

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ  
НАУК



ИНСТИТУТ  
ФИЛОСОФИИ

Очерк русской  
философии истории

——  
Москва

Российская Академия Наук  
Институт философии

***ОЧЕРК  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
ИСТОРИИ***

**Антология**

Москва  
1996

**ББК 87.3**  
**0–95**

**Редакторы–составители:**

д–ра филос. наук: *Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская*

**Рецензенты:**

д–р филос. наук: *В.М.Межуев*  
кандидаты филос. наук: *Н.С.Козлов, В.В.Сербиненко*

**0–95**

**ОЧЕРК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ.**  
**Антология. — М., 1996. — 313 с.**

Очерк “Парадигма русской философии истории” (авторы Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская) знакомит с основными направлениями и проблемами русской философии истории в их логической связанности, исторической последовательности и в соотнесении с путями развития России. Он предваряет антологию, включающую наряду с известными, но принципиально важными текстами, мало известные работы К.С.Аксакова, Н.И.Кареева, Г.В.Вернадского, Е.Н.Трубецкого, А.Н.Бердяева, в которых читатель найдет глубокую проработку философских проблем всеобщей истории в связи с историческими судьбами России. Книга завершает триптих “Русские источники современной социальной философии”, две первые книги которого опубликованы издательством “Наука” в 1993 г.

Для специалистов и читателей, интересующихся отечественной философией истории.

ISBN 5-201-01905-6

© Л.И.Новикова, составитель, 1996  
© И.Н.Сиземская, составитель, 1996  
© ИФРАН, 1996

## Парадигма русской философии истории

### Проблемная ситуация

До недавнего времени проблематика философии истории ограничивалась рамками исторического материализма — с одной стороны, его интерпретацией исторического процесса в соотнесении с формационным подходом, с другой стороны, его значимостью в качестве методологии общественных наук. В “Философской энциклопедии” читаем: “В системе современной марксистской философии философия истории не образует самостоятельной отрасли. Соответствующая проблематика разрабатывается преимущественно в рамках исторического материализма, который в известном смысле и есть марксистская философия истории” [1]. Это же определение повторено в “Философском энциклопедическом словаре” издания 1989 года. Дискуссия о соотношении философии и истории, начавшаяся в конце 60-х годов, по своему существу оставалась в рамках этой же парадигмы. Ситуация достаточно долгое время оставалась неизменной, хотя в 80-х годах в ней наметился некоторый перелом, связанный с тем, что к этому времени претензии историков к марксизму достигли “критической массы” [2]. Были предприняты попытки легитимировать философию истории путем обоснования ее собственного статуса в рамках марксистской гносеологии в качестве методологии и логики истории. Философский анализ стал фокусироваться на изучении исторического познания, при этом естественно наметилось вытеснение из поля исследования исторической реальности: философия истории представлялась “как теория познания, а не как онтология” [3]. Основным вопросом обсуждения стал вопрос: как мыслит историк, к каким средствам логического и лингвистического анализа он при этом прибегает [4]. Иными словами философия истории предстала как историческая эпистемология, из которой элиминирована историческая реальность в качестве объектов рассмотрения, ибо ее объект — *знание* о прошлом [5]. Перевод книги Р.Дж.Коллингвуда стимулировал развитие этого направления, утверждая за философией истории особую область философских

исследований, посвященную специфическим проблемам, связанным с историческим мышлением, включающую “эпистемологические проблемы, которые можно было бы сгруппировать под общим заголовком: “как возможно историческое мышление [6]?” Правда ряд философов по-прежнему настаивал на сохранении онтологической проблематики в рамках философско-исторических воззрений, отстаивая ориентацию на объяснение исторической реальности в ее связи с человеком — его бытием в прошлом, настоящем и будущем, не отрицая, что исследование философско-исторической проблематики требует выходя за границы формационного истолкования исторического процесса. Ограничение философии истории рамками гносеологического подхода стало признаваться этими исследователями равнозначным отказу ей в праве на самостоятельное существование [7]. При этом, однако, признание ограниченности марксистско-формационного подхода и необходимости выхода за его пределы оставляет открытым вопрос: выхода — куда? в какую сферу? Статус философии истории как особой области философского знания остается, таким образом, проблематичным. Проблематичность ситуации усиливается “неправильностью” и непредсказуемостью развития современного исторического процесса, развития русской истории в частности.

В этой ситуации представляется целесообразным и плодотворным обращение к русскому философскому наследию и прежде всего к русской философии истории. К сожалению эта тема оказалась наиболее забытой и отторгнутой от культуры и общественной мысли советского периода ее существования вследствие абсолютизации исторического материализма как единственно научной философии истории. Русская историософия, включая взгляды на развитие истории дореволюционных демократов, которые, согласно ленинской интерпретации “вплотную подошли к диалектическому материализму и остановились перед историческим материализмом”, попросту игнорировалась. Между тем, уже с того момента, как в России пробуждается философское мирозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса к вопросам о смысле и “конце” истории, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической мысли сначала Святой Руси, позже Великой России. По авторитетному свидетельству В.В.Зеньковского вся русская общественная мысль историософична. “Русская философия... больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории, — писал он. С этим связано и напряженное внимание к социальной проблематике, но ярче всего это обнаружи-

вается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам *историософии*. Русская мысль *сплошь историософична*, она постоянно обращена к вопросам о “смысле” истории, конце истории и т.п.” [8]. Того же мнения придерживается С.Л.Франк: “Философия истории и социальная философия ... — вот главные темы русской философии. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области” [9]. И наконец, позволим себе еще одну ссылку на авторитет: “оригинальная русская мысль, — писал Н.А.Бердяев, рождается, как мысль историософическая. Она пытается разгадать, что помыслил Творец о России. Каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или совсем особый, свой путь?” [10]

Однако наряду с такими оценками бытует снисходительно пренебрежительное отношение к русской философии, к философии истории в частности. Последней часто вменяется в вину то, что она не оригинальна, так как выросла из западно-европейской, что она слишком онтологична и даже “утилитарна”, так как сосредоточена на осмыслении проблем исторического развития России, что в ней, якобы, нет места историческому познанию, т.е. исторической эпистемологии. Эти суждения вызывают решительное несогласие. Философская мысль России действительно развивалась в общеевропейской парадигме, но она решала проблемы российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом. И в этой сфере она была и самостоятельна и оригинальна. Что же касается упрека в отсутствии исторической эпистемологии, то и он несправедлив: круг историософских проблем охватывал как методологию истории, так и интерпретацию исторического процесса. Предпочтение, в самом деле, отдавалось последней, но неверно было бы утверждать, что русскую философию истории вовсе не интересовала первая. Интерес к историческому процессу вовсе не вытеснял вопроса “как возможно историческое знание”. Традиционно этот вопрос был в компетенции *историки*. Однако с середины XIX века, когда русская философия обрела статус самостоятельной системы знания и когда в результате научно-общественной деятельности Т.Н.Грановского, С.М.Соловьева, В.И.Герье, В.О.Ключевского русская историческая наука, накопив огромный материал, начала задаваться теми же, что и философская мысль, вопросами о смысле исторического бытия, о путях и судьбах исторического развития России в ее отношении к мировому историческому процессу, когда эти вопросы, наконец, стали достоянием общественного интереса, — выявилась очевидная тенденция сбли-

жение истории с философией. В результате, с одной стороны, вопрос “как возможно историческое знание” стал включаться в систему философского знания. С другой стороны философии истории стало “вменяться в обязанность” исследование оснований исторического знания и специфики истории как понимающей и объясняющей науки. Последнее позволило объединить обе области знания под общей эгидой философии истории. В это же время в широкий научный обиход вошло понятие *историософии* с фиксацией своего собственного оттенка. В частности, если понятие *философии истории* применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало на объяснение исторического процесса, то *историософия*, акцентирующая идею *софийности*, несла оттенок метаисторичности. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к этому, историософскому направлению. Отметим, однако, что в целом русское философское мышление никогда не было “чистым познанием”, бесстрастным теоретическим постижением истины. Вопрос об истине для него всегда выступал в специфическом виде — не только в смысле теоретической адекватности образа действительности, но и в соотношении с категорией “правды”, несущей в себе большой нравственно–этический импульс. Эта черта связана с “конкретным интуитивизмом русской философии” (Франк), с постоянными поисками нравственной правоты исторического бытия, с желанием не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии с всеобщими принципами справедливости. Поэтому оценивать русскую философию истории следует именно в этом контексте, т.е. в неразрывной связи с духовными традициями России. Без учета их специфики вряд ли возможно определить научную значимость и ценность разрабатываемых в ее рамках идей.

Обозначившийся в настоящее время интерес к отечественной философии истории не случаен. Он обусловлен многими причинами. Одна из главных среди них, на наш взгляд, связана с кризисом идентичности, остро переживаемом нашим обществом в связи с обвальной ломкой сложившихся социальных структур и мировоззренческих основ общественного сознания. “Кто мы? Куда мы идем?” — эти вопросы всегда были в центре русской историософской рефлексии. Особенно они акцентировались и заново переживались общественной мыслью в периоды социальных и духовных кризисов. Вызов Чаадаева, полемика славянофилов и западников, как ответ на кризис “просвещенного абсолютизма”; опыт сциен-

тистской рефлексии по поводу истории и теории прогресса, с ориентацией на субъективный метод в качестве основания “суда над историей”, как реакция на социально–политический кризис 60–80–х годов; эсхатологические искания Вл. Соловьева на основе вселенского универсализма, как объяснение призвания России в мировой истории; религиозно–исторический ренессанс на фоне общего кризиса самодержавия на рубеже веков; наконец, усиление апокалиптических настроений классической русской философии истории, с одной стороны, и утверждение исторического материализма, как единственно верного учения в рамках официальной идеологии, с другой, после октября 1917 года — таковы болевые точки роста русской философской и историософской мысли. С каждым витком нашей истории обозначенный выше вопрос расширял сферу охвата действительности, обрастал новой аргументацией, иногда вырастал до чудовищных размеров, затеняя все другие и создавая иллюзию, что от его решения зависит судьба не только России, но и Европы и мира в целом, что русскому народу “на роду” написано повести за собой человечество — если не в Царство Божие, то к сияющим вершинам Светлого Будущего.

Предлагаемые русской философской мыслью ответы на экзистенциальный вопрос исторического бытия человечества никоим образом не укладываются в привычную схему “революционное — реакционное”, “материалистическое — идеалистическое”. Каждый из историософских “ответов” не лишен смысла и обозначает определенную перспективу исторического процесса, но лишь в соотношении с другими. И хотя окончательный выбор всегда делала и делает история, придавая тем самым одной из вероятных альтернатив характер объективной необходимости, общественное сознание в поисках оптимального фарватера исторического процесса нуждается и в “отброшенных” ею ориентирах, ибо философия истории есть не только “зеркало заднего вида”, но и целеполагающая проекция будущего. Вот почему необходима реконструкция парадигмы русской философии истории, в том числе с учетом ее сознательно “вырванных страниц”, без которых трудно понять смысл не только отечественной, но и мировой истории. Современное реформаторское движение со всеми своими перепадами интенсивности и метаниями слева–направо бессознательно движется среди ориентиров, высвеченных русской философией истории, часто заново открывая хорошо забытые истины или впадая в соблазн изжитых утопий. Ее сознательная реконструкция позволит придать данному процессу более осмысленный характер. В этом мы



видим основание и ценность обращения к отечественной историософии и ее нового прочтения.

В своем исследовании мы стремились следовать логике развития историософской проблематики с учетом историко–культурного контекста, частью которого оно являлось. Не ставя целью воспроизводства всех этапов движения философской мысли, мы фиксировали лишь те из них, которые совпадали с философско–концептуальным осмыслением ее “сквозных” проблем, так или иначе связанных с осмыслением исторических судеб России. Выбор проблематики, на котором в определенной мере сказались и наши субъективные интересы и “пристрастия”, определяет содержание вводного авторского очерка “Парадигма русской философии истории” и структуру книги в целом.

## ПРОЛОГ

### Идеологема: Москва – третий Рим

Своеобразным прологом русской философии истории является идеологема “Москва — третий Рим”, в значительной степени определившая содержание ее проблематики в качестве системы знания. Названную идеологему обычно связывают с именем старца псковского Елизарова монастыря *Филофея* (ок.1465–1542), который в своих посланиях великому князю Московскому Василию Ивановичу и царскому дьяку Мунехину (ок. 1530 г.) не только сформулировал, но и обосновал ее в соответствии с господствовавшим в то время миропониманием и духовными запросами общества<sup>\*/</sup>. Филофей писал: “храни и внимай благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать” [12]. Эта формулировка и стала классическим выражением концепции Москвы — третьего Рима.

В обозначенной Филофеем формуле были выражены две фундаментальные идеи того времени: богоизбранности русского народа и преемства царств, которые давали приемлемое для того времени объяснение истории и обоснование возвышения Москвы, ее мессианской роли в будущем.

Идея Москвы как третьего Рима имела глубокое историческое основание: для русского религиозного сознания, привыкшего све-

---

\* Э.Л.Радлов считал старца Филофея первым русским философом истории, а его идею классическим образцом историософской интерпретации [11].

рять свои мысли и поступки с авторитетом истинной веры, нерушимым оплотом которой почитался второй Рим — Константинополь, падение этого оплота, сначала духовное — Флорентийская уния 1439 г., а затем и политическое — захват города турками в 1453 г., было равносильно вселенской катастрофе. Общественное сознание усиленно искало адекватную ему замену. Москва, одержавшая в недавнем прошлом победу над “неверными”, выступившая собирательницей русских земель и защитницей всех православных народов, предстала как вполне достойная восприемница второго Рима — Константинополя. Прозрения старца точно отражали политические реалии того времени: на Руси завершился удельно–родовой период исторического развития, победой на Куликовом поле было положено начало формирования русского централизованного государства, рядом с властью великого князя Московского не оставалось других сопоставимых с ней политических сил. К этому времени завершилась смена политической парадигмы: удельно–местническая политика с ее своеобразием и партикуляризмом уступила место политике национально–державной. Вот почему идеи старца Филофея сразу же получили широкий общественный резонанс, легко вписались в существующую идеологическую систему и сыграли существенную роль в развитии самосознания русского народа [13]. Мысль о богоизбранности русского народа, на который пала Божья благодать, и о преемстве мессианства Русским царством была запущена в обиход: на этой почве родилась целая серия книжных Сказаний, Слов, Повестей, развивающих эту идею. Можно сказать, что послание инок Филофея явилось как бы завершением определенного круга идей, “носившихся в воздухе”. “Есть исторические лица, писал в этой связи известный исследователь проблемы И.Кириллов, творческий талант которых, впитав в себя достояние предков и углубившись в переживаемый момент, распускается дивным, ослепительно–ярким цветком, который затмевает собой предшествующее и последующее; именем подобных лиц называют эпохи, направления; таковым лицом в развитии идей богоизбранности русского народа и является инок Филофей” [14].

Не трудно увидеть, что идея Москвы — третьего Рима в своем первоначальном варианте имела прежде всего теологический смысл. Однако московские государи увидели в идее старца и нечто другое: новый религиозный статус Москвы, на которую перешла благодать Божия, делал ее политическим центром всего христианского мира и, соответственно, царя Московского превращал во

“вседержителя”, ответственного лишь перед Богом. Эту идею весьма отчетливо выразил и яростно защищал в переписке с А.Курбским Иван Грозный [15].

Двойственность идеологии “Москва — третий Рим” и связанного с ней русского мессианизма весьма точно уловил Н.А.Бердяев. “Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя”, — писал он. Так “империалистический соблазн входит в мессианское сознание...” [16]. Правда осознание этого противоречия вместе с историческим опытом пришло потом. А в XVI–XVII вв. совпадение религиозной и политической мысли представлялось еще вполне естественным. Лишь постепенно в процессе развития реальной политики и духовной жизни общества идеология Москвы как третьего Рима из факта консолидации нации превратилась в охранительно–консервативную силу самодержавия. Добавим, что именно она сыграла роковую роль в церковном расколе XVII века, переросшем в трагический раскол общества. Как известно, государство и официальная церковь выступили в качестве поборников включения России в мировой церковный и политический процесс, тогда как народ в значительной части своей остался на позициях верности старине. “В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола” [17]. В итоге мечты о “Святой Руси” были преданы анафеме как ересь, движение старообрядцев превратилось в запрещенную секту, а вместо ожидаемого пришествия Христа в облике “Белого Царя” явился антихрист. Единственным спасением представлялся уход от мира сего в “невидимую Церковь”. Старообрядцы начали жить в прошлом с упованием на Царство небесное в будущем, но не в настоящем.

Московское царство не осуществило мессианской идеи Москвы как третьего Рима — православное царство скрылось под водой в недостижимом для осквернивших себя расколом Граде Китеже. Старообрядческая Русь в ожидании антихриста утвердилась в своем самобытничестве и ксенофобии, а официальная церковь попала под политическое верховенство светской власти московских государей, окончательно утвержденное реформами Петра. Реформы Петра затронули все стороны русской жизни и придали мощное

ускорение развитию страны, настолько мощное, что ее авангард оторвался от основной массы общества. В результате произошел второй раскол — между имперской Россией, символом которой стал открытый всем ветрам Санкт-Петербург, и замкнувшийся в своей “самобытности” старой Русью со столицей в первопрестольной Москве. Вместе со старообрядчеством идея “Москва — третий Рим” ушла в подполье.

## I. ПОИСКИ СМЫСЛА ИСТОРИИ

### История отечества в Русском Просвещении

Реформами Петра Великого открывается новая страница в истории государства Российского. Исчерпав все свои исключительно национальные элементы, Россия, как пишет К.Д.Кавелин, вошла “в жизнь общечеловеческую” [18], инициатива которой в Новое время прочно перешла к Западной Европе. Поэтому нет ничего удивительного, что именно к Европе обратился Петр в поисках общечеловеческого опыта и не побоялся поставить себя и страну в положение ученика, который, однако, сам выбирал своих учителей и выбирал направление просвещения сообразно своему историческому опыту и неординарным данным геополитического положения страны. Однако сложное иерархическое строение русского общества, расширяющееся пространство Российской империи, гетерономность ее этнокультурного состава предопределили разноуровневый характер осуществления петровских реформ. Неизбежна стала “откатка” назад и подтягивание тылов. Но размах и революционная глубина этих реформ сделали развитие страны по “общечеловеческому” пути необратимым. Вл.Соловьев сравнивает значение деятельности Петра с христианизацией Руси св.Владимиром. И тот и другой принадлежали к тому типу исторических деятелей, которые, на много опережая потребности общественного развития страны, *делали историю*. Но в отличие от Владимира, который с незапамятных времен был канонизирован православной церковью, отношение к деятельности Петра изначально формировалось в оппозиции *Бог-антихрист*. И не случайно на протяжении всего последующего развития философии истории отношение к делу Петра становится пробным камнем самоопределения различных ее партий. Но как бы мы ни относились к деятельности Петра, несомненным является то, что именно с него начинается *Новое время* русской истории, кото-

рая, как и европейская история с необходимостью должна была пройти свою школу *русского просвещения*.

Переход к новому типу культуры требовал определенных культурных ориентиров. И если для западно-европейской культуры таким ориентиром была европеизированная античность, то для молодой русской интеллигенции в качестве *идеального образца* выступила культура европейская. При этом перед новой русской интеллигенцией встали две задачи. Первая состояла в том, чтобы подняться до уровня достижений европейской цивилизации, или, как тогда говорили, просвещения, чтобы можно было разговаривать с ней на равных. Эта задача решалась достаточно активно, хотя и не без просчетов. Русская интеллигенция первого и второго поколения прошла увлечение Лейбницем, Вольфом, Декартом, Локком, Вольтером, Дидро, а также Руссо, Вико, Мабли и Сен-Мартеном. Открытие Петербургской Академии наук и позже Московского университета ускорило процесс создания первых, быть может еще в чем-то ученических, философских трактатов, ученых трудов, исторических изысканий. На фоне этой ученической зависимости от Запада, как пишет Шпет, со всей остротой вставала вторая задача — самосознания своей сущности по отношению к Европе и определения собственного пути развития страны. Это и определило специфику Русского Просвещения.

Важнейшей составной частью Русского Просвещения стало зарождение исторической науки и историософского интереса. Последнего не чужд был и сам Петр I, возможно косвенно знакомый с учением своего великого современника Дж.Вико. По свидетельству сподвижников царя он в одном из своих публичных выступлений заявил: “Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда (по превратностям времени) они ... перешли в Италию, а потом распространились было и по всем европейским землям... Теперь очередь доходит до нас, если только вы поддержите меня в моих важных предприятиях, будете слушаться без всяких оговорок... Указанное выше передвижение наук я приравниваю к обращению крови в человеческом теле, и сдастся мне, что со временем они оставят теперешнее свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, продержатся несколько веков у нас, а затем возвратятся в истинное свое отечество — в Грецию” [19]. Наконец из первых двух задач естественным образом вытекала третья — создание национальной идеологии. Старая мессианская идея Москвы как третьего Рима, хранительницы чистоты православия после раскола утратила свой объединяющий смысл. Ее место зани-

мает идеал *Великой России*. В этом контексте примечательна первая волна интереса к истории России и идейная борьба, которая развернулась в связи с “варяжским вопросом” или норманской теорией происхождения русского государства.

Первым русским историком, обратившимся к осмыслению прошлого России с целью обоснования ее великого будущего, был **Василий Никитич Татищев** (1686–1750). Свои изыскания Татищеву пришлось начинать в условиях острой идейной борьбы старой, уходящей Московской Руси и новой Петербургской России. В сочинении “Разговор о пользе наук и училищ”, получившим распространение в рукописных списках, Татищев представил первую в России открытую апологию “светского жития” наряду с “житием духовным”. Если “духовное житие” ставит целью спасение души, то “светское житие” в соответствии с естественными законами имеет полное право поставить рядом с ним стремление к земному счастью. Между ними нет и не может быть противоречия, так как стремление к счастью не только соответствует естественным законам, но и “вкроено самим Богом” в человеческое существование. В свою очередь разумный эгоизм предполагает любовь к ближнему и Богу, ибо без этого не может быть полного счастья. Но поскольку закон божественный разный у разных церквей, тогда как естественный закон един для всех народов, постольку следует вывод о приоритете второго по отношению к первому и, следовательно — веротерпимость.

Другой сферой научного и публичного интереса Татищева становится история. Это, с одной стороны, история, творимая на глазах. Как величайшее историческое событие, радикально изменившее положение России в мировом (европейском) сообществе, оценивает Татищев, вслед за Феофаном Прокоповичем, Полтавскую битву. Позднее этот мотив, как известно, был подхвачен А.С.Пушкиным. С другой стороны — это возрождение интереса к Российской древности. Русская историческая и историософская литература ко времени Петра была представлена “Синописом” — “испорченным пересказом” древне-русских летописей, служившим своеобразным учебником на все случаи жизни. Естественно, он не мог удовлетворить потребность исторического самосознания новой России. И Петр, заботясь о составлении истории, отвечающим новым запросам общества, поставил перед вновь открытой Петербургской Академией Наук задачу разработки истории государства Российского. Но только после смерти Петра началась научная разработка исторических материалов. Первым в 1739 г.

“Историю российскую” представил в Академию В.Н.Татищев. В ней он собрал огромный обработанный материал “древностей российских”, проливающих свет на происхождение русского государства. Однако время оказалось иным: на смену петровским начинаниям пришла бироновская реакция. В Академии в это время преобладало засилье иностранцев. Нужно ли удивляться, что рукопись Татищева была встречена крайне враждебно. Ей инкриминировали различные обвинения в том числе, что в ней, якобы, опровергается православная вера и закон. И только в 1768 г. книга начала печататься, но не по решению Академии, а по инициативе академиков-историков — Г.Ф.Миллера и А.Л.Шлёцера. Шлецер, в частности, несмотря на свои претензии на роль первооткрывателя российской истории, позже признавал: “Татищев — русский, он является отцом русской истории, и мир должен знать, что русский, а не немец проломил лед в русской истории” [20].

Поскольку русских специалистов нового стиля мышления в области истории еще не было, дело захватили в свои руки немецкие ученые. Ими же было положено начало “варяжскому вопросу”, или норманской теории происхождения русского государства, вызвавшей резкий протест со стороны “русской партии”, возглавляемой Татищевым, эстафету которого принял М.В.Ломоносов. Обращение к истокам русской государственности, к “варяжскому вопросу” было далеко не случайным. Как свидетельствует видный современный историограф М.А.Алпатов варяжский вопрос родился не в Киеве в летописные времена, а в Петербурге XVIII века, и не столько в сфере науки, сколько в сфере политики. “Тени двух соотечественников — Рюрика и Карла XII — витали над теми, на чьих глазах рождался этот вопрос. Полтавская виктория сокрушила амбиции шведских завоевателей времен Карла XII, норманская теория, возводившая русскую государственность к Рюрику, наносила удар по национальным амбициям русских с исторического фланга. Это был идейный реванш за Полтаву” [21].

В центре полемики изначально встал вопрос о происхождении русской нации и государственности на основе некритической интерпретации свидетельства Летописи о “добровольном призвании варягов” на княжение — точка зрения, развиваемая немецкими исследователями Г.З.Байером, Г.Ф.Миллером и А.Л.Шлёцером. Эта версия в эпоху бироновщины приобрела статус государственной идеологии, что вызвало резкий протест со стороны “русской партии” в Академии, к которой принадлежали В.Н.Татищев, М.М.Щербатов, И.Н.Болтин и бесспорным лидером которой был

**Михаил Васильевич Ломоносов** (1711–1765). Сторонники “русской партии” уловили в “норманской концепции” существенное противоречие: из ничтожества доисторического (до “призвания варягов”) существования славян, с учетом культурной отсталости норманов, вскоре растворившихся в славянстве, даже с помощью просветительской схемы невозможно вывести настоящего и будущего величия России. Кроме того, “норманская теория”, хотя некоторые аргументы ее имеют основание, задевала национальное достоинство русских и создавала идейную почву для шовинистических спекуляций врагов России. Это и определило особые позиции “русской партии”, Ломоносова в частности, в исторической науке. Ломоносову была чужда идея “чистого” служения исторической науке. Смысл ее существования состоит прежде всего в том, чтобы “дать бессмертие множеству народа, соблности похвальных дел должную славу и, перенеся минувшие деяния в потомство и в глубокую вечность, соединить тех, которых натура долгою времени разделила” [22]. История, таким образом, служит сокровищницей исторического опыта народа, в которой каждый человек от государя до хлебопашца может найти для себя образцы достойного поведения в настоящем. И только при соблюдении этой мемориально–патриотической функции истории можно и должно строить ее как научную систему и рассуждать о тонкостях ее научной аргументации. Исходя из этого, сам Ломоносов в специально написанной работе “Древняя Русская история” (1766) относит “начала” русской истории к значительно более раннему периоду, чем он обозначен у норманистов (“призвание варягов”). Первый раздел ее полемически озаглавлен “О России прежде Рурика”. Он доказывает в ней древность славянского народа, расселившегося в нынешних российских пределах еще до рождества Христова. Подкрепляя свои утверждения ссылками на древних античных авторов, он связывает расселение славян на обширных равнинах Восточной Европы от Карпат до Урала и от Балтики до Черного моря с великим переселением народов, один из мощных потоков которого они и представляли. Благоприятные географические условия, но прежде всего хозяйственная сметливость и ратное мужество, позволили им не только закрепиться на занятых территориях, но и экономически освоить его: путь “из варягов в греки” был освоен славянами задолго до Рюрика. Что же касается воинской доблести славян, то к VI веку “могущество сего народа не токмо во Фракии, в Македонии, в Истрии и в Далмации было страшно, но и к разрушению римской империи способствовало весьма много” [23].



Полемизируя со своими противниками по поводу безгосударственности славян до призвания рюриковичей, Ломоносов, ссылаясь на более поздний опыт Великого Новгорода и Пскова, утверждает наличие особого типа государственности у славян — “общенародного повелительства” близкого демократии античных полисов. Возвращаясь к пресловутому тезису “призвания варягов”, Ломоносов решал его по-своему: на основе сложных историко-ведческих и лингвистических выкладок он приходит к утверждению, что рюриковичи принадлежали к одному из древнейших славянских племен — роксоланам. Отсюда тезис о добровольном призвании варягов терял свой дискриминационный характер, сцена же “выбора веры”, запечатленная Летописью, свидетельствует о соперничестве соседних стран в сближении через религию с великой державой, какой она не могла стать на пустом месте. В такой интерпретации проблема “начал” российской истории перекочевал в XIX век к славянофилам.

Конец идеологии русского просвещенного абсолютизма наступил неожиданно и радикально под влиянием Французской буржуазной революции и пугачевского восстания. Окончательный приговор ему вынесло восстание декабристов и варварская расправа над “заговорщиками”. На этой почве произошло резкое размежевание в рядах интеллигенции: служивая интеллигенция откровенно (за малым исключением) превращается в бюрократию, озбоченную карьерой и выработкой охранительной идеологии, просвещенная интеллигенция, отторгнутая от служения Отечеству, все более замыкается в кружках, компенсируя свою невостребованность обществом бескорыстием высоких идей. Отсюда — сознательный поворот к философской рефлексии по поводу драматичности исторических судеб России в сравнении с Европой, которая после Отечественной войны 1812–14 гг. стала “открытой книгой”.

Последней добросовестной попыткой реанимации идеологии просвещенного абсолютизма как призвания России была “История государства Российского” (1818 г.) **Николая Михайловича Карамзина** (1766–1826). Обладая огромной работоспособностью, великолепным литературным слогом и пользуясь покровительством двора, Карамзин сделал историю государства Российского достоянием широкой общественности, всей читающей публики. Это отмечает А.С.Пушкин: “Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом. Несколько времени ни о чем

ином не говорили” [24]. Однако скоро не только читающая, но и понимающая публика усмотрела в “Истории” Карамзина явную тенденциозность. Все исторические события в ней выстроены в единый ряд, призванный обосновать и оправдать преимущества абсолютной монархии для России, способной обеспечить ее национальное могущество. Тот же Пушкин, который в противовес “молодым якобинцам”, негодовавшим по поводу охранительных тенденций “Истории”, восторгался Карамзиным как ученым, писателем и человеком, все же не преминул ужалить его злой эпиграммой:

В его “Истории” изящность, простота  
Доказываывают нам, без всякого пристрастья,  
Необходимость само  
И прелести кнута.

Такая апологетика абсолютизма, который на глазах одного поколения сбросил “просвещенную” личину и предстал в своем подлинном облики авторитарного самовластия, породила эффект бу- меранга: отныне история России становится предметом пристального критического анализа в сравнении с историей иных стран и народов и прежде всего с европейской. Время идеологических манифестаций кончилось, наступило время философской рефлексии. В этом смысле “История Государства Российского” Карамзина стала предтечей “Философических писем” П.Я.Чаадаева, одним из стимулов русского любомудрия. Таким образом, русское просвещение отнюдь не было простым подражанием просвещению европейскому. Оно способствовало развитию самосознания русской общественной мысли, философской и историософской рефлексии, в частности, что в полной мере проявилось в XIX–XX вв.

**Россия и Европа** Своеобразной лабораторией формирования новой парадигмы философско– исторической мысли стало общество любомудров, образованное в 1823 году во главе с кн. **Владимиром Федоровичем Одоевским** (1803–1869). Среди его членов были как будущие западники, так и славянофилы, между которыми еще не произошло раскола. И хотя русские любомудры занимались преимущественно философией, центральной для них скоро стала проблема отношения России к Европе. В немалой степени этому способствовало их увлечение философией Шеллинга и немецким романтизмом, побудившее их обратиться к изучению истории своего собственного отечества, преданий ее народа и прогнозированию путей его развития в современном цивилизованном мире. На этой почве и зародилась идея об

особом призвании России служить звеном между Западом и Востоком, между веком минувшим и настоящим, с уверенностью, что XIX век принадлежит России. “Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего, — заявляет герой философского романа-эссе “Русские ночи” Одоевского его alter-ego, Фауст; — мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа” [25]. Выражая симпатии и сочувствие Западу Фауст в то же время выносит ему клинический приговор. Запад породил все, что могли произвести его стихии. При этом, погруженный в свой мир, он дал развитие одним стихиям, заглушив другие. В результате потерялось равновесие, и внутренняя болезнь выплеснулась наружу в смутах толпы, в темном беспредметном беспокойстве его творческих деятелей. Запад сделал свое дело, и потому он обречен. Но он не может и не хочет признать своей внутренней роковой болезни. Вместе с тем чувствуя приближение “свежего славянского духа”, он страшится его, как некогда русские страшились Запада, но одновременно тяготеет к нему, угадывая в нем свое спасение. Обращаясь к европейцам, Одоевский-Фауст стремится преодолеть это недоверие: “Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас частью ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами” [26].

Таким образом, в “Русских ночах” Одоевского сформулированы по крайней мере три идеи, получившие дальнейшую разработку в полемике славянофилов и западников: 1) идея всечеловеческого братства, достигаемого на пути прогресса мирового духа, эстафета которого передается от одного народа к другому; 2) в этом общем движении Запад выполнил свое великое дело, и это означает начало его конца; 3) наиболее оригинальная идея — об историческом преимуществе отставших, “свежих”, “неисторических” народов, к которым с полным правом может быть отнесен славянский народ — русские.

К сходным идеям почти одновременно с Любомудрами приходит **Пётр Яковлевич Чаадаев** (1794–1856), признанный позднее основоположником западничества. В силу обстоятельств его воздействие на русское общественное мнение приобрело более действенный, но вместе с тем и драматический характер.

В условиях мрачной реакции, наступившей после подавления восстания декабристов, Чаадаев в своих знаменитых “Философических письмах”, в частности в первом из них, опубликованном в 1836 г. в журнале Краевского “Телескоп”, в эпиграмной форме поставил проблему о несоответствии величия России ничтожеству ее обиденного существования. Провидение как бы совсем не было озабочено нашей судьбой и потому, считает мыслитель, — Россия заблудилась на земле. Расположенная между Европой и Азией, она принадлежит скорее географии, нежели истории. Россия вообще не заслужила бы упоминания во всеобщей истории, если бы она не протянулась от Германии до Берингова пролива и если бы полчища монголов не прошли по ней, угрожая Европе. “Дело в том, — пишет Чаадаев, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось” [27]. Причины духовной нищеты народа и экономической отсталости страны Чаадаев видит в этом “выпадении” из всеобщей истории, в религиозном и национально-культурном партикуляризме. Главным фактором русской жизни является дух рабства, который пронизывает все общество, разлагая его. В то время, как католическая церковь способствовала ликвидации рабства в Европе, православная смирилась с ним, обрекая Россию на духовное прозябание. (Этот тезис послужит основанием решительного отмежевания от Чаадаева славянофилов, но позже к нему вновь обратится Вл. Соловьев.)

Эта проблема и стала предметом его глубокой философско-религиозной рефлексии в последующих, получивших широкую известность, письмах. Решение ее он ищет в провиденциализме. Смысл истории, согласно Чаадаеву, определяется “божественной волей”, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечной цели. Провидение при этом нимало не лишает действующих лиц этой драмы свободы выбора целей и средств, но тем самым ставит их в ситуацию ответственности за ее исход. И чем явственнее обозначается провиденциальный смысл истории, тем выше ответственность человека за ее исход. Таким образом, хотя Откровение лежит в основе исторического бытия мира, субъектом его выступает все человечество или отдельный народ, как его персонифицированная часть. Отсюда универсализм чаадаевской историософии. Для него нет народов исторических и неисторических,

но есть народы неуразумевшие замыслов Провидения, не откликнувшиеся на его знак.

С этих позиций он позже судит и об историческом выборе России. Сетя на то, что Россия *как бы* выпала из замыслов Провидения, Чаадаев мучительно ищет разгадку столь странного пренебрежения судьбой великого народа и находит ее в его тайном замысле, предназначившем России великую, но трудную мессианскую роль. “Россия, *если только она уразумеет свое призвание* (подчеркнуто нами — Авт.), должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, идей и интересов Европы” [28]. Тем самым Чаадаев как бы возвращается к идее Одоевского о преимуществах “свежего народа”, сформулировав ее как преимущество *отставших народов*, к которым он относит и Россию. Учась на чужом историческом опыте, она способна дать ответы на вопросы, выстраданные и поставленные народами, возглавлявшими исторический процесс. Идея оказалась весьма притягательной, несмотря на ее очевидную уязвимость. Позже ее почти в тех же выражениях повторил А.И.Герцен: свобода “от бремени истории” делает Россию наиболее готовой к революции, ей не о чем сожалеть в прошлом, кроме общины, которая и станет залогом будущего социалистического устройства общества. Ту же систему аргументации развивал Н.А.Добролюбов: “Да, счастье наше, что мы позднее других народов вступили на поприще исторической жизни ... все-таки наш путь облегчен; все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазисы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное, — мы можем и должны идти решительнее и тверже, потому что уже вооружены опытом и знанием” [29]. Напомним, что с идеей преимущества отставших народов соглашается и К.Маркс в известном письме В.Засулич. А еще позже она возрождается в виде идеи “прорыва слабого звена” у В.И.Ленина. Отголоски ее звучат и в наше время — несомненно к ее истокам уходят призывы и сегодняшних славянофильствующих патриотов и тех, кто делает ставку на эффект “догоняющего развития”. Очевидно, однако, что проблема не имеет столь однозначного решения.

Таким образом, Чаадаеву русская историософия обязана постановкой проблем, ставших сквозными на последующие десятилетия ее развития. “И многое из того, что передумали, перечувствовали, что создали, что высказали благороднейшие умы эпохи — Белинский, Грановский, Герцен, К.Аксаков, Ив. и П.Киреевские,

Хомяков, потом Самарин и др., — писал Овсяннико–Куликовский, — было как бы “ответом” на *вопрос*, поднятый Чаадаевым. Словно в опровержение пессимизма Чаадаева появилось поколение замечательных деятелей, умственная и моральная жизнь которых положила начало нашему дальнейшему развитию... Славянофилы и западники стремились уяснить *смысл* нашего исторического прошлого, заранее полагая, что он был и что русская история, как западноевропейская, может и должна иметь свою философию. Расходясь в понимании смысла нашей исторической жизни, они сходились в скорбном отрицании настоящего и в стремлении заглянуть в будущее, в уповании на будущее” [30].

### Русская идея

“Вызов”, брошенный Чаадаевым, получил “исход” в “русской идее”. Концептуально как идея исторического призвания России она оформилась в полемике славянофилов и западников по поводу отношения к поэме Н.В.Гоголя “Мертвые души”. Первые увидели в ней клевету на Россию и одновременно откровение, пророчащее великое будущее России. Вторые, напротив, оценили реализм писателя. Споры последующих лет привели к более глубокому теоретическому размежеванию на две идейные партии и к консолидации вокруг них общественного мнения. Правда и славянофилов и западников, как их наименования закрепились в общественном мнении, [31] связывали общие генетически–философские корни. По свидетельству Герцена, хотя они, подобно двуликому Янусу, смотрели в разные стороны, сердце у них билось одно. И этим сердцем была беззаветная любовь к Отчизне.

Главным вектором полемики славянофилов и западников стала оппозиция “Россия — Европа”, которая позднее приобрела и более глобальный смысл: “Восток–Запад”. Философская разработка проблемы связана с “отцами” славянофильства — **Иваном Васильевичем Киреевским** (1806–1856) и **Алексей Степановичем Хомяковым** (1804–1860). В их учении она приобрела законченный философский смысл, приняв историософскую форму “*русской идеи*”. И это вполне объяснимо: философия истории, как считал Бердяев, наиболее разработанная часть всего мировоззрения славянофильства [32].

Первоначальным импульсом обсуждения проблемы послужило, как уже отмечалось, критически–эпатирующее отношение Чаадаева к настоящему и прошлому России в ее сравнении с Западом. Своеобразным ответом на эту критику стала программная статья Киреевского “Девятнадцатый век” в его журнале “Европеец”. В ней автор как бы подводит итог достижениям евро-

пейской цивилизации и ставит вопрос об отношении к ней России. В отличие от Европы, пишет Киреевский, Россия не создала своей собственной цивилизации и развивалась в изоляции от европейской. Этому способствовали различные культурно-генетические условия. Три главные стихии, считает он, легли в основу европейского просвещения: христианская религия, дух варварских народов, насильственно разрушивших Римскую империю, и характер образованности, основанный на античной культуре [33]. В западной цивилизации, основанной на идеях католицизма, возобладало наследие древнего Рима с его духом рационализма. И что не менее важно — католицизм отождествил надындивидуальное религиозное сознание с сознанием клира, а позже папы, признав за ним право менять освященные традицией догматы веры. По этой же причине церковь стала не только источником духовного образования народа, но и обрела безусловное главенство над политической жизнью европейских стран. Смещение двух сфер — сферы разума и светской власти со сферой духа и церковной общности нанесли вред как вере, так и разуму. Европейская образованность, начатая возрождением античных традиций рационализма, должна была окончиться разрушением сложившегося в Европе единства, что и произошло в результате Реформации, которая явилась как протест личности против безусловного авторитета папы в делах веры. Цельность европейской цивилизации, ее духовное единство, уходившие корнями в христианство, распалось. Формой единения Европы стали внешние светские связи, в частности, идеология общественного договора, основанного на приоритете частного интереса обособленного индивида.

В России античное (греческое) наследие опосредовано христианским вероучением отцов Церкви. Рационализму и индивидуализму западной культуры здесь противостоит *соборность*, т.е. единение в вере и любви к Христу русского народа. Именно они позволили православию сохранить в первоначальной чистоте христианское вероучение. В этом Киреевский усматривает источник цельности и гармоничного развития духовной культуры России в отличие от Европы. Русскому народу чуждо понятие святости индивидуального интереса и частной собственности — они всецело плод индивидуализма и рационализма европейской жизни. “В устройстве Русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение”, — уверен Киреевский [34]. В основе русского хозяйствования лежит общинное землепользование и условное владение землей: дворянством —

за цареву службу, крестьянам — за службу дворянству. Таким образом, “общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность” [35]. Исходной ячейкой социального организма была община, основанная на общем землевладении и самоуправляемом мире, обеспечиваемых единомыслием и силой традиции. Старорусское право не знало формализованного рационализма римского права и потому опиралось на обычай и убеждения.

Иными словами противопоставление России и Европы, Востока и Запада совпадает у Киреевского с противопоставлением двух типов социальных связей между индивидом и коллективом, в конечном счете двух стадий в развитии цивилизации. При этом означенную дихотомию он не сводил к геополитическому началу: принципиальное различие усматривалось не между Россией и Европой, а между рационализмом, который победил в Европе, и истинным христианством, верной хранительницей которого оставалась Россия. В аргументации этой идеи некоторые исследователи усматривают отсутствие мессианских мотивов. В частности А.Валицкий, ссылаясь в связи с этим на авторитет Бердяева, разделяет мнение последнего, что в славянофильстве вообще преобладает экономизм и явно не реализован пророчески–мистический элемент, представляющий собственно историософский аспект [36]. Действительно, в книге, посвященной анализу творчества А.С.Хомякова, Бердяев утверждает, что “дух народа воспринимается лишь мистической или художественной интуицией... Славянофилы же впали почти что в экономический материализм”, что их историософской системе явно не достает “пророческо–мистического элемента” [37]. Подобные оценки философии истории славянофильства представляются не вполне адекватными. Хотя Киреевский не склонен абсолютизировать провиденциализм в истории, он не отрицает роли Промысла, в соответствии с которым предназначение каждого народа определяется его *участием в просвещении всего человечества*, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития. Причем предопределение Промысла Божьего, выступающее зачастую в облике “призвания Истории” отнюдь не отрицает ответственности каждого народа за свою судьбу и за судьбу мира. Прогресс добывается только совокупными усилиями всего человечества, но каждый народ имеет “свое время” расцвета. Время России только приходит, ее предназначение в истории человечества связано с преодолением рационалистической односторонности европейского просвещения, с возвращением его к началам под-



линно христианской культуры. Что же касается “мистических или художественных интуиций”, то вряд ли в них можно отказать творчеству Хомякова, в этой связи достаточно сослаться на его поэзию. Правда и его поэтические интуиции относятся больше “к началам” русской истории, ее смыслу и призванию в обозримом будущем, нежели к эсхатологическим ожиданиям. Однако само призвание России предопределено ее верностью православным основам христианства.

Новый “эон” должен начаться с расцвета православной культуры. Но православное просвещение, чтобы состояться, должно овладеть всеми достижениями развития современного мира, представляющего собой неразрывную связь и последовательный ход человеческого ума. Так понимая историческую задачу России, Киреевский, как справедливо отмечает Валицкий, смог искусно преодолеть противоречие между положением о самобытности и отсталости России и о ее способности к освоению европейского просвещения и органическому вхождению в европейскую общечеловеческую цивилизацию. Этот момент и определяет специфическую особенность мессианизма Киреевского. При этом важно отметить, что, говоря о православных началах русской культуры, Киреевский не отождествлял их с чертами национального характера, напротив, последние складывались в соответствии с первыми: верность первоначальным христианским догматам обусловила те черты, которые сформировались на этой основе позже как национальные. “Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое Христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта” [38]. Здесь уместно напомнить, что, во-первых, развиваемые славянофилами идеи о христианско-православных “началах” русской культуры не имели ничего общего с идеологией официальной народности, хотя западники в своей критике и были склонны отождествлять их со взглядами Погодина и Шевырева. Более того, славянофилы вели с ней последовательную борьбу, правда, иногда “на общей территории”: в силу издательско-цензурных условий славянофилам приходилось публиковать свои статьи на страницах погодинского журнала “Московитянин”. Как известно, в основании идейной платформы журнала лежала формула министра просвещения С.С.Уварова: “Православие–Самодержавие–Народность”, в которой самодержавие приобретало независимый характер, превращалось из авторитарной в тоталитарную силу. Славянофилы же не признавали за самодержавием значения главного источника

исторического развития России, отводя ему лишь одну сферу действия и проявления — сферу политики и государственного управления. В их концепции главной творческой силой выступал народ, который они никогда не отождествляли с “простонародьем”. Основу же самобытности русского народа (“народности”) они, в отличие от Погодина и Шевырева, видели в нравственных началах, хранящихся в общине, в древнем быте славян. Во-вторых, славянофильство, как черта мировоззрения вовсе не было идентичным у всех основоположников и продолжателей движения. Так у Киреевского, наиболее “европеизированного” из них (не случайно свой журнал, в котором была опубликована его первая программная статья, он назвал “Европеец”), было свое отношение к понятию “славянофильства”. В одном из своих писем он отгораживается от “славянофильства”, характеризуя свое направление как “Православно-Словенское”, или “Славянско-Христианское”. Зеньковский не без основания заметил, что еще точнее было бы назвать это направление “православно-русским”: “В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся” [39].

**Русский мессианизм** Наиболее очевидным такое “схождение” было у И.В.Киреевского и А.С.Хомякова. Основной историософский пафос Хомякова — обоснование славянского, или русского мессианизма. Идея исторического призвания России пронизывает все грани его философского мировоззрения, о чем свидетельствуют как статьи, специально написанные по этому поводу, так и три тома его “Записок всемирной истории”. Но у Хомякова, за исключением поэзии, как уже отмечалось, почти отсутствует мотив божественного предопределения и соответственно богоизбранности того или иного народа. Хомяков, как пишет Зеньковский, “прежде всего признает *естественную закономерность* в историческом бытии” [40]. Религиозный провиденциализм существенно смягчен и ограничен у него признанием *логики* исторического движения, законов истории, и признанием свободы, пусть и понятой как стремление к необходимости, к своей судьбе. Эта двойственность (позиция историка и религиозного мыслителя одновременно) есть особенность философского творчества Хомякова. Как замечает Бердяев, “большая часть философско-исторических утверждений Хомякова имеет двоящийся смысл, не то научный, не то религиозный” [41]. Обоснование русского мессианизма у Хомякова еще больше, чем у Киреевского, лишено религиозно-пророческого, мистического

содержания (позже от пророческого пафоса будет решительно отмежевываться Вл. Соловьев), в нем сильно этнографическое и лингвистическое основание. “История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал”, писал Хомяков [42]. Эти начала корнями своими уходят в историю, в быт, в образ жизни русского народа, и сама вера выступает у него как эмпирический факт истории. В его философии истории больше религиозно–нравственных оценок, чем религиозно–мистического откровения.

Историософский стержень интерпретации проблемы “Восток — Запад” у Хомякова зиждется на дихотомии действующих в истории сил — кушитство и иранство. Из стихии кушитства, основанной на власти вещественной необходимости и господстве логически–рассудочного начала, выходят все западные разветвления христианства, из стихии иранства выходит религия творящего духа — Православие, в котором разум гармонично сочетается с высшей формой познания — верой. С этим Хомяков связывает свои надежды на исключительное будущее православного Востока, славянства и России в частности. Здесь его воззрения близки идеям Киреевского. Первый Рим отдался власти разума, внешних (юридических) норм и тем убил в своей душе все устремления к духовной свободе, все высокие помыслы и всю сущность внутренней жизни, что уничтожило основы нравственности и возможность подлинной религиозной жизни. Рим дал Западу “религию” права и общественного договора, возведенных в степень безусловной святости за счет духовной свободы. Во втором Риме (Константинополе) тоже произошло роковое омертвление христианства. И он тоже должен был пасть, бессильный выполнить свое христианское призвание. Отсюда назначение славянства и стоящей во главе его России, свободной от “упаднической перекультурности” — освободить человечество от одностороннего и ложного развития, которое получила история под влиянием Запада.

В учении Хомякова идея *мессианизма* (богоизбранничества) не была представлена в чистом виде не только в силу того, что ее исходное религиозное основание было рационализировано историко–этнографическими рассуждениями, но и потому, что оно оказалось существенно сдвинуто в сторону *миссианства* (исторической роли). В его учении идея о богоизбранности русского народа, предполагающая лишь волю Провидения в качестве основания, подменяется идеей *о культурном призвании русского народа*: мессианское самосознание, т.е. самосознание богоизбранности, вы-

тесняется “позитивно–национальным”, которое, к сожалению, легко может перерасти в националистическое самодовольство и самоограниченность, что отчасти и произошло позже со славянофильством и от чего не был свободен и сам Хомяков. В наибольшей степени об этом свидетельствует его поэзия. Напомним известное и шумевшее в свое время стихотворение “России”: О, недостойная призванья,

Ты избрана! Скорей омой  
Себя водою покаянья  
Да гром двойного наказанья  
Не грянет над твоей главой.

.....  
И встань потом, верна призванью,  
И бросься в пыл кровавых сечь!  
Борись за братьев крепкой бранью,  
Держи стяг Божий крепкой дланью,  
Рази мечом — то Божий меч!

(1854)

Стихотворение “России”, где оценка общественного положения страны далеко не лишена обличительного пафоса, вызвало немалое негодование. Чуть позже в стихотворении “Раскаившаяся Россия”, смягчив критические краски, Хомяков неизбежно впадает в пафос националистический:

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

(1854)

Славянский мир, истоки которого восходят к гомеровской Трое, хранит для человечества возможность обновления. Только славяне (и русский народ — прежде всего) сохранили в своем смирении чистоту веры и преданность делу Христа, и потому за ними будущее. Отвергая соблазн империализма, Хомяков тем не менее утверждал идею будущего духовного господства России во главе

славянского мира над миром в целом. Заметим, что с той же двойственностью, с тем же оттенком великодержавного национализма Хомяков решал и проблему отношения России к “внутреннему Востоку”. “Россия приняла в свое великое лоно, — писал Хомяков, — много различных племен: финнов прибалтийских, приволжских татар, сибирских тунгузов, бурят и др.; но имя, бытие и значение получила она от русского народа (т.е. человека Великой, Малой, Белой Руси). Остальные должны с ним слиться вполне: разумные, если поймут эту необходимость; великие, если соединятся с этою великою личностью; ничтожные, если вздумают удерживать свою мелкую самобытность” [43]. Позже этот крен был усилен Ив.Аксаковым, Н.Я.Данилевским, панславистами и заказными национал-патриотами.

Отмечая двойственность, противоречивость хомяковского, как и в целом славянофильского решения проблемы “Восток–Запад”, Бердяев писал: “В сознании Хомякова христианский мессианизм не был еще свободен от элементов языческого национализма. Этот языческий национализм торжествовал победу у эпигонов славянофильства. Проблема России, русского самосознания и русского мессианизма есть проблема Востока и Запада, проблема универсальная. Проблема эта завещана нам славянофилами. Но примесь языческого национализма в славянофильстве затемняет эту универсальную проблему, замыкает Россию в себе, в своем самодовольстве и лишает ее универсального значения” [44]. Для самого Бердяева загадка России разгадывается лишь в христианском (универсальном) мессианизме с его эсхатологическими ожиданиями. Россия нужна миру — но не для “национальноэгоистического процветания” за счет других, а для спасения мира. Эта идея позже будет философски развернута представителями русского духовного ренессанса. В середине же века для нее еще не созрели — и в Европе и в России — необходимые идейные и социально–культурные предпосылки.

### **Учение о русской государственности и власти**

С обоснованием культурно-исторических особенностей русского народа, рассматриваемых Хомяковым в качестве его несомненных “преимуществ”

перед западными народами, связано его учение о государстве, и народном суверенитете. Хомяков проводит различие между обществом, субъектом которого является народ, и государством с его властными структурами. Для него в порядке исторической значимости народ реальнее и существеннее государства: сам

авторитет верховной власти покоится на том, что народ признает ее властью. Этот принцип, считал Хомяков, уходит своими корнями именно в русскую историю. Русский народ понимает власть не как право, а как обязанность, он *вручает* власть царю, который и несет ее бремя. Учение Хомякова о государстве и власти — смесь консерватизма с либерализмом и демократизмом. По определению Бердяева, он был *романтическим консерватором*, отрицая необходимость (и право!) участия народа в политической жизни общества, но одновременно был *либералом*, отстаивая свободу земщины, защищая интересы народа [45].

Всестороннее обоснование учения о государстве и власти в его отношении к “земле” (общине, обществу) в качестве историсофской проблемы принадлежит **Константину Сергеевичу Аксакову** (1817–1860), наиболее ортодоксальному представителю раннего славянофильства. В основе его взглядов, сформировавшихся в конце 40–х годов лежала жесткая дихотомия Запада и Востока, как Европы и России. В своей дихотомии Аксаков исходит из того, что в основании западных государств основа этой дихотомии заложена принципиальным различием “исторических начал” двух ветвей христианского мира. В то время, как в основе западных государств лежат *насилие, рабство и вражда*, в основе русского государства — *добровольность, свобода и мир*. В отличие от европейских государств русское государство основано не на завоеваниях, а на добровольном признании власти. В подтверждение этого тезиса Аксаков принял “норманскую теорию” добровольного призвания к власти варяжской династии рюриковичей, положившей начало русской государственности. Выдвинутая во второй четверти XVIII века немецкими историками Байером и Миллером, Шлёцером, служившими в Петербургской Академии наук, “норманская теория” была принята Н.М.Погодиным на вооружение идеологии официальной народности. Однако в отличие от Погодина, у которого государство становится главной творческой силой русской истории, так как народ призванием к власти варяжских князей добровольно уступил ей инициативу, Аксаков всячески подчеркивает иноземное происхождение государства на Руси, ее чуждость русскому духу. Заметим, что в этом вопросе все славянофилы противостояли теории Погодина: их не устраивала идея, выводящая самобытность России, в том числе ее государственности, из добровольного смирения народа перед чужой властью. Основы этой самобытности они искали внутри народного (национального) духа. В отличие от Запада российская государственность, считали они,

вырастает из *спокойного* развития национальной жизни и национального самосознания, в котором господствующие религиозные и нравственные идеи и ценности обеспечивают *единомыслие* и служат основой общественного и политического единства.

Оценивая русский народ в целом как безгосударственный и аполитичный, славянофилы не считали, что он лишен творческой инициативы. Только эта инициатива, по их мнению, направлена не во вне, не на достижение “внешней правды” путем насилия, а на достижение “внутренней правды” через верность исконным ценностям общинного бытия и самосовершенствование духовной жизни на основе православия. Запад же потому и увлекся совершенствованием государственных форм и правовых регламентаций, что чувствовал в себе недостаток правды.

Наиболее последовательно эта позиция выражена К.Аксаковым. “Призвание варягов”, означавшее отчуждение государства, считает он, заложило основы двух начал, существующих и действующих почти независимо друг от друга: “земли”, т.е. народа, живущего по внутренней правде, предоставляющего всю полноту власти государству и не вмешивающегося в его дела, пока дела последнего идут нормально, и *государства*, обладающего абсолютной властью в сфере политики, призванного защищать народ от внешних врагов и обязывающегося воздерживаться от вмешательства в жизнь “земли”. За народом сохраняется полная свобода внутренней жизни и мысли, за государством — полная свобода действия в сфере политической жизни. Эти отношения не нуждаются ни в каких правовых гарантиях (в общественном договоре, конституции и пр.). Они основаны на верности идеалу и нравственном убеждении, которому соответствует русское понятие *правды*. Как пишет исследователь проблемы И.Кириллов, “славянофилы были своеобразными анархистами и в этом они были выразителями русского национального духа (...) по учению славянофилов, русский народ отрицает юридические гарантии, не нуждается в них, отвергает всякий формализм, которые нужны лишь в отношениях завоевателей и завоеванных, но не нужны там, где власть государственная органическая, народная по своему происхождению” [46]. В этом отношении примечательна Записка К.С.Аксакова “О внутреннем состоянии России”, представленная императору Александру II с целью воздействия на государственную политику в духе славянофильских идей [47]. Идея самодержавного царя в Записке Аксакова выступает по сути дела как антигосударственная: он не только не поклоняется идолу госу-

дарственной власти, но всем сердцем отвергает его и противится ему. Аксаков убеждает царя, что страх перед революцией безоснователен. Это призрак западного мира. Русский народ не стремится к государственной власти. Не случайно в истории России не было ни одного восстания против царской власти, даже Пугачёв выступил от имени “законного царя”. В России нет места ни либерализму, ни консерватизму, ни тем более революционизму, убежден Аксаков. Русский народ, может быть, единственный в мире христианский народ, который следует заветам Христа: “Царство мое не от мира сего”. Отсюда его неприятие революции и добросовестное послушание властям. Вместе с тем “Внутренняя правда”, хранителем которой выступает народ, не тождественна созерцательности. Она включает в себя заботу о всех жизненных, или, как бы мы сказали теперь, экзистенциальных ценностях, и связанных с ними видах деятельности: семейная жизнь, хлебопашество, ремесло, торговля, которые в интерпретации Аксакова имеют сакральный смысл.

Наилучшей формой политической власти для России с учетом ее самобытности является абсолютная монархия, как “наименьшее зло”. Другие формы государственной власти — конституционная монархия, демократическая республика — так или иначе вовлекая народ в политическую жизнь, сворачивают его с истинного пути “внутренней правды”, ибо, став сувереном, или только приобщившись к власти, он изменяет себе, перестает быть народом.

Показательна в этом отношении оценка Аксаковым республиканского правления. “Республика, — писал Аксаков, — есть попытка народа быть самому Государем, перейти ему всему в Государство; следовательно, попытка бросить совершенно нравственный свободный путь, путь внутренней правды, и стать на путь внешний, государственный. Самое крайнее выражение такой попытки, самое губительное *огосударствление* народа видим в Америке, в Соединенных Штатах; там это губительное огосударствление народа может иметь место, потому что там нет ни природной связи однородности, ни воспоминаний местных, ни преданий, ни единства веры. Вместо живого народа, там государственная машина из людей. Отношения там становятся политическими: мир и спокойствие основаны не на любви, а на взаимной выгоде” [48].

Записка завершается концептуальным для славянофилов выводом: “Правительству — неограниченная свобода *правления*, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода



жизни и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия и, следовательно, закона; народу — право мнения и, следовательно слова” [49]. Если государство вернет народу (земле) свободу мысли и слова, народ дарует ему доверие и силу.

Записка Аксакова, как и вся его концепция государственности, внутренне двойственна. Вл.Соловьев называл ранних славянофилов “архаическими либералами”, которых правительство преследовало за либерализм, а либералы критиковали за архаичность. И все же, несмотря на весь свой “архаический” либерализм, а точнее утопический консерватизм, славянофильство оказало большое влияние на развитие русского либерализма, ставшего своеобразным “снятием” оппозиции западничества и славянофильства. И хотя в целом либерализм развивался в русле западной традиции, можно согласиться с Валицким в том, что земская реформа — одна из важнейших реформ 60-х годов — в определенной степени была результатом пропаганды славянофильских идей. Вместе с тем, эпоха реформ, при всей ее ограниченности и прагматизме положила конец утопическим мечтаниям славянофильства. Теперь решение поднятых ими проблем, в том числе проблемы “Восток — Запад”, переходило в сферу практической политики. Философия истории “сделала свое дело”, наступило время исторических действий в духе социальных реформ.

## II. ОПЫТ СЦИЕНТИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

### Импровизация истории

В русле полемики славянофильства и западничества обозначился интерес к истории как предмету философского и научного знания. Начало этому движению положил один из главных оппонентов славянофилов — западник **Александр Иванович Герцен** (1812–1870). Не удовлетворяясь архаическим провиденциализмом славянофилов, равно как и “самоновейшей” концепцией общественного прогресса, пустившей глубокие корни в европейской философии истории (Кондорсе, Гизо, Гегель, Конт), приносящей многообразие истории в жертву ее всеобщей Логике и вследствие этого неспособной объяснить своеобразие исторического развития различных народов и цивилизаций, России в частности, Герцен противопоставил ей опыт научной интерпретации истории как высшего проявления саморазвития природы. И

хотя изыскания Герцена в области философии истории играли у него служебную роль по отношению к социально–политической деятельности, они сохраняют самостоятельное значение, и никоими образом не могут быть втиснуты в прокрустово ложе односторонних оценок как марксистской, согласно которой, Герцен “развивался от гегельянства к марксизму” и, вплотную подойдя к диалектическому материализму, “остановился перед историческим материализмом” [50], так и феноменологической критики, вменявшей мыслителю в вину оценочные суждения [51]. Основные идеи философии истории, разбросанные во многих произведениях Герцена (отчасти это обусловлено эпистолярно–публицистическим стилем его творчества) и получившие наиболее концентрированное выражение в работах “С того берега” (1847–59), в главе “Роберт Оуэн” “Былого и дум” (1860), в статьях “Порядок торжествует” (1866), “Prolegomena” (1867), в ряде работ эпистолярного жанра 60–х годов — “Концы и начала”, “Письма к будущему другу”, “Письма к путешественнику”, и, наконец, в письмах “К старому товарищу”, будучи по постановке проблем и научному аппарату продуктом своей эпохи, по своей оригинальности и глубине выходят за ее границы и представляются весьма созвучными современным идеям саморазвития динамических систем [52].

Философское мировоззрение Герцена сформировалось в полемике со славянофилами. Одним из ее центральных теоретических пунктов стала критика телеологизма в любых его проявлениях. Уже в письмах “С того берега” он ставит вопрос о необходимости научного подхода к истории “как действительно объективной науке”. Свою задачу он видит в том, чтобы, опираясь на научные методы, создать “собственную эмбриогению истории”. Напомним, что такой постановке проблемы предшествовала основательная работа над “Письмами об изучении природы”. Наделенный научно–аналитическим стилем мышления и, главное, присущей ему в высшей мере творческой интуицией, он улавливает общие природе и истории закономерности развития и прежде всего отсутствие предзаданной цели. И та и другая открыты в своем развитии. “Ни природа, ни история *никуда не идут* и потому готовы идти *всюду*, куда им укажут, *если это возможно*, т.е. если ничего не мешает. Они слагаются *a fur et a mesure* бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частных” [53]. Эту мысль он развивает специально в эпистолярном цикле “Концы и начала”, основным предметом которого и является философия истории на основе анализа соци-

ально–политического состояния послереволюционной Европы. “При отсутствии плана и срока, аршина и часов — развитие в природе, в истории не то, история не то что *не может* отклониться, но *должно* беспрестанно отклоняться, следуя всякому влиянию и в силу своей беспечной страдательности, происходящей от отсутствия определенных целей [54]. В этом и аналогичных высказываниях Герцена подчас усматривают проповедь стихийности. Это не совсем так, если не сказать “совсем не так”. Пафос аналогичных высказываний в другом: такой подход, не отрицая закономерности исторического процесса, решительно отвергает идею его predeterminedности, равно как и все претензии на выстраивание истории по заранее предписанному ей разумом плану.

Другой общей закономерностью как природы, так и истории является многообразие путей и форм развития, многообразие вариаций на одну и ту же тему, наряду с созданием совершенно новых форм. История, равно как и природа, способна “одействовать все возможности”, “она бросается во все стороны, толкается во все ворота, творя бесчисленные вариации на одну и ту же тему”. Но также как природа упорно держится однажды найденных, удачных, жизнеспособных форм, развивает их до последних пределов, так и история не бросает на произвол результаты своего творчества, но проигрывает их возможности до конца. Развивая эту аналогию истории с природой Герцен пишет в письмах “С того берега”: “Природа рада достигнутому и домогается высшего; она не хочет обижать существующее; пусть оно живет, пока есть силы, пока новое подрастает. Вот отчего так трудно произведения природы вытянуть в прямую линию, природа ненавидит фронт, она бросается во все стороны и никогда не идет правильным маршем вперед” [55]. В письмах цикла “Концы и начала” эта аналогия становится еще более прозрачной. И здесь, отстаивая тезис об импровизационном начале истории, о “растрепанной импровизации истории”, Герцен вместе с тем подчеркивает свойственную ей тенденцию к стабильности. Старые формы не стираются новыми, но изживаются рядом с новыми, хотя, конечно, никто не гарантирует их от катастроф.

В соответствии с исходным тезисом своей “исторической эмбриогении” Герцен настаивает на том, что история, так же как и природа, экономна в своем развитии она не бросает на произвол однажды найденные жизнеспособные формы, предоставляет им шанс развиваться вполне, когда для этого сложатся благоприятные условия. И может случиться так, что новые исторические образо-

вания, представляющиеся на первых порах слабыми и нежизнеспособными, тихо вызреют под покровом мощных жизнеспособных систем и придут им на смену. “Новые элементы могут превзойти, новые условия могут изменить направление, могут остановить начатое, и заменить его совсем иным; но определившееся развитие, если оно не утратит своей индивидуальности, если оно продолжится, пойдет далее непременно со своей *особенностью*, развивая свою *односторонность* и односторонность своей среды, т.е. свой *частный случай*. Это нисколько не мешает соседям по пространству или по времени, развивать всевозможные вариации на ту же тему, с разными восполнениями и недостатками, со своими односторонностями, сообразными другим условиям и среде” [56]. Из этого вытекает важный для Герцена вывод, что и принадлежность России к европейской цивилизации, отнюдь не обрекает ее, как это утверждали в своем полемическом запале славянофилы, идти тем же путем, что и романо–германские народы, и повторять ими пережитые социальные формы.

Характерные для Герцена аналогии закономерностей природы и истории обусловлены общеевропейским интересом к позитивному знанию, стремлением преодолеть доморощенный исторический PROVIDЕНЦИАЛИЗМ и телеологизм. Дань этому увлечению Герцен отдал еще в “Письмах об изучении природы”, оказавших большое влияние на общее мировосприятие нового поколения интеллигенции. Строгая рациональность естественнонаучного знания стала для него объяснительным принципом и дисциплинирующим фактором в изучении специфики исторических закономерностей. Однако даже в момент наивысшего увлечения успехами позитивного знания Герцену был чужд редукционизм позитивистского толка, т.е. уподобление закономерностей истории закономерностям естествознания. И по мере увлечения его проблемами социальной философии и философии истории, в частности, аналогии натуралистического плана играют все менее существенную роль. На первый план выступают проблемы исторической реальности, исторического познания.

Вместе с тем в отличие от Гегеля, у которого мировой дух творит историю на высшем уровне мировых государств, у Герцена, отдавшего сполна дань увлечения гегельянству, человеческий разум, как “крот истории”, роет на уровне повседневности и именно здесь он приобретает субстанциальный смысл. “История развития мысли человеческой и сознания дошла, спускаясь с вершин государственных сфер, конституционных хартий, правительственных

форм, до вопросов о насущном хлебе и хозяйстве, о работе и выработанном, о голоде и капитале, о грамоте и праве” [57].

Одно из центральных мест в философии истории Герцена занимает проблема отношения личности с ее свободой воли и разумными целями к объективным законам истории. Казалось бы оба эти положения, как тезис и антитезис, несовместимы друг с другом. Но Герцен находит основание “снятия” этого противоречия. Даже действуя в рамках жесткой исторической необходимости, человек ведет себя и *должен вести* себя как свободный человек. Он никогда не смирится с ролью пассивного могильщика прошлого или бессознательного фигуранта будущего, которое кем-то написано и предписано. Поэтому он и рассматривает историю как свое свободное и необходимое дело. И история “вынуждена” допустить свободное участие человека в сотворчестве исторической необходимости. Эту мысль он поясняет следующими словами: “Если бы я не боялся старого философского языка, я повторил бы что *история является не чем иным, как развитием свободы в необходимости*. Человеку необходимо осознать себя свободным” [58]. Позже эта идея будет развита С.Л.Франком и Н.А.Бердяевым.

Как практического философа и революционера Герцена всегда волновал вопрос: как соединить разумный идеал с “собственной эмбриогенией истории”. Роль недостающего звена, позволяющего связать первое со вторым, не впадая ни в провиденциалистский фатализм, ни в революционный волюнтаризм играет категория *возможности*. “В природе так, как в душе человека, дремлет бесконечное множество сил, возможностей; как только соберутся условия, нужные для того, чтобы их возбудить, они развиваются и будут развиваться донельзя, они готовы собой наполнить мир, но они могут запнуться на полдороги; принять иное направление, остановиться, разрушиться” [59].

Это, однако, не низводит человека до роли игрушки стихийных сил природы или истории. Вглядываясь в объективность исторического мира, его течение, приливы и отливы, ритмы и колебания, человек может открыть для себя в истории “бесконечные фарватеры” и по их руслу направить историческую закономерность в нужную для него сторону. Здесь и открывается широкое поле для человеческого участия, которое, по словам Герцена, “велико и полно поэзии, это своего рода творчество”. “Растрепанная импровизация истории”, по его выражению, “готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он остается *его* стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет

бродить в ее крови и памяти” [60]. Человек не только использует открывшиеся ему в истории возможности, но и провоцирует, пробуждает те возможности, которые таятся в ней имплицитно. Однако при этом не следует упускать из вида, что открывшиеся ему возможности и их желательный ход развития может и “запнуться на полдороги”.

К сожалению, идея Герцена об “импровизации истории”, открывающая возможность для осмысленно целенаправленной деятельности людей, не получила должной оценки в философской литературе. Одни в ней видели уступку субъективизму, другие позитивистский редукционизм и т.п. Даже такой тонкий аналитик, как Зеньковский, не вполне понял Герцена, увидя в его философско-исторических письмах “бунт против Гегеля”, проповедь “философии алогизма”. С позиций современного, постмодернистского взгляда на философию истории Герцена точнее было бы говорить о “бунте” против логического редукционизма и просветительского историцизма в пользу реализма. И в этом Герцен продолжал и развивал линию, характерную для русской философии истории, ведущую начало от Киреевского, выводя ее на уровень современного знания.

Полемика со славянофилами не прошла бесследно для Герцена. Он не только обличал своих противников, но и учился у них. К числу историософских проблем, навеянных этой полемикой, стал цикл статей, посвященных проблеме “старых” и “молодых” народов. Впрочем, как отмечалось, авторство этой идеи принадлежит не самим славянофилам, а немецким романтикам и Шеллингу, из которых они выросли. Да и в России эта мысль до славянофилов высказываласьлюбомудрами и Чаадаевым. Им же принадлежит и мысль о преимуществах России как молодого, “свежего” народа. Однако и в этом вопросе Герцен идет дальше своих предшественников и современников.

Разъясняя свою позицию по данному вопросу, Герцен решительно выступает одновременно как против иллюзорных упований славянофилов, так и против гегельянцев и их русских последователей. Он выдвигает и обосновывает тезис о единстве исторического процесса, связанного “круговой порукой” народов, вследствие чего и происходит передача выработанных ценностей от одного народа к другому. В этом “преемственно-круговом поучении” участвуют все народы, внося свой посильный вклад в мировой исторический процесс. Во всяком случае, каждый народ

имеет шанс такого участия, хотя, может быть, и не каждый реализует его в полную меру.

Несмотря на свое разочарование в Европе после поражения революции и утверждения там повсеместно торжества мешанства, Герцен никогда не ставил крест на ее будущем, полагая, что “Старая Европа”, опираясь на свои культурные и религиозные традиции, еще сможет обрести второе дыхание. Однако свои надежды на радикальное обновление мирового исторического процесса он все же связывал с двумя “молодыми” странами, полными сил и энергии, хотя и находившимися на разных уровнях социального развития — это Соединенные Штаты и Россия. К этой мысли он возвращался неоднократно. В 1865 г., в свойственном ему афористическом стиле, в “Письмах к путешественнику” он пишет: “Бессословная, демократическая Америка и идущая к бессословности крестьянская Русь остаются для меня по-прежнему странами *ближайшего будущего*. История, вопреки агрономам, заводит трехпольное хозяйство, и пока Европа истощенная своими богатыми урожаями, лежит под паром, она пашет и боронит два другие поля” [61].

История общества предстает в сочинениях Герцена как динамическая саморазвивающаяся система, которая не имеет внешней цели и именно в этом смысле “не имеет будущего”. Оно открыто для исторического творчества и потому непредсказуемо. В этом смысле говорить о будущем можно лишь с позиций конца истории. Можно упрекать Герцена в том, что он не всегда был последователен в своей философии истории, что он не устоял перед соблазном приспособить ее к обоснованию своей теории “русского социализма” и “остановился перед историческим материализмом”, послужившим, как известно, обоснованием “научного социализма”. Но не стоит идти вместе с Герценом в этом направлении, что делала советская философская наука. Предпочтительнее представляется задача реконструкции целостной философии истории Герцена в свете современного знания.

Философия истории Герцена оказала большое влияние на развитие всей последующей философской и исторической мысли. Она способствовала формированию *сциентистского направления* в исторической науке, представленного в трудах Т.Н.Грановского, К.Д.Кавелина, Б.Н.Чичерина, С.М.Соловьева, Л.И.Мечникова, Г.В.Вернадского. Его влияние легко прослеживается, с одной стороны, в сциентистской ориентации историософских трудов Н.Я.Даилевского и К.Н.Леонтьева (не случайно последний относился к Герцену с большим пиететом), в “почвеннических” искани-

ях Ф.М.Достоевского, Н.Н.Страхова, с другой стороны, в теории прогресса как историософском обосновании идеологии “русского (наоднического) социализма”. Представляется, что современное прочтение ее может послужить связующим звеном между постмодернистской философией с ее приверженностью к нелинейному (сиреическому) стилю мышления и философией истории, которая после длительного господства ортодоксии стремится к самоопределению в системе современного постнекласического знания.

### **Концепция культурно-исторических типов**

В середине XIX века проблема исторических типов “Восток — Запад”, “Россия — Европа” перешла в сферу позитивного знания и прагматической политики. Это было время, когда русское общество, а вместе с ним и философская мысль были менее всего склонны к мистицизму и религии. Признаками хорошего тона становятся нигилизм и позитивизм. Увлечение романтизмом, шеллингианством и гегельянством уступает место поклонению новым богам: Фейербаху, Конту, Спенсеру, Боклю, Миллю, Фогту, Мошоту, пристальный интерес вызывают работы Шопенгауэра и Ницше. Тургенев и Писарев сделали образ Базарова едва ли не нарицательным для характеристики эпохи. Философская полемика славянофилов и западников уступила место политически-ориентированным баталиям либералов и консерваторов, рядящихся в тогу национал-патриотов. В этой атмосфере переоценки ценностей, роста авторитета позитивного знания по отношению к философским спекуляциям и откровенной политизации идеологии философско-исторические изыскания обретают новый статус и стиль: они охотно прибегают к научной (биологической, геополитической, социальной) аргументации и претендуют на достоверность научного, позитивного знания.

К наиболее характерным сочинениям этого, условно выражаясь, сциентистского типа следует отнести работу **Николая Яковлевича Данилевского** (1822–1885) “Россия и Европа” Книга написана в 1868 г., ее первая публикация была осуществлена в журнале “Заря” в 1871 г., последующие — в 1880 и 1889 г. В ней автор предложил новую формулу построения истории. Сохраняя в своих философско-исторических построениях понятие прогресса как выражающего движение человечества по пути просвещения и культуры, Данилевский придал ему естественнонаучный смысл. История человечества предстала как развитие отдельных, хронологически сменяющих друг друга замкнутых культурно-исторических типов, носителями которых являются *естественные*, т.е. историче-



ски сложившиеся “натуральные” группы людей. Подобно типам в животном мире культурно–исторические типы не имеют общей судьбы, а их самобытность и своеобразие определяются природными, этнографическими факторами. И только их различие может быть основанием истории как науки. Естественнонаучный принцип построения предложенной теории был столь заметен, а главное существенен, что именно с ним современники были склонны связывать вклад Данилевского в развитие историософской мысли. “Переворот, который “Россия и Европа” стремится внести в науки истории, — писал Н.Н.Страхов, — подобен *внесению естественной системы* в науки, где господствовала система искусственная” [62]. Именно естественно–научный подход делает Данилевского человеком совсем другой формации по сравнению с его предшественниками и, в частности, по сравнению с ранними славянофилами: будучи естественником по образованию (из 46 опубликованных им работ, 36 посвящены естествознанию, в том числе двухтомная критика теории дарвинизма), Данилевский и в своем главном историософском труде остается более эмпириком, нежели философом. И если последние обосновывали свои идеи философски, т.е. умозрительно, то он, как естественник, или “реалист” — натуралистически, устанавливая культурно–исторические типы и законы их развития так, как устанавливал бы он типы в животном царстве, считая более развитыми те, которые более преуспели в реализации и соединении черт, заложенных природой в человеческой натуре. Именно поэтому теория Данилевского была, по мнению Бердяева, скорее “срывом” в осмыслении русской идеи, нежели ее дальнейшим развитием. Но этот “срыв”, по мнению другого выдающегося мыслителя — Зеньковского, обусловил его значимость для русской философии истории: Данилевский подхватил и развил выдвинутую Герценом идею о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчиняется природа, и его влияние на русскую историософию “относится не столько к учению о “культурных типах”, сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории” [63].

Данилевским была отвергнута идея единой линии в развитии человечества: всемирная история осуществляется как развитие отдельных культурно–исторических типов. “Прогресс (...) состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении (в таком случае оно скоро бы прекратилось), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях” [64]. Противопоставляя идее универсализма

европейской культуры учение о естественном многообразии различных культурно-исторических типов, Данилевский разрушил представление о европейской культуре как образце для подражания, при этом не в плане критики ее недостатков, выявления, так сказать, ее теневых сторон — они его мало волновали — а с точки зрения ее якобы научной несостоятельности. “Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота, — утверждает Данилевский. — Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал — достижимый последовательным, или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем” [65]. Человечество может развиваться только “разноместно” и “разновременно”, актуализируя различные стороны своего культурно-деятельностного существования. Данилевский выделяет четыре типа такой деятельности: религиозная, собственно культурная (наука, промышленность, искусство), политическая и социально-экономическая. Каждый культурно-исторический тип в соответствии со своими исходными данными мобилизует усилия в одной или нескольких из этих сфер, чем и определяется его своеобразие, направление и, в этом смысле, историческое призвание. Вот почему такие понятия как “древняя”, “средняя” и “новая” история обращаются в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к всемирной истории. Каждая цивилизация есть не ступень развития, а его неповторимое состояние, складывающееся из множества разнообразий — религиозного, социального, бытового, научного, художественного и т.п. — его исторического существования, и только внутри каждого типа возможно установление отдельных этапов, возможна периодизация истории. “Только внутри одного и того же типа или, как говорится, цивилизации — и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, 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” [66].

Все культурные типы одинаково самобытны в том смысле, что только из самих себя — из особенностей своей духовной природы и внешних условий жизни — черпают содержание своей жизни, хотя и не всегда реализуют его с одинаковой полнотой и многосторонностью. В качестве исторического закона Данилевским утверждался, таким образом, принцип непередаваемости культурных начал и ценностей. Эта идея вызвала наиболее острую критику и прежде всего со стороны Вл. Соловьева, увидевшего в теории культурно-исторических типов “противоестественное отделение этнографических форм от их общечеловеческого содержания”, противоречие исторических построений историческим фактам и общему направлению всемирно-исторического процесса [67]. Но для Данилевского эта идея была основной в целях отрицания правомерности задачи синтеза Запада и России, задачи, которая увлекала ранних славянофилов. В этом плане Данилевский, книгу которого его современники называли катехизисом славянофильства, выраженным в предельно “строгой, ясной, определенной..., точной и связной форме” [68], все же не был славянофилом, во всяком случае в первоначальном значении, которое ему придавали “отцы славянофильства”. Борясь с западничеством как болезнью русской интеллигенции, он не принимал ни в какой форме идеи универсальной европейской цивилизации и не искал в ней места для России. В отличие от ранних славянофилов, утверждавших, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как истинный носитель общечеловеческого, Данилевский, отрицая какую-либо общечеловеческую задачу истории, считал Россию носительницей лишь особого культурно-исторического типа. Иными словами в его построениях речь идет *не столько о миссии России, сколько об образовании из России особого культурного типа*. Если славянофилы связывали миссию России с православием, то у Данилевского же эта миссия, о которой следует говорить весьма условно, выводилась из естественных, природно-исторических особенностей славянства и связывалась с заложенной в нем, как этносе, потенцией к синтезу всех четырех видов человеческой деятельности. Славянство и отношение между Россией и Европой — это не более как частный случай, поясняющий общую теорию.

Таким образом, новое, что было внесено Данилевским в формулу построения истории, было связано с обособлением своеобразия славянской культуры, которое, как отмечал Зеньковский, достигает у него “такой силы, такой ясности, что он глядит на Европу как бы с другого берега” [69]. Заметим, что критика европейской культуры

никогда не была у русских мыслителей продиктована чувством отчужденности, негативного отношения к ее содержанию — она всегда была лишь средством, способом уяснения своеобразия русской культуры. Но у Данилевского этот мотив проступает наиболее отчетливо: он не столько критикует европейскую культуру, сколько стремится выявить отличие славянского от западно-европейского. В результате сравнительного анализа выделенных им культурно-исторических типов Данилевский приходит к чрезвычайно высокой оценке славянского типа, как синтезирующего *все стороны* культурной деятельности, и потому способного осуществить полную “четырёхоснованную” культуру. Славянство не призвано обновить мир и найти для всего человечества решение исторической задачи, но, будучи наиболее полным культурным типом, рядом с которым может иметь место развитие других типов, оно в будущем утвердится как наиболее развитый тип, которому будет под силу решать эти задачи.

В добавление к сказанному необходимо отметить, что построения Данилевского выражали созвучную времени политическую позицию: на Европу необходимо смотреть с нашей, особой, русской точки зрения, применяя всякий раз к “европейским делам” один критерий — какое отношение их решение может иметь для славянства. События Крымской войны недвусмысленно свидетельствовали, что дело шло не о простом разрешении вооруженного конфликта: Запад желал ослабления влияния России среди славян и противился идее их объединения. В России же настроения единения славянофильства к этому времени очень окрепли. Концепция Данилевского выражала и обосновывала эти настроения. Она становилась одним из аргументов политической и идеологической борьбы.

#### **Стадиально-циклический тип развития**

Дальнейшая разработка идеи о естественно-исторических основаниях различных культур, равно как и переосмысление славянофильской проблематики принадлежит **Константину Николаевичу Леонтьеву** (1831–1891), врачу по образованию, дипломату по профессии, консерватору по политическим убеждениям и философу по призванию. Глубоко верующий человек и одновременно горячий поклонник Герцена, Леонтьев верил в предопределенность как человеческой жизни, так и исторических судеб народов. Однако, полагал он, в посюсторонней жизни необходимо мыслить и действовать в соответствии с законами естественной необходимости: поскольку замыслы Провидения нам неизвестны мы должны исходить из их разумности и целе-

сообразности. Вслед за Герценом и Данилевским он считал, что история развития народов и государств, как их органического тела, должны быть в общих чертах однородны не только с законами органического, но и неорганического мира, с законами мироздания в целом. Исходя из этого он выводит свой триединый закон развития, которому подчинены история и судьбы народов (племён) и государств. У них, как и в природе, отчетливо выделяются три периода: 1) *первичной простоты*; 2) *цветущей сложности* и 3) *вторичного смесительного упрощения*. В соответствии с этим законом мыслитель и оценивает роль различных народов и государств в мировом историческом процессе.

Европа прошла свою стадию цветущей сложности. Начиная с XVIII века в ней начался процесс вторичного смешения и уравнительности. “Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм (...) везде *надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство!*” [70]. Мало того, замечает мыслитель, жестокостенные почти во всем друг другу европейские народы не довольны теми различиями, которые еще остались между ними и торопятся их преодолеть, как если бы дуб, сосна, яблоня, создающие пышное многообразие растительного мира, были бы недовольны этим и стремились превратиться в усредненные, равные друг другу деревья. Леонтьева не смущает сложность европейской машинной индустрии, административных систем и судопроизводства — все это лишь орудия смешения. Цель и результат же их всегда один — торжество царства середины, господство буржуа, довольного среди равных себе. В неприятии буржуазного образа жизни, мещанства Леонтьев смыкается с Герценом. Однако в отличие от последнего, завершающую фазу этого движения он видел в уравнительном социализме, и прилагал все усилия, чтобы отвратить от него Россию, рассеяв иллюзии социалистов и анархистов.

В соответствии со своим пониманием законов развития, естественного и исторического, Леонтьев, предвосхищая Ницше, сознательно боролся с идеями эгалитаризма, либерализма и демократии, видя в них начала всеобщего усреднения, “всеединства” и витающий над ними дух пошлости. Противостоять этому, все уравнивающему процессу, торжеству срединного состояния может только Россия с ее византийским консерватизмом самодержавия, аскетизмом православия, идеалом спасения от земных соблазнов, в том числе соблазна земного всервенства, земной всесвободы, зем-

ного всесовершенства и вседовольства [71]. Однако взаимодействие культур подтачивает эти устои. Отсюда вытекает установка на политический консерватизм, задачу которого Леонтьев видел в том, чтобы “подморозить” Россию, сохранить ее как оплот христианской цивилизации.

Преимущество России перед Европой Леонтьев, в отличие от славянофилов, видел не в национальных особенностях народного духа, а в консерватизме ее государственного строя, заимствованного от Византии. Призвание России состоит в том, чтобы найти такой стиль, который поможет *сохранить* ей свою самобытность и тем самым способствовать развитию ее многоцветия и инаковости. Однако в отличие от Данилевского, настаивавшего на независимости культурно-исторических типов друг от друга, Леонтьев, подобно Герцену, видит взаимосвязь России с Европой. В частности, сохранить силу русского духа и целостность российской государственности, необходимо не из одних только эгоистических побуждений, но и для того, чтобы обратить эту силу, когда настанет час великих испытаний, “на службу лучшим и благороднейшим началам европейской жизни, на службу этой самой *великой старой Европе*, которой мы столько обязаны и которой хорошо бы заплатить добром” [72]. В этом видел Леонтьев историческую миссию России как последнего оплота христианской цивилизации. Однако в последний период жизни его, как и Герцена, стали одолевать сомнения в особом призвании России, хотя и понимаемом ими по разному. “Зачем иллюзия?”, задает он риторический вопрос, так и оставшийся без ответа.

### **Формула прогресса**

Реформы 60–70-х годов поставили российское общество и его интеллигенцию в новую ситуацию: рухнул основной оплот самодержавия — крепостничество, проведен ряд демократических реформ (судебная, земская, городская, образовательная, военные реформы). Но общество от этого не стало свободным. Напротив, самодержавие, решительно повернувшее от либерализма к реакции, казалось обрело второе дыхание. Новый смысл обрел вопрос, поставленный Н.Г.Чернышевским, “Что делать?”.

Один из ответов на него давала теория прогресса, видными идеологами которой в это время стали П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский, Н.И.Кареев. С ней идентифицировала себя радикально настроенная молодежь народнического лагеря, ибо в ней она нашла для себя ясную и действенную “формулу прогресса”. Так “Исторические письма” Лаврова, написанные им в вологодской

ссылке и опубликованные в 1870 г., стали, по выражению Зеньковского, своего рода Евангелием народнической молодежи. Сформулированные в ней идеи получили дальнейшую разработку в многочисленных трудах ученого и его публицистической деятельности в качестве редактора эмигрантского революционно-демократического журнала “Вперед”. Мироззренческой основой нового направления был модный в то время европейский позитивизм, замешанный на нигилизме и “русском социализме” как варианте русской идеи. Не случайно Зеньковский характеризует его как “полупозитивизм”.

Определяя круг вопросов философии истории, **Петр Лаврович Лавров** (Арнольди) (1823–1909) писал: “вопрос преимущественно идет об установлении *теории прогресса* как философского смысла истории” [73]. Несколько схематизируя (впрочем и сами идеологи нового направления были склонны к различного рода классификациям), основные теоретические посылки формулы прогресса, идею Лаврова можно представить следующим образом: 1) принцип субъективизма, ибо неоспоримой предпосылкой любого позитивного знания и положительного действия является мыслящая личность; 2) принцип реализма: все, что не противоречит правилам логики в нашем познании, является реальным бытием и развивается естественным образом; 3) принцип скептицизма: наше сознание не дает основания судить, является ли оно продуктом этого реального бытия или, напротив, бытие есть продукт нашего сознания, отсюда все метафизические вопросы не должны приниматься в расчет; 4) антропологический принцип как вывод из предыдущих, согласно которому человек в своем сознании и поведении должен мыслить и поступать как свободная личность, решительно отменяя все то, что препятствует его свободе. Отсюда принятие в качестве категорического императива, что только то и реально, в чем человеку дано действовать, в соответствии со своими идеалами.

Из этих философско-методологических предпосылок вытекает и историософская концепция Лаврова. Сознание свободы не дано человеку от рождения. Оно результат длительной эволюции и самовоспитания человека; врожденным является только чувство удовольствия–неудовольствия. Поведение человека, основанное на этом врожденном чувстве не имеет истории, оно чисто инстинктивно и свойственно людям на всех стадиях их развития. История человечества начинается вместе с критическим отношением к прошлому, постановкой идеальных целей и борьбой за их реализацию. Но если сознание человека есть творческая сила истории, то значит

само сознание не обязано следовать “естественному ходу вещей”, оно раздвигает рамки необходимости, открывая сферу “возможного”, которое и является пространством истории.

Однако сознание свободы доступно далеко не каждому, как не каждый доходит до научного мышления. Предпосылки тому создаются в процессе эволюции общества, которая не есть еще история. Лишь только критически мыслящая личность доводит в себе стремление к свободе до наслаждения. Но она не может быть счастлива, зная, что другие несвободны, что несвободно общество, в котором она живет. К тому же над нею тяготеет сознание, что ее свобода и сама способность заниматься творчеством и критически мыслить оплачены тяжелым и несвободным трудом огромного большинства этого общества. “Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о *его прогрессе*” [74]. “Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, — пишет мыслитель чуть дальше, — если употребляю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и в будущем” [75]. Стремление оплатить этот долг и создать нравственную сферу человека как свободной личности. Свободный человек не может мириться с естественным ходом вещей. Он ставит перед обществом цели свободного развития, достойные человечества и добивается их осуществления даже ценой собственной жизни. С постановки критически мыслящей личностью сознательных целей и организации усилий масс на достижение их и начинается *история* как прогрессивное развитие. Вместе с историей человек из царства естественной необходимости переходит в царство *возможности* свободы.

Для самого ученого данный ход рассуждений является не более как логическим раскрытием нравственного императива, который Лавров формулирует следующим образом: “*Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости* — вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом” [76]. В разъяснение своей формулы прогресса Лавров выдвигает три сферы его проявления: 1) прогресс есть процесс, который развивает в человечестве сознание истины и справедливости при помощи работы критической мысли индивидов применительно к культуре их времени; 2) прогресс заключается в физическом, интеллектуальном, нравственном развитии индивидумов и в осуществлении в социальных формах истины и справедливости; 3) высшей формой прогресса является сознательное



развитие социальной солидарности на основе критического отношения индивидуумов к себе и к окружающей их действительности. “Формула прогресса” Лаврова стала альфой и омегой самосознания радикальной части русской интеллигенции и, в частности, едва ли не программным принципом революционной деятельности народо-вольцев.

Иную “формулу прогресса” развивал **Николай Константинович Михайловский** (1842–1904) на страницах “толстого” журнала “Русское богатство”, ставшего легальным органом народнической интеллигенции. Так же, как и Лавров, Михайловский считал себя позитивистом. Однако в его философии истории, как форме общественного самосознания, еще сильнее обозначился субъективный момент, которому он придал значение “субъективного метода”. Потребность всесторонней цельности имманентна человеку. Поэтому “личность никогда не должна быть принесена в жертву; она свята и неприкосновенна, и все усилия нашего ума должны быть направлены к тому, чтобы самым тщательным образом следить в каждом частном случае за ее судьбами и *становиться на ту сторону, где она может восторжествовать*” [77]. Однако повседневный опыт российской действительности, равно как и опыт мировой истории, свидетельствует, что природа и общественное развитие отнюдь не благоволят человеку, подчиняя его естественной и исторической необходимости. Поэтому человеку, каждому человеку — “профану”, в терминологии Михайловского, приходится вести постоянную и упорную борьбу за индивидуальность. Это значит, что познание естественного хода вещей как в природе, так и в обществе, т.е. стремление к истине, должно быть дополнено правом суда над историей, в соответствии с принципом *правды*, органично объединяющей *истину и справедливость*, но объединяющей их только в сознании.

Выход за пределы сознания не только возможен, но и нравственно обязателен, коль скоро человек осознал неправду сущего. Причем человек вправе становиться наперекор не только природным явлениям, но и развитию общества, даже если оно представляется прогрессивным, тем более, что общественный прогресс до сих пор совершался за счет общества. “Пусть *общество прогрессирует*, но поймите, что *личность при этом регрессирует*, — пишет Михайловский в своей программной работе “Борьба за индивидуальность”. — (...)Общество самим процессом своего развития стремится *раздробить* личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальное раздать другим,

превратить ее из индивида в орган” [78]. И что из того профану, или, как разъясняет сам автор, человеку по преимуществу, что кому—то достанется завидная судьба двигателя прогресса — критически мыслящей личности “Мне дела нет до ее совершенства, — решительно заявляет Михайловский от лица профана, или, как бы мы сказали сегодня, от имени обиденного сознания, — я сам хочу совершенствоваться” [79]. И это дает право каждому человеку, а не только критически мыслящей личности, вмешиваться в “естественный ход вещей”. И в случае приложения необходимых усилий, он может рассчитывать на *возможность* успеха реализации своих идеалов. С этим связана важная роль категории *возможности* в системе взглядов Михайловского. Свободный, или свободомыслящий человек не ограничен фатальным ходом вещей. Он имеет право *нравственного суда неправды истории*, которое одновременно является правом *вмешиваться в ее ход*, что и определяет ответственность любого человека перед историей, ибо уклонение от выбора есть тоже выбор.

Обобщая историософский смысл данного направления, младший современник Лаврова и Михайловского Н.И.Кареев, утверждал, что *вся философия истории есть применение к судьбам человечества идеи прогресса*. С момента зарождения философии истории как особой отрасли научной мысли, как формы самосознания и исторической памяти народа идея прогресса составляет ее высший принцип и критерий оценки, позволяющий понять историю как движение человечества не только от прошлого к настоящему, но и от настоящего к будущему. “Идея прогресса есть мерка для оценки хода истории по категориям лучшего и худшего, истинного и ложного, вследствие чего философия истории необходимо превращается в критику всемирной истории с точки зрения наших идеалов. Основной вопрос ее: *куда идет человечество с самого начала исторической жизни*, — переводится при этом на другой: *осуществляет ли история наш идеал?*” [80]

С развернутой критикой теории прогресса позже выступил в одной из своих ранних статей “Основные проблемы теории прогресса” С.Н.Булгаков. Отметив привлекательность теории прогресса, он выявил ее коренной порок. Теория прогресса для современного человечества, вступившего в век торжества научного знания, есть нечто гораздо большее, нежели любая другая научная теория. Значение ее состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию. Точнее, утверждает критик, она совмещает и то и другое. Вопрос о гряду-

щих судьбах человечества обсуждается с таким жаром потому, что он является самым сокровенным вопросом нашего собственного бытия: в чем смысл нашей жизни, для чего мы живем на земле? Ответ, предложенный теорией прогресса и представляющий на первый взгляд привлекательным — “целью прогресса является возможно больший рост счастья возможно большего числа людей” — оказывается, утверждает Булгаков, нравственно порочным и философски беспомощным. Приняв за критерий прогресса счастье будущих поколений, мы неизбежно приносим в жертву ему судьбы современного поколения и оправдываем исторический беспредел истории по отношению к прошлым поколениям. В итоге получается, что “страдания одних поколений, — пишет Булгаков, — представляются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями “унавозить будущую гармонию”, по выражению Ивана Карамазова” [81]. Так критерий эвдемонизма теории прогресса обрывается самым вульгарным эгоизмом.

Что касается философского, метафизического содержания теории прогресса, то его потенциал, как отмечает критик, крайне низок. “Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажег в самом начале бесконечного коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в *абсолютной неизвестности*”. [82]. И все же научная и философская мысль вновь и вновь в различных вариантах возвращается к идее прогресса, хотя и усложненной новой метафизикой. По образному выражению того же Булгакова, идея прогресса служит для современного человечества чем-то вроде алтаря “неведомому Богу”, который возводился в Афинах среди храмов известным богам. Но не только, добавим мы, идея прогресса, как и отмечал Михайловский, была и остается *нравственным императивом*, помогающим человечеству не только жить, но и выжить.

### **Историческая наука о синтезе научного и философского знания**

Русская философско-историческая мысль изначально развивалась в постоянном контакте с исторической наукой, а зачастую и в открытой полемике с ней. Как уже отмечалось, толчком к развитию историософской мысли стала так называемая “норманская теория” происхождения российской государственности, широкий же общественный интерес

к русской истории пробудила “История государства Российского” Н.М.Карамзина.

Позднее общественный интерес к русской истории будировали историко–публицистические выступления Н.А.Полевого, М.П.Погодина, М.Т.Каченовского. Но, пожалуй, с полным основанием говорить о стремлении к целостному философскому осмыслению русской истории в контексте мирового исторического процесса можно лишь по отношению к **Сергею Михайловичу Соловьеву** (1820–1879), обосновавшему необходимость синтеза строго научного и философско–мировоззренческого подхода к истории, тем самым *сциентистского направления* в русской философии истории.

Побудительным мотивом написания Соловьевым фундаментальной “Истории России с древнейших времен” (начал регулярно выходить с 1851 г.) послужило стремление преодолеть субъективизм “патриотического пафоса” карамзинской “Истории государства Российского”. Реализация этого замысла потребовала от ученого концептуально–философского осмысления истории как объективного процесса. Этому способствовал общий интерес к философии и методологии истории в Западной Европе, в частности работы Ф.Гизо, Л.Ранка, Л.Мишле. С состоянием исследований в этой области Соловьев был хорошо знаком. Однако в выработке концептуальной основы своего труда он шел не от внешних влияний, а от анализа конкретного материала, мастерское владение которым отмечают все историографы.

В России отношение к философии истории, как и вообще к мировоззренческим предпосылкам исторического знания, было в это время весьма сложным. С одной стороны, славянофилы обвиняли труды Карамзина и его последователей, а также представителей скептической школы в недостаточной философичности, с другой, — их собственные исторические дискурсы носили откровенно идеологический характер. Распространение этого поветрия породило среди историков сформулированное Погодиным требование “придерживаться фактов и только фактов”. В этом противостоянии Соловьев сумел избежать крайностей: он исходил из того, что только при условии сочетания научного исторического анализа с философским осмыслением исторического процесса история становится формой “народного самосознания”.

Реконструкция рассеянной по курсу философско–исторических суждений в дополнение к обобщающим рассуждениям в историко–публицистических трактатах позволяет выделить 4 основных блока проблем, на которых сосредоточил свое внимание исто-

рик–мыслитель: 1) сущность и характер исторического процесса; 2) объективные факторы, детерминирующие историческое развитие; 3) соотношение единства и вариативности истории; 4) роль и специфика переходных эпох в истории человечества, в истории России, в частности.

Основополагающей для ученого стала идея закономерности исторического развития. В духе естественнонаучной ориентации социологии того времени и, в частности, под влиянием “Писем об изучении природы” Герцена, Соловьев рассматривает человеческое общество как цельный организм, развивающийся “естественно и необходимо”. В соответствии с этой посылкой он отошел от выведения “начал” истории России из норманского или татарского завоеваний. Свою задачу ученый видел в том, чтобы научными методами выявить естественно–исторические предпосылки и движущие факторы исторического процесса. К их числу он относил геополитический фактор и роль государства как активного исторического субъекта. Он первый обратил серьезное внимание на геополитическое положение России между Европой и Азией, или, как позднее скажут евразийцы, ее “*месторазвитие*”, на безграничность ее пространства, бросающего своеобразный “вызов” русскому народу и государству и диктующему свою логику исторического поведения.

Отталкиваясь от идеи всемирного характера человеческой истории, получившей распространение благодаря трудам Гердера, Мишле, Гизо, и одновременно исходя из того факта, что “западные мыслители пренебрегали русской историей”, Соловьев, в соответствии с традициями русской философии истории, одну из задач своего фундаментального труда “История России с древнейших времен” видел в том, чтобы определить место и роль России в мировом историческом процессе. При этом ученый не поддавался на соблазны ни славянофильства, резко разделявшего историю России и Европы, ни предложенной Н.Я.Данилевским концепции локальных культурно–исторических типов. В оппозиции, Восток — Запад, Азия — Европа, Россия рассматривается Соловьевым как безусловно принадлежащая христианскому, европейскому миру. Однако в отношениях этого мира действует своя исторически сложившаяся оппозиция: Россия, или Православный Восток, как альтернатива католически–протестантскому Западу. Таким образом, на основе исследования “русского исторического пути” Соловьеву удалось обосновать и развить положение о многообразии, или альтернативности, единого в своей основе мирового исторического

процесса, — тезис, ставший основополагающим для многих будущих философско-исторических направлений

В общей концепции истории России Соловьева особое место занимают периоды исторических флюктуаций — “революции” и “смуты”. На материале русской “смуты” 1612 г, Соловьев раскрывает общий философско-исторический смысл подобных периодов. В состоянии социального и политического хаоса русской смуты он увидел не только негативный, но и позитивный момент: разрушение и дискредитацию изживших себя социальных структур, обладающих в результате своей врожденности во все ткани социального организма огромной консервативной силой. Одновременно это был период бурного исторического творчества, когда новые социальные отношения обретали политическую форму и права гражданства. Знаменательно, что эта оценка “смутных эпох” переносится Соловьевым им на характеристику своего времени. В своих автобиографических “Записках” он писал: “В то самое время (...) когда Россия стала терпеть непривычный позор военных неудач, когда враги явились под Севастополем, мы находились в тяжком положении, с одной стороны, наше патриотическое чувство было страшно оскорблено унижением России; с другой — мы были убеждены, что только бедствие, и именно несчастная война, могло произвести спасительный переворот, остановить дальнейшее гниение; мы были убеждены, что успех войны затянул бы еще крепче наши узы, окончательно утвердил бы казарменную систему; мы терзались известиями о неудачах, зная, что известия противоположные приводили бы нас в трепет” [83].

Реформы 1861 года, выстраданные Россией, должны были завершить дело, начатое Петром. Смерть не позволила Соловьеву основательно проанализировать современную ему эпоху. Он успел лишь обозначить общую закономерность исторического процесса, который не ограничивается эволюционным развитием, но предполагает историческое творчество, приходящееся, как правило, на периоды наивысшего напряжения физических и духовных сил народа.

Осмыслить значение новой пореформенной эпохи для объяснения истории России, а также закономерности исторического процесса в целом, предстояло его ученику **Василию Осиповичу Ключевскому** (1841–1911), по-своему развивавшему сциентистское направление русской философии истории. От своего учителя он воспринял идею закономерности исторического процесса, его универсализма при всем многообразии форм и путей развития отдель-

ных народов. Отсюда же — его интерес к философии истории, ибо не вооруженный собственным философским мировоззрением историк, по мнению ученого, обречен на эклектизм, заимствование идей из чужих рук, либо на архивацию событий.

Так же как и у Соловьева, предметом специального исследования Ключевского была история России с ее древнейших времен, понять и объяснить которую он стремился с позиций закономерностей мирового исторического процесса. Ключевский был солидарен с Соловьевым в общем взгляде на основные факторы исторического процесса. “Человеческая личность, людское общество и природа страны — вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие” [84]. Но хотя научная деятельность Ключевского началась в середине 60-х годов, в пору, когда регулярно, том за томом, выходила из печати “История России” Соловьева, между ними пролегла целая эпоха — эпоха модернизации России на основе реформ. Ключевский начал с того, на чем остановился Соловьев, с осмысления глубинных кризисов в истории России. Определяющим предметом его исследований стали разнообразие союзы как базисные формы человеческого общежития. При этом историк различает первичные “естественные союзы”, основанные на кровно-родственных или традиционных связях (к ним он относит патриархальную семью, род, трибу, племя) и вторичные, “искусственные союзы”, возникающие в результате сознательной организации индивидов в целях “поддержания общего блага”. (К ним в первую очередь относится государство и церковь). Отношения, складывающиеся в этих вторичных, искусственных союзах в процессе развития, приобретают объективный и принудительный характер. Каждое новое поколение людей застает готовыми эти союзы и, вступая в них, вынуждено подчиняться сложившимся в них отношениям, либо вступать в противоборство с ними.

Одним из высших “искусственных союзов”, согласно Ключевскому, является государство. Оно возникает либо в результате принудительного сплочения населения пришлой вооруженной силой, либо вследствие возникновения “общего интереса”, способствующего консолидации “естественных союзов” в новый “социальный союз”. Отмечая роль насилия и общего интереса в возникновении государства, историк приоритет отдает второму, возлагая на государство функции внешней безопасности и внутренней стабильности. В этом он видит назначение и историческое оправдание государства как органа цивилизации. Вместе с тем Ключевский вплотную подходит к идее отчуждения власти. Уже в

1868 году в своем дневнике он записывает: “Благоустройство достигается в государстве ценою страшных жертв на счет справедливости и свободы лица; судя по характеру, какой развивают цивилизованные государства даже в текущем столетии, можно подумывать, что они решительно стремятся превратиться в огромные поместья, в которых чиновники и капиталисты с правительствами во главе, опираясь на знание и насилие, живут на счет громадных масс рабочих и плательщиков” [85].

Таким образом, Ключевский первый в русской истории развел понятия *государства* и *гражданского общества*, представленного различного рода естественно возникающими “союзами” человеческого общежития, которые он сравнивает с социальными организациями. Закономерная смена такого рода союзов вследствие развития их интересов или в результате конфронтации с “искусственными союзами”, с государством в первую очередь, которые обособляясь от общества, становятся над ним, и составляет главный предмет исторического познания и особого интерес философии истории. Сам историк характеризует свой метод, в отличие от сугубо политического подхода возглавляемой Соловьевым государственно-юридической школы, как социологический. При этом имеется в виду ориентация на исследование гражданского общества, различных форм представляющих его союзов.

Важнейшей проблемой в методологии истории Ключевского является проблема соотношения общей и местной истории, в частности, отношения истории России к мировому историческому процессу. Исходя из принципа единства исторического процесса, он неоднократно подчеркивает, что это единство складывается из множества разнородных и асинхронных процессов. И чтобы понять его, необходимо всестороннее исследование этих частных процессов на основании местных историй. С другой стороны, научное объяснение прошлого каждого народа возможно только с точки зрения современного мышления и культуры, которые являются достоянием истории всего человечества. Поэтому всеобщая история и история местная взаимно дополняют друг друга и не мыслимы одна без другой.

История для Ключевского и в первую очередь история России, так же как и для Соловьева, не только является важнейшей частью науки, но и имеет огромное практическое значение. С этой точки зрения задача каждого нового поколения — на основе изучения истории своего народа исправить ошибки, сократить передержки и реализовать заложенные возможности и тем самым восстановить



равновесие задач и средств общественного развития. Обращаясь в этой связи к истории России он пишет: “Вековыми усилиями и жертвами Россия образовала государство, подобного которому по составу, размерам и мировому положению не видим со времени падения Римской империи. Но народ, создавший это государство, по своим духовным и материальным средствам еще не стоит в первом ряду среди других европейских народов (...) Мы еще не начинали жить в полную меру своих народных сил” [86]. Никто не может сказать, замечает он, что из нас выйдет в более или менее далеком будущем. Но мы знаем, что из нас ничего не выйдет, если мы не усвоим элементарных оснований истинно человеческой жизни.

### **Опыт историософской рефлексии**

Разработка теории прогресса звала жизни *социологическое направление* в развитии философско-исторической мысли, наиболее последовательным и заметным выразителем которого был **Николай Иванович Кареев** (1850–1931). Законы общества как социального организма, считал Кареев, определяют движение человеческой истории. Эти законы в компетенции социологии, вот почему социология — это во многом “составная часть” научной философии истории. Воссоздание хода истории с учетом ее законов спасает историческое знание от религиозно-истического провиденциализма и от схоластики логического конструирования — как идеалистического (философия истории Гегеля), так и позитивистского (закон о трех стадиях О.Конта), хотя воссоздание ее на основе “формулы прогресса” тоже допускает домысел, связанный с философским творчеством. Постановка этой проблемы и обращает Кареева к философской рефлексии по поводу того, *как возможно познание истории*. У Кареева мы впервые в отечественной философии истории находим специальное изложение вопросов исторической эпистемологии, хотя и с общесоциологических позиций.

Философия истории, считает Кареев, играет ту же роль по отношению к истории, какую натурфилософия играет по отношению к природе: она домысливает недостающие связи, но делает это, исходя из своих представлений о должном, основанных на знании общих законов развития, и потому не имеет ничего общего с попытками “выстроить план истории”. В основе допустимого философского “домысла” лежат, во-первых, поиски смысла истории на основе учения о прогрессе, что вносит некоторую упорядоченность (проблема “начала и конца”) в историю, представляющую эмпирически весьма хаотичной. Во-вторых, философское исследование ис-

торической реальности с точки зрения ее соответствия “должному” переводит понятие общества “как оно есть” в иную модальность: “каким оно должно быть”. В-третьих, обращение к общественному идеалу (идея прогресса) легитимирует право суда над совершившимся. В силу этого философия истории, заключает Кареев, предполагает *субъективное* отношение исследователя к истории. “Философия истории есть изображение истории с точки зрения гипотезы, что у жизни человечества должны быть только одна разумная цель, одна разумная последовательность в ее достижении, одна общая всем людям основа этой последовательности” [87]. К решению такой задачи можно относиться научно и ненаучно: ненаучное отношение — это умозрительное, связанное с попытками схоластического построения хода истории с целью открытия в ней идеального процесса развития “сущности вещей”. Научная философия истории, в основе которой лежит идея прогресса, “не построяет” ее хода, а берет его таким, каким нам дает его наука, и только оценивает его с точки зрения некоторой умозрительной формулы. Иными словами, “научная философия истории ищет смысл истории, но не как ее сверхчувственную сущность, а как значение ее перемен для человечества” [88].

Таким образом, “формула прогресса”, с которой у Кареева связан “философский домysel”, есть “мерка” (не более!), которую исследователь “прикладывает” к действительной истории, имея в виду возможности развития личности, это некоторое “одеяние”, скроенное из опыта, — одеяние, которое он примеряет на нее, чтобы понять связь прошлого, настоящего и будущего. Но именно “мерка”, а не план, заданный априори, определяющий, *как* следует разворачиваться истории во времени и пространстве. Историческая модель действительности “по формуле прогресса” — это только “гипотетическое построение его законов, основанное на внесении в научное исследование духовной и общественной эволюции — объединяющего принципа разумной цели, к которой должна стремиться эта эволюция”. [89].

Предваряя обвинения в субъективизме, Кареев обосновывал их неправомочность серией рассуждений о субъективизме “законном” и “произвольно-случайном”. От второго он отказывался, а о первом писал: “Законный субъективизм, чуждый всякого пристрастия и всякой односторонности, сводится к субъективному отношению историка, как человеческой личности, к человечеству, как совокупности таких личностей” [90]. Он не имеет ничего общего с “метафизическим творчеством” и с пристрастностью исследова-

теля, продиктованной его принадлежностью к определенной партии, социальной группе, классу, нации и т.п., он необходим в социальном познании, в философском осмыслении истории в качестве “объединяющего принципа”. “Узнать а priori реальные факты истории, ее настоящий ход, все ее действительное содержание — невозможно, но вполне возможно отнестись ко всему этому с априорной точки зрения, подойти ко всему этому с априорной руководящей идеей, внести в знание всего этого априорный объединяющий принцип” [91]. Таким “априорным” объединяющим принципом Кареев считал *идеал* общественной и личной жизни.

И здесь необходимо отметить еще один момент его концепции: верховным принципом философии истории для Кареева является человеческая личность. “Историософия естественно становится на антропологическую точку зрения, ибо и на самом деле человек — центр мира истории, через которого и для которого происходит все совершающееся в истории” [92]. В обосновании этой идеи Кареев тяготеет к субъективному методу Н.К.Михайловского, влияние которого он и не отрицал. Если философия истории есть применение к судьбам человечества идеи прогресса, то и “смысл истории” означает не что иное как значимость ее для человека и человечества. Мир сам по себе неразумен, лишен разумной цели, но личность, его познающая, разумна и потому имеет право морального суда над историей как над *собственной* историей, ибо не человек существует для истории, а история — для человека. Провожая в общую гробницу вечности ушедшие и уходящие поколения, научная философия истории выражает достигнутый человечеством к этому моменту уровень самосознания, уровень его науки, философии, искусства, поскольку дух, творящий историю, есть тот же, который стремится ее понять с высоты идеала, содержание которого в каждую эпоху и для каждого народа определяет философия истории. Вот почему верховный принцип философии истории — именно человеческая личность; она же определяет границы возможного и необходимого в философии истории субъективизма. Не принимать во внимание этот момент — значит рисковать, что смысл явлений останется для нас закрытым навсегда.

Субъективизм для Кареева, таким образом, означает *встать на общечеловеческую точку зрения*; когда исследователь чувствует себя человеком, а не членом какой-то партии, нации или государства, тогда происходит “освобождение” его как познающего субъекта от случайных определений, стесняющих научное познание. Ученый должен оставить за порогом исследования *свои* идеалы

как человека определенной профессии, вероисповедания, национальности, но должен постоянно чувствовать свою принадлежность к человечеству. Это та граница, дальше которой освободиться от субъективного момента в историческом познании невозможно, да и ненужно. Личность может сбросить с себя “груз” принадлежности к тому или иному союзу, сообществу индивидов и той социальной роли, которую он играет в обществе, но она не может освободиться от груза принадлежности к роду человеческому. И, как говорится, слава Богу, — именно потому и возможно познание им своей истории. Иными словами, философское исследование исторического процесса должно быть объективным, но оно предполагает и субъективный момент — отношение к последнему с позиций общественного идеала. Объективно должен быть исследован вопрос о том, может ли данный идеал считаться общечеловеческим и осуществим ли он при данных условиях человеческого общежития. Защищая такой субъективизм, Кареев выступал против “эмпирического объективизма” историков, с одной стороны, и против переноса на историю объективизма естествоиспытателей, — с другой.

Интерес к принципам философско–исторического анализа исторической реальности актуализировал проблематику *исторической эпистемологии*. Поворот к ней выражал в целом общую логику развития философии истории, выявившуюся к этому времени в западно–европейской философской мысли. Специфика подхода к этой проблеме в русской философии истории состояла в том, что он был спровоцирован обращением к социологически интерпретированной идее прогресса, и здесь речь шла по сути дела о “социологическом варианте” исторической эпистемологии.

Обосновывая этот подход в качестве методологии философии истории, Кареев обращается к понятию *историософии*. Если “философия истории” есть философское обозрение прошлых судеб человечества — философское в смысле внесения в него объединяющей идеи, известного порядка, связанное с поиском смысла действительной истории, “суда” над ее ходом с точки зрения влияния на судьбы отдельных народов и всего человечества, то “историософия” — это философская теория исторического знания и исторического процесса в целом, это “общее подготвление философии истории”, или “общие принципы философствования в истории”. “*Философией истории*, — писал Кареев, — я называю историю человечества с философской точки зрения, а философскую теорию исторического знания и исторического процесса, отвлече-

ченно взятого, называю *историософией*: она должна заимствовать свои учения из философии (самые общие воззрения), из истории, т.е. исторического знания (методы) и из психологии и социологии (законы духовной и общественной жизни), чтобы быть теорией философии истории, системой ее общих идей и принципов, какие необходимы при занятии всякой наукой” [93].

Историософия как “общее подготовление философии истории” должна ответить на вопрос: каков механизм (социологический) исторического процесса, отвлеченно взятого, определить, как прилагать идею прогресса к рассмотрению действительной истории. Социологически понятая идея прогресса есть, таким образом, не только исходный принцип, методологическое руководство к философскому обозрению истории, но и часть особого философско-исторического знания — *историософии*. Социологическая теория тем самым была включена в систему историософского знания с целью обоснования прогрессивного хода истории и определения необходимых для него условий. “Для своей теории, — писал Кареев, — я беру не факты из истории,.. а законы из биологии, психологии и социологии, которые объясняют возможность прогресса и проливают свет на необходимые для него условия, не предрешая вопроса о том, какова была сама история в действительности” [94].

Возражая своим критикам, Кареев подчеркивал, что он не ставит историософию рядом с социологией и, уж тем более, не делает ее частью последней, а именно вводит в состав историософии, тем самым доказывая насколько социология важна для нее. В такой интерпретации содержания историософии Кареев видел смысл предложенного им “терминологического нововведения”. Вводя термин историософии как отличный от понятия философии истории, он не только утверждал, что от успехов наук номологических (социологии — в отличие от феноменологической истории) зависят успехи философии истории, но и легитимировал социологизацию исторической эпистемологии и философии истории в целом. Надо сказать, что идея была воспринята. Чуть позже Р.Виппер обозначил свою позицию более жестко, заявив, что “социология — преемница философии истории, социология, это — новые общие требования, предъявляемые историей”, ибо она есть “умственное отвлечение” тех задач, которые раньше были поставлены перед философией истории. Социология как наука об общественных законах справляется с этими задачами на *научных* основаниях [95].

### III. ИСТОРИОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС

#### Русский духовный ренессанс

“Концу века”, “смене веков” обычно сопутствует не столько подведение итогов, сколько апокалипсические предчувствия и эсхатологические ожидания. Это особенно характерно для русского самосознания: конец XVI в. — великая смута, завершившаяся сменой династии; конец XVII в. — рост апокалипсических ожиданий конца света и явления антихриста; конец XVIII в. — подавление пугачевского восстания и теплящиеся ожидания “Белого Царя”, вновь возбужденные в сознании народных масс Отечественной войной, распространение масонства и других форм мистицизма среди интеллектуальной части общества... Конец XIX века не стал исключением в этом отношении. Апокалипсическими ожиданиями пронизаны философские работы позднего Соловьева и особенно его поэзия.

Всюду невнятица,  
Сон уж не тот.  
Что-то готовится,  
Кто-то идет, — писал он в 1897 г.

Эти предчувствия, как мы знаем, завершились “Тремя разговорами” с “Повестью об антихристе”.

В том же духе пророчествовал Д.С.Мережковский:

Будь что будет — все равно  
Парки дряхлые, прядите  
Жизни спутанные нити,  
Ты шуми веретено.

Для такого рода предчувствий и ожиданий, центральное место в которых, естественно, отводилось историософским проблемам, судьбам России в частности, были как объективные основания, так и субъективные причины. Не случайно поэтому многие из этих “предчувствий” сбылись.

Прежде всего на рубеже веков явственно обозначился кризис позитивизма и гуманизма. Их признанные учителя и идеологи (Конт, Милль, Спенсер, Фейербах) равно как и русские последователи (Лавров, Михайловский, Ткачев) отошли в тень забвения, отстаиваемые ими ценности подверглись девальвации. А.Блок в качестве отходной XIX веку в поэме “Возмездие” писал:

Век девятнадцатый, железный,  
Воистину жестокий век!  
Тобою в мрак ночной, беззвездный  
Беспечный брошен человек!  
В Ночь умозрительных понятий,  
Матерьялистских малых дел,  
Бессильных жалоб и проклятий  
Бескровных душ и слабых тел. — И тут же...  
    Двадцатый век... Еще бездомней,  
    Еще страшнее жизни мгла  
    (Еще чернее и огромней  
    Тень Люциферова крыла)...

Место ниспровергнутых кумиров заняли новые пророки иррациональности и имморализма — Э.Гартман, Ницше, Бергсон, позже Фрейд, отбросившие ценности гуманизма и рационализма как устаревший хлам. На русской почве попытка Вл.Соловьева соединить в великом синтезе ценности века уходящего и века грядущего не увенчалась успехом. Новое поколение далеко не сразу, по свидетельству С.Н.Булгакова, “опознало в нем” основоположника новой ментальности. Больше повезло Ф.М.Достоевскому, который был прочитан в духе имморализма Ницше.

На этой почве предчувствий и ожиданий огромное значение обрел русский символизм, ставший на рубеже веков символом веры интеллигенции. В символизме была предпринята попытка преодолеть эстетикой, красотой ограниченность знания, субъективизм и догматизм философии, бесчувствие официальной религии. Русский символизм, начавшийся в форме бунта против старого, скучного мира, пройдя соблазн игры в откровение, закончился претензией стать новой религией. Г.В.Флоровский так характеризует этот феномен: “Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, осадок искусства и литературности. Раньше у нас возвращались к вере *через философию* (к догматике) *или через мораль* (К Евангелизму). *Путь через искусство* был новым” [96]. Однако Флоровский упустил другой момент: символизм, в свойственной ему манере игры и самоиронии, вовлек в культурный тезаурус общества античность с ее культом телесности в оппозиции к христианскому аскетизму. Опыт такого синтеза оказался весьма плодотворным. Поэзии “серебряного века” он придал философскую глубину, философии — интерес к метафизическим, в том числе историсофским, проблемам, богословию привил творческое начало.

Открывшаяся, вдруг, бессмысленность мира, заброшенность в нем человека породила жажду веры, жажду абсолюта в качестве опоры существования. Отсюда, с одной стороны, крутой поворот русского интеллигентского сознания от нигилизма и атеизма к Новому христианству и возрожденному на его основе православию. Инициатором этого поворота стал Д.С.Мережковский. Наряду с этим обозначился живейший интерес к сокровенному смыслу повседневного бытия человека, пророками которого стали Андрей Белый, В.В.Розанов.

Однако предтечей русского духовного ренессанса несомненно является Вл.Соловьев. С одной стороны, в своей докторской диссертации он подверг сокрушительной критике отвлеченные начала в философии, с другой, в публичных “Чтениях о Богочеловечестве” и “Оправдании добра” им был предпринят опыт теодицеи, т.е. защиты догматов христианства с помощью доводов разума. С этих же позиций им предпринимались попытки сближения христианских вероучений и на этой основе — церковей, предвосхитившие современное экуменистическое движение. Будучи переосмысленным в начале века этот опыт и стал одним из источников ренессанса новой, религиозной философии, в том числе философии истории в России.

Другим источником философского ренессанса в России был, как это не парадоксально, марксизм. Его распространению в России способствовал кризис народнической идеологии и особенно практики. Тактика террора не привела “к революции как празднику всех угнетенных”, но лишь способствовала усилению реакции и породила уныние интеллигентского сознания. “Субъективный метод” исчерпал себя в беспредметном прекраснодушии. Но вместе с кризисом “субъективного метода” и “теории прогресса” человек терял последние ориентиры как в этом историческом времени, так и во времени *по-ту-сторону* исторической реальности. В этом духовном вакууме в России и получил распространение марксизм как интеллектуально-философское направление, прельстившее интеллигентское сознание. “После томительного удушья 80-х годов, — писал позже С.Н.Булгаков, анализируя собственный опыт, — марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России, как бы общественным ее бродилом” [97]. Русская интеллигенция, воспитанная на идеях социальной справедливости, увидела в марксизме призыв к повороту от беспредметного субъективизма к объективной действительности и практике, как активному участию в “делании” этой действитель-



ности с опорой на историческую необходимость, заложенную в экономическом материализме. Более того в марксизме интеллигентское сознание увидело род новой “безрелигиозной религии”. И хотя марксизм открыто отрицал религию, как буржуазную идеологию, своими известными сторонами он, по признанию того же Булгакова, замещает ее. “Он объясняет человеку — худо ли, хорошо ли — *его самого*; отводит ему определенное место в мире и истории, указывает обязанности, дает цель жизни и деятельности, словом, помогает ему осмыслить свое существование” [98]. И, подобно всякой религии, марксизм имеет свою эсхатологию, представленную в учении о “прыжке” из царства необходимости в царство свободы. Тем самым в марксизме находили ответы на свои духовные запросы как решительные сторонники революционного преобразования социальной действительности ввиду научно-обоснованной исторической необходимости, так и жаждущие веры и полные надежды на достижение земного рая ввиду его эсхатологизма. Нужно ли удивляться тому, что марксизмом “перелобели” многие представители передовой русской интеллигенции (в том числе С.Н.Булгаков, С.Л.Франк, Н.А.Бердяев, П.Б.Струве), не разглядевшие изначально заложенную в нем двойственность. Однако, по мере углубления в доктринальный смысл марксизма произошел его неизбежный раскол. Идеал марксизма (наступление царства свободы) оказался на почве науки недостижимым, т.е. *не*-научным, *сверх*-научным, метафизическим, но достижимым лишь на почве религии.

Осознание этого противоречия послужило для многих сторонников “легального марксизма” основанием перехода от марксизма к идеализму. Симптомом нового движения стал сборник “Проблемы идеализма” (1902). Здесь впервые произошло объединение русской философской мысли на почве объективного идеализма, тяготеющего к религии. Революция 1905 г., ее поражение ускорили этот процесс, что нашло отражение в программном сборнике “Вехи” (1909). Надежды на достижение “земного рая” и других не менее иллюзорных идеалов героической эпохи рухнули. Последним якорем спасения оставалась религия. Произошло сознательное сближение, с ориентацией на синтез, философии и христианства, послужившее основой *русского духовного ренессанса*. Однако это сближение вызвало резко отрицательную реакцию, как со стороны нигилистически-атеистической интеллигенции, так и со стороны официальной церкви, усмотревшей в движении за обновление православия не столько опасность для его догматов, сколько

покушение на его земные устои. И все же, согласно авторитетному, хотя и не беспристрастному, суждению Г.В.Флоровского, творческий союз философии и религии, обозначившийся в России в начале века, по силе интеллектуальной мощи и влиянию на духовную жизнь общества может быть уподоблен гуманистическому ренессансу, пережитому Европой в XV веке. Однако не следует впадать в односторонность и трактовать духовный ренессанс слишком буквально, как исключительно религиозное возрождение. Это было возрождение духовной жизни России, представленное широкой палитрой художественных, научных, философских, собственно богословских направлений, школ, интенций. И не случайно советская власть поторопилась положить предел этому свободомыслию, превентивно выслав из страны наиболее видных представителей русской творческой интеллигенции.

Но все же в центре внимания духовного ренессанса оказалась идея синтеза философии и христианства, разума и веры. Философская проекция высветила внутри этой, казалось бы, монолитной сферы в качестве ее средоточия проблему Бога и мира, положения человека в этом мире, как в его земной истории, так и в метаистории, за пределами исторического времени, в вечности. Старые историософские проблемы о необходимости и свободе, о цели и смысле истории, об ответственности человека за ее ход и исход и пр. обрели универсальный, эсхатологический смысл. У истоков этого движения, как уже отмечалось, стоял Вл. Соловьев с его философией *всеединства*.

### **Свободная теократия или царство антихриста?**

Последним русским философом XIX века, века прагматического и рационального, как его

обозначили славянофилы, и одновременно основоположником русского духовного, в том числе историософского, ренессанса был **Владимир Сергеевич Соловьев** (1853–1900). Сын виднейшего историка С.М.Соловьева, воспринявший от отца глубокий интерес к истории отечества и острое ощущение исторического процесса в целом, духовный восприимчив славянофильства, ставший позднее одним из самых принципиальных его критиков, мыслитель мирового масштаба, критически переработавший философское наследие Европы и создавший свою философскую систему, глубоко верующий человек, сумевший преодолеть консерватизм богословия официальной церкви и поставивший вопрос о единстве веры и знания, поэт–мистик, пророк “Вечной Женственности”, заложивший основы русского символизма — Вл.Соловьев не только сказал

“последнее слово” русской историософии XIX в., подведя итог славянофильству и позитивизму, сохранив при этом и пронеся через все свое творчество, по справедливому замечанию Г.П.Флоровского, “страстное искание социальной правды” [99], но и обозначил парадигму религиозно-философских, или эсхатологических исканий XX века.

Вл.Соловьев вступил на философскую стезю в “Эпоху великих реформ”, когда ее либеральные “начала” еще теплили слабую надежду на “естественный ход вещей”, а “концы” еще не обозначились в замыслах Провидения. Правда, уже прозвучал роковой выстрел Каракозова, возвестивший начало трагического противостояния молодой интеллигенции, “критически мыслящих” мальчиков — недоучившихся семинаристов и студентов, и всей мощи репрессивного государственного аппарата, поддерживаемого благонамеренными слоями общества. Но исход его был еще скрыт за историческим горизонтом. И в этом противостоянии Соловьев высил свой голос в защиту человека и человечества как Богочеловечества, апеллируя к истинам человеческого разума осиянным опытом Священного писания. Следует учитывать, что к опыту христианства Соловьев возвращается после гуманистического опыта новой истории, пройдя школу немецкого идеализма и общеевропейского либерализма с их неотъемлемыми идеями свободы личности и самодеятельности человека, которые он и стремился подкрепить христианством, именно в нем усматривая их первоисточник. Несмотря на сложную эволюцию его творческого пути в основе его всегда лежала идея Богочеловечества.

Одной из максим его философской системы является требование связи ее с жизнью, т.е. философия должна не только служить познанию действительно-сущего, но и давать верховные начала для жизни. Поэтому естественно, что проблемы истории заняты в ней одно из центральных мест. Ими открываются “Чтения о Богочеловечестве” (1878–1880) и ими же завершается последнее предсмертное сочинение мыслителя “Три разговора” (1900). К этому следует добавить огромное количество философско-публицистических статей, посвященных различным аспектам русской истории. Оставаясь на позициях философского провиденциализма, Соловьев, опираясь на огромный потенциал мировой философии и науки, стремился преодолеть его трудности и противоречия в объяснении исторического процесса, с которыми столкнулся уже Чаадаев. В частности, преодоление противоречия между объективной необходимостью, или Божественной пред-

определенностью исторического процесса и свободной волей действующих в нем субъектов Соловьев находит в диалектике понятия “*становящегося Абсолюта*”.

История человечества, как потенция, заложена уже в космогоническом процессе, который достигает своего предела с возникновением человека разумного, или Богочеловечества. На этом пределе человек, как персонифицированное выражение Богочеловечества, выходит из подчинения механической причинности, в нем зарождается самосознание как способность постигать божественное начало в себе самом и свободно руководствоваться им. “Постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала, — согласно Соловьеву, и — образует собственно исторический процесс человечества” [100]. Но при этом становится очевидной и двойственность исторического бытия человека: с одной стороны, его внедренность в материальное существование, средством адаптации к которому становится эгоизм и злая воля, с другой, его погруженность в мир чистых идей, область истинного и совершенного.

Оказавшись перед лицом расколотого мира, человек должен сделать свой выбор. Соблазн свободы воли, как своеволия, проявляется при выборе зла. Отсюда, считает мыслитель, — торжество зла в мире. Вместе с тем он видит положительный момент в “отпадении человека от Бога”, так как только после этого делается возможным *свободное* соединение его с ним. Царство Божие не может быть достигнуто путем принуждения и насилия, от кого бы оно ни исходило. И без силы самоутверждающейся личности, даже без силы эгоизма преодолеть насилие и осуществить добро в мире невозможно. Но всякий деятельно нравственный характер предполагает преодоление эгоизма как силу зла, утверждает Соловьев. И каждый человек должен сам пройти этот путь свободного, пусть и драматического, развития. Разрешением этой раздвоенности человеческого существования между его природной, “тварной” ипостасью и ипостасью божественной, и стало, согласно Соловьеву, пришествие на землю Христа, как Богочеловека и его воскресение, которое при этом трактуется не только теологически, но и историософски — как возвышение человека до своей духовной сущности. В Богочеловечестве и происходит коллективное воссоединение двух начал — природного и божественного — как это произошло во Христе, явившегося Богочеловеком.

Субъектом исторического процесса является все человечество, или Богочеловечество как действительный, хотя и собирательный

организм, отдельные части которого — племена, народы, имея свои собственные функции, подчинены целому и им обусловлены. В истории, писал Соловьев, всегда действуют совместно три силы олицетворяемые в трех типах культуры: мусульманской, западно-европейской и восточно-европейской, или славянской. Первая из этих трех конститутивных сил, управляющих человеческим развитием, “стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы”. “Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существования бытия (...) Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы” [101]. Но история не сводится к постоянной борьбе этих двух крайностей, которая ведет в дурную бесконечность, в никуда. Поэтому в истории действует “третья сила”, сила-посредница, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает от их односторонности, примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов. Таким образом, создается цельность общечеловеческого организма, обеспечивается его постепенная эволюция в формах “тихой жизни”. Народ, олицетворяющий эту “третью силу” должен быть только *посредником*. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, но осуществляет замысел Божий. Органический синтез этих трех сил и составляет сокровенный смысл истории.

В 70–80-х гг. Соловьев верил, что на роль “третьей силы”, через которую и осуществится Промысел Божий, призвано славянство и, в первую очередь, русский народ. Только славянство, и в особенности Россия, остались свободными от соблазна двух низших сил, и поэтому именно она может стать той “третьей силой”, на которую уповает Провидение. Но для нее реализация этой призванности отнюдь не predetermined. Если первые две силы уже вполне выразили себя в западном и мусульманском мире, то России

еще надлежит стать достойной своего призвания, много потрудиться на этом поприще. И дальнейший прогресс истории зависит от того, сможет ли Россия понять и осуществить свое призвание тихим и умным деланием. И все же Соловьев верил в историческую миссию России и, несмотря на все гнусности ее реального бытия, в способность русского народа исполнить замысел Провидения. “Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности” [102].

Укрепиться в вере в мессианскую роль России помогла Соловьеву дружба и идейная близость с Достоевским, завершившаяся “Тремя речами в память Достоевского” (1881–1888) [103]. Общение с Достоевским укрепило философа в собственной идее о всеединстве как онтологической категории становящегося Абсолюта. Подводя итог своим исканиям в этой области в одной из речей, посвященных памяти великого писателя, он констатировал: “Верить в царство Божие — значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходят от разделения этих трех вер. Вся истина и все добро выходят из их внутреннего соединения” [104]. Здесь дано, пожалуй, самое краткое, конспективное определение философии всеединства. Но Достоевский, прошедший испытания “Мертвого дома”, научил философа и другому — терпимости по отношению к несовершенству этого мира, вере, что этот мир “не должен быть спасен насильно”, ибо даже добро, навязанное насильно, приведет к созданию не “Хрустального дворца”, а “огромного, всечеловеческого муравейника”. Приняв эту посылку своего друга, мыслитель приходит к выводу: “Не в нашей власти решить, когда и как совершится великое дело всечеловеческого единения. Но поставить его себе как высшую задачу и служить ему во всех делах своих — это в нашей власти. В нашей власти сказать: вот чего мы хотим, вот наша высшая цель и наше знамя — и на другое мы не согласны” [105].

В социально-историческом плане эманации Абсолюта в тварный, посюсторонний мир и его восхождению в нем и через него ко всеединству соответствует свободная *теократия*, как воплощение Божественного замысла в земной истории, где наконец найдут гармоническое единение три разорванных в реальном историческом процессе сферы деятельности — экономическая — общество, политическая — государство и духовная — вселенская церковь, которая и объединит, “покроет” два других иерархически

более низких начала. На Западе возобладали экономические интересы, выражением которых стал крайний индивидуализм, ведущий к своей противоположности — ко всеобщему обезличению в мешанстве. В качестве ответной реакции это порождает идеи экономически уравнительного социализма, который и является последним словом западной цивилизации. Однако на Западе же в силу исторических обстоятельств свою независимость сохранила церковь в лице католицизма. И это делает ее оплотом духовной жизни общества. В России приоритетное развитие получило великое и мощное государство, подчинившее себе и экономическую и духовную жизнь общества, но тем самым лишившее их творческой инициативы. Именно российское православное государство во главе с *белым Монархом*, т.е. монархом милостью Божией, уже объединившее в своем лоне множество народов различных верований, исключая шовинистические и имперские амбиции призвано стать политической опорой общества *свободной Теократии* на Земле. Напомним, что эта теократическая утопия Соловьева формировалась накануне и в начале русско-турецкой войны 1877–1878 г. и последовавшим за этим освобождением славянских народов от многовекового турецкого ига силой русского оружия. В русском обществе ненадолго возобладала атмосфера монархо-патриотизма. Соловьев, хотя и поддавшийся этим настроениям, ведет неустанную полемическую борьбу против перерастания народного патриотизма в “зоологический национализм” и империализм. В серии статей этого периода, собранных позже в сб. “Национальный вопрос в России”, он проводит резкую грань между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и национализмом “фальшивым”, исходящим из того, что она и так всех лучше. Однако, с горечью замечает он в этом же цикле статей, но чуть позже: “Государственная идея, высокая сама по себе и крепкая в державном источнике ее, в практике жизни приняла исключительную форму “начальства”. Начальство сделалось все в стране” [106]. Соответственно этому в своей программе теократии он переносит акцент с власти на общественность. Так, разъясняя смысл теократии, отличие ее подлинного содержания от всевозможных подделок, Соловьев в 1891 г. писал: “...царство Божие, совершенное в вечной божественной идее (“на небесах”), потенциально присуще нашей природе, необходимо есть вместе с тем нечто *совершаемое* для нас и через нас. С этой стороны оно есть наше *дело*, *задача* нашей деятельности. Это дело и эта задача не могут ограничиваться

разрозненным и индивидуальным существованием отдельных лиц. Человек — существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества. Как общая внутренняя потенция царства Божия для своей реализации необходимо должна перерасти в индивидуальный нравственный подвиг, так и этот последний для полноты своей неизбежно входит в социальное движение всего человечества, примыкает так или иначе, в данный момент и при данных условиях к общему богочеловеческому процессу всемирной истории” [107]. Однако общественное состояние России все более представляло собой внутренний разлад, прикрываемый ложью, к которой причастна оказалась и интеллигенция.

“Судьбою павшей Византии  
Мы научиться не хотим,  
И все твердят льстецы России:  
Ты — третий Рим, ты — третий Рим”, — напишет он позже.

Так постепенно рушилась теократическая утопия Вл. Соловьева, верившего в возможность построения Царства Божьего на земле. К концу жизни Соловьева постигло окончательное и жестокое разочарование в мессианском предназначении России, в идее вселенской теократии в целом. Этому способствовало полное безучастие российского общества к положению народа в период голода 1891г., что послужило для Соловьева окончательным свидетельством бездуховности России, отсутствия в ней гражданского общества. Разочарование в России — “третьем Риме” ставило под сомнение всю теократическую идею Соловьева.

В мучительных сомнениях мыслителя самым страшным было то, что вселенское зло в борьбе с добром принимает обличие добра и тем прельщает неискушенных. Антихрист в заключающей “Три разговора” повести предстал в образе исключительной гениальности, красоты и благородства, с высочайшими проявлениями бескорыстия и деятельной благотворительности. Противопоставляя себя Христу и оправдывая свои притязания, он заявляет: “Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем* человечества, я же призван быть *благодетелем* этого отчасти исправленного, отчасти неисправленного человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым (...) Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним



судью буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно” [108]. Книга “Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию”, написанная им по вдохновению “свыше” (“он почувствовал, как острая ледяная струя вошла в него и наполнила все существо его”), и сделала его самым популярным из всех людей когда-либо появлявшихся на свете и возвела на вершину политической власти. В этой книге “соединятся благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячей преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полной определенностью и жизненностью практических решений”, так что она покажется каждому “откровением всецелой правды”, не заставляя никого отречься от собственных пристрастий [109]. Эта книга возведет антихриста на вершину политической власти. Уже через два года он осуществит в Соединенных Штатах Европы, возглавив их с абсолютными полномочиями как их пожизненный президент — мир и согласие, единую, серединную власть, равенство всеобщей сытости и лелеемую самим Соловьевым, и не только им, мечту объединения церковью, правда, предварительно объявив своего слугу — мага и чародея — верховным священнослужителем. От людей же он ждал только послушания и благодарности. Нужно ли удивляться, что большинство народа прельстилось на этот соблазн и, отказавшись от свободной воли и собственных усилий в достижении мира обетованного, оказалось на стороне антихриста, предпочитая вообще не вспоминать о Христе.

Действия антихриста, по меткому замечанию Е.Трубецкого, во многом пародируют здесь прежние идеи автора повести. Антихрист создаст теократию, но без Христа, без любви, основанную на подавлении в человеке свободной воли к добру и искушению его лестью. Ситуация действительно представляется парадоксальной. Как разъясняет смысл этого парадокса Трубецкой, Соловьев в “Трех разговорах” до конца рассчитался со своей идеей теократии, “он почувствовал ее как ложь” [110]. Но для самого Соловьева это означало, что обетованное тысячелетнее царство на Земле может быть только царством антихриста. Это означало, что мир откололся от Бога. На вопрос, поставленный в “Трех разгово-

рах”, есть ли мировая сила способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, дается отрицательный ответ. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий находится за пределами подлинной теократии. Духовное объединение и возрождение человечества возможно, но уже по ту сторону истории. В этом Соловьев усматривает развязку исторического процесса. И хотя, как замечает один из участников “Разговора”, “еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма—то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено” [111].

Таким образом, историософская проблематика совершает у Соловьева полный цикл развития: начав с поиска смысла истории, пройдя через соблазн теократии, она завершается апокалипсисом конца истории.

Личная трагедия Вл. Соловьева состояла в том, что он остался непонятым при жизни. Его обвиняли, как перебежчика, и враги и друзья за то, что он всегда оставался верен своему призванию. И даже в ближайшие годы после его смерти его творчество вызвало полемику. Показательными в этом отношении являются расхождения в оценке творчества мыслителя Булгакова и Федотова. Пафос статьи Г.П.Федотова “Об антихристовом добре”, опубликованной в 1926 г., — в критике профетического потенциала философской системы Соловьева. Автор упрекает мыслителя в частности в том, что его интерпретация антихриста, как лживого имитатора добра, не соответствует взрывчатому опыту начавшегося XX века, когда зло цинично сбрасывает личину добра и выступает в своем откровенном виде человеко- и богоненавистничества. “Можно сказать, пишет он, — что Соловьеву было совершенно чуждо ощущение взрывчатости веществ, из которых слагается наша культура: гибель “Титаника”, Мессина, мировая война, связь которых поразила Блока, осталась вне поля зрения Соловьева”. Он проглядел, пишет Федотов чуть дальше, “рост империализма, готовившего мировую войну; особенно империализма духа, отрицающего цельность любви к человеку. Бисмарк и Маркс, Ницше и Вагнер, Плеханов и Ленин были просто не замечены им” [112]. Автор статьи приходит к выводу, который, впрочем, был уже задан в ее посылке, что Соловьев не смог выйти за границы гуманистического опыта XIX века, не смог предвидеть накопления откровенного зла в мире. Но стоит задаться вопросом, кто из современников Г.П.Федотова в первой четверти XX века предвидел кошмар газовых камер Освенцима, сталинского ГУЛАГа, атомного гриба над

Хиросимой, и возможность превращения “мирного атома” в черную смерть, как это случилось в Чернобыле. Кроме того, это не должно умалять значения предупреждения мыслителя об опасности зла прикровенного, наступления царства антихриста, выступающего под личиной добра — “всеобщего благоденствия” и “равенства в сытости”, из которого будут изгнаны праведники.

Да, Вл.Соловьев не был пророком, но он и не изображал из себя пророка. Он был и оставался христианским гуманистом, борцом за человека на поприще христианства, за Богочеловечество. До конца дней своих он был твердо убежден, что осуществление Царства Божия зависит не только от Бога, но и от человека. Духовное возрождение человечества не может произойти помимо него самого. Это есть *дело* самого человечества. Только *спасающийся спасется!* Этот вывод философской притчи “Тайна прогресса”, написанной мыслителем уже на закате его жизненного пути, пожалуй, наиболее полно и наиболее точно характеризует смысл всего его творчества.

Как справедливо замечает В.В.Сербиненко, Соловьев не оставил после себя “школы” в узком смысле слова, его учение не переросло на подобие “шеллингизма” в “соловьевство” [113]. Но значение Соловьева в русской историософии состоит как раз в том, что он положил начало русскому духовному ренессансу, творчеству таких глубоких и оригинальных мыслителей, как Трубецкой, Булгаков, Карсавин, Бердяев, Франк, Лосский, Флоровский, Эрн. Да и сам Федотов был бы немыслим без Соловьева.

### **Развитие историософии всеединства**

“Неопознанный” современниками Вл.Соловьев был “открыт” после смерти поколением интеллектуалов, прошедшим через соблазн позитивизма, нигилизма, легального марксизма. Отвечая на несправедливые упреки в адрес Соловьева, Булгаков в статье со смысловым названием “Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева”, опубликованной вскоре после его смерти, отмечал, что в то время как современная мысль, при всем богатстве знаний и развития науки “представляет картину внутреннего распада и бессилия”, Вл.Соловьев последовательно отстаивал и развивал философию *положительного всеединства*, синтезирующую идеал “цельного знания, цельной жизни, цельного творчества”. Опыт философского синтеза, осуществленный Вл.Соловьевым, является, по мнению Булгакова, единственным в философии новейшего времени. Нет ни одного великого философского или религиозного учения, которое

не вошло бы как материал в его многогранную систему. “В этом смысле система Соловьева есть самый полновзвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии” [114]. Действительно, идеей положительного всеединства Вл.Соловьева был захвачен на рубеже веков ряд крупных мыслителей, с именами которых обычно связывают русский философский ренессанс: С.Н. и Е.Н.Трубецкие, П.А.Флоренский, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, Л.П.Карсавин. Каждый из них внес свой вклад в обоснование и развитие философии всеединства, обогатив новыми проекциями ее метафизику, онтологию, гносеологию и историософию. В результате общая идея всеединства, уходящая своими корнями в неоплатонизм и патристику, возрожденная в философии Николая Кузанского, окутанная мистическим флёром Я.Бёме и вновь не раз воскрешаемая новоевропейской теософией и философией интуитивизма, обрела права гражданства как одно из оригинальных направлений *русской философской мысли*.

Уже по определению ясно, что философия всеединства включает в себя как важнейший органический момент историософскую проблематику, без решения которой она не может полагать себя завершенной, ибо смысл истории является ключом смысла существования мира в целом. И хотя, естественно, каждый из мыслителей ставил свою познавательную задачу, подчиняя ее решению весь арсенал познавательных средств философии всеединства, историософская проблематика в любом случае служила серьезным аргументом в обосновании системы в целом и отдельных ее пластов.

**“София правит историей”** Одним из основоположников русского философского, в том числе историософского, ренессанса является **Сергей Николаевич Булгаков** (1871–1944). Начав свою философскую деятельность в русле идей исторического материализма и политической экономии легального марксизма, он вскоре, критически переосмыслив и разуверившись в его объективной достоверности, отошел от него и встал на путь искания абсолютной истины. “Философские проблемы, составляющие содержание так называемых мировых или проклятых вопросов, — писал он в пору своих сомнений, — даны нам как предмет вечно-го искания, как загадка, которая, хотя и не допускает окончательного разрешения, однако постоянно и настойчиво ставится нашему уму. Всякие попытки их решения представляют станцию или этап, на котором временно успокаивается, но не может никогда окончательно остановиться человеческий ум. Каждый должен решать

их для себя и за свой собственный счет, и не только каждый человек, но и каждый век и каждое поколение” [115].

Поиски ответа на “проклятые вопросы” — об абсолютном основании мира, о природе добра и зла в нем, о смысле человеческого существования, о конечной цели исторического прогресса и запредельном, метаисторическом существовании мира и человека — толкали Булгакова к религиозной философии *всеединства*. Истина, полагал он, не может быть найдена чисто теоретическим путем. Она сокрыта в самой Жизни в нерасчленном триединстве с Добром и Красотой. Имя, или шифр этого триединства — *Бог*. И наше познание Истины, в конечном счете, есть путь к Богу. Опорой на этом пути для Булгакова, по его собственному признанию, стала философия *всеединства* Вл.Соловьева и его мистицизм как выражение религиозной интуиции, повествующей о “нездешних корнях нашего бытия”.

То, что для рационалистической философии является проблемой, для философии религиозной, христианской, в частности, есть аксиома, не освобождающая, впрочем, от познавательных противоречий, более того — антиномий, требующих осмысления с опорой на цельное знание, т.е. синтез веры и знания. Этому и посвящены философско-религиозные труды Булгакова. Центральной проблемой их является проблема *Бог и мир*. При этом, как замечает исследователь творчества Булгакова Л.А.Зандер, в словосочетании “Бог и мир” логическое ударение падает на союз “И”. “Он не просто соединяет два существующие независимо друг от друга понятия, но знаменует собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность; он не привходит к существующим до него реальностям, но сам является изначальным образом их бытия” [116].

Между Божеством и миром лежит пропасть в онтологическом плане и тайна священного неведения — в гносеологическом, находящие выражение в антиномиях абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного. Бог творит мир, оставаясь трансцендентным миру, иначе он не был бы Богом. “Творение мира Богом, самораздвоение Абсолютного, — замечает Булгаков, — есть жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него “другим”” [117]. В результате сотворенный Богом мир (и человек), отпадая от Бога, обретает имманентное, т.е. присущее именно ему, независимое существование. Но это не значит, что он вообще выпадает из божественной сферы. Его самобытность относительна. Она дана и задана Богом. В акте тво-

рения он не оставляет тварный мир в страдательном залоге, но наделяет его мирообразующим, творческим началом со своим, сородным Абсолюту, центром, который и является сферой *Софии*.

София, выступающая под разными именами: Божественная Премудрость, Душа мира, Вечная Женственность, *natura naturans* (природа творящая) и, в том числе, целокупное человечество, является тем самым “*I*” — связующим звеном между Богом и миром, Богом и человечеством. Обладая двойственной — небесно–земной, божественно–тварной — природой, София, или Божественная Премудрость, позволяет осуществлять переход от одного к другому. При этом Провидение действует с величайшей находчивостью и изобретательностью, направляя всякий творческий порыв твари к ее наибольшей целесообразности, оставаясь в тени естественной закономерности и исторической инициативы, лишь в исключительных случаях становясь ощутимым. Божественное самоограничение в пользу тварного мира и образует сферу его свободы.

Как проявление Божественной Премудрости, мир имеет абсолютное основание, но в своей тварной свободе, которая действует в условиях, заданных естественной необходимостью, он есть еще игра возможностей, перерастающая в непредсказуемую, в том числе гибельную случайность. Отсюда произрастает зло в мире, зло в истории. Проблема зла оказалась самой трудной для Булгакова. Как ортодоксальный христианин, он не мог допустить причастности Бога к сотворению зла, равно как не мог признать наличия и другого трансцендентного его источника, ибо это означало бы отступление от ортодоксии в манихейскую ересь. Нет зла и в потенциальном *ничто*, из которого сотворен мир. Но, *ничто* остается как темная, немая основа космоса, которая, будучи спровоцированной, может ворваться в уже осуществленное мироздание, прослоиться в нем как хаотизирующая сила. Такой провокацией, согласно Булгакову, и послужило грехопадение человечества, предпочтешего своеволие послушанию Бога. В результате мир, в котором мы живем, и приобрел характер *хаососма*. Этот тезис, по справедливому замечанию Зандера, остается самым необоснованным в концепции Булгакова: “вопрос о связи зла в природе и грехопадении человека представляет собою проблему, разрешение которой мы в писаниях о.Сергия не находим” [118]. Но как бы то ни было, с сотворением мира мы вступаем в сферу человеческой истории, ибо, согласно Булгакову, мир создан ради человека и только в человеке он обретает свою завершенность. И здесь к антиномиям Абсолюта добав-

ляются антиномии исторического бытия человека: историческое время и вечность, природный хаососм и хозяйственный космос, жизнь и смерть, добро и зло, софийность власти и ее произвол, смысл человеческого существования. История есть прежде всего объективное время, наполненное рождениями, а потому и смертями, сменой поколений, через которое только и существует человечество. Каждый отдельный индивид вращается в этот поток в определенном месте как сын или дочь. И вместе с тем каждый человек есть раскрытие в полной мере своего собственного существа, своего Я. Эта связь имеет не только эмпирическое основание, но и сверхвременную сущность: сквозь смерти и рождения, просвечивается не только смена поколений, но и определенный порядок смены исторических эпох. Поэтому история не есть “дурная бесконечность”, она имеет начало и конец и определенный смысл. Однако, замечает Булгаков, видеть в истории предзаданное торжество гармонии или прогресса, значит обнаруживать душевную слепоту и глухоту. С того времени, как человек в свободе своей предпочел путь познания добра и зла, т.е. с момента его грехопадения, человеческий род был брошен в поток времени, протекающий над бездной небытия. И он *сам, своим трудом* должен не только отвоевывать себе жизнь, но и утверждать свое бессмертие на краю бездны. Вот почему философия истории по существу своему может быть только философией трагедии. Философия истории Булгакова и представляет собой философию трагедии и опыт “снятия” ее на основе синтеза философии всеединства и христианского вероучения.

Разгадку антиномии добра и зла в истории он видит в свободе, как основании тварного мира, и его имманентности, ограниченной природной данностью. Человечество находится на границе этих двух модальностей мира. Сущностное ядро человека здорово и софийно, но оно погружено в мир природной заданности, и вынуждено вести постоянную и упорную борьбу не только за свое существование, но и за свою божественную сущность, т.е. бессмертие. Но в рамках истории эта борьба имеет трагический характер. История не имеет конца в своей имманентности, но она катастрофически оборвется. Как говорится в Апокалипсисе, час близок, но где и когда он пробьет — никому не дано знать. Однако, конец имманентной истории не означает трансцендентного конца творения, а лишь переход его в новый эон. Конец истории имеет, таким образом, глубокий эсхатологический смысл. Но человеческое сознание не способно охватить его во всей полноте и потому склонно

верить в возможность отсрочки конца истории. Так рождается хилиастическая идея тысячелетнего Царства Божьего на земле, которая является мистификацией или проявлением слабости человеческого духа человечества, не готового принять Царства Божьего как конца истории без предвзятельной подготовки.

Таким образом, двойственность, антиномичность исторического процесса, его трансцендентно–имманентный характер задает двоякую ориентацию историческому творчеству. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, имманентной истории и достигаемой ее силами цели. Такое рассмотрение может быть определено как *хилиастическое*. И хотя хилиазм, как массовое религиозное течение, отошел в прошлое, мы сталкиваемся с реанимацией его религиозно–философской мыслью. Так, в известной мере хилиастичны теократическая идея Вл.Соловьева, философия Общего дела Н.Ф.Федорова, мирозерцание Ф.М.Достоевского. Старая хилиастическая вера в наступление земного рая и в земное преодоление исторической трагедии лежит, согласно Булгакову, и в основе марксистского социализма как мировоззрения. “Социализм — это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его *dramatis personae* потому получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ “святых”, заменился “пролетариатом” с особой пролетарской душой и особой пролетарской миссией” [119]. Роль сатаны в этой версии хилиазма естественно досталась на долю класса капиталистов, возведенных в ранг представителей метафизического зла.

Иллюзионизму хилиазма противостоит истинная вера, ориентированная на *эсхатологию*, для которой наступление Царства Божьего возможно лишь по ту сторону исторического процесса, после конца истории. Мир, созданный Богом, может быть им же преобразован, в результате этот век уступит место новому эону, число которых может быть сколь угодно велико. Эта трансформация мира с точки зрения исторического сознания представляется катастрофой. И только в глубине религиозного метаисторического сознания, утверждает он, мы можем приготовиться к неизбежному, представив его в свете Премудрости Божией, ибо конец истории, оцениваемый ограниченным человеческим разумом как вселенская катастрофа, отделяет настоящий эон от будущего, более совершенного, который приближает преобразенное человечество к Царству



Божию. Этот эсхатологический постулат несколько смягчается: Царство Божие, как новый эон мира, не придет ранее, чем человечество исчерпает возможности заданного мира. Поэтому понимание эсхатологии как конца истории отнюдь не освобождает человечество от творчества в историческое время. Причем это творчество не безотносительно к космическому миропорядку. История “дает простор человеческой активности и телеологии, и в этом смысле история делается людьми, точнее сказать, — замечает Булгаков, — при их участии, которое становится таким образом космическим фактором, входит в общий космический миропорядок. Но при этом, — продолжает он, — и личная воля отдельного лица, и совокупное творчество человечества находят внешнюю границу в объективно детерминированном, по существу своему таинственному и иррациональном ходе вещей” [120]. А посему в этой жизни мы должны руководствоваться софийностью, которая “невечерним светом” озаряет тварный мир, служа нам надежным проводником в нем и указывая путь за его пределы. Поэтому *мир не может вовсе не утратиться*.

Обоснованию этого тезиса посвящена наиболее содержательная часть учения С.Н.Булгакова — его “Философия хозяйства”. По мысли автора труда он представляет собой опыт философско-религиозного “снятия” материализма и имманентизма политической экономии К.Маркса. Хотя философия хозяйства и политическая экономия имеют один и тот же предмет — человеческое хозяйство, первая рассматривает его в общем и мировом его значении, вторая подвергает его детализирующему анализу; перед первой стоит вопрос *что*, перед второй же — *как*? В этом смысле “Капиталу” К.Маркса, как собственно политической экономии, Булгаков противопоставляет Тезисы Маркса о Фейербахе, в которых, хотя и с большой сжатостью, но вполне определенно, ставятся проблемы *философии хозяйства*. Априорной предпосылкой возможности хозяйства, считает Булгаков, должно стать предположение о *родовом*, или, что то же, *историческом* характере этой деятельности. Это значит, что она есть процесс не только коллективный, но и качественно общественный. Это значит, что “истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество*”, или *Мировая Душа*, — подчеркивает он [121].

Хозяйство, согласно Булгакову, является единственным способом исторического существования человечества, отвечающим к

тому же догматам христианского вероучения. *Хозяйство есть трудовая деятельность человечества*, которую характеризует подневольный труд, труд как нужда, труд как чрезмерное напряжение всех физических и духовных сил. Но одновременно хозяйство есть творчество и не может не быть им, как всякое человеческое делание. Такое двойственное понимание хозяйства, согласно Булгакову, “включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета” [122].

Основой хозяйственной деятельности, ее мотивом, согласно Булгакову, является *потребление*. С точки зрения политической экономии потребление есть простой способ поддержания жизни человека, его выживания, оно вторично по отношению к производству. Философия хозяйства позволяет взглянуть на проблему иначе. Потребление есть не только способ сохранения и воспроизведения жизни на земле, но через это — способ ее очеловечения и, более того, ее обожения. В потреблении, в еде как его простейшей и изначальной форме, снимается граница между живым и неживым, раскрывается единство органического и неорганического мира, или, как выражается Булгаков, актуально утверждается “космический коммунизм”. *Еда*, в его представлении, *есть натуральное причащение — приобщение плоти мира*, т.е. в ней и через нее осуществляется таинство евхаристии.

Если потребление отвечает на вопрос *что*, то производство — на вопрос *как*: как возможно хозяйство? Производство для Булгакова есть прежде всего система *объективных действий*, посредством которых хозяйствующий субъект запечатлевает себя в предмете, объективирует в нем свою цель. В результате грань между субъектом и объектом стирается. Субъект хозяйственной деятельности предстает лишь во взаимодействии с объектом, как субъект–объект: Я в мире или в природе, а природа во мне. Поэтому и самое Я не есть законченное и неизменное, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее собственной жизнью. Любой хозяйственный акт сопряжен с выходом человека во внешний мир, как в открытый космос, с активным взаимодействием с ним. Следует отметить, пишет Булгаков, что и сам объект, природа, в силу своей софийности, охотно отвечает на вызов человека и как бы идет на сотрудничество с ним. “Природа без труда, без трудовой культуры не может выявить всех своих сил, по крайней мере в человеке, выйти из полудремотного существования, но, с другой стороны, и культура не имеет иных творческих сил, кроме заложенных уже в природе” [123]. Хозяйственные неудачи, пере-

растающие в катастрофы, в большинстве случаев обусловлены соблазном “самости” человека, его нежеланием или неумением прислушаться к Премудрости самой природы, мира Божьего, которым управляет София. “Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна”. В этом Булгакову видится ответ на вопрос: *как возможно хозяйство?* [124]

Таким образом, *человеческое творчество* — в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве — *софийно*. В этом для Булгакова разгадка смысла исторического существования человечества, не смотря на метафизическую незавершенность его судьбы. Однако в более поздних работах этот гуманистический оптимизм сменяется ортодоксальным эсхатологизмом, согласно которому “история совершается в пределах творения, она принадлежит “веку сему”, находящемуся в преддверии “жизни будущего века”. В этом смысле история есть лишь момент становящегося Абсолюта. Нестыковку этих двух различных подходов — научного и христологического — почувствовал В.В.Зеньковский. Отмечая разрыв софийности в тварной истории человечества, согласуемой с законами эмпирического бытия, и абсолютного предвечного Логоса, стоящего несоизмеримо выше их, Зеньковский заключает: “Синтез науки, философии религии так же не удался Булгакову, как не удался он Соловьеву, — как он вообще не может удался в линиях метафизики всеединства” [125]. Это заключение, высказанное с позиций ортодоксальной философии религии, может быть повторено и с позиций философии научной. Это, впрочем, не отменяет истинности частных суждений мыслителя, которые могут быть органично включены в живой диалогический контекст другой метатеории. Ибо только таким путем возможно развитие философского знания.

#### **Искание истины и критика мессианизма**

Среди сознательных последователей философии всеединства следует выделить братьев С.Н. и Е.Н.Трубецких. Но если старший из братьев, профессор Сергей Николаевич, развивал идеи всеединства в области истории философии по преимуществу, то бесспорной заслугой **Евгения Николаевича Трубецкого** (1863–1920) следует признать создание двухтомного труда “Мирозерцание Вл.Соловьева” (1913), посвященного критическому анализу философской, в том числе исторической, системы Вл.Соловьева и творческому развитию идеи всеединства. Этот труд до сих пор остается образцом моногра-

фических исследований сложного и противоречивого творчества крупного мыслителя, каким был Соловьев. Защищая и развивая основные положения философии всеединства, Трубецкой подверг нелюбимой, хотя и достаточно корректной, критике мессианские иллюзии Соловьева, тянущиеся от его славянофильства и неизбежно сползающие к национализму. Хотя в отличие от славянофилов, отмечает Трубецкой, Соловьев сознает опасность “зоологического национализма”, борьбе с этой опасностью целиком посвящен цикл его философско–публицистических статей “Национальный вопрос в России”, но с мессианской утопией он не смог расстаться почти до самого конца. Эта критика, распространенная уже и на современников, Булгакова, в частности, последовательно была развита им в работе “Старый и новый мессианизм”. Позднее, в своих “Воспоминаниях” (1921) Трубецкой, рискуя быть обвиненным в антипатриотизме, открыто заявляет: гордая мечта о русском народе как избранной Богом нации, должна быть отброшена как несовместимая с откровением Нового завета. Другим объектом его критики в творчестве Соловьева стала связанная с русским мессианизмом идея теократии, принявшая форму своеобразной программы. В соответствии с этой программой Россия в качестве своего вклада в образование Царства Божьего на земле привносит мощное имперское государство, способное, по мысли Соловьева, политически объединить весь христианский мир. Трубецкой увидел в этой идее апологетику самодержавия со всем его бюрократическим аппаратом насилия, с чем он, естественно, никак не мог согласиться сам и простить своему другу–учителю. Более сложный характер приняло отношение Трубецкого к софиологии Соловьева. Если для последнего София является, как уже отмечалось, душой и сущностью тварного мира, обеспечивающей его всеединство с Богом, то Трубецкому такая форма связи представлялась отрицанием подлинной свободы для мира, для человека в историческом процессе, в частности. София не сущность тварного мира, а только его идеальный образ, который субъект волен принять или не принять, беря тем самым ответственность за свой выбор, за производное от него добро или зло. Если он принимает идеальную цель, ненавязчиво предлагаемую ему Премудростью Божьею, или Софией, то он обретает образ Божий, если же, проявляя “самость” отвергает ее, то становится карикатурой или богохульной пародией на нее. Эту идею он развивает в книге “Смысл жизни” (1922), историсофски обобщившей опыт двух русских революций.

Именно в силу свободы, перерастающей в склонность к “самости”, человечество не раз попирало идеальную цель, освещаемую светом Софии, и в результате вступало в состояние смут и катастроф. Такой катастрофой стала для России война и революция. Но, впрочем, замечает Трубецкой, мировые катастрофы повторяются в истории. Они всегда означают не только близость конца, но и действительное его приближение, хотя день и час его не дано знать никому. Однако своим бессмысленным своеволием человечество не только приближает его, но делает его особенно мучительным. Внутреннее разложение человечества выражается прежде всего в войнах, пишет философ. “Но война — не конец, а начало всеобщего разделения, которое должно проникнуть во все человеческие отношения”. “Когда услышите о войнах и военных слухах, не ужасайтесь, — цитирует он Евангелие: — ибо надлежит сему быть; но это еще не конец” [126].

Война гибельна для всех: и для побежденных, и для победителей. Она порождает гражданскую смуту, голод, мор. Ей, как правило, сопутствуют природные катаклизмы, как знаки разлада между миром и Богом и свидетельством того, что конец человечества есть и конец мира. Как правило, замечает мыслитель, войны начинаются во имя, казалось бы, благих целей — преодоления несправедливости и бессмысленности существования. Но крушение бессмыслиц отнюдь не означает утверждения смысла, а лишь доведение противоречия до предела, симптом утраты миром Божественной Премудрости. Однако Трубецкому чужд исторический пессимизм сторонников “недеяния”, равно как и максимализм, отвергающий *путь* спасения и настаивающий на революционном достижении цели. Спасение человечества требует оправдания *пути*, на котором важно достижение каждой последующей ступени. Используя евангельский символический образ “лестницы Иакова”, имеющей основание на земле и достигающей вершиной неба, Трубецкой по существу поддерживает программу либеральных реформ как средства совершенствования жизни общества и спасения человечества. Так как восходящая линия жизни поднимается из ступени в ступень, то тем самым оправданы *все* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное, усовершенствование. Всякая ступень необходима в “лестнице” и ни одной невозможно миновать человечеству, чтобы достигнуть цели. Религиозно-историческое обоснование либерализма близко соловьевскому принципу “Спасаящийся спасется!” и весьма напоминает максимы протестантской этики. “Конец близок! — пишет он. — Это значит, что

жизнь должна идти полным ходом к цели: непрерывно должно продолжаться восхождение, которое в процессе эволюции идет от зверчеловека к Богочеловеку” [127].

**Всеединство как непостижимая тайна** Семен Людвигович Франк (1877-1950) пришел к философии *всеединства*, преодолев на своем пути традиционное для русского интеллигентского сознания искушение народнической идеологии и отдав дань ставшему “модным” марксизму.

Вехами на этом пути критического самосознания и переоценки ценностей стали статьи в трех программных сборниках русского идеализма (среди них особо следует выделить “Этику нигилизма” в сб. “Вехи”) и работа с характерным названием “Крушение кумиров” (1924). Идейными истоками нового направления мысли стали труды “отцов” идеалистического реализма, начиная, как свидетельствует сам Франк, с Плотина, Дионисия Ареопагита, Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева; в середине этого ряда должны были бы стоять не названные философом, но подразумеваемые имена Бёме и Николая Кузанского, Спинозы, Паскаля.

Как отмечают историки философии, Франк начинает строить свою систему всеединства с познания (не теории познания, а *нашего, реального* познания), о чем свидетельствует ряд его ранних работ “Предмет знания” (1915), “Очерк методологии общественных наук” (1922), “Введение в философию” (1922). Однако основным в ней является *метафизика*. Наиболее полно она выражена в фундаментальном труде “Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии” (1939). Вопреки уточнению названия в ней меньше всего говорится о собственно религии, но в полном объеме представлена метафизика всеединства, в равной мере охватывающая и его трансцендентную сферу и онтологию, и гносеологию, и антропологию, и *историософию*.

В основе философской системы Франка лежит воспринятая им у Вл.Соловьева идея всеединства, которой он дает глубокое истолкование. Отталкиваясь от рационалистического пантеизма Спинозы и идеалистического реализма Вл.Соловьева, Франк приходит к следующему определению *всеединства*, как основополагающего понятия своей системы: “Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим — в конечном счете со всем иным. В этом отношении даже понятие Бога составляет лишь мнимое исключение; и Бог, строго и точно говоря, не обладает тем признаком, который схоластика

обозначила словом *aseitas*, т.е. не есть *ens a se* (от-себя-бытие — Ред.). Ибо именно потому, что он мыслится “первоосновой”, “творцом”, “вседержителем” мира и вообще всего остального, он не *мыслим* без отношения к тому, что есть его “творение” [128]. Всеединство, будучи абсолютной реальностью, является познающему и действующему субъекту в форме монодуализма: оно определено и неопределенно (“трансдифинитивно”), конечно и бесконечно (“трансфинитивно”), познаваемо и одновременно непостижимо. И это обусловлено не ограниченностью нашего познания, а является субстанциальным основанием самого бытия. Это и определяет его непостижимость, ибо *“всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что его принимаем, — более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать, а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине — это и остается для нас непостижимым”* [129]. При этом, подчеркивает Франк, бытие как целое не непостижимо-статично, но, напротив, оно пластично: оно не только *есть*, но и *делается*, как бы *творит само себя*; оно растет, изменяется, формируется. И это потому, что в его последней основе лежит потенциальность, возможность и способность стать тем, что оно еще не есть. В этом, согласно Франку, заключается свобода всех проявлений всеединства, но вместе с тем и его непостижимость.

Данное определение всеединства и его принципиальной непостижимости в полной мере относится и к историческому бытию, которое является лишь частью всеединого, точнее, входит в него и представляет его во всей его полноте. Говорить о смысле истории следует лишь в контексте всего мироздания, всеединства взятого во всей его бесконечной полноте и непостижимости. Действительно, прошлое и будущее, по крайней мере в преобладающей части своего содержания, остается для нас неведомым. Но это неведомое с полной очевидностью и неотменимостью существует. Причем явно данное содержание настоящего неуловимым образом переходит в прошлое, сливается с ним, будущее становится настоящим. Следовательно, и здесь нет отчетливой грани между “явно данным” и “покрытого тайной имеющимся”, а есть что-то сплошное, нераздельно опознаваемое и непостижимое. Да и что такое эта окружающая нас со всех сторон бесконечность, среди которой мы, прилепленные к маленькому вращающемуся комочку, называемому земным шаром, являемся какими-то исчезающими маленькими существами? — задает он вопрос. Какой смысл имеет вся наша жизнь

со всеми ее скорбями, тревогами и радостями перед лицом этого бесконечного пространства, молчание которого повергает нас в трепет? И все же размышлять и говорить об этом необходимо, ибо *“непостижимое постигается через постижение его непостижимости*. Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием”, — так завершает свой труд о Непостижимом Франк [130]. Ученый–естествоиспытатель, историк обязаны “работать” так, *как если бы* все в этом мире было рационально объяснимо. В этом и заключается творческий пафос науки. Но раз этот вопрос поставлен философией, то ее обоснованный, адекватный существу дела ответ на него не может быть исключен из металогического знания.

Большое внимание в своей философской системе Франк уделяет социальной философии. Это особенно актуально, полагает он, “в современную эпоху” (т.е. первая треть XX века). Его характеристика “своей эпохи” до удивления адекватна эпохе, переживаемой нами. Сопоставляя ее с предшествующим историческим периодом, он в книге “Духовные основы общества” пишет: “Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким–то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней (...) Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу...” [131]. Более того, пророчески утверждает мыслитель, именно крушение социализма в самом его торжестве образует какой–то поворотный пункт в духовной жизни человечества. В такие переломные эпохи особенно важно ясное осознание смысла человеческого существования, его исторических закономерностей и ценностных ориентиров.

В ретро– и перспективе смены исторических эпох, с их своеобразием и связанностью в единое целое, открытое в отношении к будущему становится очевидной и значимой философско–исторического подхода к жизни общества. “Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно–синтетическая философия истории” [132]. Такое понимание содержания и задач философии истории, считает Франк, исклю-



чает надобность в поисках “начал” и “концов” истории, интерпретации ее как движения к конечной цели, пусть и задаваемой некоторым идеалом. В самой грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут “Закон о трех стадиях” Конта. Их идеи легли в основу общепотребительной теории прогресса, против которой решительно выступил Франк. С одной стороны, в действительности, как свидетельствует история, не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Поэтому любые определения конечной цели исторических перемен таят в себе опасность произвольной фантазии и сопряжены с искажением мировой исторической перспективы. С другой стороны, предположение, что человечество действительно идет к определенной конечной цели, лишает исторический процесс своего самодовлеющего значения: “упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранных мировой истории” [133].

Единственно возможный смысл истории, считает Франк, связан не с достижением определенной цели, царства обетованного на земле, в жертву которому приносятся целые поколения и исторические эпохи, а в связи всех временных этапов и ее конкретного многообразия со сверхвременной сущностью человеческой жизни при условии самореализации каждого поколения. “Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом” [134]. Поэтому обобщающе-философское понимание истории состоит в постижении исторических эпох как *выражения единого духовного существа человечества*. С постижением этого духовного единства, охватывающего все этапы исторической жизни, и связаны задачи философии истории. Иными словами, философия истории есть самосознание человечества, в котором оно обзревает все драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, учится понимать свое истинное существо и истинные условия своей самореализации.

Таким образом, предмет философии истории — исторический процесс как выражение (и символ) цельного существования человеческого духа, а сама она, в отличие от конкретной истории пред-

ставляет собой, трансисторическое знание. Этим обстоятельством определяется ее место и значение во всей системе общественного познания: чтобы ориентироваться в частности состоянии общественной жизни человечества, нужно знать ее общие, вечные условия и основания. Остов ее системы — социальная философия как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека. Философия истории, опираясь на конкретное историческое знание, призвана раскрывать преемственную связь эпох и в каждой из них ее сверхисторический духовный смысл. Где нет этого стремления, там человеческая жизнь замирает, т.к. она по своей сути есть неустанное творчество, непрерывное самоопределение, требующие нравственной активности. Смысл человеческой жизни — творить добро и всеми силами умалить зло. Но будет ли завтрашний день лучше предыдущего — этого не дано знать никому, ибо зависит от Промысла Божия. С этим последним и связан смысл истории. *История есть богочеловеческий процесс*, поэтому совершенствование мира идет, с одной стороны, путем откровения человеческим душам божественного начала в процессе их нравственного и духовного самосовершенствования; с другой стороны, путем накопления человеческих сил как средств, могущих служить утверждению добра и преодолению зла в каждом его проявлении, что и является оплотом цивилизации. И в отношении личной жизни у каждого есть шанс понять смысл истории, хотя, образно говоря, каждый из нас уходит из театра исторического действия до закрытия занавеса, не зная, что будет дальше, да и не очень зная, что было раньше, поскольку входим мы в театр в середине действия. Однако, поскольку целое здесь не сумма своих частей и не цепочка причин и следствий, начало и конец которой оборваны, а целое как сверхвременное существо всеединства, присутствующее во всей своей полноте в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия, постольку этот шанс отнюдь небесперспективен. Да и вообще, как пишет Франк в другом месте, *“Философия имеет имманентную тенденцию к оптимизму”* [135].

**Всеединство истории и  
“симфоническая личность”  
как ее субъект**

Наиболее последовательно и полно с позиций концепции всеединства историософия представлена у **Льва Платоновича Карса-**

**вина** (1882–1952) — историка культуры по профессии и философа по призванию. В своих философских штудиях он опирался на те же источники, что и Франк, называя его среди своих учителей. В духе обозначившейся традиции он начинает свои размышления о

смысле истории с определения исторической миссии России. Этому посвящена одна из первых его книг “Восток, Запад и русская идея” (1922). Задачу книги автор видит в том, чтобы уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку. Но поскольку Восток и Запад, как и сама Россия, по мнению Карсавина, наиболее полно представлены в их религии и искусстве, то именно они и становятся сферой сравнительного анализа для мыслителя.

Развивая мысль Вл.Соловьева о теократии, об объединении церковью как ее предпосылке, Карсавин в скрытой форме полемизирует с ним, отстаивая потенциальные преимущества православия как смыслообразующего основания истории в качестве наиболее адекватного, по сравнению с западным христианством, выражения идеи всеединства. При этом философ отнюдь не идеализирует историческое православие и русскую культуру в целом, отмечая их пассивность, переходящую в лень, неспособность или нежелание самоопределения и пр. И все же основание для оптимизма Карсавин видит в вековой государственности России, в величии русской духовной культуры, в православной церкви с ее идеей соборности. Однако, замечает Карсавин, историческая миссия России остается в потенции. В своем тяготении к Абсолюту русский Восток доходит до отказа от себя, до беспредельной жертвенности и безразличия к настоящему, забывая, что будущее произрастает из настоящего. В то же время Карсавин отнюдь не отрицает культурного значения западного христианства, давшего миру таких мыслителей–богословов, как Эриугена и Николай Кузанский. Однако Возрождение (“вырождение”, по ремарке Карсавина) прервало этот процесс. Католическое учение об исхождении Духа Святого от Отца и Сына (*Filioque*) разрушало фундаментальную для (Схема № 2) христианства идею триединства ипостасей Бога. Этой новацией Дух Святой оказывается выведенным за скобки триединого Абсолюта. Тем самым “умалется” не только его божественная природа, но и полнота, всеединство самого Абсолюта. Между Богом и человеческой историей, на которой, согласно догматам христианства, почивает Дух Божий, возникает пропасть, преодолеть которую человечество не может без божественного вмешательства, независимого от самого его участия. Отсюда вера и дела человечества оказываются по разные стороны в историческом процессе, что и характеризует западную культуру.

Историческая ущербность западного христианства привела к тому, что именно на долю православного Востока выпал почти весь труд раскрытия христианского вероучения и, в частности, ее

основополагающего, согласно Карсавину, догмата всеединства как триединства Абсолюта. “Православной мысли, — утверждает философ, — в высокой степени присуща интуиция всеединства (...) Как всеединство постигается само абсолютное или триединство; как всеединство предстает идеальное состояние причастующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие”, или историю [136].

Интуиция всеединства пронизывает всю русскую культуру и историю. Она не приемлет типичного для Запада механического истолкования мира с его разделением предопределения истории и ее “делания”. В то время, как Запад тяготеет к эмпирике, православный Восток — к Абсолюту. Этим определяется историческая миссия православного Востока: вернуть историю на истинный путь саморазвития всеединого Абсолюта.

Всеединство Абсолюта является центральной категорией христианской метафизики Карсавина. Она означает тождество Творца, Его Замысла и тварного мира, который есть лишь “иное” Бога. Таким образом, история человечества, которая есть вершина тварного мира, мыслима лишь во всеединстве с Богом, т.е. человечество не безучастно в своей истории (и даже в самом акте творения). “Все тварное бытие есть *теофония*, т.е. явление Бога в твари, и притом такое, что вне твари и без твари Бог не явлен, не видим, не постижим, а тварь вне и без Бога абсолютно не существует” [137]. Как метафизическая категория *всеединство* не поддается дискурсивному определению. Она имеет интуитивно-символический характер, указывающий на определенный смысл бытия, который однако, никогда не удается раскрыть до конца.

Отталкиваясь от этих предварительных суждений Карсавин в книге, специально посвященной философии истории, утверждает, что история как наука должна быть православной. Это значит, что в качестве ее объяснительного принципа должна быть принята христианская, православная в частности, догматика. С этих позиций он решительно отвергает “чистое” беспредпосылочное познание, как отвлеченное, неспособное постигнуть сущность Абсолюта, т.е. того, что находится за пределами эмпирической истории.

В качестве такого основополагающего начала истории Карсавиным и принята идея всеединства. По отношению к истории всеединство мыслится им как такое совершенное множество, в котором все элементы тождественны между собой и адекватны целому, но в то же время не сливаются в сплошную неразличимую целокупность. Обозначению и расшифровке этой идеи служит понятие

“стяженного”. Заимствованное у Николая Кузанского оно, как отмечает С.С.Хоружий, становится ключевым в системе Карсавина, который строит на его основе оригинальную диалектику части и целого, единства и множества. Понятие “стяженного” улавливает диалектику части и целого, “вводя представление о некоем умаленном, но все же еще целом, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части — во всякой другой, если это целое — всеединство” [138].

Принцип всеединства, таким образом, характеризует онтологию Абсолюта. Но Карсавина, как историка, всегда интересовала динамика его становления. В соответствии с этим он выделяет четыре стадии самореализации всеединства путем его эманации: “1) Божество, как абсолютное совершенное Всеединство; 2) усовершенное или обоженное (абсолютизированное) тварное всеединство, отличное от Бога тем, что когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто; 3) завершенное или стяженное тварное всеединство, стремящееся к усовершенности своей, как к идеалу или абсолютному заданию, и через него к слиянию с Богом, к становлению Богом и гибели в Боге; 4) незавершенное тварное всеединство, т.е. относительное многоединство, становящееся совершенным через свое завершение или момент всеединства в его ограниченности” [139]. Эта последняя стадия эманации всеединства, но всегда в отношении к высшим его стадиям и составляет собственно предмет истории. Познание всеединства как качественания истории выступает в форме ряда переосмыслений.

В соответствии с данными методологическими принципами Карсавин в “Философии истории” обозначает основные начала исторического бытия и рассматривает вопрос о значении и месте исторического в мире, как в целом мире, так и в отношении к абсолютному бытию. “Высшей задачей исторического мышления, — считает он, — является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом — объект исторического изучения” [140]. Но и история в узком смысле этого термина изучает развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта.

Таким образом, субъектом истории является человечество, все человечество, как заложенный в Абсолюте и самореализуемый в первообразе Адама–Кадмона. Человечество выступает здесь не в качестве общего понятия, а как реальная “симфоническая личность”, существующая во всеединстве всех своих индивидуализа-

ций в субъектах иерархически низшего порядка, в культурах, народах, классах, группах, вплоть до эмпирически конкретной индивидуальности. В свою очередь, каждая из этих индивидуализаций субъекта существует не в смысле отвлеченной сущности, а в качестве реального многоединства. Содержание истории и есть развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта, от его потенциального состояния в виде множества, через становление и самосовершенствование к актуальному всеединству человечества.

В развитии любой исторической индивидуальности Карсавин выделяет четыре переходящие друг в друга стадии: 1) потенциальное всеединство исторической личности — “переход от небытия к бытию”; 2) первоначальное дифференцированное единство, т.е. деление на элементы. На этой стадии происходит ослабление единства, но не сильное, так как элементы легко переходят один в другой и взаимозаменяются; 3) органическое единство, иначе говоря, период функционального самоограничения и определенной стабильности индивидуальности; 4) вырождение органического единства, в систематическое единство, а затем и его разрушение через дезинтеграцию [141]. При этом развитие всегда имманентно самому объекту, ему чужды внешние влияния, которые только “портят” его. Вместе с тем и историко-генетический подход искажает сущность исторического процесса. “Никогда и нигде, — пишет Карсавин, — мы не наблюдаем самого возникновения: новое всегда появляется из небытия — иначе оно не было бы новым” [142]. На пути к идеалу гибнут одни цивилизации, возникают другие, более совершенные. Достижение идеала в форме истинной теократии означает конец земной истории.

В своем увлечении идеей всеединства Карсавин стремится быть до конца последовательным. Эта установка особенно явно обозначилась в евразийский период его деятельности [143]. Он не останавливается перед трудностями объяснения теократии, с которыми столкнулся Соловьев. Разрешение их он и находит в понятии иерархизированной “симфонической личности” достигающей самовыражения в идеократии как эмпирическом выражении теократии. Однако как историк Карсавин не мог не констатировать несовершенства “симфонической личности”, которое он попытался объяснить склонностью к эгоистическому самоутверждению ее иерархически низших “индивидуаций” (индивидов, групп, классов, народов) за счет всеединства. Подобные эгоистические самоутверждения есть не что иное, как замыкание субъектов в себе,

разъединение их с вышестоящими и, в конечном счете, с Богом. Возвращение ко всеединству возможно лишь на основе любви к Богу и людям, которое мыслится Карсавиным “в отказе от всего *“своего”*, от себя самого ради других, в свободной жертве, в самоотдаче” [144]. Естественно, что в духе идеи всеединства это самопожертвование идет “снизу вверх”, когда конкретный индивид жертвует своими интересами во имя интересов иерархически выше стоящей личности — класса, народа, человечества как целокупной суперличности, которая находит выражение в идеократии.

В эмпирической истории в качестве субъекта идеи целого, выражением которой является идеократия, выступает некоторая социальная группа — “правлящий слой”, которая и задает принципы и пределы самореализации иерархически низших субъектов. Конечно, замечает Карсавин, и этот выражающий идею целого “правлящий слой” эмпирически также несовершенен, но пока целое как таковое существует, он все же выражает ее. Излишний пафос в обосновании этой идеи выдает ее слабость, точно подмеченную Бердяевым. “Учение о симфонической личности глубоко противоположно персонализму, — пишет он, — и означает метафизическое обоснование рабства человека” [145]. Этот приговор философа-персоналиста, к сожалению, оказался пророческим. Идея теократии, как симфонической личности, завладевшая Карсавиным, сыграла с ним роковую шутку. Он поддался на соблазн евразийства, увидев в синтезе православия и тоталитарной советско-большевистской государственности новый вариант теократии в форме идеократии. Для него лично этот “соблазн” закончился крестными муками в одном из лагерей Гулага.

### **Конец истории или ее новый зон?**

От Вл. Соловьева помимо философии всеединства берет начало и персоналистское направление, представленное **Николаем Александровичем Бердяевым** (1874–1948). Впрочем на ее формирование оказали влияние и другие источники от Бёме и Экхарта до Гегеля и Маркса. Однако влияние Соловьева в конечном счете оказалось все же преобладающим. Как и Соловьев, Бердяев исходит из идеи становящегося Абсолюта, развивая ее по-своему.

Первичным, согласно Бердяеву, является акт рождения Бога-Творца из божественного Ничто, или из *Ungrund*. Исходя из этого и свобода не создается Богом, она коренится в Ничто и потому извечна так же, как и Бог-Творец. Сотворение природного мира и человека из божественного Ничто является вторичным ак-

том. Он свидетельствует о том, что не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке. Бог возжелал “Другого” и ответной любви от него и в силу этого сотворил мир и человека, как творческую личность. Отсюда следует, что внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир. Однако, поскольку свобода иррациональна, а не сотворена Богом, постольку Он не несет ответственности за нее и за порождаемое ею зло. Бог является всемогущим по отношению к сотворенному им миру, но у него нет власти над небытием и несотворенной им свободой. Грехопадение человека есть символическое выражение того, что он предпочел благодати свободу и потому в полной мере несет ответственность за ее последствия. Природный мир, в том числе земная история человечества, есть результат его грехопадения в форме объективации, т.е. выпадения из идеального мира чистых сущностей. Этот “падший мир” сам по себе лишен смысла. Смысл истории может быть понят как искупление греха и возвращение человечества к подлинной духовности, как просветление темного начала.

Для понимания этой мифологии необходимо учитывать диалектику понятий “творчество” и “объективация” Ов метафизике Бердяева. Дух человека, как “Другое” Бога, наделен творческим началом. А посему “цель человека не спасение, а творчество”, хотя, замечает он в угоду традиционным представлениям, для его творческого восхождения и нужно спасение от зла и греха. Однако творчество обладает самоценностью. А потому “не творчество должны мы оправдывать, а наоборот, творчеством должны мы оправдывать жизнь” [146].

Перед человечеством всегда открыты два пути: путь устроения мира и приспособления к нему посредством объективации, и путь свободного творчества, возлагающий на человека ответственность за его собственную судьбу и судьбу мира. Став на этот путь, человек освобождается от страха греха и необходимости искупления, ибо творец оправдывается своим творчеством. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления, так как они сковывают творческую энергию. Творчество — есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха и закона. Творчество означает переход души в иной, ноуменальный план бытия. Оно есть первожизнь и обращено не к старому и не к новому, а к вечному.

Однако этот апофеоз творчества метафизически связан у Бердяева с учением об объективации духа, интерпретируемой как его падение. Быть в мире есть уже падение, повторяет Бердяев



мысль близкого ему по духу Хайдеггера [147]. Путь послушания и объективации, есть способ “вхождения” человека в историю, в царство обыденщины. Это путь рабства. Однако и встав на путь свободного творчества, вынужден признать Бердяев, человек попадает во власть внешнего эмпирического мира, ибо любое творчество всегда стремится овладеть миром, т.е. жаждет объективации. Но объективация духа есть его искажение и самоотчуждение, ведущая его к “падшести” в мире [148]. В конце концов Бердяев приходит к мысли, что хотя всякий творческий акт есть взлет личности в иной ноуменальный план существования, но одновременно это и приближение конца падшего мира. При этом Бердяев не замечает, вернее не хочет замечать, пишет В.В.Зеньковский, что вырытая им пропасть между творчеством и объективацией, отождествление объективации с “падшестью”, лишает всякого смысла само творчество, поскольку оно ведет к “падшести” мира и каждым своим актом усугубляет ее [149]. Это противоречие целиком переносится и на философию истории, наиболее разработанный сюжет философии Бердяева.

Именно через философию истории произошло его становление как самостоятельного и оригинального мыслителя. В одной из ранних работ “Смысл истории” (1922) он дает ее базисное определение: “Философия истории, историческое познание есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни” [150]. При этом Бердяев различает понятия “историческое” и “историзм”. “Историческое” — сфера философии истории. В нем раскрывается сущность бытия и духовная сущность человека. “Историзм” относится к исторической науке, имеющей дело с феноменальным миром объективаций. Однако историческое, как характеристика ноуменального мира, не должно противопоставлять историзму феноменального мира. Историческое глубоко онтологично по своему существу и в актах творчества прорывается в историю. Поэтому, чтобы проникнуть в тайну исторического, философ должен погрузиться в историю и постигнуть ее как *свою* историю и *свою* судьбу. При этом, однако, он должен идти путем обратным историзму, не разрушая цельности исторического, но погружаясь в него. “Настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории” [151]. В период написания книги Бердяев, разделяя духовный и бытийный мир, исходил из того, что историческая действительность, или “историческое” есть откровение ноу-

менальной сферы и потому человеческая судьба есть не только земная, но одновременно и небесная, не только историческая, но и метаисторическая. Переход от метаистории к истории возможен только на основе свободы человека. Свобода, как уже отмечалось, не есть акт творения, но имманентна творческой личности, иначе она была бы не свободой, но калькой с объективной необходимости. Личность сознает себя творческой субстанцией, действующим виновником, а не только гносеологическим субъектом. Она может возвышаться над эмпирическими условиями, что является доказательством ее неэмпирической природы. Но вместе с тем абсолютная природа свободы личности предполагает свободу зла, мало того, преимущественно ее и предполагает, так как добро имманентно метаистории и само влечет к себе человека. И “если бы не было свободы зла, связанного с основными началами человеческой жизни, если бы не было этого темного начала, — утверждает Бердяев, — то не было бы и истории” [152]. Таким образом, в абсолютной свободе, совершенно иррациональной — разгадка трагедии мировой истории. Свобода есть метафизическая основа истории, которая рассматривается Бердяевым как драма, или мистерия свободы, в отношениях между Богом и Его Другим — человеком, кого Бог любит и кем хочет быть любим. В мистерии свободы происходит откровение Бога человеку, человека Богу. Свобода придает напряжение их отношениям. Но их связывает любовь, которая в конечном счете и возвращает человека к Богу. “Лишь такая свобода Бога и свобода человека, любовь Божья и любовь человеческая в их глубочайшем внутреннем трагическом соотношении, является опытным путем к постижению истоков всякой исторической судьбы, лишь в ней дается ее завязка” [153].

В своих более поздних работах — “О рабстве и свободе человека” (1937), “Опыт эсхатологической метафизики” (1947) — противопоставление духа и его объективации приобретает антиномичный характер. Объективация теперь отделяет мир истории (действительности) от ноуменальной сферы, ибо метаисторическая сущность истории, “испорчена” ее бытийностью. И эта испорченность усиливается. История в качестве объективации есть “неудача духа”, в ней не образуется Царство Божие [154]. И хотя через свободное творчество человека ноуменальный мир делает “прорывы” в мир феноменальный и тем самым метаистория входит в историю, это вхождение только разрушает историю, толкает ее к концу объективного мира. В этом и состоит эсхатологическая сущность исторического процесса. Но хотя Бердяев вынужден признать, что

антиномичность трансцендентного и имманентного разумно неразрешима и непреодолима, он все же допускает, что она изживается в религиозном опыте и там снимается. Сила, способная преодолеть антиномичность, таится в личности. Именно личность уготована совершить прорыв духа в бытийный мир. “Когда личность вступает в мир, как единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно” [155].

Противоположению ноуменального и феноменального мира, соответствует и характеристика времени. Бердяев различает три времени: время космическое, историческое и экзистенциальное, или “метаисторическое”. Время космическое равномерно и имеет метрическое измерение. Время историческое как бы вставлено во время космическое и потому оно тоже может иметь метрическое измерение по десятилетиям и векам, но оно направлено к грядущему, к новизне. В нем каждое событие неповторимо. Время экзистенциальное не измеряется метрически, его длительность зависит от напряженности переживаний, в нем нет различия между прошлым и будущим, концом и началом. В нем происходит вечная мистерия духа. История происходит в своем историческом времени. Но она не начинается в нем и не может в нем кончиться. История выходит во время космическое, но по отношению к нему человек оказывается лишь подчиненной частью природного процесса и его существование не имеет никакого смысла. Экзистенциальное время входит в историческое время через прорывы метаисторического начала в творчестве. Именно вследствие этого в истории происходят развитие, обогащение, возврат “к чистым истокам”. Вместе с тем улучшение мира, возвышение его духовности ведет к ускорению его конца.

Подлинная философия истории, считает Бердяев, могла возникнуть, как мессианистически-эсхатологическое сознание, в связи с установкой на мессианское царство, как воплощения смысла, логоса истории. Эсхатологизм конструирует историческое. Философия истории имеет ирано-иудейское происхождение. Библейские сказания — это символическое выражение смысла истории в виде ожидания его конца, который означает возвращение человека к Богу. Но эсхатологична не только библейская история, но и любая философия истории. Идея о прогрессе XIX века имеет также мессианские истоки. Возможность философии истории, как известно, вызвала возражения Дильтея. Действительно, соглашается Бердяев, чисто научную философию истории построить

нельзя. Мы живем внутри исторического времени. Будущее скрыто от нас. А без представления о будущем нельзя понять смысла истории. Философия истории возможна постольку, поскольку она содержит пророческий момент. Более того, как утверждает Бердяев, никакой другой философии истории, кроме пророческой, быть не может. Пророческой является не только философия истории Библии и Августина, но философия истории Гегеля. Сен-Симона, Конта, Маркса.

Философия истории есть не только познание прошлого, но и познание будущего. Она всегда пытается открыть смысл, который может быть явлен лишь в будущем. Все суждения о светлом будущем — это секуляризированные формы мессианского хилиазма. Вместе с тем философия истории есть пророчество не только о будущем, но и о прошлом, так как о нем судят с позиций идеала будущего. Склонность к мессианистскому мышлению тех или иных народов есть компенсация за пережитые страдания. “Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют порождению мессианского сознания” [155]. Но это суждение может быть перенесено на существование человечества в целом, на страдания человечества пребывающего на земле, его заброшенность в мире, отсюда — эсхатологизм как общая черта исторического сознания. Эсхатологический смысл имеет идея Царства Божьего она означает конец этого объективного мира и ожидание иного преображенного мира, ожидание, отодвинутое во времени, т.е. всегда незавершенное. Осмыслением этого разрыва между действительным миром и миром грядущим и является философия истории.

Однако в историческом познании феномен (земная история) подавил ноумен (метаисторию). На этой почве и получили развитие идеи теократии и попытки их реализации на практике. К ним относятся хилиастское движение, идеологема “Москва — Третий Рим”. Пожалуй, последней в этом ряду стала теократическая идея Соловьева. Он же в “Трех разговорах” и “Повести об антихристе” отслужил ей отходную. Идея теократии рухнула. Но в XX в. она возродилась в новых секуляризированных одеяниях: в формах национального, расового и социально-классового мессианизма. К этой последней форме мыслитель относит весь набор социалистических систем, марксизм и русский социализм, в частности. Идея теократии, в ее прямом и секуляризированном вырождении, совершает недопустимую подмену: в ней небо переносится на землю, т.е.

происходит сакрализация земной жизни, ее национальных, расовых, имперских, классовых ожиданий и амбиций.

Единственно истинным мессианизмом, согласно Бердяеву, является ожидание конца истории и наступления ее нового зона, или Царства Божьего, в котором историческое время волеется в общий поток времени экзистенциального. “Эон нашего мира стареет, — пишет Бердяев и предрекает, — как на перезревшем плоде лопнут оболочки, отделявшие его от миров иных (...) Разрывается связь времен, замкнутый круг мировой действительности перестает существовать; в него сливаются энергии иных ступеней действительности, история нашего мирового времени кончается и потому только и приобретает смысл” [156]. История — это трагическая судьба человечества. Она не разрешима в пределах самой истории. Но как всякая трагедия она должна иметь свой последний всеразрешающий акт и свой катарсис. Метафизика истории учит тому, что неразрешимое в пределах истории, разрешается за ее пределами. Но и новый эсхатологизм, замечает Бердяев, может впасть в соблазн этого мира. От него не устояла даже церковь. “Гибнут царства, во имя создания которых были принесены неисчислимые жертвы. Гибнет Российская империя. И так же погибнут все империи, которые будут созданы” [157]. Революция духа не удалась в истории, заключает Бердяев. Настоящая глубинная революция мира есть революция ноуменальная, но и она захлестывается страшным детерминизмом мира феноменального. А потому неизбежен апокалипсис как переход к эсхатологическому христианству, т.е. прохождение через очищение и смерть, но во имя воскресения человечества и его возвращения в царство Духа.

Однако переход к новому эсхатологическому христианству у Бердяева не означает отказа от опыта истории. Напротив, только синтез веры и исторического знания позволяет раскрыть ее смысл. С эсхатологизмом связаны суждения о ценности тех или иных исторических событий. В контексте бердяевской концепции конца истории приобретает эсхатологический смысл и идея прогресса. Только при условии конечной цели прогресс преодолевает характер дурной бесконечности и обретает человеческий смысл. Однако идея прогресса таит в себе противоречие. Человек есть существо историческое. Он ставит перед собой отнюдь не благие цели и вкладывает в них свою творческую силу и страсть. А история равнодушно использует человека в качестве материала для нечеловеческих целей. В сущности вся история делалась и делается как преступление. Она развивается по законам античеловеческой морали.

В ней господствуют эгоизм, борьба классов, войны между государствами, насилие всякого рода. История предполагает свободу человека, и она же попирает человека, почти не дает ему свободно передохнуть. Действие рока в истории вытесняет действие Бога и человеческой свободы, порождает свои воплощения, ведет к своим объективациям этого “рабьего мира”, насыщенного враждой и ненавистью. Но, несмотря на это, мы не можем перестать быть историческими существами.

И все же Бердяев верит в конечное торжество справедливости — катарсис, который означает конец феноменальной истории и ее переход в качественно новый эон или в ноуменальный мир вечно становящегося Абсолюта. Примирение с ужасом истории, со смертностью прогресса возможно лишь при великой надежде на воскресение всех живших и живущих, всякого существа, страдавшего и радовавшегося. В этих суждениях Бердяева угадываются мотивы эсхатологического оптимизма Н.Ф.Федорова, его “Философии общего дела”. Факт такого влияния признает и сам Бердяев, хотя и обвиняет последнего в “родовизме” (вид натурализма).

Духом оптимизма насыщена одна из последних работ Бердяева — “Русская идея” (1946), посвященная характеристике мессианской идеи русского народа и ее реализации в истории. “Русские искания начала XIX и начала XX века свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа”, — заключает Бердяев свой основательный исторический экскурс в историю русского духа. Ее главными чертами, по мнению автора, являются идеи коммюнитарности и братства людей и народов. Зачастую они выступают в парадоксальной форме. В частности, замечает автор, русский народ гораздо менее социализирован, чем народы Запада, но зато гораздо более коммюнитарен, более открыт для общения. В исторической жизни русского народа есть некая индетерминированность, мало понятная детерминистски ориентированному западному человеку. Но эта индетерминированность поведения русского народа открывает много возможностей для творчества. При этом возможны и мутации и резкие изменения под влиянием революций и иных эмоциональных взрывов. Такая мутация, по мнению Бердяева, произошла в результате русской революции 1917 года. “Но, — заключает он, Божий замысел о народе остается тот же, и дело усилий свободы человека — оставаться верным этому замыслу” [158].

Критически оценивая исходные метафизические принципы философской системы Бердяева, Н.О.Лосский замечает: “Люди, подобные Бердяеву, оказывают сильную поддержку делу сохранения и развития цивилизации, которая защищает абсолютную ценность личности. и за все это — честь и хвала им!” [159]

\* \* \*

Кончается ли “тайной” непостижимого всеединства Франка и метафизической эсхатологией Бердяева русская философия истории? И да и нет. С одной стороны, в отечественной общественной мысли философско–историческая проблематика (смысл истории, основание и направленность исторического процесса, критерии прогресса, роль личности и масс в истории, историческая эпистемология) поступила “в ведение” исторического материализма. Но, во-первых, мировоззренческие основания последнего исключили ряд вопросов из философско–исторического анализа, во-вторых, однозначно задали философии истории социально–экономическую детерминацию, в-третьих, придали ей соответствующее идеологическое направление, заменив религиозный эсхатологизм классовым. Поэтому можно сказать, что Бердяевым завершается философия истории, уходящая своими корнями в духовную культуру России. Вытеснивший ее исторический материализм строился в иной парадигме, в значительной мере на основе ее отрицания. Мало того, сочинения мыслителей, подобных Бердяеву, в течение семидесяти лет были сознательно изъяты из научного обращения.

Однако идеи, как и рукописи, “не горят”. И сегодня, обращаясь к осмыслению современного, полного драматизма опыта истории, или, как бы сказал Бердяев, мистерии свободы, ход и исход которой не предопределен заранее, общественная мысль в поисках смысловых опор в его понимании вновь обращается к русской историософии, обозначившей, как мы отмечали, целый веер альтернативных смыслов истории. Для того, чтобы ее историологические конструкции помогли понять смысл происходящего, они должны выйти на уровень социальной действительности, в столкновении с которой выявляются новые проблемные ситуации, и быть вписаны в контекст современного научного знания, охватывающего старые и порождающие новые смыслы. При этом условии старая парадигма русской философии истории не только обретает новый эпистемологический потенциал, но и раздвигает границы нашего видения истории, ее философского осмысления.

## Цитируемая литература

1. Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 352
2. См.: Философия и историческая наука. Материалы круглого стола // Вопр. философии. — 1988. № 10; *Гуревич А.Я.* Теория формаций и реальность истории // Вопр. философии. 1990. № 11.
3. *Лооне Э.Н.* Современная философия истории. Таллин. 1980. С. 5.
4. См.: *Лооне Э.Н.* Цит. соч.; *Ракитов А.И.* Историческое познание: Системно-гносеологический подход. М., 1982.
5. См.: *Ракитов А.И.* Цит. соч. С. 152.
6. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 366.
7. См.: *Межуев В.М.* Философия истории и историческая наука // Вопр. философии. 1994. № 4.
8. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 16.
9. *Франк С.Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. 1990. № 5. С. 86.
10. Н.А.Бердяев о русской философии. Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. С. 5.
11. См.: *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 87.
12. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 441.
13. См.: *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. Гл. VII.
14. *Кириллов И.* Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914. С. 25.
15. См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 122, 144.
16. *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 49–50.
17. Там же. С. 52.
18. *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней Руси // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 66.
19. Записки Вебера о Петре Великом и его преобразованиях // Русский архив. 1872. С. 1074–1075.
20. Цит. по: *Алпатов М.А.* Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1985. С. 13.
21. Там же. С. 14.
22. *Ломоносов М.В.* Древняя Российская история // *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1952. Т. 6. С. 171.
23. Там же. С. 176.
24. *Пушкин А.С.* Орывки из писем, мысли и замечания // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 11. С. 57.
25. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 148.
26. Там же. С. 182.
27. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 18.
28. *Чаадаев П.Я.* Письмо А.И.Тургеневу (окт.-нояб.) 1835 г. // Там же. С. 377.



29. Добролюбов Н.А. От Москвы до Лейпцига // Добролюбов Н.А. Избр. филос. произведения. М., 1948. 2. С. 196–197.
30. Овсянко–Куликовский Д.Н. Соч. М., 6/г. Т. 7. Ч. I. С. 10.
31. См.: Димбаев Н.И. Славянофильство. М., 1986.
32. См.: Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. М., 1912. С. 144.
33. См.: Киреевский И.В. Десятнадцатый век // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 75.
34. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. Т. 2. С. 267.
35. Там же.
36. См.: Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого. Вып. I. М., 1991. С. 106.
37. Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. С. 178.
38. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 277.
39. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 6.
40. Там же. Т. 1. Ч. I. С. 216.
41. Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. С. 148–149.
42. Хомяков А.С. Соч. М., 1900. Т. 1. С. 174.
43. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи очерки. М., 1988. С. 102.
44. Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. С. 229.
45. Там же. С. 203.
46. Кириллов И. Третий Рим. С. 67. Аналогичной оценки придерживается и А.Валицкий в цит. соч.
47. Записка К.С.Аксакова “О внутреннем состоянии России”, представленная Государю Императору Александру II // Ранние славянофилы. Сост. Н.Л.Бродский. М., 1910. С. 69–96.
48. Аксаков К.С. По поводу I тома Истории России г. Соловьева // Аксаков К.С. Полн. собр. соч. М., 1889. Т. 1. С. 61–62.
49. Ранние славянофилы. С. 96.
50. См.: Плеханов Г.В. Философские взгляды А.И.Герцена; Ленин В.И. Памяти Герцена.
51. См.: Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.
52. Опыт экспликации философско–исторических идей Герцена в общей системе его социально–философских взглядов в советский период наиболее полно и адекватно представлен в работе З.В.Смирновой “Социальная философия А.И.Герцена” (М., 1973).
53. Герцен А.И. Былое и думы (“Роберт Оуэн”) // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 11. М., 1954–1965. С. 246.
54. Герцен А.И. Концы и начала // Там же. Т. 16. С. 146.
55. Герцен А.И. С того берега // Там же. Т. 6. С. 31.
56. Герцен А.И. Концы и начала. С. 172–173.
57. Герцен А.И. Письма к путешественнику // Там же. Т. 18. С. 357.
58. Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Там же. Т. 20. С. 443.
59. Герцен А.И. С того берега. С. 37.
60. Герцен А.И. Былое и думы (“Роберт Оуэн”). С. 246.

61. *Герцен А.И.* Письма к путешественнику. С. 349.
62. Цит. по: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо–романскому. СПб., 1889. С. XXVII.
63. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 262.
64. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. С. 115.
65. Там же. С. 129–130.
66. Там же. С. 88.
67. *Соловьев В.С.* Данилевский // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 409–410.
68. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. С. XXIV.
69. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 133–134.
70. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М., 1992. С. 150.
71. Там же. С. 20.
72. Цит. по: *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 154.
73. *Арнольди С.С.* Задачи понимания истории. Проект введения в изучение эволюции человеческой мысли. М., 1898. С. 108.
74. *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избр. произведения. В 2 т. Философия и социология. М., 1965. Т. 2. С. 81.
75. Там же. С. 86.
76. Там же. С. 54.
77. *Михайловский Н.К.* Письма о правде и неправде // *Михайловский Н.К.* Полн. собр. соч. СПб., 1906–1909. Т. 4. С. 451.
78. *Михайловский Н.К.* Борьба за индивидуальность // Там же. Т. 1. С. 477.
79. *Михайловский Н.К.* Записки профана // Там же. Т. 3. С. 423.
80. *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. Критика исторнософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. М., 1883. Т. 1. С. 423.
81. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 69.
82. Там же. С. 60.
83. *Соловьев С.М.* Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // *Соловьев С.М.* Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 333.
84. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // *Ключевский В.О.* Соч. В 9 т. М., 1987–1990. Т. 1. С. 40.
85. *Ключевский В.О.* Дневники и дневниковые записи // Там же. Т. 9. С. 292–293.
86. *Ключевский В.О.* Курс русской истории // Там же. Т. 1. С. 61.
87. *Кареев Н.* Историко–философские и социологические этюды. СПб., 1899. С. 180–181.
88. Там же. С. 181.
89. Там же. С. 182.
90. *Кареев Н.* Моим критикам. Защита книги “Основные вопросы философии истории”. Варшава, 1884. С. 81.
91. *Кареев Н.* Историко–философские и социологические этюды. С. 183.
92. Там же. С. 187.
93. *Кареев Н.* Моим критикам. С. 12.

94. Там же. С. 18.
95. См.: *Виппер Р.* Очерки теории исторического познания. М., 1911. С. 47.
96. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 455–456.
97. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. VII.
98. Там же. С. IX.
99. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 309.
100. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 145.
101. *Соловьев В.С.* Три силы // Там же. Т. 1. С. 19.
102. *Соловьев В.С.* Русская идея // Там же. Т. 2. С. 220.
103. О взаимоотношениях В.С.Соловьева с Ф.М.Достоевским см. специальный раздел в кн. *Ев.Трубецкого* “Миросозерцание Вл.С.Соловьева” (Т. 1. М., 1913).
104. *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 313.
105. Там же. С. 307.
106. *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. Вып. 2. // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 447.
107. *Соловьев В.С.* О подделках // *Вопр. философии и психологии.* 1891. Кн. 8. С. 154–155.
108. *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 741.
109. Там же. С. 743–744.
110. *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл.С.Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 33.
111. *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 761.
112. *Федотов Г.П.* Об антихристовом добре // *Путь.* 1926. № 5. С. 61.
113. См.: *Сербиненко В.В.* Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994.
114. *Булгаков С.Н.* Что дает современному сознанию философия Вл.Соловьева // *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. С. 195–196.
115. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму. С. XIX.
116. *Зандер Л.А.* Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж, 1948. С. 181.
117. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 180.
118. *Зандер Л.А.* Бог и мир. С. 146.
119. *Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 424–425.
120. Там же. С. 393.
121. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Там же. Т. 1. С. 139, 143.
122. Там же. С. 87.
123. Там же. С. 88.
124. Там же. С. 158.
125. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 225–226.
126. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. Берлин. 1922. С. 265.
127. Там же. С. 279.
128. *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 234.
129. Там же. С. 220.

130. Там же. С. 559.
131. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 16.
132. Там же. С. 28.
133. Там же. С. 30.
134. Там же.
135. *Франк С.Л.* Непостижимое. С. 533.
136. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 55.
137. *Карсавин Л.П.* О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин, 1925. Т. 1. С. 50.
138. *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Карсавин Л.* Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. XXIV.
139. *Карсавин Л.П.* Философия истории. Берлин, 1923. С. 48–49.
140. Там же. С. 77.
141. Там же. С. 211–213.
142. Там же. С. 237.
143. См.: *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Евразийский искус // Мир России — Евразия. (Антология). М., 1995.
144. *Карсавин Л.П.* Основы политики // Там же. С. 118.
145. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. (Опыт философии персонализма). Париж, 1939. С. 30.
146. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М., 1916. С. 104.
147. *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Париж. б/г. С. 48.
148. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж., 1947. С. 33.
149. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 71.
150. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Париж, 1969. С. 22.
151. Там же. С. 24–25.
152. Там же. С. 39.
153. Там же. С. 66.
154. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 218.
155. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 174.
156. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 246.
157. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. С. 181.
158. *Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 268.
159. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 319.

## ***1. ПОИСКИ СМЫСЛА ИСТОРИИ***

*И.В.Киреевский*

### **Девятнадцатый век\***

(...) Жизнь Европейского просвещения девятнадцатого века не имела на Россию того влияния, какое она имела на другие государства Европы. Изменения и развитие сей жизни отзывались у нас в образе мыслей некоторых людей образованных, отражались в некоторых оттенках нашей литературы, но далее не проникали. Какая-то Китайская стена стоит между Россиею и Европою, и только сквозь некоторые отверстия пропускает к нам воздух просвещенного Запада; стена, в которой Великий Петр ударом сильной руки пробил широкие двери; стена, которую Екатерина долго старалась разрушить; которая ежедневно разрушается более и более, но несмотря на то, все еще стоит высоко и мешает.

Скоро ли разрушится она? Скоро ли образованность наша выисится до той степени, до которой дошли просвещенные государства Европы? Что должны мы делать, чтобы достигнуть этой цели или содействовать к ее достижению? Изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение свое, или получать его из Европы? И какое начало должны мы развивать внутри собственной жизни? И что должны мы заимствовать от просветившихся прежде нас?

Чтобы отвечать на эти вопросы, надобно определить характер и степень просвещения Европейского, и их взаимные отношения.

Как же относится Русское просвещение к Европейскому? На этот вопрос слышим мы ежедневно столько же ответов, сколько встречаем людей, почитающих себя образованными. Между тем от понятия, которое мы имеем об отношениях России к Европе, зависят наши суждения о том, что может ускорить или замедлить наше просвещение; о том, что дает ему ложное или истинное направление; о том, к чему мы должны стремиться и чего избегать; о том,

---

\* Печатается с сокращением.

что нам полезно и вредно, что мы должны заимствовать у соседей наших и чего удаляться, и следовательно, вся совокупность наших мыслей об России, о будущей судьбе ее просвещения и настоящем положении; вся совокупность наших надежд и ожиданий; вся совокупность наших желаний и ненавистей, и — если мы хотим быть согласны сами с собою — самый характер нашей практической деятельности, посредственно или непосредственно, должен зависеть от *того понятия, которое мы имеем об отношении Русского просвещения к просвещению остальной Европы.*

Итак, нет истины, которой признание было бы важнее; нет мнения, в котором общее согласие было бы благодетельнее.

Но общее мнение составляется из частных. Там, где оно еще не составилось или не обнаружилось явно, ничей голос не может быть лишней; напротив, каждый *обязан* произносить свой приговор; ибо приговор каждого может содействовать к образованию общего. Вот почему я постараюсь высказать здесь свое мнение, хотя в общих чертах и сколько позволят мне необходимые условия журнальной статьи. Если читатель найдет мои мысли ошибочными, то, по крайней мере, увидит в них искреннее стремление к истине, и потому, я надеюсь, не оставит их без внимания; я надеюсь также, что благонамеренные литераторы не откажутся почтить их своими замечаниями, исправят ошибочное и подтвердят справедливое.

Я знаю, что общие мысли, не развитые в ощутительных подробностях, редко понимаются в том смысле, в каком их хотят представить; ибо редко, даже человеку с талантом, удастся найти выражение простое и незапутанное, когда он говорит общими выводами о предметах сложных и подлежащих не одному разуму, но вместе и опыту, и памяти, и личным соображениям каждого. Потому я никогда не решился бы начать этой статьи, если бы не смотрел на нее единственно как на введение к подробнейшему изложению моих мыслей; если бы не надеялся каждую из них развить особенно, и в приложениях к *действительности* подтвердить и пояснить то, что в кратком очерке не может быть представлено иначе, как умозрительно.

Не со вчерашнего дня родилась Россия: тысячелетие прошло с тех пор, как она начала себя помнить; и не каждое из образованных государств Европы может похвалиться столь длиною цепью столь ранних воспоминаний. Но несмотря на эту долгую жизнь, просвещение наше едва начинается, и Россия, в ряду государств образованных, почитается еще государством молодым. И это недавно начавшееся просвещение, включающее нас в состав

Европейских обществ, не было плодом нашей прежней жизни, необходимым следствием нашего внутреннего развития; оно пришло к нам извне, и частью даже насильственно, так что внешняя форма его до сих пор еще находится в противоречии с формою нашей национальности.

Очевидно, что причины, столь долгое время удалявшие Россию от образованности, не могут быть случайными, но должны заключаться в самой сущности ее внутренней жизни; и хотя в каждую эпоху нашей истории находим мы особенные и различные обстоятельства, мешавшие нашему развитию, но совокупность сих обстоятельств заставляет нас заключать, что враждебное влияние их зависело не столько от их случайного явления, сколько от коренного образования первоначальных элементов нашего быта, и, может быть, то же обстоятельство, которое вредило просвещению в России, могло бы способствовать его успехам в Италии или в Англии.

Но если даже случайные, внешние причины останавливали успехи нашей образованности, то все же влияние сих причин должно было условливаться внутренним состоянием России; и внешнее обстоятельство, действуя таким образом, становилось уже одним из элементов внутренней жизни, одною из постоянных пружин последующего развития. Следовательно, прежде нежели мы приступим к вопросу: какое отношение между просвещением России и Европы существует *теперь*? мы должны еще рассмотреть: какие элементы личной и гражданственной образованности представляет нам прошедшая жизнь России, и в каком отношении находились эти элементы к просвещению Европейскому?

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

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

Еще прежде десятого века имели мы Христианскую Религию; были у нас и варвары и, вероятно, те же, которые разрушили

Римскую Империю; но *классического древнего мира* не доставало нашему развитию. Посмотрим, какое отличие произошло от того в нашей Истории.

Известно, и после ученых разысканий Савиньи, после глубокомысленных соображений Гизо уже несомненно, что во все продолжение средних, так называемых Варварских веков, Римские законы, Римское устройство, разнообразно измененные, иногда смешанно, иногда чисто, но всегда очевидно, существовали во всех местах Европы, куда прежде простиралось Римское владычество. Эти законы, эти устройства, примешиваясь к обычаям варваров, естественно должны были способствовать к их образованию и действовать на их гражданский быт, а часто и на личное их просвещение. Но очевиднее всего влияние их на устройство торговых городов, которые, сделавшись независимыми, стали одною из сильнейших пружин и одним из необходимых элементов Европейского образования.

У нас также были Новгород и Псков; но внутреннее устройство их (занятое по большей части из сношений с иностранцами) тогда только могло бы содействовать к просвещению нашему, когда бы ему не противоречило все состояние остальной России. Но при том порядке вещей, который существовал тогда в нашем отечестве, не только Новгород и Псков должны были быть подавлены сильнейшими соседями, но даже и просвещение, процветавшее столь долгое время, не оставило почти никаких следов в нашей Истории, — так несогласно оно было с целою совокупностью нашего быта.

Но еще важнее, чем на образование вольных городов, действовало устройство древнего мира на внешнее образование Римской церкви и на ее политическое влияние во времена средних веков. Известно, что гражданская власть духовенства в Европе была прямым наследием устройства Римского, и что светское правление епископов было устроено по образцам Римским, еще уцелевшим в частях, когда целое уже и разрушилось\*. Самая противоположность, которая существует между духом древнего языческого мира и Христианством, должна была служить к усилению последнего и к его многостороннейшему развитию; ибо, находясь в постоянной борьбе со всем его окружающим, Христианство получало бес-

---

\* Еще Римские императоры предоставили епископам почти неограниченную власть над городами, и “эта власть, — говорит Тьерри, — беспрестанно возрастая после падения Римской Империи, почти везде переобразовалась в господство феодальное”.



престанно новые силы от беспрестанно новых успехов, и побеждая язычество, подчиняло себе его просвещение. Таким образом являлось оно в двух различных видах двум противоположным и борющимся стихиям; на остатки древнего мира Христианство действовало как противоположное ему, обновляющее, преобразовывающее начало, которое разрушает для того, чтобы создать новое; варварам оно являлось как начало созидующее, образующее, как источник просвещения, порядка и единства посреди разногласного, нестройного и невежественного брожения; и это двойное отношение Христианства к новому и древнему миру сделало его центром обоих и средоточием всех элементов Европейского развития. От того церковь, в обновленной Европе, стала не только источником духовного образования, но и главою устройства политического. Она была первым звеном того феодального порядка, который связал в одну систему все различные государства Европы; на ней утверждена была Святая Римская Империя; она была первою стихиею того рыцарства, которое распространило один нравственный кодекс посреди разнородных политических отношений; она была единственным узлом между всеми нестройными элементами и всеми различными народами; она дала один дух всей Европе, подняла крестовые походы и, быв источником единодушия и порядка, остановила набеги варваров и положила преграду нашествиям Мусульман.

В России Христианская Религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиною тому, что влияние нашей церкви, во времена необразованные, не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние церкви Римской. Последняя, как центр политического устройства, возбудила одну душу в различных телах и создала таким образом ту крепкую связь Христианского мира, которая спасла его от нашествий иноверцев; у нас сила эта была не столь ощутительна, не столь всемогуща, и Россия, раздробленная на уделы, не связанные духовно, на несколько веков подпала владычеству Татар, на долгое время остановивших ее на пути к просвещению.

Не нужным почитаю я доказывать здесь, что система раздробления была свойственна не одной России, что она была во всей Европе и особенно развилась во Франции, несмотря на то, остановившей стремительный натиск Арабов\*. Но мелкие королевства,

---

\* Seulement en Belgique et sur les bords du Rhin on a compté jusqu'à cent vingt-trois grandes terres, possédées par les rois de la seconde race. Augustin Thierry, Lettres sur l'Histoire de France, Lettre XII.

связанные между собою сомнительною и слабою подчиненностью политической, были соединены более ощутительно узами религии и церкви. Известно также, что дети владельцев таких королевств наследовали поровну владения своего отца, раздробляя его таким образом более и более; и что образ внутреннего управления их во многом походил на образ управления наших Удельных Князей. Из этого однако не следует, чтобы феодальная система и система уделов были одно и то же, как утверждали у нас некоторые писатели; ибо, не говоря уже о другом, одна зависимость феодального устройства от церкви, служащей первым основанием всех феодальных прав и отношений, уже полагает такое различие между двумя системами, что непонятно, каким образом многие из литераторов наших, хотя на минуту, могли почитать их одинаковыми. Но с другой стороны, феодальное устройство представляет столько сходного с нашими уделами, что нельзя не предположить, что система уделов была одним из элементов феодализма\*.

Этот элемент, отчужденный от всего остального образования Европы, произвел у нас то устройство, которого следствием были Татары, коим мы не могли противопоставить ни зрелой образованности, ни силы единодушия. Не имея довольно просвещения для того, чтобы соединиться против них *духовно*, мы могли избавиться от них единственно *физическим*, материальным соединением, до которого достигнуть могли мы только в течение столетий. Таким образом, очевидно, что и нашествие Татар, и влияние их на последующее развитие наше, имело основанием одно: *недостаток классического мира*. Ибо, теперь даже, разделите Россию на такие уделы, на какие она разделена была в XII веке, и завтра же роятся для нее новые Татары, если не в Азии, то в Европе. Но если бы мы наследовали остатки классического мира, то религия наша имела бы более политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием, и следовательно, самая раздробленность наша не имела бы ни того варварского характера, ни таких пагубных последствий.

Этот же недостаток образованности общего развивающегося духа, происходящий от недостатка классического мира, отзывается

---

\* Сходство сие служит одним из убедительнейших доказательств общего происхождения Варягов, нашедших на Россию, и Германских народов, разрушивших Римскую Империю. Но одинаковые обычаи сих варваров должны были измениться различно, смотря по различию тех земель, куда они являлись, и вероятно то же начало, которое у нас произвело систему уделов, в Европе образовалось в систему феодального устройства.

и в самой эпохе нашего освобождения от Татар. Нам не предстояло другого средства избавиться от угнетения иноплеменного, как посредством соединения и сосредоточения сил; но так как силы наши были преимущественно физические и материальные, то и соединение наше было не столько выражением единой души, сколько простым материальным совокуплением; и сосредоточение сил было единственно сосредоточением *физическим*, не смягченным, не просвещенным образованностью. Потому избавление наше от Татар происходило медленно и, совершившись, должноствовало на долгое время оставить Россию в том тяжелом закоснении, в том оцепенении духовной деятельности, которые происходили от слишком большого перевеса силы материальной над силою нравственной образованности. Это объясняет нам многое, и между прочим показывает причины географической огромности России.

Пятнадцатый век был для Европы веком изобретений, открытий, успехов умственных и гражданских. Но пятнадцатый век был приготовлен четырнадцатым, который сам был следствием предыдущих, развившихся под влиянием остатков древнего мира. Это влияние сначала обнаруживалось образованностью и силою Римской церкви; но потом, когда просвещение уже распространилось в самом быте народа и вкоренилось в светской гражданственности, тогда и Церковь перестала быть единственным проводником образованности; и Европа обратилась прямо к своим умственным праотцам — к Риму и Греции. И это новое, самопознавшееся стремление к миру классическому обнаруживается не только в высших умах, в людях, стоящих впереди своего народа; оно обнаруживается не только в науках и искусствах, дышавших единственно освеженными воспоминаниями о Греках и Римлянах; но даже и в самом народном быту просвещенных земель, в самом устройстве их гражданственности и национальности. И еще прежде падения Греческой Империи уже Итальянские республики образовывались по образцу древних; между тем как архитектура, живопись, ваяние, науки и самый патриотизм в Италии носили глубокую печать одного идеала: *классического мира*.

Таким образом, для новой Европы довершился круг полного наследования прежнего просвещения человечества. Таким образом, новейшее просвещение есть не отрывок, но продолжение умственной жизни человеческого рода. Таким образом, государства, причастные образованности Европейской, внутри самих себя совместили все элементы просвещения всемирного, сопроникнутого с самою национальностью их.

И на Западе, почти в то же время как у нас, происходила подобная кристаллизация сил и элементов: мелкие королевства соединялись в большие массы, частные силы сосредоточивались в подчиненности одной силе общей. Но это сосредоточение и соединение имели совершенно другой характер оттого, что частные силы, частные элементы были образованы, развиты и самобытны. И тут и там идет борьба за национальность, независимость и целость; и тут и там стремление к сосредоточению и единству; но там просвещение уже развитое, следовательно, знаменем борьбы, целью стремления, является всегда *мысль* религиозная или политическая; тут место мысли заступает *лицо*, частное событие, *самозванец*.

Только с того времени, как История наша позволила нам сблизиться с Европою, то есть со времени Минина и Пожарского, начало у нас распространяться и *просвещение в истинном смысле сего слова*, то есть не отдельное развитие нашей особенности, но участие в общей жизни просвещенного мира; ибо отдельное, Китайски особенное развитие заметно у нас и прежде введения образованности Европейской; но это развитие не могло иметь успеха *общечеловеческого*, ибо ему недоставало одного из необходимых элементов всемирной прогрессии ума.

Что это Европейское просвещение начало вводиться у нас гораздо прежде Петра и особенно при Алексее Михайловиче, — это доказывается тысячью оставшихся следов и преданий. Но несмотря на то, начало сие было столь слабо и ничтожно в сравнении с тем, что совершил Петр, что, говоря о нашей образованности, мы обыкновенно называем его основателем нашей новой жизни и родоначальником нашего умственного развития. Ибо прежде него просвещение вводилось к нам мало-помалу и *отрывисто*, отчего, по мере своего появления в России, оно искажалось влиянием нашей пересиливающей национальности. Но переворот, совершенный Петром, был не столько развитием, сколько переломом нашей национальности; не столько внутренним успехом, сколько внешним нововведением.

Но могло ли просвещение придти к нам иначе, как посредством перелома в нашем развитии, иначе, как в виде внешней силы, противоположной нашему прежнему быту, сражающейся с нашею национальностью на жизнь и смерть, и долженствующей не помириться с нею, но победить ее, покорить своему владычеству, преобразовать, породить новое?

Ответ на этот вопрос выводится ясно из предыдущего; и если в нашей прежней жизни недоставало одного из необходимых эле-

ментов просвещения: мира классического, — то как могли бы мы достигнуть образованности, не заимствуя ее извне? И образованность заимствованная не должна ли быть в борьбе с чуждою ей национальностью?

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

На чем же основываются те, которые обвиняют Петра, утверждая, будто он дал ложное направление образованности нашей, заимствуя ее из просвещенной Европы, а не развивая изнутри нашего быта?

Эти обвинители великого создателя новой России с некоторого времени распространились у нас более, чем когда-либо; и мы знаем, откуда почерпнули они свой образ мыслей. Они говорят нам о просвещении национальном, самобытном; не велят заимствовать,

бранят нововведение и хотят возвратить нас к коренному и старинно-Русскому. Но что же? Если рассмотреть внимательно, то это самое стремление к национальности есть не что иное, как непонятое повторение мыслей чужих, мыслей Европейских, занятых у Французов, у Немцев, у Англичан, и необдуманно применяемых к России. Действительно, лет десять тому назад стремление к национальности было господствующим в самых просвещенных государствах Европы: все обратились к своему народному, к своему особенному; но там это стремление имело свой смысл: там просвещение и национальность одно, ибо первое развивалось из последней. Потому, если Немцы искали чисто Немецкого, то это не противоречило их образованности; напротив, образованность их таким образом доходила только до своего сознания, получала более самобытности, более полноты и твердости. Но у нас искать национального, значит искать необразованного; развивать его на счет Европейских нововведений, значит изгонять просвещение; ибо, не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмем мы ее, если не из Европы? Разве самая образованность Европейская не была последствием просвещения древнего мира? Разве не представляет она теперь просвещения общечеловеческого? Разве не в таком же отношении находится она к России, в каком просвещение классическое находилось к Европе?

Правда, есть минуты в жизни Петра, где, действуя иначе, он был бы согласнее сам с собою, соласнее с тою мыслию, которая одушевляла его в продолжение всей жизни. Но эта мысль, но общий характер его деятельности, но образованность России, им начатая — вот основание его величия и нашего будущего благоденствия! Ибо благоденствие наше зависит от нашего просвещения, а им обязаны мы Петру. Потому будем осмотрительны, когда речь идет о преобразовании, им совершенном. Не позабудем, что судить о нем легкомысленно — есть дело неблагодарности и невежества; не позабудем, что те, которые осуждают его, не столь часто увлекаются ложною системою, сколько под нею скрывают свою корыстную ненависть к просвещению и его благодетельным последствиям; ибо невежество, как преступник, не спит ночью и боится дня.

Екатерина II действовала в том же духе, в каком работал Великий Петр. Она также поставила просвещение России целью своего царствования, и также всеми средствами старалась передать нам образованность Европейскую. Может быть, средства сии были не всегда самые приличные тогдашнему состоянию России; но,

несмотря на то, образованность Европейская начала распространяться у нас видимо и ощутительно только в царствование Екатерины. Причина тому заключается, по моему мнению, не столько в том, что Екатерина нашла в России уже многое приготовленным, сколько в том особенном направлении, которое просвещение Европы начало принимать в половине восемнадцатого века.

Мы видели, что с половины восемнадцатого века просвещение в Европе приняло направление противоположное прежнему. Новые начала и старые явились в борьбе, различно измененной, но всегда одномысленной. Мы видели, что в науках, в искусствах, в жизни, в литературе, одним словом, в целой сфере умственного развития Европы, новые успехи\* хотя были последствием прежнего развития, но, несмотря на то, принимали характер противоположный ему и с ним несовместный, как плод, который родился и созрел на дереве, но, созрев, отпадает от него и служит семенем нового дерева, которое вытесняет старое.

Для большего пояснения возьмем еще несколько примеров. Нет сомнения, что изобретение паровых машин есть следствие Европейского просвещения, что оно благотельно для рода человеческого вообще, и для будущих успехов промышленности. Но настоящее состояние промышленности Европейской, которое также есть следствие предыдущего, противоречит успехам сего изобретения. Миллионы людей должны искать новых средств к пропитанию, между тем как средства сии и без того затруднены следствием прежнего устройства промышленности. Но паровые машины еще в начале своих применений; еще тысячи новых работ будут заменены ими: какой же сильный переворот должен произойти в промышленности Европейской! Какое противоречие между прежним порядком вещей и новыми успехами просвещения!

То же, что и о промышленности, можно сказать и о юриспруденции. Римские законы, мы видели, были основанием образованности и началом законного порядка. Но польза их уже кончилась, и теперь они являются в противоречии с потребностями гражданского устройства. Между тем во многих государствах они еще имеют силу живую и не могут быть заменены иначе, как с совершенным преобразованием уложений.

Внешнее устройство Римской церкви было первым источником Европейской образованности; но именно потому формы сего уст-

---

\* Не должно смешивать успехи истинные с мнимыми, и нововведения мечтательные, вредные, с необходимым развитием просвещения.

ройства должны были совершенно соответствовать тому времени, в которое они произошли. Естественно, что с изменением времени, и формы сии в некоторых государствах во многих отношениях не совмещались с новыми потребностями. Оттого явились реформации, нарушившие единство Европейской церкви, а в некоторых землях водворилось совершенное безверие, которое с трудом побеждается теперь успехами светского просвещения.

Так образованность Европейская является нам в двух видах: как просвещение Европы прежде и после половины восемнадцатого века. Старое просвещение связано неразрывно с целою системою своего постепенного развития, и чтобы быть ему причастным, надобно пережить снова всю прежнюю жизнь Европы. Новое просвещение противоположно старому и существует самобытно. Потому народ, начинающий образовываться, может заимствовать его прямо и водворить у себя без предыдущего, непосредственно применяя его к своему настоящему быту. Вот почему и в России, и в Америке просвещение начало приметно распространяться не прежде восемнадцатого и особенно в девятнадцатом веке.

Сказанное нами достаточно для того, чтобы вывести все нужные результаты и данные для определения настоящего характера нашей образованности и ее отношений к просвещению общечеловеческому. Но мы предоставляем сделать сей вывод самим читателям; ибо, если нам удалось изложить наши мысли ясно и убедительно, то результаты их очевидны. Если же, читая статью сию, читатели не разделяли нашего мнения, то и последствия сего мнения покажутся им произвольными и неосновательными.

1832 г.



## О старом и новом

Говорят, в старые годы лучше было все в земле русской. Была грамотность в селах, порядок в городах, в судах правда, в жизни довольство. Земля русская шла вперед, развивала все силы свои, нравственные, умственные и вещественные. Ее хранили и укрепляли два начала, чуждые остальному миру: власть правительства, дружного с народом, и свобода церкви, чистой и просвещенной.

Грамотность! Но на *копии* (которая находится у меня) с присяги русских дворян первому из Романовых, вместо подписи князя Троекурова, двух дворян Ртищевых и многих других, менее известных, находится крест с отметкою: по неумению грамоте. — Порядок! Но еще в памяти многих, мне известных, стариков сохранились бесконечные рассказы о криках ясачных; а ясачный крик был то же, что на Западе *cri de guette*<sup>\*</sup>, и беспрестанно в первопрестольном граде этот крик сзывал приверженцев, родственников и клиентов дворянских, которые при малейшей ссоре высыпали на улицу, готовые на драку и на сражение до смерти или до синяков. — Правда! Но князь Пожарский был отдан под суд за взятки; старые пословицы полны свидетельств против судей прежнего времени; указы Михаила Феодоровича и Алексея Михайловича повторяют ту же песнь о взятках и о новых мерах для ограждения подсудимых от начальства; пытка была в употреблении всеобщем, и слабый никогда не мог побороть сильного. — Довольство! При малейшем неурожае люди умирали с голода тысячами, бежали в Польшу, кабалили себя татарам, продавали всю жизнь свою и будущих потомков крымцам или своим братьям русским, которые едва ли были лучше крымцев и татар. — Власть дружная с народом! Не только в отдаленных краях, но в Рязани, в Калуге и в самой Москве бунты народные и стрелецкие были происшествием довольно обыкновенным, и власть царская частехонько сокрушалась о препоны, противопоставленные ей какой-нибудь жалкою толпою стрельцов, или делала уступки какой-нибудь подлой дворянской крामоле. Несколько олигархов вертели делами и судьбою России и растягивали или обрезывали права сословий для своих личных вы-

---

\* Клич к войне (франц.). — Ред.

год. — Церковь просвещенная и свободная! Но назначение патриарха всегда зависело от власти светской, как скоро только власть светская хотела вмешиваться в дело избрания; архиерей псковский, уличенный в душегубстве и в утоплении нескольких десятков псковитян, заключается в монастырь; а епископ смоленский метет двор патриарха и чистит его лошадей в наказание за то, что жил роскошно; Собор Стоглавый остается бессмертным памятником невежества, грубости и язычества, а указы против разбоя архиерейских слуг показывают нам нравственность духовенства в виде самом низком и отвратительном. Что же было в золотое старое время? Взгрустнется поневоле. Искать ли нам добра и счастья прежде Романовых? Тут встречают нас волчья голова Иоанна Грозного, нелепые смуты его молодости, безнравственное царствование Василия, ослепление внука Донского, потом иго монгольское, уделы, междоусобия, унижение, продажа России варварам и хаос грязи и крови. Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности, угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат. Взгляд не останавливается ни на одной светлой минуте в жизни народной, ни на одной эпохе утешительной и, обращаясь к настоящему времени, радуется пышной картине, представляемой нашим отечеством.

Хорошо! Да что же нам делать с сельскими протоколами, отысканными Языковым, с документами, открытыми Строевым? Это не подделка, не выдумка, это не догадка систематиков; это факты ясные, неоспориваемые. Была же грамотность и организация в селах; от нее остатки в сходках и мирских приговорах, которых не могли уничтожить ни власть помещика, ни власть казенных начальств. Что делать нам с явными свидетельствами о городском порядке, о распределении должностей между гражданами, о заведениях, которых цель была облегчать, сколько возможно, низшим доступ к высшим судилищам? Что делать с судом присяжных, который существовал бесспорно в Северной и Средней России, или с судом словесным, публичным, который и существовал везде и сохранился в названии <совестного> суда, по форме прекрасного, но неполного учреждения? Что делать с песнями, в которых воспевается быт крестьянский? Этих песен теперь не выдумали русские крестьяне. Что делать с отсутствием крепостного права, если только можно назвать правом такое наглое нарушение всех прав? Что с равенством, почти совершенным, всех сословий, в которых люди

могли переходить все степени службы государственной и достигать высших званий и почестей? Мы этому имеем множество доказательств, и даже самые злые враги древности русской должны ей отдать в сем отношении преимущество перед народами западными. Власть предвставляет нам явные доказательства своего существования в распространении России, восторжествовавшей над столькими и столь сильными врагами, а дружба власти с народом запечатлена в старом обычае, сохранившемся при царе Алексее Михайловиче, собирать депутатов всех сословий для обсуждения важнейших вопросов государственных. Наконец, свобода чистой и просвещенной церкви является в целом ряде святителей, которых могущее слово более способствовало к созданию царства, чем ум и хитрость государей, — в уважении не только русских, но и иноземцев к начальникам нашего духовенства, в богатстве библиотек патриаршеских и митрополических, в книгах духовных, в спорах богословских, в письмах Иоанна, и особенно в отпоре, данном нашей церковью церкви Римской.

После этого, что же думать нам о старой Руси? Два воззрения, совершенно противоположные, одинаково оправдываются и одинаково опровергаются фактами неоспоримыми, и никакая система, никакое искусственное воссоздание древности не соответствует памятникам и не объясняет в полноте их всестороннего смысла.

Нам непозволительно было бы оставить вопрос неразрешенным тогда, когда настоящее так ясно представляется нам в виде переходного момента и когда направление будущего почти вполне зависит от понятия нашего о прошедшем. Если ничего доброго и плодотворного не существовало в прежней жизни России, то нам приходится все черпать из жизни других народов, из собственных теорий, из примеров и трудов племен просвещеннейших и из стремлений современных. Мы можем приступить к делу смело, прививать чужие плоды к домашнему дичку, перепахивать землю, не таящую в себе никаких семян, и при неудачах успокаивать свою совесть мыслью, что, как ни делай, хуже прежнего не сделаешь. Если же, напротив, старина русская была сокровище неисчерпаемое всякой правды и всякого добра, то труд наш переменит свой характер, а все также будет легко. Вот архивы, вот записки старых бумаг, сделок, судебных решений, летописей и пр., и пр. Только стоит внести факт критики под архивные своды и воскресить, на просторе царства, учреждения и законы, которых трупы истлевают в забытых шкафах и сундуках.

После краткого обзора обоих мнений едва ли можно пристать к тому или другому. Вопрос представляется в виде многосложном и решение затруднительным. Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?

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

Сличение всех памятников, если не ошибаюсь, приведет нас к тому простому заключению, что прежде, как и теперь, было постоянное несогласие между законом и жизнью, между учреждениями писаными и живыми нравами народными. Тогда, как и теперь, закон был то лучше, то хуже обычая, и редко исполняемый, то портился, то исправлялся в приложении. Примем это толкование, как истину, и все перемены быта русского объяснятся. Мы пойдем, как легко могли измениться отношения видимые, и в то же время будем знать, что изменения редко касались сущности отношения между людьми и учреждениями, между государством, гражданами и церковью. Для примера возьмем один из благороднейших законов новейшего времени, которым мы можем похвалиться перед стариною, и одно из старых постановлений, о котором мы должны вспомнить с горестью. пытка отменена в России тогда, когда она существовала почти во всех судах Европы, когда Франция и Германия говорили об ней без стыда и полагали ее необходимою для отыскания и наказания преступников. Скажем ли, однако, что пытка не существовала в России? Она существует, она считается неизбежною, она существует при всяком следствии, дерзко бросается в глаза во всех судах, и еще недавно в столице, при собрании тысячи зрителей, при высших сановниках государства, при самом государе крикнула веселым голосом: “А не хочешь ли покушать селедки?”. Крепостное состояние крестьян введено Петром Первым; но когда вспомним, что они не могли сходить с своих земель, что даже отлучаться без позволения они не смели, а что между тем суд был далеко, в Москве, в руках помещиков, что противники их были всегда и богаче, и выше их в лестнице чинов государственных, — не пойдем ли мы, что рабство крестьян существовало в обычае, хотя не было признано законом, и что отмена Холопьего приказа не могла произвести ни потрясений, ни бунтов и должна была казаться практи-

ческому уму Петра простым уничтожением ненужного и почти забытого присутственного места? Так—то факты и учреждения письменные разногласят между собою. Конечно, никто из нас не может вспомнить без горя о том, что закон согласился принять на себя ответственность за мерзость рабства, введенного уже обычаем, что закон освятил и укоренил давно вкрадывавшееся злоупотребление аристократии, что он видимо ограничил свободу церкви; но вспомним также, что дворянство слабеет ежедневно, расширяется, отворяет свои ворота почти для всех желающих и до того тяготится собою, что готово само проситься в отставку из дворян; а церковь в земле самодержавной более ограждена равнодушием правительства к ней, чем сановитым, но всегда зависимым лицом полупридворного патриарха. Бесконечные неурядицы России доромановской не позволяют сравнивать ее с нынешнею, и потому я всегда говорю об той России, которую застал Петр и которая была естественным развитием прежней. Я знаю, что в ней хранилось много прекрасных инстинктов, которые ежечасно искажаются, что когда—нибудь придется нам поплатиться за то, что мы попрали святые истины равенства, свободы и чистоты церковной; но нельзя не признаться, что все лучшие начала не только не были развиты, но еще были совершенно затемнены и испорчены в жизни народной, прежде чем закон коснулся их мнимой жизни.

По мере того, как царство русское образовывалось и крепло, изглаживались мало—помалу следы первого, чистого и патриархального состава общества. Вольности городов пропадали, замолкали веча, отменялось заступничество тысяцких, вкрадывалось местничество, составлялась аристократия, люди прикреплялись к земле, как прозябающие, и добро нравственное сохранялось уже только в мертвых формах, лишенных прежнего содержания. Невозможно государству подвигаться в одно время по всем направлениям. Когда наступила минута, в которую самое существование его подверглось опасности, когда, безмерно расширяясь и помня прежнее свое рождение, оно испугалось будущего, тогда, оставляя без внимания все частные и мелкие выгоды личные, пренебрегая обычаями и установлениями, несколько обветшавшие, не останавливаясь, чтобы отыскивать прекрасную сущность, обратившуюся в бесполезный обряд, государство устремилось к одной цели, задало себе одну задачу и напрягло все свои силы, чтобы разрешить ее: задача состояла в сплочении разрозненных частей, в укреплении связей правительственных, в усовершенствовании, так сказать, механическом всего общественного состава.

Иоанн Третий утягощает свободу северных городов и утверждает обряды местничества, чтобы все уделы притянуть в Москву общию нумерации боярских родов; Иоанн Четвертый выдумывает опричнину; Феодор воздвигает в Москве патриаршеский престол; Годунов укрепляет людей к земле; Алексей Михайлович заводит армию на лад западных; Феодор уничтожает местничество, сделавшееся бесполезным для власти и вредным для России, и наконец, является окончатель их подвига, воля железная, ум необычайный, но обращенный только в одну сторону, человек, для которого мы не находим ни достаточно похвал, ни достаточно упреков, но о котором потомство вспомнит только с благодарностью, — является Петр. Об его деле судить я не стану; но замечу мимоходом, что его не должно считать основателем аристократии в России, потому что безусловная продажа поместий, обращенных Михаилом Феодоровичем и Алексеем Михайловичем в вотчины, уже положила законное начало дворянству; так же как не должно его обвинять в порабощении церкви, потому что независимость ее была уже уничтожена переселением внутрь государства престола патриаршего, который мог быть свободным в Царьграде, но не мог уже быть свободным в Москве.

Если сравнить состояние России в XIX веке с состоянием ее в XVII, мы придем, кажется, к следующему заключению. Государство стало крепче и получило возможность сознания и постепенного улучшения без внутренней борьбы; несколько прекрасных начал, прежде утраченных и забытых, освящено законом и поставлено на твердом основании: такова отмена смертной казни, человеколюбие в праве уголовном и возможность низшим сословиям восходить до высших степеней государственных на условиях известных и правильных. Наконец, закон осветил несколько злоупотреблений, введенных обычаем в жизнь народную, и через это видимо укоренил их. Я знаю, как важна для общества нравственная чистота закона; я знаю, что в ней таится вся сила государства, все начала будущей жизни, но полагаю также, что иногда злоупотребление, освященное законом, вызывает исправление именно своею наглостью, между тем как тихая и скрытая чума злого обычая делается почти неисцелимою. Так в наше время мерзость рабства законного, тяжелая для нас во всех смыслах, вещественном и нравственном, должна вскоре искорениться общими и прочными мерами, между тем как илотизм крестьян до Петра мог сделаться язвою вечною и, по меньшей мере, вел к состоянию пролетариев или безземельных английских работников.

Начал чуждых вижу я весьма мало: дворянство, введенное Петром Третьим, уже столько изменилось от действия духа народного, что оно не только не имеет характера аристократического, но даже чище, чем оно было до Петра Великого после усиления боярских родов и безусловного обращения поместий в вотчины.

В жизни же и ходе просвещения: излишний космополитизм, некоторое протестантство мыслей и отчуждение от положительных начал веры и духовного усовершенствования христианского, сопряженные <в то же время> с отстранением безобразной формальности, равнодушия к человечеству, переходящего почти в ненависть, и какого-то усыпления умственного и духовного, граничащего с еврейским самодовольствием и языческой беспечностью.

Я уже говорил о многих прекрасных стихиях, которые нами утрачены; но я, кажется, также показал, что они уничтожены обрядами, прежде чем законы коснулись их. Они прежде были убиты народом, потом уже схоронены государями. Сказать ли нам: “почий в мире”? Нет, лучше скажем: вечная им память, и вечно их будем поминать. Камбасерес сказал: “*La désuétude est la plus juste et la plus amère critique d'une loi*”\*. Это правда, но правда неполная. Когда государство находилось в продолжении нескольких веков в осадном положении, многие законы могли быть совершенно забыты; но это забвение невольное не есть укор закону. Бессильный временно, лишенный действия и приложения, он живет скрытно в душах, несмотря на злые обычаи, введенные необходимостью, несмотря на невежество народа или на крутое действие власти.

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

---

\* “Устарелость — самая справедливая и самая горькая критика закона” (франц.). — Ред.

борьбах, внутренних и внешних, России. Без возобновления государства все <бы> погубило; государство ожило, утвердилось, наполнилось крепостию необычайною: теперь все прежние начала могут, должны развиваться и разовьются собственною своею неумирною силою. — Нам стыдно бы было не перегнать Запада. Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою. Чем дальше они оглядываются, тем хуже и безнравственнее представляется им общество. Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее.

Все, что можно разобрать в первых началах истории русской, заключается в немногих словах. Правительство из варягов представляет внешнюю сторону; областные веча — внутреннюю сторону государства. Во всей России исполнительная власть, защита границ, сношения с державами соседними находятся в руках одной варяго-русской семьи, начальствующей над наемною дружиною; суд правды, сохранение обычаев, решение всех вопросов правления внутреннего предоставлены народному совещанию. Везде, по всей России устройство почти одинаковое; но совершенного единства обычаев не находим не только между отдаленными городами, но даже между Новгородом и Псковом, столь близкими и по месту, и по выгодам, и по элементам народонаселения. Где же могла находиться внутренняя связь? Случайно соединено несколько племен славянских, мало известных друг другу, не живших никогда одною общию жизнью государства; соединены они какою-то федерациею, основанною на родстве князей, вышедших не из народа, и, может быть, отчасти единство торговых выгод: как мало стихий для будущей России!

Другое основание могло поддержать здание государственное, это единство веры и жизнь церковная; но Греция посылала нам святителей, имела с нами одну веру, одни догматы, одни обряды, а не осталась ли она нам совершенно чуждою? Без влияния, без животельной силы христианства не восстала бы земля русская; но мы не имеем права сказать, что одно христианство воздвигло ее. Конечно, все истины, всякое начало добра, жизни и любви находилось в церкви, но в церкви возможной, в церкви просвещенной и



торжествующей над земными началами. Она не была таковой ни в какое время и ни в какой земле. Связанная с бытом житейским и языческим на Западе, она долго была темною и бессознательною, но деятельною и сухо-практическою; потом, оторвавшись от Востока и стремясь пояснить себя, она обратилась к рационализму, утратила чистоту, заключила в себе ядовитое начало будущего падения, но овладела грубым человечеством, развила его силы вещественные и умственные и создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформаторства. Иная была судьба церкви восточной. Долго боролась она с заблуждениями индивидуального суждения, долго не могла она успокоить в правоте веры разум, взволнованный гордостью философии эллинской и мистицизмом Египта и Сирии. Прошли века, уяснилось понятие, смирилась гордость ума, истина явилась в свете ясном, в формах определенных; но Промысел не позволил Греции тогда же пожать плоды своих трудов и своей прекрасной борьбы. Общество существовало уже на основании прочном, выведенном историею, определенном законами положительными, логическими, освященном великою славою прошедшего, чудесами искусства, роскошью поэзии; и между тем все это — история, законы, слава, искусство, поэзия, — разногласило с простотой духа христианского, с истинами его любви. Народ не мог оторваться от своей истории, общество не могло пересоздать свои законы; христианство жило в Греции, но Греция не жила христианством. Долго от живого источника веры получала империя силы почти невероятные, для сопротивления врагам внешним; долго это дряхлое тело боролось с напором варваров северных, воинственных фанатиков юга и диких племен Средней Азии; но восстать и укрепнуть для новой жизни оно не могло; потому что упорные формы древности неспособны были принять полноту учения христианского. Мысль, <утомленная> тщетною борьбою с внешностью быта общественного и государственного, уходила в пустыни, в обители Египта и Палестины, в нагорные монастыри Малой Азии и Эллады. Туда-то лучшие, избранные души уносили из круга гражданского красоту своей внутренней жизни, и, удаляясь от мира, которому они не хотели и который не мог им покориться, они избрали поприще созерцания, размышления, молитвы и духовного восторга. В них жило все прекрасное и высокое, все то, что не осуществлялось современным обществом. Тогда-то замолкает лира Греции, источник песни иссякает. Поэзия перешла в монастыри, в самый быт монашеский; так сказать, в самую сущность отшельников. Но, так как суждено

роду человеческому всегда более или менее покоряться или, по крайней мере, преклоняться перед чистотою поэтического духа, — мир греческий обращается с безграничным почтением к людям, отвергнувшим его. Почтение, оказанное великим наставникам и основателям монашеского подвига, увлекло с собою бесконечное число подражателей, и ложные монахи размножились на Востоке, как мнимые поэты размножаются в наше время на Западе. По всему обществу распространяется характер отчуждения людей друг от друга; эгоизм и стремление к выгодам частным сделались отличительными чертами грека. Гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия; христианин, забывая человечество, просил только личного душеспасения; государство, потеряв святость свою, переставало представлять собою нравственную мысль; церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание своих живых сил и память о своей высокой цели. Она продолжала скорбеть с человеком, утешать его, отстранять его от преходящего мира; но она уже не помнила, что ей поручено созидать здание всего человечества. Такова была Греция, таково было ее христианство, когда угодно было Богу перенести в наш Север семена жизни и истины. Не могло духовенство византийское развить в России начала жизни гражданской, о которой не знало оно в своем отечестве. Полюбив монастыри сперва, как я сказал, поневоле, Греция явилась к нам с своими предубеждениями, с любовью к аскетизму, призывая людей к покаянию и к совершенствованию, терпя общество, но не благословляя его, повинувшись государству, где оно было, но не созидая там, где его не было. Впрочем, и тут она заслужила нашу благодарность. Чистотой учения она улучшила нравы, привела к согласию обычаи разных племен, обняла всю Русь цепью духовного единства и приготовила людей к другой, лучшей эпохе жизни народной.

Всего этого было еще мало. Федерация южных и северных племен, под охраною дома Рюрикова, не составляла могущего единичного целого. Области жили жизнью отдельною, самобытною. Новгород не был врагом врагов Киева. Киев своею силою не отстаивал Новгорода. Народ не просил единства, не желал его. Внешняя форма государства не срослась с ним, не проникла в его тайную, душевную жизнь. Раздоры князей разрывали и опустошали Россию, но области оставались равнодушными к победителю, так же как и к побежденному. Когда же честолюбивый и искусный в битвах великий князь стремился к распространению власти своей, к сосредоточиванию сил народных (какие бы ни были побудитель-

ные причины его действия, любовь ли к общественному благу или своекорыстие), против него восставало не только властолюбие других князей, но еще более завистливая свобода общин и областей, привычных к независимости, хотя вечно терпевших угнетения. Одна была в праве, а другое в деле.

Новгороду вольному, гордому, эгоистическому, привыкшему к своей отдельной политической жизни, в которой преобладало начало племенное, не приходило в мысль соединить всю Россию; Киеву бессильному, случайно принявшему в себя воинственный характер варягов, нельзя было осуществить идею великого государства. До нашествия монголов никому, ни человеку, ни городу, нельзя было восстать и сказать: “Я представитель России, я центр ее, я сосредоточу в себе ее жизнь и силу”.

Гроза налетела с Востока, ужасная, сокрушившая все престолы Азии, достаточная для уничтожения всей Европы, если бы Европа не была спасена от нее безмерным расстоянием. Тень будущей России встретила ее при Калке, и побежденная — могла не стыдиться своего поражения. Бог как будто призвал нас к единению и союзу. Но церковь молчала и не предвидела гибели; народ оставался равнодушным, князья продолжали свои междоусобицы. Кара была правосудна, перерождение было необходимо. Насилие спасительно, когда спит внутренняя деятельность человека. Когда вторичный налет монголов ударил в Россию, ее падение было бесславно. Она встретила гибель без всякого сопротивления, без попытки на отпор. Читая летописи, чувствуешь, что какое-то глубокое уныние проникло весь этот нестройный состав русского общества, что он уже не мог долее существовать и что монголы были случайностью, счастливою для нас: ибо эти дикие завоеватели, разрушая все существующее, по крайней мере, не хотели и не могли ничего создать.

В то время, когда ханы уничтожали всю восточную и южную полосу России, когда Запад ее, волею или неволею, признал над собою владычество грубого государства литовского, а Север, чуждый всякой великой идеи государственной, безумно продолжал свою ограниченную и местную жизнь, торговую и разбойническую, возникла новая Россия. Беглецы с берегов Дона и Днепра, изгнанники из богатых областей Волыни и Курска бросились в леса, покрывающие берега Оки и Тверцы, верховья Волги и скаты Алаунские. Старые города переполнились, выносили новые села, выстроились новые города. Север и Юг смешались, проникнули друг друга, и

началась в пустопорожних землях, в диких полях Москвы, новая жизнь, уже не племенная и не окружная, но общерусская.

Москва была город новый, не имеющий прошедшего, не представляющий никакого определительного характера, смешение разных славянских семей, и это ее достоинство. Она была столько же созданием князей, как и дочерью народа; следственно, она совместила в тесном союзе государственную внешность и внутренность, и вот тайна ее силы. Наружная форма для нее уже не была случайною, но живою, органическою, и торжество ее в борьбе с другими княжениями было несомненно. От этого—то так рано в этом молодом городке (который, по обычаям русской старины, засвидетельствованной летописцами, и по местничеству городов должен был быть смиренным и тихим) родилось вдруг такое буйное честолюбие князей, и оттого народ мог сочувствовать с князьями.

Я не стану излагать историю Московского княжества; из предыдущих данных легко понять ее <Москвы> битвы и ее победы. Как скоро она объявила желание быть Россиею, это желание должно было исполниться, потому что оно выразилось вдруг и в князе, и в гражданине, и в духовенстве, представленном в лице митрополита. Новгород устоять не мог, потому что идея города должна была уступить идее государства; князья противиться долго не могли, потому что они были случайностью в своих княжествах; областная свобода и зависть городов, разбитых и уничтоженных монголами, не могли служить препоною, потому что инстинкт народа, после кровавого урока, им полученного, стремился к соединению сил, а духовенство, обращающееся к Москве, как к главе православия русского, приучало умы людей покоряться ее благодетельной воле.

Таковы причины торжества. Каковы же были последствия? Распространение России, развитие сил вещественных, уничтожение областных прав, угнетение быта общинного, покорение всякой личности мысли государства, сосредоточение мысли государства в лице государя, — добро и зло допетровской России. С Петром начинается новая эпоха. Россия сходится с Западом, который до того времени был совершенно чужд <ей>. Она из Москвы выдвигается на границу, на морской берег, чтобы быть доступнее влиянию других земель, торговых и просвещенных. Но это движение не было действием воли народной; Петербург был и будет единственно городом правительственным, и, может быть, для здорового и разумного развития России не осталось и не останется бесполезным такое разъединение в самом центре государства. Жизнь власти госу-

дарственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения. Одна из Петербурга движет всеми видимыми силами России, всеми ее изменениями формальными, всею внешнею ее деятельностью; другая незаметно воспитывает характер будущего времени, мысли и чувства, которым суждено еще облечься в образ и перейти из инстинктов в полную, разумную, проявленную деятельность. Таким образом, вещественная личность государства получает решительную и определенную деятельность, свободную от всякого внутреннего волнения, и в то же время бесстрастное и спокойное сознание души народной, сохраняя свои вечные права, развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности.

Мы видели, что первый период истории русской представляет федерацию областей независимых, охваченных одною цепью охранной стражи. Эгоизм городов несколько не был изменен случайностью варяжского войска и варяжских военачальников, которых мы называем князьями, не представляя себе ясного смысла в этом слове. Единство языка было бесплодно, как и везде: этому нас учит древний мир Эллады. Единство веры не связывало людей, потому что она пришла к нам из земли, от которой вера сама отступилась, почувствовав невозможность ее пересоздать. Когда же гроза монгольская и властолюбие органически созданного княжества Московского разрушили границы племен, когда Русь срослась в одно целое, — жизнь частей исчезла; но люди, отступившись от своей мятежной и ограниченной деятельности в уделах и областях, не могли еще перенести к новосозданному целому теплого чувства любви, с которым они стремились к знаменам родного города при криках: “За Новгород и святую Софию” или: “За Владимир и Боголюбскую Богородицу”. России еще никто не любил в самой России, ибо, понимая необходимость государства, никто не понимал его святости. Таким образом, даже в 1612 году, которым может несколько похвалиться наша история, желание иметь веру свободную сильнее действовало, чем патриотизм, а подвиги ограничились победою всей России над какою-то горстью поляков.

Между тем, когда все обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены на жертву для составления плотного тела государства, когда люди, охраненные вещественною властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе:

корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, честолюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол. Явился Петр, и, по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова *государство*, он ударил по России, как страшная, но благодетельная гроза. Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающим родину; удар по монахам, ищущим душеспасение в келиях и поборов по городам, а забывающим церковь, и человечество, и братство христианское. За кого из них заступится история?

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

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

---

\* В соки и кровь (лат.). — Ред.

губили землю русскую; а духовенство, стараясь удалить людей от преступлений частных, как будто бы и не ведало, что есть преступления общественные.

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

1839 г.

*И.В.Киреевский*

## **В ответ А.С.Хомякову\***

Статья г. Хомякова возбудила во многих из нас желание написать ему возражение. Поэтому я хотел сначала уступить это удовольствие другим и предложить вам статью об ином предмете. Но потом, когда я обдумал, что понятие наше об отношении прошедшего состояния России к настоящему принадлежит не к таким вопросам, о которых мы можем иметь безнаказанно то или другое мнение, как о предметах литературы, о музыке или о иностранной политике, но составляет, так сказать, существенную часть нас самих, ибо входит в малейшее обстоятельство, в каждую минуту нашей жизни; когда я обдумал еще, что каждый из нас имеет об этом предмете отличное от других мнение, тогда я решился писать, думая, что моя статья не может помешать другому говорить о том же, потому что это дело для каждого важно, мнения всех различны и единомыслие могло бы быть не бесполезно для всех.

Вопрос обыкновенно предлагается таким образом: прежняя Россия, в которой порядок вещей сложился из собственных ее элементов, была ли лучше или хуже теперешней России, где порядок вещей подчинен преобладанию элемента западного? Если прежняя Россия была лучше теперешней, говорят обыкновенно, то надобно желать возвратить старое, исключительно русское, и уничтожить западное, искажающее русскую особенность; если же прежняя Россия была хуже, то надобно стараться вводить все западное и истреблять особенность русскую.

Силлогизм, мне кажется, не совсем верный. Если старое было лучше теперешнего, из этого еще не следует, чтобы оно было лучше теперь. Что годилось в одно время, при одних обстоятельствах, может не годиться в другое, при других обстоятельствах. Если же старое было хуже, то из этого также не следует, чтобы его элементы не могли сами собой развиться во что-нибудь лучшее, если бы только развитие это не было остановлено насильственным введением элемента чужого. Молодой дуб, конечно, ниже однолетней с ним ракиты, которая видна издали, рано дает тень, рано кажется

---

\* Печатается по изданию: Русская идея. М.: Республика, 1992.



деревом и годится на дрова. Но вы, конечно, не услужите дубу тем, что привьете к нему ракиту.

Таким образом, 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?

Рассмотрим, какую пользу мы можем извлечь из решения этого вопроса?

Положим, что вследствие беспристрастных изысканий мы убедимся, что для нас особенно полезно бы было исключительное преобладание одного из двух противоположных бытов; положим притом, что мы находимся в возможности иметь самое сильное влияние на судьбу России, — то и тогда мы не могли бы от всех усилий наших ожидать исключительного преобладания одного из противоположных элементов, потому именно, что хотя и один избран *в нашей теории*, но другой вместе с ним существует в *действительности*. Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т.п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал.

Следовательно, и этот вид вопроса — который из двух элементов исключительно полезен теперь? — также предложен неправильно. Не в том дело, который из двух, но в том, какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?

Вот вопрос, как он существенно важен для каждого из нас: направление туда или сюда, а не приобретение того или другого.

Рассматривая основные начала жизни, образующие силы народности в России и на Западе, мы с первого взгляда открываем между ними одно очевидно общее: это христианство. Различие заключается в особенных видах христианства, в особенном направ-

лении просвещения, в особенном смысле частного и народного быта. Откуда происходит общее, мы знаем; но откуда происходит различие и в чем заключается его характеристическая черта?

Два способа имеем мы для того, чтобы определить особенность Запада и России, и один из них должен служить поверкою другому. Мы можем или, восходя исторически к началу того или другого вида образованности, искать причину различия их в первых элементах, из которых они составились; или, рассматривая уже последующее развитие этих элементов, сравнивать самые результаты. И если найдется, что то же различие, какое мы заметим в элементах, окажется и в результатах их развития, тогда очевидно, что предположение наше верно, и, основываясь на нем, нам уже виднее будет, какие можно делать из него дальнейшие заключения.

Три элемента легли основанием европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества.

Этот классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности. Действие классицизма на образованность европейскую должно было соответствовать тому же характеру.

Но потому ли, что христиане на Западе поддались незаконно влиянию классического мира, или случайно ересь сошла с язычеством, но только римская церковь в уклонении своем от восточной отличается именно тем же торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом. Так, вследствие этого внешнего силлогизма, выведенного из понятия о божественном равенстве Отца и Сына, изменен догмат о Троице в противность духовному смыслу и преданию; так, вследствие другого силлогизма папа стал главою церкви вместо Иисуса Христа, потом мирским властителем, наконец, непогрешаемым; бытие Божие во всем христианстве доказывалось силлогизмом; вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиция, иезуитизм — одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма. В этом последнем торжестве формального разума над верою и преда-

нием пронзительный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала, то есть и Штрауса, и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренною силою возбужденной зависти, и Гете, венец новой поэзии, литературного Талейрана, меняющего свою красоту, как тот свои правительства, и Наполеона, и героя нового времени, идеал бездушного расчета, и материальное большинство, плод рациональной политики, и Людвига Филиппа, последний результат таких надежд и таких дорогих опытов!

Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад; никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма. Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящею жизнью. Потому, вполне оценивая все отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в *конечном* развитии она своею болезненною неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским. Впрочем, распространяться об этом было бы здесь неуместно. Я припомню только, что все высокие умы Европы жалуется на теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета — одним словом, ищут веры и не могут найти ее у себя, ибо христианство на Западе искалось своемыслием.

Таким образом, рационализм и вначале был лишним элементом в образовании Европы и теперь является исключительным характером просвещения и быта европейского. Это будет еще очевиднее, если мы сравним основные начала общественного и частного быта Запада с основными началами того общественного и частного быта, который, если не развился вполне, то, по крайней мере, ясно обозначился в прежней России, находившейся под прямым влиянием чистого христианства, без примеси мира языческого.

Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии о индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условий постановлений важнее личности. Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город — *внутри своих прав* есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в общество есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими независимыми властями.

В прошедший раз я не закончил статьи моей, а потому обязан продолжать ее теперь. Я говорил о различии просвещения в России и на Западе. У нас образовательное начало заключалось в нашей церкви. Там вместе с христианством действовали на развитие просвещения еще плодоносные остатки древнего языческого мира. Самое христианство западное, отделившись от вселенской церкви, приняло в себя зародыш того начала, которое составляло общий оттенок всего греко-языческого развития: начала рационализма. Потому и характер образованности европейской отличается перевесом рациональности.

Впрочем, этот перевес обнаружился только впоследствии, когда логическое развитие, можно сказать, уже задавило христианское. Но вначале рационализм, как я сказал, является только в зародыше. Римская церковь отделилась от восточной тем, что некоторые догматы, существовавшие в *предании* всего христианства, она изменила на другие вследствие *умозаключения*. Некоторые распространила вследствие того же логического процесса и также в противность преданию и духу церкви вселенской. Таким образом, логическое убеждение легло в самое первое основание католицизма. Но этим и ограничилось действие рационализма на первое время.

Внутреннее и внешнее устройство церкви, уже совершившееся прежде в другом духе, до тех пор существовало без очевидного изменения, покуда вся совокупность церковного учения не перешла в сознание мыслящей части духовенства. Это совершилось в схоластической философии, которая по причине логического начала в самом основании церкви не могла иначе согласить противоречие веры и разума, как силою силлогизма, сделавшегося, таким образом, первым условием всякого убеждения. Сначала, естественно, этот же самый силлогизм доказывал веру против разума и подчинял ей разум силою разумных доводов. Но эта вера, логически

доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума. Потому в этот период схоластического развития католицизма именно по причине рациональности своей западная церковь является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его. Но, развившись до крайности, продолжением того же логического процесса, это безусловное уничтожение разума произвело то известное противодействие, которого последствия составляют характер теперешнего просвещения. Вот что я разумел, говоря о рациональном элементе католицизма.

Христианство восточное не знало ни этой борьбы против разума, ни этого торжества разума над верою. Потому и действия его на просвещение были не похожи на католические.

Рассматривая общественное устройство прежней России, мы находим многие отличия от Запада, и во-первых: образование общества в маленькие так называемые миры. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас так же мало известна, как и самовластие общественное. Человек принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на Западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества.

Но это общество не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать для себя законы, потому что не было отделено от других ему подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церковей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакие понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение — в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни. Это повсеместное однообразие обычая было, вероятно, одною из причин его невероятной крепости, сохранившей его живые остатки даже до нашего времени сквозь все противодействие разрушительных влияний, в продолжение 200 лет стремившихся ввести на место его новые начала.

Вследствие этих крепких, однообразных и повсеместных обычаев всякое изменение в общественном устройстве, не согласное с строем целого, было невозможно. Семейные отношения каждого

были определены прежде его рождения; в таком же predetermined порядке подчинялась семья миру, мир более обширный — сходке, сходка — вечу и т.д., откуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной православной церкви. Никакое частное разумение, никакое искусственное соглашение не могло основать нового порядка, выдумать новые права и преимущества. Даже самое слово *право* было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никому лицу, ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни браться, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений. На Западе, напротив того, все отношения общественные основаны на *условии* или стремятся достигнуть этого искусственного основания. *Вне* условия нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называется *самовластием*, в управляемом — *свободою*. Но и в том и в другом случае этот произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной. Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе и соединяются не по нормальному закону, а или в случайном порядке, или в искусственном соглашении. В первом случае торжествует материальная сила, во втором — сумма индивидуальных разумений. Но материальная сила, материальный перевес, материальное большинство, сумма индивидуальных разумений, в сущности, составляют одно начало, только в разных моментах своего развития. Потому *общественный договор* не есть изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества под влиянием рационального элемента, перевесившего элемент христианский.

В России мы не знаем хорошо границ княжеской власти прежде подчинения удельных княжеств Московскому; но если сообразим, что сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным; что разбор и суд, который в некоторых случаях принадлежал князю, не мог совершаться несогласно со всеобъемлющими обычаями, ни толкование этих обычаев по той же причине не могло быть произвольное; что общий ход дел принадлежал мирам и приказам, судившим также по обычаю вековому и потому всем известному; наконец, что в крайних случаях князь, нарушавший правильность своих отношений к народу и церкви, был изгоняем самим народом, — сообразивши все это, кажется

очевидно, что собственно княжеская власть заключалась более в предводительстве дружин, чем во внутреннем управлении, более в вооруженном покровительстве, чем во владении областями.

Вообще, кажется, России также мало известны были мелкие властители Запада, употреблявшие общество как бездушную собственность в свою личную пользу, как ей неизвестны были и благородные рыцари Запада, опиравшиеся на личной силе, крепостях и железных латах, не признававшие другого закона, кроме собственного меча и условных правил чести, основанных на законе самоуправления.

Впрочем, рыцарства у нас не было по другим причинам.

С первого взгляда кажется непонятным, почему у нас не возникло чего-нибудь подобного рыцарству, по крайней мере во время татар. Общества были разрознены, власть не имела материальной силы, каждый мог переходить с места на место, леса были глубокие, полиция была еще не выдумана; отчего бы, кажется, не составиться обществам людей, которые бы пользовались превосходством своей силы над мирными земледельцами и горожанами, грабили, управлялись как хотели, захватили бы себе отдельные земли, деревни и строили бы там крепости; составили бы между собой известные правила и, таким образом, образовали бы особенный класс сильнейшего сословия, которое, по причине силы, могло бы назваться и благороднейшим сословием? Церковь могла бы воспользоваться ими, образуя из них отдельные ордена с отдельными уставами и употребляя их против неверных, подобно западным крестоносцам. Отчего же не сделалось этого?

Именно потому, я думаю, что церковь наша в то время не продавала чистоты своей за временные выгоды. У нас были богатыри только до введения христианства. После введения христианства у нас были разбойники, шайки устроенные, еще до сих пор сохранившиеся в наших песнях, но шайки, отверженные церковью и потому бессильные. Ничего не было бы легче, как возбудить у нас крестовые походы, причислив разбойников к служителям церкви и обещав им прощение грехов за убиение неверных: всякий пошел бы в честные разбойники. Католицизм так и действовал; он не поднял народы за веру, но только бродивших направил к одной цели, назвав их святыми. Наша церковь этого не сделала, и потому мы не имели рыцарства, а вместе с ним и того аристократического класса, который был главным элементом всего западного образования.

Где больше было неустройства на Западе, там больше и сильнее было рыцарство; в Италии его было всего менее. Где менее было рыцарства, там более общество склонялось к устройству народному; где более — там более к единовластному. Единовластие само собой рождается из аристократии, когда сильнейший покоряет слабейших и потом правитель на условиях переходит в правителя безусловного, соединяясь против класса благородных с классом *подлых*, как Европа называла народ. Этот класс подлых, по общей формуле общественного развития Европы, вступил в права благородного, и та же сила, которая делала самовластным одного, естественным своим развитием переносила власть в материальное большинство, которое уже само изобретает для себя какое-нибудь формальное устройство и до сих пор еще находится в процессе изобретения.

Таким образом, как западная церковь образовала из разбойников рыцарей, из духовной власти власть светскую, из светской полиции святую инквизицию, что все, может быть, имело свои временные выгоды, — таким же образом действовала она и в отношении к наукам, искусствам языческим. Не изнутри себя произвела она новое искусство христианское, но прежнее, рожденное и воспитанное другим духом, другою жизнью, направила к украшению своего храма. Оттого искусство романтическое заиграло новою блестящею жизнью, но окончилось поклонением язычеству и теперь кланяется отвлеченным формулам философии, покуда не возвратится мир к истинному христианству и не явится миру новый служитель христианской красоты.

Науки существенною частью своею, то есть как познания, принадлежат равно языческому и христианскому миру и различаются только своею философскою стороною. Этой философской стороны христианства католицизм не мог сообщить им, потому что сам не имел ее в чистом виде. Оттого видим мы, что науки как наследие языческое процветали так сильно в Европе, но окончились безбожием как необходимым следствием своего одностороннего развития.

Россия не блестела ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств; в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, ко-



торая одна может дать правильное основание наукам. Все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. Исаак Сирий, глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII—XIII веков. И эти монастыри были в живом, беспрестанном соприкосновении с народом. Какое просвещение в нашем подлом классе не вправе мы заключить из этого одного факта! Но это просвещение не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное, это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писаных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры; эти святые монастыри, рассадники христианского устройства, духовное сердце России, в которых хранились все условия будущего самобытного просвещения; эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший; эти образованные сельские приговоры; эти городские веча; это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях, — куда все это делось? Как могло это уничтожиться, не принеся плода? Как могло оно уступить насилию чужого элемента? Как возможен был Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого? Если же разрушение началось прежде Петра, то как могло Московское княжество, соединивши Россию, задавить ее? Отчего соединение различных частей в одно целое произошло не другим образом? Отчего при этом случае должно было торжествовать иностранное, а не русское начало?

Один факт в нашей истории объясняет нам причину такого несчастного переворота; этот факт есть *Стоглавый Собор*. Как скоро ересь явилась в церкви, так раздор духа должен был отразиться и в жизни. Явились партии, более или менее уклоняющиеся от истины. Партия нововводительная одолела партию старины именно потому, что старина разорвана была разномыслием. Оттуда при разрушении связи духовной, внутренней явилась необходимость связи вещественной, формальной, оттуда местничество, опричнина, рабство и т.п. Оттуда искажение книг по заблуждению и невежеству и исправление их по частному разумению и произвольной критике. Оттуда перед Петром правительство в разномыслии с большинством народа, отвергаемого под названием раскольников. Оттого

Петр как начальник партии в государстве образует общество в обществе, и все, что за тем следует.

Какой же результат всего сказанного? Желать ли нам возвратить прошедшее России и можно ли возвратить его? 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.

Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем.

1838 г.

К.С.Аксаков

## О том же

Россия — земля совершенно самобытная, вовсе не похожая на Европейские государства и страны. Очень ошибутся те, которые вздумают прилагать к ней Европейские воззрения и на основании их судить о ней. Но так мало знает Россию наше просвещенное общество, что такого рода суждения слышишь часто. Помилуйте, говорят многие, неужели вы думаете, что Россия идет каким-то своим путем? На это ответ простой: нельзя не думать того, что знаешь, что таково на самом деле.

Как занимателен и важен самобытный путь России до совращения ее (хотя отчасти) на путь Западный и до подражания Западу! Как любопытны обстоятельства и последствия этого совращения, и, наконец, как занимательно и важно современное состояние России, вследствие предыдущего переворота, и современное ее отношение к Западу!

История нашей родной земли так самобытна, что разнится с самой первой своей минуты. Здесь-то, в самом начале, разделяют эти пути Русский и Западно-Европейский до той минуты, когда странно и насильственно встречаются они, когда Россия дает страшный крик, кидает родную дорогу и примыкает к Западной. На это начало прежде всего обратим свое внимание. Все европейские государства основаны завоеванием. Вражда есть начало их. Власть явилась там неприязненною и вооруженною, и *насильственно* утвердилась у покоренных народов. Один народ, или, лучше, одна дружина завоевывает народ, и образуется государство, в основе которого лежит вражда, не покидающая его во все течение истории. (Если там и была тишина, как явление, — в основе лежала вражда.)

Русское государство, напротив, было основано не завоеванием, а *добровольным призванием* власти. Поэтому не вражда, а мир и согласие есть его начало. Власть явилась у нас желанною, не враждебною, но защитною, и утвердилась с согласия народного. На Запада власть явилась как грубая сила, одолела и утвердилась без воли и убеждения покоренного народа. В России народ сознал и понял необходимость государственной власти на земле, и власть явилась, как званный гость, по воле и убеждению народа.

Таким образом рабское чувство покоренного легло в основании Западного государства; свободное чувство разумно и добровольно призавшего власть легло в основании государства Русского. Раб бунтует против власти, им непонимаемой, без воли его на него наложенной и его непонимающей. Человек свободный не бунтует против власти, им понятой и добровольно призванной.

Итак, в основании государства Западного: *насилие, рабство и вражда*. В основании государства Русского: *добровольность, свобода и мир*. Эти начала составляют важное и решительное различие между Русью и Западной Европой, и определяют историю той и другой.

Пути совершенно разные, разные до такой степени, что никогда не могут сойтись между собою, и народы, идущие ими, никогда не согласятся в своих воззрениях. Запад, из состояния рабства переходя в состояние бунта, принимает бунт за свободу, хвалится ею и видит рабство в России. Россия же постоянно хранит у себя признанную ею самую власть, хранит ее добровольно, *свободно*, и поэтому в бунтовщике видит только раба с другой стороны, который также унижается перед новым идолом бунта, как перед старым идолом власти; ибо бунтовать может только раб, а свободный человек не бунтует.

Но пути эти стали еще различнее, когда важнейший вопрос для человечества присоединился к ним: вопрос Веры. Благодать сошла на Русь. Православная Вера была принята ею. Запад пошел по дороге католицизма. Страшно в таком деле говорить свое мнение; но если мы не ошибаемся, то скажем, что по заслугам дался и истинный, дался и ложный путь Веры, — первый — Руси, второй — Западу.

Ясно стало для Русского народа, что истинная свобода только там, иде же Дух Господень.

Обратимся собственно к судьбам России, оставим в стороне Запад. Мы, к сожалению, встретимся с ним еще и у себя.

При таких началах согласия, которые легли в основу Русского Государства, Народ и Власть должны были стать в совершенно особые отношения, не похожие на Западные. При такой основе, как должен смотреть народ на власть? Так, как на власть, которая не покорила, но призвана им добровольно, которую потому он обязан хранить и чтить, ибо он сам пожелал ее: народ в таком случае есть первый страж власти. Как должна власть смотреть на народ? Как на народ, который не покорен ею, но который сам призвал ее, почувствовав ее необходимость, который, следовательно, не есть ее

униженный раб, втайне мечтающий о бунте, но свободный подданный, благодарный за ее труды и друг неизменный. С обеих же сторон, так как не было принуждения, а было свободное соглашение, должна быть полная доверенность.

Но нет никакого обеспечения, скажут нам; или народ, или власть могут изменить друг другу. Гарантия нужна! — Гарантия не нужна! Гарантия есть зло. Где нужна она, там нет добра; пусть лучше разрушится жизнь, в которой нет доброго, чем стоять с помощью зла. Вся сила в идеале. Да и что значат условия и договоры, как скоро нет силы внутренней? Никакой договор не удержит людей, как скоро нет внутреннего на это желанья. Вся сила в нравственном убеждении. Это сокровище есть в России, *потому что она всегда в него верила и не прибегала к договорам.*

Поняв с принятием Христианской Веры, что свобода только в духе, Россия постоянно стояла за свою Веру. С другой стороны, зная, что совершенство на земле невозможно, она не искала земного совершенства, и поэтому, выбрав лучшую (т.е. меньшее из зол) из правительственных форм, она держалась ее постоянно, не считая ее совершенною. Призная свободу власть, она не восставала против нее и не унижалась перед нею.

Теперь обратимся к самой Истории Русской; проследим отношение власти к народу и народа к власти, и посмотрим: была ли с какой-нибудь стороны измена.

Народ призывает власть добровольно, призывает ее в лице князя-монарха, как в лучшем ее выражении, и становится с нею в приятные отношения. Это — союз народа с властью. Употребим здесь слова, которые так часто, постоянно, и с такой ясной определенностью встречаются в наших исторических свидетельствах, — слова, которые выражают народ и власть, т.е. Земля и Государство.

Земля, как выражает это слово, — неопределенное и мирное состояние народа. Земля призвала себе Государство на защиту, ограждение: прежде всего от врагов внешних, потом и от врагов внутренних. Отношение Земли и Государства легло в основание Русской Истории. В первые времена Россия управлялась целым родом, совокупностью князей в отдельных княжествах, и в каждом княжестве повторялись те же самые отношения. Князей стало много, они сами спорили между собою, и между князьями возможен был выбор: поэтому они часто перемещались.

Многие думают о Новгороде, как о наиболее менявшем князей, что он был республика: совершенно ложно! Новгород *не мог*

*оставаться без князя.* Возьмите Новгородскую летопись, прочтите, с каким ужасом говорит летописец о том, что они три недели были без князя. Итак, несмотря на частые перемещения князей, даже на изгнание их, вы видите, что вся Россия и все города ее и Новгород оставались верны монархическому началу, и никогда не говорили: устройте правительство без князя.

Наконец, время княжих междоусобий прошло. Явился Великий князь и потом царь Московский и всяя Руси, наследственный и самодержавный. Отношение Земли и Государства, народа и правительства, прежняя взаимная доверенность — были основою их отношений. Подобно тому, как князь созывал Вече, царь созывал Земскую Думу или Земский Собор. Народ не требовал, чтобы государь спрашивал его мнения. Государь не опасался спрашивать мнения народа. Кто читал эти Думы, тот знает, как просто излагалось в них дело. Спрашивали выборных от всех сословий; они говорили: мысль наша такова, а там как будет угодно государю. Не личное самолюбие, не гордость Западной свободы была здесь, а обоюдное искреннее желание пользы. Здесь не ораторствовали, а говорили, и слово не превышало дела.

Иоанн IV, вследствие личной подозрительности своей, неоправданной нисколько во все долгое его царствование, вдруг вздумал оторвать дело государево от дела земского, и поэтому вдруг установил Опричнину (от слова *опричь*, так же как и кроешник от слова *кроме*), и разделил Россию на Опричнину и Земщину. Начались преследования народа, но народ и здесь не изменил власти, им призванной. Опричнина длилась семь лет, и потом была уничтожена самим Иоанном, вероятно, увидавшим ее ненужность и испытавшим неизменность народа. Государство и земское дело вновь соединились при царе Федоре и далее; но наступили смуты. Явился Лжедмитрий; народ принял его за истинного и законного наследника и перешел к нему; но Русская земля была жестоко разuverена в своем обмане. Шуйский, не избранный, явился сам на престоле. Возник новый Лжедмитрий; Шуйский был сведен с престола. Начались страшные смуты. Наконец Земля вооружилась, и, как прежде Варягов, выслала из Москвы врагов своих, и освободилась. Народ Русский находился в том же положении, в каком при начале своей истории, и то же явление повторилось. Земля была одна, победившая врагов своих; раздался общий голос: мы безгосударны, и вновь была призвана правительственная власть, та же монархическая власть, которая постоянно правила Россией. Великий собор народный избрал на царский престол России Михаила

Федоровича Романова, и, разумеется, без всяких гарантий, вручил вновь монарху, с прежней доверенностью, судьбу свою.

Во все время Русской Истории народ Русский не изменил правительству, не изменил монархии. Если и были смуты, то они состояли в вопросе о личной законности государя: о Борисе, Лжедмитрии и Шуйском. Но никогда не раздавался голос в народе: не надо нам монархии, не надо нам самодержавия, не надо царя. Напротив, в 1612 году, одолев врагов своих и будучи без государя, вновь громко и единогласно призвал народ царя\*.

Любопытно, хотя вкратце, взглянуть на этот быт, на эти незблемые, неизменные отношения между властью и народом, отношения свободные, разумные, не рабские, и потому обеспеченные от всякой революции.

Государство и Земское дело — вот слова, которые слышались из уст народа, вот слова, которые слышались из уст государя; как часто встречаем их в древних, и от государя и от народа идущих грамотах!

Эти слова указывают прямо на состав Русской земли и обнимают его весь.

Что было Государево, что было Земское дело, так союзно и приязненно между собою соединенные, что было правительство, что был народ?

Земля или народ пахал, промышлял и торговал; Государство поддерживал он деньгами и, в случае нужды, становился под зна-

---

\* См. ниже “Вступление в историю Земских Дум”. — В этой статье, равно как и в других, взгляд автора на особенные отношения народа к власти в племенах Славянских объясняется полнее, с устранением всяких недоразумений. Имея пред собой несомненный исторический факт и такие явления, как напр. Новгород, не хотевший, при своем Вече, оставаться без князя (явления, в смысл которых мы до сих пор мало вдумались), — автор полагает, что народы Славянские поставили себе идеалом совмещение полной свободы жизни (следовательно, и свободы мысли и слова) с свободой действия, предоставленной правительству в сфере государственной. Признавая начало государственное началом внешней правды, и стремясь к правде внутренней, народ в России избегал гарантий, потому что они противоречили началу нравственному, доверию, которое он положил в основание своих отношений к Государству: потому что народ искал не равновесия в соперничестве, а *согласия*, не хотел условиями стеснять ни себя, ни правительство, и боялся, ставши сам как бы частью правительства, заразить свою жизнь элементом внешней правды и внешнего принуждения, элементом ложным, гибельным для внутренней правды и свободы. Эта свобода жизни должна находить себе верное обеспечение в свободе мысли и слова, в единстве духовном, связующем народ и власть. Таков, по мнению автора, должен быть смысл исторических фактов, таков взгляд Русского народа, из них истекающий. (Прим. изд.).

мена. Он составлял сам собою одно огромное целое, для которого необходимо было Государство, чтобы можно было жить ему своею жизнью, и хранить безмятежно свою веру и беспрепятственно свой древний быт. Государь, первый защитник и хранитель Земли, поддерживал общинное начало, и народ, под верховной властью государя, управлялся сам собою. Сельские общины выбирали своих старост, целовальников и других чиновников. Иногда государь призывал Землю на совет и делал ее участницей дел политических.

Государство или государь, с неограниченною никаким условием властью, блюл тихую жизнь Земли. Вся администрация или управление было в его руках. Постоянное войско было собственно его заботой. Сношения политические ведал он один. Все, служившие ему орудием его прямой воли, были люди государевы. Они были воеводами или губернаторами, они сидели в судах городских и творили суд и правду; все люди, не пахавшие, не промышлявшие, не торговавшие, не выборные от Земли, составляли, так сказать, дружину государеву и назывались людьми *служилыми*. Это были бояре, дворяне и проч. Число их было огромно. Сюда причислялись также все люди, служившие лично боярам, дворянам и вообще всем людям государевым, собственно так называемые холопы. Люди служилые, бояре, окольные, стольники, дворяне и дети боярские (почти то же, что однодворцы) пользовались за службу свою поместьями и вотчинами. Не все бояре, в особенности же не все дворяне и дети боярские, потому что сии последние были очень многочисленны, состояли в действительной службе; но все они, все служилые люди без исключения, всегда могли быть потребованы на службу и не имели *права* отказываться: они составляли, так сказать, резерв служилых людей, были нечто вроде бессрочно-отпускных, и, таким образом, не даром пользовались своими поместьями.

Таким образом, в России не было ни одного человека, пользующегося даром своими выгодами (тем менее по праву). Когда созывалась вся Россия, и служилая и земская, на совет к государю, то такой совет назывался уже Земским, и государь являлся тогда главою Земли.

Аристократии не было и не могло быть, ибо боярство не было наследственно. Князья часто попадают в жильцах; все зависело от службы. Сюда, правда, входило местничество; но само местничество на воспоминаниях службы основывало права свои. Разделения на недвижимые сословия не было. Живое начало проникало весь состав, и нигде, ни в каком сословии не застаивалось кругообращение сил государственных; можно было дослужиться до боярина;



из людей земских можно было перейти в служилые. Аристократии Западной не было вовсе. Не было вовсе и Западной демократии. Вся Россия была под двумя властями — *Земли и Государства*, разделялась на два отдела — на людей *земских* и людей *служилых*.

Что же соединяло эти два отдела, что составляло неразрывную связь между ними? Мы говорили прежде о добровольном призвании *Землею* власти: это относится собственно к правительству, к государю; но здесь мы говорим уже о проявлении этих начал, о двух классах: служилом и земском. Что соединяло эти два отдела России? Вера и жизнь; вот почему всякий чиновник, начиная от боярина, был свой человек народу; вот почему, переходя из земских людей в служилые, он не становился чуждым Земле. Выше всех этих разделений было единство веры и единство жизни, быта, соединявшее Россию в одно целое. Верую и жизнь само Государство становилось земским.

Люди служилые все, начиная от бояр, писались холопами, что собственно значило *слуга* и боле ничего, точно также как и люди служилые бояр и других лиц. Люди земские к государю писались сиротами, что на Русском языке не имеет значения *orphelin, Waive*, значит просто беспомощный, незащитный, или нуждающийся в защите. Это название глубоко обозначает и утверждает отношение Земли к Государству, Земли, призвавшей Государство на помощь. Повторяем: когда же созывалась вся, и служилая и земская Россия, в своих выборных, к государю на совет, то такой совет назывался Земским. На таком совете было и духовенство, соединявшее Государство с Землею, постоянно рондившее его с ней. Государство как бы исчезало на ту минуту, и государь являлся тогда главою Земли. Но это было только в *исключительные* минуты; невозможно было народу долго хранить этот напряженный образ собранной *Земли*, продолжение которого мешало бы самой жизни Земли. Совет оканчивался, народ уходил к своим полям и работам, и Государство вновь, одно, бодрствовало над Землею.

Нам скажут: Неужто же было полное блаженство? Конечно нет. На земле нельзя найти совершенного положения, но можно найти совершенные начала. Нет ни в одном обществе истинного христианства, но христианство истинно, и христианство есть единый истинный путь. Следовательно, этим единым истинным путем и надобно идти. Вся сила в том, что человек признал за закон, за начало. В основу Русской жизни легли истинные начала, с чем, я думаю, нельзя не согласиться. Эти начала составляют постоянный камертон в жизни, сейчас дающий чувствовать, указывающий

уклонения и в то же время истинный путь. В этих началах лежит и осуждение лжи, и исцеление от лжи; идучи по истинному пути, можно упасть, можно и встать, но сила в том, чтобы не изменять пути. Истинный христианин, если бы и пал он, не оставляет своей веры, но в ней самой находя исцеление, остается на истинном пути. Россия нашла истинные начала, никогда не изменяла им, и святая взаимная доверенность власти и народа, легшая в основу ее, долго неизменно в ней сохранялась.

Смотря на Русскую историю, мы можем сказать смело, что народ, верный своему отношению, своему началу, не изменил правительству от самых древних до самых новейших времен включительно. Обратим внимание на другую сторону государственного состава — на правительство.

Оно хранило со своей стороны те же начала; оно верило народу, и доверенность его выражалась собственно в двух, как кажется, видах...

1850 г.

*К.С.Аксаков*

**Записка “О внутреннем состоянии России”,  
предоставленная Государю Императору  
Александру II\***

**I**

Русский народ есть народ не государственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Самым первым доказательством тому служит начало нашей истории: добровольное призвание чужой государственной власти в лице варягов, Рюрика с братьями. Еще сильнее доказательством служит тому Россия 1612 года, когда не было царя, когда все государственное устройство лежало вокруг разбитое вдребезги, и когда победоносный народ стоял, еще вооруженный, в умилении торжества над врагами, освободив свою Москву: что сделал этот могучий народ, побежденный при царе и боярах, победивший без царя и бояр, с стольником князем Пожарским, да мясником Козьмою Мининым во главе, выбранными им же? Что сделал он? Как некогда в 862 году, так в 1612 году народ призвал государственную власть, избрал царя и поручил ему неограниченно судьбу свою, мирно сложив оружие и разошедшись по домам. Эти два доказательства так ярки, что прибавлять к ним, кажется, ничего не нужно. Но если мы посмотрим на всю русскую историю, то убедимся еще более в истине сказанного. В русской истории нет ни одного восстания против власти в пользу народных политических прав. Сам Новгород, раз признав над собою власть царя Московского, уже не восставал против него в пользу своего прежнего устройства. В Русской истории встречаются восстания за законную власть против незаконной; законность понимается иногда ошибочно, но, тем не менее, такие восстания свидетельствуют о духе законности в Русском народе. Нет ни одной попытки народной принять какое-нибудь участие в правлении. Были жалкие аристократические попытки в этом роде еще при Иоанне IV и при Михаиле Фе-

---

\* Печатается с сокращением.

доровиче, но слабые и незаметные. Потом была явная попытка при Анне. Но ни одна такая попытка не нашла сочувствия в народе и исчезла быстро и без следа.

Таковы показания, почерпаемые в истории. От истории перейдем к современному состоянию. Кто слышал, чтобы простой народ в России бунтовал или замышлял против царя? Никто, конечно, ибо этого не было и не бывает. Самым лучшим доказательством может здесь служить раскол; известно, что он гнездится в простом народе, между крестьянами, мещанами, купцами. Раскол составляет в России огромную силу, многочисленность, богат и распространен по всему краю. И между тем раскол никогда не принимал и не принимает политического значения, а, казалось бы, это очень легко могло быть. В Англии, например, это бы так и было. Было бы и в России, если бы был в ней хотя малейший элемент политический. Но политического элемента в русском народе нет, и раскол русский только страдательно противится, хотя в энергии у раскольников нет недостатка. Русские раскольники скрываются, бегут, готовы идти на мученичество, но никогда не принимают политического значения. Не правительственные меры удерживали и удерживают порядок в России, а дух народный не хочет нарушать его; без этого обстоятельства не помогли бы никакие стеснительные меры, а скорее послужили бы поводом к нарушению порядка. Залог тишины в России и безопасности для правительственной власти — в духе народном. Будь это хоть немного иначе, давно бы в России была конституция: случаев и возможностей история русская и внутреннее состояние России давали к тому довольно; но Русский народ государствовать не хочет.

Эта особенность духа Русского народа несомненна. Одни могут огорчаться и называть это духом рабства, другие — радоваться и называть это духом законного порядка, но и те, и другие ошибаются, ибо судят так о России по западным взглядам либерализма и консерватизма. Трудно понять Россию, не отрешившись от западных понятий, на основании которых все мы хотим видеть в каждой стране — и поэтому в России — или революционный, или консервативный элементы; но и тот, и другой суть точки зрения нам чуждые; и тот, и другой суть противоположные стороны политического духа; ни того, ни другого нет в Русском народе, ибо в нем нет самого духа политического. Как бы ни объясняли отсутствие политического духа и проистекающую отсюда неограниченность правительственной власти в России, — мы оставляем пока все такие

толки в стороне. Довольно для нас уже того, что *так* понимает дело, того требует Россия.

(...) Итак, первый явственный до очевидности вывод из истории и свойства русского народа есть тот, что это народ *негосударственный*, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного.

Не странно ли после этого, что правительство в России берет постоянно какие-то меры против возможности революции, опасается какого-то политического восстания, которое прежде всего противно существу Русского народа! Все такие опасения, как в правительстве, так и в обществе, происходят от того, что не знают России и короче знакомы с историей Западно-Европейской, чем с русской; а потому видят в России Западные призраки, которых в ней и быть не может. Такие меры предосторожности со стороны нашего правительства, — меры не нужные, не имеющие никакого основания, — непременно вредны, как лекарство, даваемое здоровому, не нуждающемуся в нем человеку. Если они и не произведут того, против чего без нужды принимаются, то они разрушают доверенность между правительством и народом; а это одно — вред великий, и вред напрасный, ибо Русский народ, по существу своему, никогда не посягнет на власть правительственную.

## II

Но чего же хочет Русский народ для себя? Какая же основа, цель, забота его народной жизни, если нет в нем вовсе политического элемента, столь деятельного у других народов? Чего хотел наш народ, когда добровольно призывал Варяжских князей “княжить и володеть им”? Что хотел он оставить для себя?

Он хотел оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт, — жизнь мирную духа.

Еще до христианства, готовый к его принятию, предчувствуя его великие истины, народ наш образовал в себе жизнь общины, освященную потом принятием христианства. Отделив от себя правление государственное, народ Русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этой общественной жизнью. Не желая *править*, на-

род наш желает *жить*, разумеется, не в одном животном смысле, а в смысле человеческом. Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, — народной жизни внутри себя. Как единый, может быть, на земле народ христианский (в истинном смысле слова), он помнит слова Христа: *воздайте кесарева кесареви, а Божия Богови*; и другие слова Христа: *Царство Мое несть от мира сего*; и потому, предоставив государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя иной путь, — путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: *Царство Божие внутрь вас есть*. Вот причина его беспримерного повиновения власти, вот причина совершенной безопасности Русского правительства, вот причина невозможности никакой революции в Русском народе, вот причина тишины внутри России.

(...) Итак, Русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе *жизнь*, свободу нравственно-общественную, высочайшую цель которой есть: общество христианское.

Хотя слова эти не требуют доказательства, — ибо здесь достаточно одного пристального взгляда на Русскую историю и на современный Русский народ, — однако можно указать на некоторые, особенно ярко выдающиеся черты. Такой чертой может служить древнее разделение всей России, в понимании Русского человека, на *государство* и *землю* (правительство и народ), — и оттуда явившееся выражение: *государево* и *земское дело*. Под *государевым делом* разумелось все дело *управления* государственного, и внешнего и внутреннего, — и по преимуществу дело военное, как самое яркое выражение государственной силы. Государева служба доселе значит в народе: служба военная. Под *государевым делом* разумелось, одним словом, все правительство, все государство. Под *земским делом* разумелся весь быт народный, вся *жизнь* народа, куда относится, кроме духовной, общественной его жизни и материальное его благосостояние: земледелие, промышленность, торговля. Поэтому людьми *государевыми* или *служилыми* назывались все те, которые служат в государственной службе, а людьми *земскими* — все те, которые в государственной службе не служат и составляют ядро государства: крестьяне, мещане (посадские), купцы. Замечательно, что и служилые, и земские люди имели свои официальные наименования: служилые люди, в просьбах государю, например, назывались его *холопами*, от первого боярина до последнего стрельца. Земские люди назывались его *сиротами*; так писались

они в своих просьбах государю. Именования эти вполне выражали значение и того, и другого отдела или класса. Слово *холоп* получило у нас теперь унижительное и почти бранное значение, но первоначально оно значило не более, как слуга; холоп государев значило: слуга государев. Итак, весьма понятно, что служилые люди назывались слугами государевыми, слугами начальника государства, к кругу деятельности которого они принадлежали. Что же значило слово *сирота*? Сирота на русском языке не значит orphan, ибо часто о родителях, лишившихся детей, говорят, что они осиротели. Следовательно, сиротством выражается беспомощное состояние; сирота есть беспомощный, нуждающийся в опоре, в защите. Понятно отсюда, почему земские люди называются сиротами. Земля нуждается в защите государства, и, называя его своим защитником, называет себя нуждающеюся в защите или его сиротою. Так, в 1612 году, когда еще не вступал на престол Михаил Федорович, когда государство еще не было восстановлено, земля называла себя *сирою, безгосударною* и скорбела о том.

Также, как доказательство тех же основ Русского народа, можно привести мнение поляков, современников 1612 года. Они с удивлением говорят, что Русский народ только и толкует, что о вере, а не о политических условиях.

### III

.....  
.....

### IV

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

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

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

## V

Государственная власть при таких началах, при невмешательстве в нее народа, должна быть неограниченная. Какую же именно форму должно иметь такое неограниченное правительство? Ответ не труден: форму монархическую. Всякая другая форма: демократическая, аристократическая, допускает участие народа, одна более, другая менее, и неперемнное ограничение государственной власти, следовательно, не соответствует ни требованию невмешательства народа в правительственную власть, ни требованию неограниченности правительства.

(...) Только при неограниченной власти монархической народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе. Такое монархическое правительство и поставил себе народ русский.

Сей взгляд Русского человека есть взгляд человека *свободного*. Признавая государственную неограниченную власть, он удерживает за собой свою совершенную независимость духа, совести, мысли. Слыша в себе эту независимость нравственную, Русский человек, по справедливости, не есть раб, а человек свободный. Монархическое неограниченное правительство, в русском понимании, является не врагом, не противником, а другом и защитником свободы, свободы духовной, истинной, выражающейся в открыто возвещаемом мнении. Только при такой полной свободе может быть народ полезен правительству. Свобода политическая не есть свобода. Только при совершенном отрешении народа от государственной власти, только при неограниченной монархии, вполне предоставляющей народу всю его нравственную жизнь, может на земле существовать свобода истинная народа, та, наконец, свобода, которую даровал нам Искупитель наш: *иде же Дух Господень, тут свобода*.



## VI

Считая правительство благодетельной, нужной для себя властью, неограниченной никакими условиями, признавая его не насильственно, а добровольно и сознательно, Русский народ считает правительство, по словам Спасителя, властью от мира сего: только царство Христово не от мира сего. Воздаёт Русский народ кесарева кесареви, а Божия — Богови. Правительство, как человеческое устройство мира сего, не признает он за совершенство. Поэтому Русский народ не воздаёт царю божеской почести, из царя не творит себе идола и неповинен в идолопоклонстве власти, в котором теперь хочет сделать его повинным непомерная лесть, явившаяся в России вместе с Западным влиянием.

## VII

.....  
.....

## VIII

Нам ясно теперь, какое значение имеет в России правительство и какой народ. Другими словами, нам ясно, что Россия представляет в себе две стороны: государство и землю. Правительство и народ, или государство и земля, хотя ясно разграничены в России, тем не менее, если не смешиваются, то соприкасаются. Какое же взаимное их отношение? (...) Итак, первое отношение между правительством и народом есть отношение *взаимного невмешательства*. Но такое отношение (отрицательное) еще не полно; оно должно быть дополнено отношением положительным между государством и землею. Положительная обязанность государства относительно народа есть защита и охранение жизни народа, есть внешнее его обеспечение, доставление ему всех способов и средств, да процветет его благосостояние, да выразит он все свое значение и исполнит свое нравственное призвание на земле. Администрация, судопроизводство, законодательство, — все это, понятое в пределах *чисто-государственных*, принадлежит неотъемлемо к области правительства. Не подлежит спору, что правительство существует для народа, а не народ для правительства. Поняв это добросовестно, правительство никогда не посягнет на самостоятельность народной жизни и народного духа. Положительная обязанность народа

относительно государства есть исполнение государственных требований, доставление ему сил для приведения в действие государственных намерений, снабжение государства деньгами и людьми, если они нужны. Такое отношение народа к государству есть только прямое необходимое следствие признания государства: это отношение подчиненное, а не самостоятельное; при таком отношении *народ сам* государству еще *не виден*. Какое же *самостоятельное* отношение не политического народа к государству? Где государство, так сказать, *видит народ самый*? Самостоятельное отношение безвластного народа к полновластному государству есть только одно: *общественное мнение*. В общественном или народном мнении нет политического элемента, нет другой силы, кроме нравственной, следовательно, нет и принудительного свойства, противоположного нравственной силе. В общественном мнении (разумеется, выражающем себя гласно) видит государство, чего желает страна, как понимает она свое значение, какие ее нравственные требования, и чем, следовательно, должно руководиться государство, ибо цель его — способствовать стране исполнить свое призвание. Охранение свободы общественного мнения, как нравственной деятельности страны, есть, таким образом, одна из обязанностей государства. В важных случаях государственной и земской жизни для правительства бывает нужно самому вызывать мнение страны, но только *мнение*, которое (разумеется) правительство свободно принять или не принять. *Общественное мнение* — вот чем самостоятельно может и должен служить народ своему правительству, и вот та живая, нравственная и несколько не политическая связь, которая может и должна быть между народом и правительством. (...)

## IX

(...) Если народ не посягает на государство, то и государство не должно посягать на народ. Только тогда союз их прочен и благодатен. На Западе идет эта постоянная вражда и тяжба между государством и народом, не понимающими своих отношений. В России этой вражды и тяжбы не было. Народ и правительство, не смешиваясь, жили в благоденственном союзе; бедствия были или внешние, или происходили от несовершенства природы человеческой, а не от ложного пути, не от смешения понятий. Русский народ так и остался верен своему взгляду и не посягнул на государство; но государство, в лице Петра, посягнуло на народ, вторгнулось в его жизнь, в его быт, изменяло насильственно его нравы, его

обычаи, самую его одежду; сгоняло, через полицию, на ассамблеи; ссылало в Сибирь даже портных, шивших русское платье. Служилые люди, соединенные прежде в своем частном, не государственном значении, с землею единством понятий, образа жизни, обычаев и одежды, всего более подверглись насильственным требованиям Петра, именно со стороны жизненной, нравственной, и переворот осуществился в них во всей силе. Хотя те же требования от правительства простирались и на все сословия, даже на крестьян, но не столь настойчиво, и впоследствии оставлено было намерение, уже высказанное, чтобы ни один крестьянин не смел въезжать в город с бородой: за бороду стали, вместо того, брать пошлину. Наконец, земским людям оставлена была возможность ходить и жить по-прежнему; но положение их в России совершенно изменилось. Произошел общественный разрыв. Служилые люди, или верхние классы, оторвались от русских начал, понятий, обычаев, и вместе от русского народа, — зажили, оделись, заговорили по-иностранному. Москва стала негодна государю, и он перенес столицу на край России, в новый, построенный им город, Санкт-Петербург, которому он дал и название немецкое. В Петербурге около государя образовалось целое пришлое население новообразованных русских, — чиновников, лишенных даже почвы народной, ибо туземное население Петербурга — иностранное.

Так совершился разрыв царя с народом, так разрушился этот древний союз земли и государства; так вместо прежнего союза образовалось *иго* государства над землею, и Русская земля стала как бы завоеванной, а государство — завоевательным. Так Русский монарх получил значение деспота, а свободноподданный народ — значение раба-невольника в своей земле!

(...) Как скоро правительство отнимает постоянно *внутреннюю, общественную* свободу народа, оно заставит, наконец, искать свободы внешней, политической. Чем долее будет продолжаться Петровская правительственная система, — хотя по наружности и не столь резкая, как при нем, — система столь противоположная Русскому народу, вторгающаяся в общественную свободу жизни, стесняющая свободу духа, мысли, мнения и делающая из подданного раба: тем более будут входить в Россию чуждые начала. (...) Да, опасность для России одна: *если она перестанет быть Россией*, — к чему ведет ее постоянно теперяшняя Петровская правительственная система. Дай же Бог, чтобы этого не было. (...)

## X

Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестной ложью. Правительство, а с ним и верхние классы, отделилось от народа и стало ему чужим. И народ, и правительство стоят теперь на разных путях, на разных началах. Не только не спрашивается мнения народа, но всякий частный человек опасается говорить свое мнение. Народ не имеет доверенности к правительству; правительство не имеет доверенности к народу. Народ в каждом действии правительства готов видеть новое угнетение; правительство постоянно опасается революции и в каждом самостоятельном выражении мнения готово видеть бунт; просьбы, подписанные многими или несколькими лицами, у нас теперь не допускаются, тогда как в древней России они—то бы и были уважены. Правительство и народ не понимают друг друга, и отношения их не дружественны. (...) При потере взаимной искренности и доверенности все обняла ложь, везде обман. Правительство не может, при всей своей неограниченности, добиться правды и честности; без свободы общественного мнения это невозможно. Все лгут друг другу, видят это, продолжают лгать, и неизвестно, до чего дойдут. Всеобщее разращение или ослабление нравственных начал в обществе дошло до огромных размеров. Взятничество и чиновный организованный грабеж — страшны. Это до того вошло, так сказать, в воздух, что у нас не только те воры, кто бесчестные люди: нет, очень часто прекрасные, добрые, даже в своем роде честные люди — тоже воры: исключений немного. Это сделалось уже не личным грехом, а общественным; здесь является безнравственность самого положения общественного, целого внутреннего устройства.

## XI

.....  
.....

## XII

И отчего все это? — Все это даром! Все это от непонимания народа, от нарушения правительством того необходимого разграничения между им и народом, при котором только и возможен

крепкий, благодатный союз с обеих сторон. Все это может поправиться легко, по крайней мере, в существенных отношениях.

Прямое целение на современное зло, возникшее в России, — это *понять Россию* и возвратиться к русским основам, согласным с ее духом. Прямое целение против болезни, порождаемой противоестественным для России образом действий, — это оставить противоестественный образ действий и возвратиться к образу действий, согласному с понятиями, с существом России.

Как скоро правительство поймет Россию, так оно поймет, что всякое побуждение к государственной власти противно духу Русского народа; что страх какой-нибудь революции в России есть страх, не имеющий ни малейшего основания и что множество шпионов распространяют около себя только безнравственность; что правительство неограниченно и безопасно именно по убеждению Русского народа. Народ желает для себя одного: свободы жизни, духа и слова. Не вмешиваясь в государственную власть, он желает, чтобы государство не вмешивалось в самостоятельную жизнь быта его и духа, в которую вмешивалось и которую гнетло правительство полтора столетия лет, доходя до мелочей, даже до одежды. Нужно, чтобы правительство поняло вновь свои коренные отношения к народу, древние отношения государства и земли, и восстановило их. Ничего более не нужно. Так как эти отношения нарушены только со стороны правительства, вторгнувшегося в народ, то оно может это нарушение устранить. Это не трудно и не сопряжено ни с каким насильственным действием. Стоит лишь уничтожить гнет, наложенный государством на землю, и тогда легко можно стать в истинные русские отношения к народу. Тогда возобновится сам собою полный доверенности и искренний союз между государем и народом. Наконец, в довершение этого союза надобно, чтобы правительство, не удовлетворяясь тем, что мнение народное существует, само захотело знать это народное мнение и в известных случаях само бы вызывало и требовало от страны мнения, как это было некогда при царях.

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

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

В настоящее время слово, этот единственный орган земли, находится под тяжким гнетом. Наибольший гнет тяготеет над словом письменным (я разумею и печатное слово). Понятно, что при такой системе цензура должна была дойти до невероятных несообразностей. И точно, многочисленные примеры таких нецелесообразностей известны всем. Надобно, чтобы этот тяжкий гнет, лежащий на слове, был снят.

Разумеется ли под этим уничтожение цензуры? Нет. Цензура должна остаться, чтобы охранять личность человека. Но цензура должна быть как можно более свободна относительно мысли и всякого мнения, как скоро оно не касается личности. Я не вхожу в обозначение пределов этой свободы, но скажу только, что чем шире будут они, тем лучше. Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространить вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде. Истина, действующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить в прах всякую ложь. А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может. Но не верить в победоносную силу истины, значило бы не верить в истину. Это безбожие своего рода, ибо Бог есть истина.

Со временем должна быть полная свобода слова и устного, и письменного, когда будет понято, что свобода слова неразрывно соединена с неограниченной монархией, есть ее верная опора, ручательство за порядок и тишину, и необходимая принадлежность нравственного улучшения людей и человеческого достоинства.

Есть в России отдельные внутренние язвы, требующие особых усилий для исцеления. Таковы раскол, крепостное состояние, взяточничество. Я не предлагаю здесь о том своих мыслей, ибо это не было моей целью при сочинении этой записки. Я указываю здесь на самые основы внутреннего состояния России, на то, что составляет главный вопрос и имеет важнейшее общее действие на всю Россию. Скажу только, что истинные отношения, в которые станет государство к земле, что общественное мнение, которому дается ход, оживив весь организм России, подействует целительно и на эти язвы; в особенности же на взяточничество, для которого так

страшна гласность общественного мнения. Сверх того, общественное мнение может указать на средства против зол народных и государственных, как и против всяких зол.

Да восстановится древний союз правительства с народом, государства с землей, на прочном основании истинных коренных русских начал.

Правительству — неограниченная свобода *правления*, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода *жизни* и внешней и внутренней, которую охраняет правительство. *Правительству* — *право действия* и, следовательно, закона; *народу* — *право мнения* и, следовательно, слова.

Вот русское гражданское устройство! Вот единое истинное гражданское устройство!

1855 г.

## II. ОПЫТ СЦИЕНТИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

А.И.Герцен

### С того берега

#### Перед грозой (Разговор на палубе)

*Ist's denn so grosses Geheimnis was Gott und der  
Mensch und die Welt sei?  
Nein, doch niemand hört's gerne, da bleibt es geheim.*

Goethe\*

... Я согласен, что в вашем взгляде много смелости, силы, правды, много юмора даже; но принять его не могу; может, это дело организации нервной системы. У вас не будет последователей, пока вы не научитесь переменять крови в жилах.

— Быть может. Однако мой взгляд начинает вам нравиться, вы отыскиваете физиологические причины, обращаетесь к природе.

— Только наверное не для того, чтоб успокоиться, отделаться от страданий, смотреть в безучастном созерцании с высоты олимпийского величия, как Гёте, на тревоженный мир и любоваться брожением этого хаоса, бессильно стремящегося установиться.

— Вы становитесь злы, но ко мне это не относится; если я старался уразуметь жизнь, у меня в этом не было никакой цели, мне хотелось что-нибудь узнать, мне хотелось заглянуть подальше; все слышанное, читанное не удовлетворяло, не объясняло, а, напротив, приводило к противоречиям или к нелепостям. Я не искал для себя ни утешения, ни отчаяния, и это потому, что был молод; теперь я всякое мимолетное утешение, всякую мимолетную радость ценю очень дорого, их остается все меньше и меньше. Тогда я искал только истины, посильного пониманья; много ли уразумел, много ли

---

\* Столь ли велика тайна, что такое Бог, человек и мир? Нет, но никто не любит слушать об этом, и это остается тайным (Гёте). — Ред.



понял, не знаю. Не скажу, чтоб мой взгляд был особенно утешителен, но я стал покойнее, перестал сердиться на жизнь за то, что она не дает того, чего не может дать, — вот все выработанное мною.

— Я, со своей стороны, не хочу перестать ни сердиться, ни страдать, это такое человеческое право, что я не думаю поступиться им; мое негодование — мой протест; я не хочу мириться.

— Да и не с кем. Вы говорите, что не хотите перестать страдать; это значит, что вы не хотите принять истины так, как она откроется вашей собственной мыслию, — может, она и не потребует от вас страданий; вы вперед отрекаетесь от логики, вы предоставляете себе по выбору принимать и отвергать последствия. Помните того англичанина, который всю жизнь не признавал Наполеона императором, что тому не помешало два раза короноваться. В таком упорном желании оставаться в разрыве с миром — не только непоследовательность, но бездна суетности; человек любит эффект, ролю, особенно трагическую; страдать хорошо, благородно, предполагает несчастье. Это еще не все — сверх суетности тут бездна трусости. Не сердитесь за слово, из-за боязни узнать истину многие предпочитают страдание — разбору; страдание отвлекает, занимает, утешает... да, да, утешает; а главное, как всякое занятие, оно мешает человеку углубляться в себя, в жизнь. Паскаль говорил, что люди играют в карты для того, чтоб не оставаться с собой наедине. Мы постоянно ищем таких или других карт, соглашаемся проигрывать, лишь бы забыть дело. Наша жизнь — постоянное бегство от себя, точно угрызения совести преследуют, пугают нас. Как только человек становится на свои ноги, он начинает кричать, чтоб не слышать речей, раздающихся внутри; ему грустно — он бежит рассеяться; ему нечего делать — он выдумывает занятие; от ненависти к одиночеству — он дружится со всеми, все читает, интересуется чужими делами, наконец, женится на скорую руку. Тут гавань, семейный мир и семейная война не дадут много места мысли; он не должен быть настолько празден. Кому и эта жизнь не удалась, тот напивается допьяна всем на свете — вином, нумизматикой, картами, скачками, женщинами, скупостью, благодеяниями; ударяется в мистицизм, идет в иезуиты, налагает на себя чудовишные труды, и они ему все-таки легче кажутся, нежели какая-то угрожающая истина, дремлющая внутри него. В этой боязни исследовать, чтобы не увидеть вздор исследуемого, в этом искусственном недосуге, в этих поддельных несчастьях, усложняя каждый шаг вымышленными путями, мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепости и пустяков, не пришедши путем в себя. Престран-

ное дело: во всем, не касающемся внутренних, жизненных вопросов, люди умны, смелы, проницательны; они считают себя, например, посторонними природе и изучают ее добросовестно; тут другая метода, другой прием. Не жалко ли так бояться правды исследования? Положим, что много мечтаний поблекнут, будет не легче, а тяжелее — все же нравственнее, достойнее, мужественнее не ребячиться. Если б люди смотрели друг на друга, как смотрят на природу, смеясь сошли бы они со своих пьедесталей и курульных кресел, взглянули бы на жизнь проще, перестали бы выходить из себя за то, что жизнь не исполняет их гордые приказы и личные фантазии. Вы, например, ждали от жизни совсем не то, что она вам дала; вместо того, чтоб оценить то, что она вам дала, вы негодуете на нее. Это негодование, пожалуй, хорошо, — острая закуска, влекущая человека вперед, к деятельности, к движению; но ведь это один начальный толчок, нельзя же только негодовать, проводить всю жизнь в оплакивании неудач, в борьбе и досаде. Скажите откровенно: чем вы искали убедиться, что требования ваши истинны?

— Я их не выдумывал, они невольно родились в моей груди; чем больше я размышлял о них потом, тем яснее раскрывалась мне их справедливость, их разумность — вот мои доказательства. Это вовсе не уродство, не помешательство; тысячи других, все наше поколение страдает почти так же, больше или меньше, смотря по обстановке, по степени развития — и тем больше, чем больше развития. Повсюдная скорбь — самая резкая характеристика нашего времени; тяжелая скука налегла на душу современного человека, сознание нравственного бессилия его томит, отсутствие доверия к чему бы то ни было старит его прежде времени. Я на вас смотрю как на исключение, да и, сверх того, ваше равнодушие мне подозрительно, оно сбивается на охладившееся отчаяние, на равнодушие человека, который потерял не только надежду, но и безнадежность; это неестественный покой. Природа, истинная во всем, что делает, как вы повторяли несколько раз, должна быть истинна и в этом явлении скорби, тягости, всеобщности его дает ему некоторое право. Сознаться, что именно с вашей точки зрения довольно трудно возражать на это.

— На что же непременно возражать; я ничего лучше не прошу, как соглашаться с вами. Тягостное состояние, о котором вы говорите, очевидно и, конечно, имеет право на историческое оправдание и еще более на то, чтоб сыскать выход из него. Страдание, боль — это вызов на борьбу, это сторожевой крик жизни, обращающий внимание на опасность. Мир, в котором мы живем, умирает, т.е. те

формы, в которых проявляется жизнь; никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его; чтоб легко вздохнуть наследникам, надобно его похоронить, а люди хотят непременно его вылечить и задерживают смерть. Вам, вероятно, случилось видеть удручающую грусть, томительную, тревожную неизвестность, которая распространяется в доме, где есть умирающий; отчаяние усиливается надеждой, нервы у всех натянуты, здоровые больны, дела не идут. Смерть больного облегчает душу оставшихся; льются слезы, но нет более убийственного ожидания, несчастье перед глазами, во весь рост, безвозвратное, отрезавшее все надежды, и жизнь начинает врачевать, примирять, брать новый оборот. Мы живем во время большой и трудной агонии. Это достаточно объясняет нашу тоску. К тому же предшествовавшие века особенно воспитали в нас грусть, болезненное томление. Три столетия тому назад все простое, здоровое, жизненное было еще подавлено; мысль едва осмеливалась поднимать свой голос, ее положение было похоже на положение жидов в средних веках, лукавое по необходимости, рабское, озирающееся. Под этим влиянием сложился наш ум, он вырос, возмужал внутри этой нездоровой сферы; от католического мистицизма он естественно перешел в идеализм и сохранил боязнь всего естественного, угрызения обманутой совести, притязания на невозможные блага; он остался при разладке с жизнью, при романтической тоске, он воспитал себя в страдания и разорванность. Давно ли мы, застрашенные с детства, перестали отказываться от самых невинных побуждений? Давно ли мы перестали содрогаться, находя внутри своей души страстные порывы, не взошедшие в каталог романтического тарифа? Вы давеча сказали, что мучащие вас требования развились естественно; оно и так и нет — все естественно, золотуха очень естественно происходит от дурного питания, от дурного климата, но мы ее все же считаем чем-то чужим организму. Воспитание поступает с нами, как отец Аннибала со своим сыном. Оно берет обет прежде сознания, опутывает нас нравственной кабалой, которую мы считаем обязательно по ложной деликатности, по трудности отделаться от того, что привито так рано, наконец, от лени разобрать, в чем дело. Воспитание нас обманывает прежде, нежели мы в состоянии понимать, уверяет в невозможном детей, отрезывает им свободное и прямое отношение к предмету. Подрастая, мы видим, что ничего не ладится, ни мысль, ни быт; что то, на что нас учили опираться, — гнило, хрупко, а от чего предостерегали, как от яду, — целебно; забитые и одураченные, приученные к авторитету и указке, мы выходим с летами на волю,

каждый своими силами добирается до истины, борясь, ошибаясь. Томимые желанием знать, мы подслушиваем у дверей, стараемся разглядеть в щель; кривя душой, притворяясь, мы считаем правду за порок и презрение ко лжи за дерзость. Мудрено ли после этого, что мы не умеем уладить ни внутреннего, ни внешнего быта, лишнее требуем, лишнее жертвуем, пренебрегаем возможным и негодуем за то, что невозможное нами пренебрегает; возмущаемся против естественных условий жизни и покоряемся произвольному вздору. Вся наша цивилизация такова, она выросла в нравственном междуусобии; вырвавшись из школ и монастырей, она не вошла в жизнь, а прошла по ней, как Фауст, чтобы посмотреть, порефлексировать и потом удалиться от грубой толпы в гостиные, в академию, в книги. Она совершила весь свой путь с двумя знаменами в руках; “романтизм для сердца” было написано на одном, “идеализм для ума” — на другом. Вот откуда идет большая доля неустройства в нашей жизни. Мы не любим простого, мы не уважаем природу по преданию, хотим распоряжаться ею, хотим лечить заговариванием и удивляемся, что больному не лучше; физика нас оскорбляет своей независимой самобытностью, нам хочется алхимии, магии; а жизнь и природа равнодушно идут своим путем, покоряясь человеку по мере того, как он выучивается их же средствами.

— Вы, кажется, меня считаете немецким поэтом, и то еще не прошлой эпохи, которые сердились за то, что у них есть тело, за то, что они едят, и искали неземных дев, “иную природу, другого солнца”. Мне не хочется ни магии, ни мистерии, а просто выйти из того состояния души, которое вы сейчас представили в десять раз резче меня; выйти из нравственного бессилия, в котором, наконец, мы перестали понимать, кто враг и кто друг; мне противно видеть, куда ни обернуться, или пытаемых или пытающих. Какое колдовство нужно на то, чтоб растолковать людям, что они сами виноваты в том, что им так скверно жить, объяснить им, например, что не надобно грабить нищего, что противно объедаться возле умирающего с голоду, что убийство равно отвратительно ночью на большой дороге тайком и днем открыто на большой площади при барабанном бое; что одно говорить, а другое делать — подло... словом, все те новые истины, которые говорят, повторяют, печатают, со времен семи греческих мудрецов, — да и тогда, я думаю, они уже были очень стары. Моралисты, попы гремят с кафедр, толкуют о нравственности, о грехе, читают Евангелие, читают Руссо — никто не возражает, и никто не исполняет.

— По совести, жалеть об этом нечего. Все эти учения и проповеди по большей части неверны, неудобноисполнимы и сбивчивее простого обычного быта. Беда в том, что мысль забегает всегда далеко вперед, народы не поспевают за своими учителями; возьмите наше время, несколько человек коснулись переворота, который совершить не в силах ни они сами, ни народы. Передовые думали, что стоит сказать: “Брось одр твой и иди за нами” — все и двинется; они ошиблись, народ их так же мало знал, как они его, им не поверили. Не замечая, что за ними никого нет, эти люди предводительствовали, шли вперед; спохватившись, они стали кричать отставшим, махать, звать их, осыпать упреками, — но поздно, слишком далеко, голоса недостает, да и язык их не тот, которым говорят массы. Нам больно сознаться, что мы живем в мире, выжившим из ума, дряхлом, истощенном, у которого явным образом недостает силы и поведения, чтобы подняться на высоту собственной мысли; нам жаль старый мир, мы к нему привыкли, как к родительскому дому, мы поддерживаем его, стараясь его разрушить, и прилаживаем к своим убеждениям его неспособные формы, не видя, что первая йота их — его смертный приговор. Мы носим платья, шитые не по нашей мерке, а по мерке наших предков, мозг наш образовался под влиянием предшествующих обстоятельств, он многого не осиливает, многое видит под ложным углом. Люди с таким трудом добились до современного быта, он им кажется такою счастливой пристанью после безумия феодализма и тупого гнета, следовавшего за ним, что они боятся изменять его, они отяжелели в его формах, обжились в них, привычка заменила привязанность, горизонт сжался... размах мысли сделался мал, воля ослабла.

— Прекрасная картина; добавьте, что возле этих удовлетворенных, которым современный порядок по плечу, с одной стороны — бедный, неразвитый народ, одичалый, отсталый, голодный, в безвыходной борьбе с нуждой, в изнуряющей работе, которая не может его пропитать; а с другой — мы, неосторожно забежавшие вперед, землемеры, вбивающие вехи нового мира, — и которые никогда не увидим даже выведенного фундамента. От всех упований, от всей жизни, которая прошла между рук (да еще как прошла), если что-нибудь осталось, то это вера в будущее; когда-нибудь, долго после нашей смерти, дом, для которого мы расчистили место, выстроится, и в нем будет удобно и хорошо — другим.

— Впрочем, нет причины думать, что новый мир будет строиться по нашему плану...

... Молодой человек сделал недовольное движение головой и посмотрел с минуту на море — совершеннейший штиль продолжался; тяжелая туча едва двигалась над головами, так низко, что дым парохода, стелясь, смешался с ней, — море было черно, воздух не освещал.

— Вы со мною поступаете, — сказал он, помолчав, — так, как разбойник с путешественниками; ограбивши у меня все, вам кажется еще мало, вы добираетесь до последнего рублища, которое меня предохраняет от стужи, до моих волос; вы заставили меня сомневаться во многом, у меня осталось будущее — вы отнимаете его, вы грабите мои надежды, вы убиваете сны, как Макбет.

— А я думал, что я больше похож на хирурга, который вырезывает дикое мясо.

— Пожалуй, это еще лучше, хирург отрезает большую часть тела, не заменяя ее здоровой.

— И по дороге спасает человека, освобождая его от тяжелых уз застарелой болезни.

— Знаем мы ваше освобождение. Вы отворяете дверь темницы и хотите вытолкнуть колодника в степь, уверяя его, что он свободен; вы ломаете Бастилию, но не воздвигаете ничего в замену острога, остается одно пустое место.

— Это было бы чудесно, если б было так, как вы говорите; худо то, что развалины, мусор мешают на каждом шагу.

— Чему мешают? Где, в самом деле, наше призвание, где наше знамя? Во что мы верим, во что не верим?

— Верим во все, не верим в себя; вы ищите найти знамя, а я ищу потерять его; вы хотите указку, а мне кажется, что в известный возраст стыдно читать с указкой. Вы сейчас сказали, что мы вбиваем вехи новому миру...

— И их вырывает из земли дух отрицания и разбора. Вы несравненно мрачнее меня смотрите на мир и утешаете только для того, чтоб еще ужаснее выразить современную тягость. Если и будущее не наше, тогда вся наша цивилизация — ложь, мечта пятнадцатилетней девочки, над которой она сама смеется в двадцать пять лет; наши труды — вздор, наши усилия смешны, наши упования похожи на упования дунайского мужика. Впрочем, вы то и хотите сказать, чтоб мы бросили нашу цивилизацию, отказались от нее, воротились бы к отставшим.

— Нет, отказаться от развития невозможно. Как сделать чтоб я не знал того, что знаю? Наша цивилизация — лучший цвет современной жизни, кто же поступится своим развитием? Но какое

же это имеет отношение к осуществлению наших идеалов, где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?

— Стало быть, наша мысль привела нас к несбыточным надеждам, к нелепым ожиданиям; с ними, как с последним плодом наших трудов, мы захвачены волнами на корабле, который тонет. Будущее не наше, в настоящем нам нет дела; спастись некуда, мы с этим кораблем связаны на живот и на смерть, остается сложа руки ждать, пока вода зальет, — а кому скучно, кто поотважнее, тот может броситься в воду.

...Le mond fait naufrage,  
Viex bâtiment, usé par tous les flots,  
Il s`engloutit — sauvons-nous a la nage!\*

— Я ничего лучше не прошу, но только есть разница между спастись вплавь и топиться. Судьба молодых людей, которых вы напомнили этой песнью, страшна; сугубые страдальцы, мученики без веры, смерть их пусть падет на страшную среду, в которой они жили, пусть обличает ее, позорит; но кто же вам сказал, что нет другого выхода, другого спасения из этого мира старчества и агонии — как смерть? Вы оскорбляете жизнь. Оставьте мир, к которому вы не принадлежите, если вы действительно чувствуете, что он вам чужд. Его не спасем — спасите себя от угрожающих развалин; спасая себя, вы спасете будущее. Что вы имеете общего с этим миром — его цивилизацию? Но ведь она теперь принадлежит вам, а не ему, он произвел ее, или, лучше сказать, из него произвели ее, он не грешен даже в понимании ее; его образ жизни — он вам ненавистен, да и, по правде, трудно любить такую нелепость. Ваши страдания — он и не подозревает; ваши радости ему не знакомы; вы молоды — он стар; посмотрите как он осунулся в своей изношенной аристократической ливрее, особенно после тридцатого года, лицо его подернулось матовой землистостью. Это *facies hipocratica*, по которой доктора узнают, что смерть уже занесла свою косу. Бессильно усиливается он еще раз схватить жизнь, еще раз овладеть ею, отделаться от болезни, насладиться — не может и впадает в тяжкий горячечный полусон. Тут толкуют о фаланстерах, демократиях, социализме, он слушает и ничего не понимает — иногда улыбается таким речам, покачивая головою и вспоминая

---

\* “Мир терпит крушение; как ветхий корабль, истрепанный волнами, он поглощается пучиною — давайте спастись вплавь!” (Беранже). — Ред.

мечты, которым и он верил когда-то, потом взошел в разум и давно не верит... Оттого-то он старчески равнодушно смотрит на коммунистов и иезуитов, на пасторов и якобинцев, на братьев Ротшильд и умирающих с голоду; он смотрит на все несущееся перед глазами, — сжавши в кулак несколько франков, за которые готов умереть или сделаться убийцей. Оставьте старика доживать как знает свой век в богадельне, вы для него ничего не сделаете.

— Это не так легко, не говоря о том, что оно противно, — куда бежать? Где эта новая Пенсильвания, готовая?..

— Для старых построек из нового кирпича? Вильям Пенн вез с собой старый мир на новую почву. Северная Америка — исправленное издание прежнего текста, не более. А христиане в *Риме* перестали быть римлянами — этот внутренний отъезд полезнее.

— Мысль сосредоточиться в себе, оторвать пуповину, связующую нас с родиной, с современностью, проповедуется давно, но плохо осуществляется; она является у людей после всякой неудачи, после каждой утраченной веры, на ней опирались мистики и масоны, философы и иллюминаты; все они указывали на внутренний отъезд — никто не уехал. Руссо? — и тот отворачивался от мира; страстно любя его, он отрывался от него. Ученики его продолжали его жизнь в Конvente, боролись, страдали, казнили других, снесли свою голову на плаху, но не ушли ни вон из Франции, ни вон из кипевшей деятельности.

— Их время нисколько не было похоже на наше. У них впереди была бездна упований. Руссо и его ученики воображали, что если их идеи братства не осуществляются, то это от материальных препятствий — там сковано слово, тут действие не вольно — и они, совершенно последовательно, шли грудью против всего мешавшего их идее; задача была страшная, гигантская, но они победили. Победивши, они думали: вот теперь-то... но теперь-то их повели на гильотину, и это было самое лучшее, что могло с ними случиться: они умерли с полной верой, их унесла бурная волна среди битвы, труда, опьяенья; они были уверены, что, когда возвратится тишина, их идеал осуществится без них, но осуществится. Наконец этот штиль пришел. Какое счастье, что все эти энтузиасты давно были схоронены! Им бы пришлось увидеть, что дело их не подвинулось ни на вершок, что их идеалы остались идеалами, что недостаточно разобрать по камешку Бастилью, чтобы сделать колонников свободными людьми. Вы сравниваете нас с ними, забывая, что мы знаем события пятидесяти лет, прошедших после их смерти, что мы были свидетелями, как все упования теоретических



умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахохоталось над их наукою, мыслию, теорией, как оно из республики сделало Наполеона, из революции 1830 г. биржевой оборот. Свидетели всего бывшего, мы не можем иметь надежды наших предшественников. Глубже изучивши революционные вопросы, мы требуем теперь и больше и шире того, что они требовали, а их—то требования остались тою же неприлагаемостью как были. С одной стороны, вы видите логическую последовательность мысли, ее успех; с другой — полное бессилие ее над миром — глухим, немым, бессильным схватить мысль спасения так, как она высказывается ему, — потому ли, что она дурно высказывается, или потому, что имеет только теоретическое, книжное значение, как, например, римская философия, не выходявшая никогда из небольшого круга образованных людей.

— Но кто же, по-вашему, прав — мысль теоретическая, которая точно так же развилась и сложилась исторически, но сознательно, или факт современного мира, отвергающий мысль и представляющий, так же, как она, необходимый результат прошедшего?

— Оба совершенно правы. Вся эта запутанность выходит из того, что жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума. Я помянул древний мир, вот вам пример: вместо того чтобы осуществлять республику Платона и политику Аристотеля, он осуществил римскую республику и политику их завоевателей; вместо утопий Цицерона и Сенеки — Лангобардские графства и германское право.

— Не пророчите ли вы и нашей цивилизации такую же гибель, как римской? — утешительная мысль и прекрасная перспектива...

— Не прекрасная и не дурная. Отчего вас удивляет мысль, которая до пошлости известна, что все на свете преходяще? Впрочем, цивилизации не гибнут, пока род человеческий продолжает жить без совершенного перерыва, — у людей память хороша; разве римская цивилизация не жива для нас? А она точно так же, как наша, вытянулась далеко за пределы окружавшей жизни; именно от этого она с одной стороны и расцвела так пышно, так великолепно, а с другой — не могла фактически осуществиться. Она принесла свое миру современному, она приносит многое нам, но ближайшее будущее Рима прозябало на других пажитях — в катакомбах, где прятались гонимые христиане, в лесах, где кочевали дикие германы.

— Как же это в природе все так целесообразно, а цивилизация, высшее усилие, венец эпохи, выходит бесцельно из нее, выпадает из действительности и увядает наконец, оставляя по себе неполное

воспоминание? — Между тем человечество отступает назад, бросается в сторону и начинает сызнова тянуться, чтоб окончить таким же махровым цветом — пышным, но лишенным семян... В вашей философии истории есть что-то возмущающее душу — для чего эти усилия? — жизнь народов становится праздной игрой, лепит, лепит по песчине, по камешку, а тут опять все рухнется наземь, и люди ползут из-под развалин, начинают снова расчищать место да строить хижины из мха, досок и упавших капителей, достигая веками, долгим трудом — падения. Шекспир недаром сказал, что история — скучная сказка, рассказанная дураком.

— Это уже такой печальный взгляд у вас. Вы похожи на тех монахов, которые при встрече ничего лучшего не находят сказать друг другу, как мрачное *momento mori*, или на тех чувствительных людей, которые не могут вспомнить без слез, что “люди рождаются для того, чтобы умереть”. Смотреть на конец, а не на самое дело — величайшая ошибка. На что растению этот яркий пышный венчик, на что этот упоительный запах, который пройдет совсем ненужно? Но природа вовсе не так скупа и не так пренебрегает мимоидущим, настоящим, она на каждой точке достигает всего, чего может достигнуть, идет донельзя, до запаха, до наслаждения, до мысли... до того, что разом касается до пределов развития и до смерти, которая осаживает, умеряет слишком поэтическую фантазию и необузданное творчество ее. Кто же станет негодовать на природу за то, что цветы утром распускаются, а вечером вянут, что она розе и лилии не умеет придавать прочности кремня? И этот-то бедный прозаический взгляд мы хотим перенести в исторический мир! Кто ограничил цивилизацию одним прилагаемым? — где у нее забор? Она бесконечна как мысль, как искусство, она чертит идеалы жизни, она мечтает апотеозу своего собственного быта, но на жизни не лежит обязанность исполнять ее фантазии и мысли, тем более что это было бы только улучшенное издание того же, а жизнь любит новое. Цивилизация Рима была гораздо выше и человечнее, нежели варварский порядок; но в его нестройности были зародыши развития тех сторон, которых вовсе не было в римской цивилизации, и варварство восторжествовало, несмотря ни на *Corpus juris civilis*, ни на мудрое воззрение римских философов. Природа рада достигнутому и домогается высшего; она не хочет обижать существующее; — пусть оно живет, пока есть силы, пока новое подрастает. Вот отчего так трудно произведения природы вытянуть в прямую линию, природа ненавидит фронт, она бросается во все стороны и никогда не идет правильным маршем впе-

ред. Дикие германы были в своей непосредственности, potentialiter, выше образованных римлян.

— Я начинаю подозревать, что вы поджидаете нашествие варваров и переселение народов.

— Я гадать не люблю. Будущего нет, его образует совокупность тысяч условий, необходимых и случайных, да воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и coups de theatre. История импровизирует, редко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отпрутятся... кто знает?

— Может, балтийские — и тогда Россия хлынет на Европу?

— Может быть.

— И вот мы, долго мудрствуя, пришли опять к беличьему колесу, опять к cogsi и gicorsi\* старика Вико. Опять возвратились к Рее, беспрерывно рождающей в страшных страданиях детей, которыми закусывает Сатурн. Рея только стала добросовестна и не подменивает новорожденных камнями, да и не стоит труда, в числе их нет ни Юпитера, ни Марса... Какая цель всего этого? Вы обходите этот вопрос не решая его; стоит ли детям родиться, чтобы отец их съел, да вообще стоит ли игра свеч?

— Как не стоит! Тем более, что не вы за них платите. Вас смущает, что не все игры доигрываются, но без этого они были бы нестерпимо скучны. Гёте давным-давно толковал, что красота проходит, потому что только преходящее и может быть красиво, — это обижает людей. У человека есть инстинктивная любовь к сохранению всего, что ему нравится; родился — так хочет жить во всю вечность; влюбился — так хочет любить и быть любимым во всю жизнь, как в первую минуту признания. Он сердится на жизнь, видя, что в пятьдесят лет нет той свежести чувств, той звонкости их, как в двадцать. Но такая неподвижная стоячесть противна духу жизни, — она ничего личного, индивидуального не готовит впрок, — она всякий раз вся изливается в настоящую минуту и, наделяя людей способностью наслаждения насколько можно, не страхует ни жизни, ни наслаждения, не отвечая за их продолжение. В этом беспрерывном движении всего живого, и в этих повсюдных переменях природа обновляется, живет, ими она вечно молода. Оттого каждый исторический миг полон, замкнут по-своему, как всякий год с весной и летом, с зимой и осенью, с бурями и хорошей погодой. Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд,

---

\* Подъем и упадок (итал.). — Ред.

сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежит ему, но людям этого мало, им хочется, чтоб и будущее было их.

— Человеку больно, что он и в будущем не видит пристани, к которой стремится. Он с тоскливым беспокойством смотрит перед собою на бесконечный путь и видит, что так же далек от цели, после всех усилий, как за тысячу лет, как за две тысячи лет.

— А какая цель песни, которую поет певица?.. звуки, звуки, вырывающиеся из ее груди, звуки, умирающие в ту минуту, как раздалась. Если вы кроме наслаждения ими, будете искать что-нибудь, выждать иной цели, вы дождетесь, когда кантатриса перестанет петь, и у вас останется воспоминание и раскаяние, что вместо того, чтобы слушать, вы ждали чего-то... Вас сбивают категории, которые дурно уловляют жизнь. Вы подумайте порядком: что эта цель — программа, что ли, или приказ? Кто его составил, кому он объявлен, обязателен он или нет? Если да, — то что мы, куклы или люди, в самом деле, нравственно свободные существа или колеса в машине? Для меня легче жизнь, а следовательно, и историю, считать за достигнутую цель, нежели за средство достижения.

— То есть просто цель природы и истории — мы с вами?..

— Отчасти, да *плюс* настоящее всего существующего; тут все входит: и наследие всех прошлых усилий, и зародыши всего, что будет; вдохновение артиста, и энергия гражданина, и наслаждение юноши, который в эту самую минуту пробирается где-нибудь к заветной беседке, где его ждет подруга, робкая и отдающаяся вся настоящему, не думая ни о будущем, ни о цели... и веселье рыбы, которая плещется вот на месячном свете... и гармония всей солнечной системы... словом, как после феодальных титулов, я смело могу поставить три “и прочая... и прочая”...

— Вы совершенно правы относительно природы, но, мне кажется, вы забыли, что через все изменения и спутанности истории прошла красная нитка, связующая ее в одно целое, эта нитка — прогресс, или, может быть, вы не принимаете и прогресс?

— Прогресс — неотъемлемое свойство сознательного развития, которое не прерывалось; это деятельная память и физиологическое усовершенствование людей общественной жизнью.

— Неужели вы тут не видите цели?

— Совсем напротив, я тут вижу последствие. Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему

кричат: “Morituri te salutant”<sup>\*</sup>, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле? Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтоб быть несчастными работниками, которые по колено в грязи, тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью “*Прогресс в будущем*” на флаге? Утомленные падают на дороге, другие со свежими силами принимаются за веревки, а дорого, как вы сами сказали, остается столько же, как при начале, потому что прогресс бесконечен. Это одно должно было насторожить людей; цель, бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработная плата или наслаждение в труде. Каждая эпоха, каждое поколение, каждая жизнь имели, имеют свою полноту, по дороге развиваются новые требования, испытания, новые средства, одни способности уссовершенствуются на счет других, наконец самое вещество мозга улучшается... что вы улыбаетесь?... да, да, церебрин улучшается... Как все естественное становится вам ребром, удивляет вас, идеалистов, точно как некогда рыцари удивлялись, что вилланы хотят тоже человеческих прав! Когда Гёте был в Италии, он сравнивал череп древнего быка с черепом наших быков и нашел, что у наших кость тоньше, а вместительность больших полушарий мозга пространнее; древний бык был, очевидно, сильнее нашего, а наш развился в отношении к мозгу в своем мирном подчинении человеку. За что же вы считаете человека менее способным к развитию, нежели быка? Этот родовой рост — не цель, как вы полагаете, а свойство преемственно продолжающегося существования поколений. Цель для каждого поколения — оно само. Природа не только никогда не делает поколений средством для достижения будущего, но она вовсе о будущем не заботится; она готова, как Клеопатра, распустить в вине жемчужину, лишь бы потешиться в настоящем, у нее сердце бо-ядеры и вакханки.

— И, бедная, не может осуществить своего призвания!.. Вакханка на диете, баядера в трауре!.. В наше время она, право, скорее похожа на кающуюся Магдалину. Или, может, мозг выделялся в сторону.

— Вы вместо насмешки сказали вещь, которая гораздо дельнее, нежели вы думаете. Одностороннее развитие всегда влечет за

---

<sup>\*</sup> “Осужденные на смерть приветствуют тебя” (лат.). — Ред.

собою avortement\* других забытых сторон. Дети, слишком развитые в психическом отношении, дурно растут, слабы телом; веками неестественного быта мы воспитали себя в идеализм, в искусственную жизнь и разрушили равновесие. Мы были велики и сильны, даже счастливы в нашей отчужденности, в нашем теоретическом блаженстве, а теперь перешли эту степень, и она стала для нас невыносима; между тем разрыв с практическими сферами сделался страшный; виноватых в этом нет ни с той, ни с другой стороны. Природа натянула все мышцы, чтобы перешагнуть в человеке ограниченность зверя; а он так перешагнул, что одной ногой совсем вышел из естественного быта, сделал он это потому, что он свободен. Мы столько толкуем о воле, так гордимся ею и в то же время досаждаем за то, что нас никто не ведет за руку, что оступаемся и несем последствия своих дел. Я готов повторить ваши слова, что мозг выделался в сторону от идеализма, люди начинают замечать это и идут теперь в другую сторону; они вылечатся от идеализма так, как вылечились от других исторических болезней — от рыцарства, от католицизма, от протестантизма...

— Согласитесь, впрочем, что путь развития болезнями и отклонениями — престранный.

— Да ведь путь и не назначен... природа слегка, самыми общими нормами, намекнула свои виды и предоставила все подробности на волю людей, обстоятельств, климата, тысячи столкновений. Борьба, взаимное действие естественных сил и сил воли, которой следствия нельзя знать вперед, придает поглощающий интерес каждой исторической эпохе. Если б человечество шло сразу к какому-нибудь результату, тогда истории не было бы, а была бы логика, человечество остановилось бы в готовом и непосредственном *staus quo*, как животные. Все это, по счастью, невозможно, не нужно и хуже существующего. Животный организм мало-помалу развивает в себе инстинкт, в человеке развитие идет далее... вырабатывается разум, и вырабатывается трудно, медленно, — *его нет* ни в природе, ни вне природы, его надобно достигать, с ним улаживать жизнь как придется, потому что *libretto* нет. А будь *libretto*, история потеряет весь интерес, делается ненужна, скучна, смешна; горсть Тацита и восторг Колумба превратятся в шалость, в гаерство; великие люди сойдут на одну доску с театральными героями, которые, худо ли, хорошо ли играют, непременно идут и дойдут к известной развязке. В истории все импровизация, все воля, все *ex*

---

\* Неразвитость (фр.). — Ред.

temporo\* , вперед ни пределов, ни маршрутов нет, есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силы, идти вдаль куда хотят, куда только есть дорога, — а где ее нет, так ее сперва проложит гений.

— А если на беду не найдется Колумба?

— Кортес сделает за него. Гениальные природы почти всегда находятся, когда им нужно; впрочем, в них нет необходимости, народы дойдут после, дойдут иной дорогой, более трудной; гений — роскошь истории, ее поэзия, ее *coup d'Etat*\*\* , ее скачок, торжество ее творчества.

— Все это хорошо, но, мне кажется, при такой неопределенности, распушенности история может продолжаться во веки веков или завтра окончится.

— Без сомнения. Со скуки люди не умрут, если род человеческий очень долго заживется; хотя, вероятно, люди и натолкнутся на какие-нибудь пределы, лежащие в самой природе человека, на такие физиологические условия, которых нельзя будет перейти, оставаясь человеком; но, собственно, недостатка в деле, в занятиях не будет, три четверти всего, что мы делаем, — повторение того, что делали другие. Из этого вы видите, что история может продолжаться миллионы лет. С другой стороны, я ничего не имею против окончания истории завтра. Мало ли что может быть! Энкеева комета зацепит земной шар, геологический катаклизм пройдет по поверхности, ставя все вверх дном, какое-нибудь газообразное испарение сделает на полчаса невозможным дыхание — вот вам и финал истории.

— Фу, какие ужасы! Вы меня страшаете, как маленьких детей, но я уверяю вас, что этого не будет. Стоило бы очень развиваться три тысячи лет с приятной будущностью и задохнуться от какого-нибудь сероводородного испарения! Как же вы не видите, что это нелепость?

— Я удивляюсь, как это вы до сих пор не привыкните к путям жизни. В природе, так, как в душе человека, дремлет бесконечное множество сил, возможностей; как только соберутся условия, нужные для того, чтоб их возбудить, они развиваются и будут развиваться донельзя, они готовы собой наполнить мир, но они могут запнуться на полдороге, принять иное направление, остановиться, разрушиться. Смерть одного человека не меньше нелепа, как ги-

---

\* Тотчас, без приготовления (лат.). — Ред.

\*\* Государственный переворот (франц.). — Ред.

бель всего рода человеческого. Кто нам обеспечил вековечность планеты? Она так же мало устоит при какой-нибудь революции в солнечной системе, как гений Сократа устоял против цикуты, — но может ей не подадут этой цикуты... может... я с этого начал. В сущности, для природы это все равно, ее не убудет, из нее ничего не вынешь, все в ней, как ни меняй, — и она с величайшей любовью, похоронивши род человеческий, начнет опять с уродливых папоротников и с ящериц в полверсты длинною — вероятно, еще с какими-нибудь усовершенствиями, взятыми из новой среды и из новых условий.

— Ну, для людей это не все равно; я думаю Александр Македонский несколько не был бы рад, узнавши, что он пошел на замазку, — как говорит Гамлет.

— Насчет Александра Македонского я вас успокою, — он этого никогда не узнает. Разумеется, что для человека совсем не все равно жить или не жить; из этого ясно, что надобно пользоваться жизнью, настоящим; недаром природа всеми языками своими беспрерывно манит к жизни и шепчет на ухо всему свое *vivere memento*\*.

— Напрасный труд. Мы помним, что живем по глухой боли, по досаде, которая точит сердце, по однообразному бою часов... Трудно наслаждаться, пьянить себя, что весь мир около вас рушится и, стало быть, где-нибудь задавит же и вас. Да еще это куда бы ни шло, а то умереть на старости лет, видя, что ветхие покачнувшиеся стены и не думают падать. Я не знаю в истории такого удушливого времени; была борьба, были страдания и прежде, но была еще какая-нибудь замена, можно было погибнуть, по крайней мере, с верой, — нам не за что умирать и не для чего жить... самое время наслаждаться жизнью!

— А вы думаете, что в падающем Риме было легче жить?

— Конечно, его падение было столь же очевидно, как мир, шедший в замену его.

— Очевидно для кого? Неужели вы думаете, что римляне смотрели на свое время так, как мы смотрим на него? Гиббон не мог отделаться от обаяния, которое производит древний Рим на каждую сильную душу. Вспомните, сколько веков продолжалась его агония; нам это время скрадывается по бедности событий, по бедности в лицах, по томному однообразию! Именно такие-то периоды, немые, серые, и страшны для современников; ведь годы в них имели

---

\* Помни о жизни (лат.). — Ред.



те же триста пятьдесят шесть дней, ведь и тогда были люди с душой горячей и блекли, терялись от разгрома падающих стен. Какие звуки скорби вырывались тогда из груди человеческой, — их стон теперь наводит ужас на душу!

— Они могли креститься.

— Положение христиан было тогда тоже очень печальное, они четыре столетия прятались по подземельям, успех казался невозможным, жертвы были перед глазами.

— Но их поддерживала фанатическая вера — и она оправдалась.

— Только на другой день после торжества явилась ересь, языческий мир ворвался в святую тишину их братства, и христианин со слезами обращался назад к временам гонений и благословлял воспоминания о них, — читая мартиролог.

— Вы, кажется, начинаете меня утешать тем, что всегда было так же скверно, как теперь.

— Нет, я хотел только напомнить вам, что нашему веку не принадлежит монополия страданий и что вы дешево цените прошедшие скорби. Мысль была и прежде нетерпелива, ей хочется сейчас, ей ненавистно ждать, — а жизнь не довольствуется отвлеченными идеями, не торопится, медлит с каждым шагом, потому что ее шаги трудно поправляются. Отсюда трагическое положение мыслящих... Но чтоб опять не отклониться, позвольте мне вас спросить, отчего вам кажется, что мир, нас окружающий, так прочен и долговечен?..

Давно тяжелые и крупные капли дождя падали на нас, глухие раскаты грома становились слышнее, молнии ярче; тут дождь полился ручьями... все бросились в каюту; пароход скрипел, качка была невыносима, — разговор не продолжался.

31 декабря 1847 г.

*Н.Я.Данилевский*

## **Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческой?\***

Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия — полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку. Это историко-географические аксиомы, в которых никто не сомневается — и всякого русского правоверного последователя современной науки дрожь пробирает при мысли о возможности быть причисленным к сфере застоя и коснения. Ибо, если не Запад, так Восток; не Европа, так Азия — середины тут нет; нет Европо-азии, Западо-востока, и если бы они и были, то среднее между-умочное положение также невыносимо. Всякая примесь застоя и коснения уже вред и гибель. Итак, как можно громче заявим, что наш край европейский, европейский, европейский — что прогресс нам пуще жизни мил, застой пуще смерти противен, что нет спасения вне прогрессивной, европейской, всечеловеческой цивилизации, что вне ее даже никакой цивилизации быть не может, потому что вне ее нет прогресса. Утверждать противное — зловредная ересь, обрекающая еретика если не на сожжение, то, во всяком случае, на отлучение от общества мыслящих, на высокомерное от него прозрение. И все это — совершеннейший вздор до того поверхностный, что даже опровергать совестно. Я только что говорил о том, что деление на части света есть деление искусственное, что единственный критерий его составляет противоположность между сушей и морем, не объемлющая собою всех других различий, представляемых физической природой (различий топографических, климатических, ботанических, зоологических, этнографических и проч.), критерий, не обращающий даже на них внимания, что по одному этому уже, следовательно, части света не представляют и не могут представлять свойств, которые одну из них ставили бы в противо-

---

\* Печатается с сокращением 4 глава работы Н.Я.Данилевского “Россия и Европа”.

положность другой, что выражения: европейский, азиатский, африканский тип суть только метафоры, которые мы приписываем целому свойству его части. Приведем еще пример. В самой Африке, представляющей на большей части своего пространства наименее удобств для развития человеческих обществ — Египет и вообще побережье Средиземного моря суть страны, в высшей степени способные к культуре. Я говорил также, что Европе даже вовсе не может быть присвоиваемо значение части света, что она только часть Азии, не более отличная от других частей ее, чем эти части между собой, и что она поэтому не может противопоставляться своему неоднородному целому, без нарушения всех правил логики. (...) Прибавим к этому, что той противоположности, которой не находится в самих странах, нельзя отыскать и в их населении; ибо, хотя почти вся Европа заселена арийскими племенами, эти же племена, в немного меньшем числе, заселяют и значительную часть Азии. Так же точно мнимая привилегия прогрессивности вовсе не составляет какой-либо особенности Европы.

(...) Народу одряхлевшему, отжившему, свое дело сделавшему, и которому пришла пора со сцены долой, ничто не поможет, совершенно независимо от того, где он живет — на Востоке или на Западе. Всему живущему, как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животных или растений, дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть. Геология и палеонтология показывают, как для разных видов, родов, отрядов живых существ было время зарождения, наивысшего развития, постепенного уменьшения и, наконец, совершенного исчезновения. Как и почему это так делается — никто не знает, хотя и стараются объяснять на разные лады. В сущности же, это остарение, одряхление целых видов, родов и даже отрядов — не более удивительно, чем смерть отдельных индивидуумов, настоящей причины которой также никто не знает и не понимает. История говорит то же самое о народах: и они нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают — и умирают не от внешних только причин. Внешние причины, как и у отдельных лиц, по большей части только ускоряют смерть больного и расслабленного тела, которое в состоянии крепости сил, в пору юношества или мужества, очень хорошо перенесло бы их вредоносное влияние. Внешние причины помогают также разложению после смерти — как растительных и животных, так и политических организмов. Но иногда, хотя в редких случаях, потому ли что вредоносные внешние влияния действуют слабо, или организм успешно

им противится, умирает он тем, что называется естественной смертью или старческой немочью. Китай представляет именно такой редкий случай. Тело столь однородно и плотно, так разрослось в тиши и уединении, что скопило огромную силу противодействия, как те старики, про которых говорят, что они чужой век заживают, что смерть их забыла. Живая, свежая деятельность давно заснула в них, но животная жизненность, или скорее растительная прозябаемость осталась. Что же удивительного, что в таких организмах остыл огонь юности, иссякла сила прогресса? И что дает право предполагать, что с ними всегда было так, вопреки очевидному свидетельству результатов трудов, некогда совершенных страницами? В таком же дряхлеющем состоянии находится теперь и Индия, находились долгое время Египет и Византия, прежде чем иноземные вторжения и вообще внешние влияния их догнали и разложили самые составные части их умершего тела. Эти страны находились, более или менее, на перепутье народов, да и не составляли таких огромных, плотных, компактных масс, как Китай, и потому процесс совершался скорее, и место одряхлевшего занимал новый свежий народ. Только эта преемственность замещения одних племен другими придает истории более прогрессивный вид на Западе, чем на Востоке, а не какое-либо особенное свойство духа, которое давало бы западным народам монополию исторического движения. Прогресс, следовательно, не составляет исключительной привилегии Запада или Европы, а застой — исключительного клейма Востока или Азии; тот и другой суть только характеристические признаки того возраста, в котором находится народ, где бы он ни жил, где бы ни развивалась его гражданственность, к какому бы племени он ни принадлежал. Следовательно, если бы и в самом деле Азия и Европа, Восток и Запад составляли самостоятельные, резко определенные целые, то и тогда принадлежность к Востоку и Азии не могла бы считаться какой-то печатью отвержения.

Вторая и важнейшая причина, по которой отвергается мысль о какой-либо самостоятельной цивилизации вне германоромановских или европейских форм культуры, принимаемых за общечеловеческие, выработанные всей предыдущей историей, заключается, сказал я, в неправильном понимании самых общих начал исторического процесса и в неясном, туманном представлении об историческом явлении, называемом прогрессом.

(...) Самая общая группировка всех исторических явлений и фактов состоит в распределении их на периоды древней, средней и новой истории. Насколько же удовлетворяет это деление вышеиз-

ложенным требованиям естественной системы? Основанием отделения древней истории от средней и новой принято падение Западной Римской Империи. В новейших исторических сочинениях, конечно, дело не представляется уже так, что с 476 годом на исторической сцене упал занавес, вслед за чем имеет начаться новая пьеса; но самая сущность мало выигрывает от этого улучшения в изложении. Как бы медленно и постепенно занавес ни спускался, и как бы, по мере этого спуска, ни вплеталась новая пьеса своей интригой в старую, вопрос в том: достаточно ли велик занавес, чтобы перегородить собой всю сцену, и можно ли найти какой-либо другой, который был бы для этого достаточно велик? Какое дело Китаю, какое дело Индии до падения Западной Римской Империи? Даже для соседних за-Ефратских стран — не гораздо ли важнее было падение Парфянского и возникновение Сассанидского царства, чем падение Западной Римской Империи? Пала ли бы, или не пала эта Империя, не одинаково ли бы произошел имевший такие огромные последствия религиозный переворот в Аравии? Главное же — почему падение этой Империи соединило в одну группу явлений (противопологаемую другой группе) судьбы древнего Египта и Греции, уже и без того отживших, с судьбами Индии и Китая, продолжавших себе жить, как если бы Рима вовсе и на свете не было? Одним словом, составляет ли падение Западной Римской Империи, как оно ни многочисленно само по себе, такой принцип деления, который обнимал бы собой всю сферу делимого? Ответ будет, по необходимости, отрицательный. Не менее очевидно, что это происходит не оттого, что принцип был дурно выбран (выбран был наивозможно лучший), но оттого, что вообще нет такого события, которое могло бы разделить судьбу всего человечества на какие бы то ни было отделы; ибо до сих пор, собственно говоря, не было ни одного одновременного общечеловеческого события, да, вероятно, никогда и не будет. Даже само христианство — явление, имевшее до сих пор самое огромное влияние на судьбы человечества, и которое должно со временем обнять его вполне, — становится исторической гранью судеб каждого народа в различное время. Если принять христианство за главную историческую грань, то история Рима, имеющая своим предметом жизнь одного и того же народа, была бы расколота на две части, между тем как вторая есть, очевидно, дальнейшее развитие первой, ее результат, который не мог даже быть существенным образом изменен внесением в римскую жизнь христианской идеи, уже не могшей возбудить изжившиеся начала ее. Итак, деление истории на

древнюю (с одной стороны) и среднюю и новую (с другой стороны) точно так же не удовлетворяет первому требованию естественной системы, как деление растений на явно-брачные и тайно-брачные, или животных на позвоночных и беспозвоночных, совершенно независимо от того, какие бы события не приняли за исторические грани. И действительно, древняя история есть настоящее линнеевское тайно-брачие, куда (подобно тому, как гриб соединен с папоротником, потому что они цветов не имеют) вкомканы греки с египтянами и китайцами, потому только, что жили до падения Западной Римской Империи.

Не лучше выполнено и второе требование, чтобы явления одной группы имели между собой более сродства, чем с явлениями, отнесенными к другой группе. Неужели, в самом деле, история Греции и Рима имеет более аналогии и связи с историей Египта и даже с историей Индии и Китая, чем с историей новейшей Европы? Весьма позволительно в этом усомниться. Но вся неверность, вся уродливость системы всемирной истории открывается самым разительным образом по отношению к третьему требованию: чтобы степень сродства была одинакова в одноименных группах, т.е. в группах того же порядка. Между тем как в группе древней истории соединены Египет, Индия, Китай, Вавилон и Ассирия, Иран, Греция, Рим, которые все проходили через различные ступени развития, мы видим, что ступени развития одного и того же племени германо-романского отнесены в различные группы — в так называемые среднюю и новую истории, которые, очевидно, представляют одну и ту же группу явлений, ибо новая история есть только или развитие заложенного в средние века, или его отрицание и отвержение, совершаемое в той же самой среде, так что много было исторических деятелей, которые, начав свою деятельность в средней истории, заканчивали ее в новой. Между тем как не только Катон и император Константин, Перикл и Феодосий Великий, но даже император Фоги, фараон Рамзес и царь Соломон соединены в одну группу с Эпаминондом и Гракхами, мы видим, что какой-нибудь Рудольф Габсбургский — с императором Максимилианом, Филипп красивый — с Людовиком XI и Ришелье, и даже султан Баязид — с султаном Солиманом, которые делали одно и то же дело, тем же плугом, ту же борозду проводили, разнесены в разные века истории, так сказать, в разные возрасты человечества. Не совершенно ли это то же самое, что соединять ворону с устрицей, потому что ни у той, ни у другой четырех ног нет?

Поводом или ближайшей причиной к такой ни с чем несообразной группировке явлений была, очевидно, ошибка перспективы. Различия, замечаемые в характере событий средних и новых веков, должны были показаться столь важными и существенными для историков, к которым они были ближе (и по времени, и потому, что совершались в среде того же племени, к которому принадлежали эти историки), что все остальное человечество и все предшествовавшие века представлялись им как бы на заднем плане ландшафта, где все отдельные черты сглаживаются, и он служит только фоном для первых планов картины. Но не кажущееся и видимое, а сущность и действительность составляют дело науки. Этот перспективный взгляд на историю произвел ту ошибку, что вся совокупность фазисов совершенно своеобразного развития нескольких одновременно и даже последовательно живших племен, названная древней историей, была поставлена на ряду, на одну ступень с каждым из двух фазисов развития одного только племени, как бы третий первоначальный фазис развития этого племени. Короче сказать, судьбы Европы и германо-романского племени были отождествлены с судьбами всего человечества. Немудрено, что из этого нарушения правил естественной системы вышло совершенное искажение пропорций исторического здания, что линии его потеряли всякую соразмерность и гармонию.

Собственно говоря, и Рим и Греция, и Индия и Египет, и все исторические племена имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю, т.е. как все органическое, имели свои фазисы развития, хотя, конечно, нет никакой надобности, чтобы их насчитывалось непременно три — ни более, ни менее. Как в развитии человека можно различать или три возраста (несовершеннолетие, совершеннолетие и старость — деление, принимаемое, например, для некоторых гражданских целей), или четыре (детство, юность, возмужалость, старость), или даже семь (младенчество, отрочество, юность, молодость или первая пора зрелости, возмужалость, старость и дряхлость), так же точно можно отличать и различное число периодов развития в жизни исторических племен, что будет зависеть, отчасти, от взгляда историка, отчасти же от самого характера их развития, могущего подвергаться более или менее частным переменам. Так и история Европы имеет настоящую свою собственную, не основанную на перспективном обмане, древнюю историю — во временах, предшествовавших Карлу Великому, когда выделялись и образовывались из нестройного хаоса, следовавшего за переселением народов, новые народности и госу-

дарства, представлявшие пока только зародыш тех начал, разработка и развитие которых составит главное содержание средних, отрицание же и отвержение — главное содержание новых веков.

Может показаться, что такая перспективная ошибка не имеет существенной важности, и что для исправления ее стоит только несколько изменить границы между великими группами исторических явлений, соединить, например, историю древних народов Востока в одну группу, под именем древней или древнейшей истории, отделить от нее в особую группу историю Греции и Рима, назвав ее средней историей, а судьбы Европы соединить в одно целое, под именем новой истории. Конечно, такое деление было бы значительно менее уродливо; но, не говоря уже о том, что древняя история все еще представляла бы странное смешение, что, за отсутствием настоящих общечеловеческих событий (в полном смысле этого слова), первое требование естественной системы, чтобы принцип деления обнимал всю сферу делимого, все-таки оставалось бы неудовлетворенным — главный коренной недостаток разбираемой здесь системы истории несколько бы не устранился. Перспективный обман составляет только ближайшую причину, или только повод, заставивший прийти к неверной группировке, а следовательно, и к неверному пониманию исторических явлений. Самая же неверность этой группировки, этого неверного понимания, к которому перспективная ошибка только привела, заключается в совершенно ином, несравненно более важном и существенном.

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



циального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития. В самом деле, при всем великом влиянии Рима на образовавшиеся на развалинах его романо-германские и чисто германские государства, разве история Европы есть дальнейшее развитие начал исчезнувшего римского мира? К какой области только что перечисленных категорий исторических явлений ни обратитесь, везде встретите другие начала. Христианская религия принимает папистский характер, и хотя римский епископ и прежде носил название папы, но папство, как мы теперь его понимаем, образовалось лишь в романо-германское время, и для этого должно было совершенно уклониться от своего первоначального значения и смысла. Отношения между общественными классами совершенно изменились, ибо общество построилось на началах феодализма, который не находит себе ничего соответственного в древнем мире. Нравы, обычаи, одежда, образ жизни, общественные и частные увеселения становятся совершенно иными, чем в римское время. Хотя через триста лет после падения Западной Римской Империи она восстанавливается в форме Карловой монархии, но новый римский император, несмотря на то, что имелось в виду создать его по образу и подобию древнего, получает на деле совершенно иной характер — характер феодального сюзерена, которому, в светском отношении, должны также точно подчиняться все главы нового общества, как в духовном отношении — папе. Но и этот идеал (долженствовавший, по католическому понятию, составлять на земле отражение царства небесного) никогда, впрочем, после Карла не осуществлялся, и германские императоры, несмотря на все свои притязания, были, в сущности, такими же феодальными монархами, как и короли французские или английские, и скоро стали даже уступать им в могуществе. Наука, в течение нескольких веков постепенно замиравшая, принимает форму схоластики, которой нельзя же считать продолжением ни древней философии, ни древнего богословского мышления — как оно проявлялось в великих отцах вселенской церкви. Потом европейская наука переходит в положительное исследование природы, которому древний мир почти не представляет образцов. Большая часть искусств, именно — архитектура, музыка и поэзия принимают совершенно отличный характер, нежели в древности; живопись в средние века преследует также совершенно самобытные цели, отличается идеальным характером и чересчур даже пренебрегает красотой формы, ежели же потом, и старается усвоить себе древнее совершенство формы, то все же мы не можем

даже судить, насколько она продолжает или не продолжает направление древней живописи, от которого до нас почти ничего не дошло. Одна только скульптура имеет подражательный характер и тщится идти по тому же пути, по которому шли и древние; но зато именно это искусство не только не подвинулось вперед, не создало ничего нового, но даже, несомненно, отстало от своих первообразов. Во всех отношениях основы римской жизни завершили круг своего развития, дали все результаты, к которым были способны, и, наконец, изжились — развиваться далее было нечему. Пришлось идти вовсе не оттуда, где остановился Рим — по своему пути он дошел уже до предела, его же не преjdeши; и, чтобы было куда идти, надо было начать с новой точки отправления и идти в другую сторону, в которую, как оказалось, открытое пространство было обширнее; но и оно, разумеется, не бесконечно, и этому шествию будет предел, его же не преjdeши. Так всегда было, так всегда и будет. Кому суждено будет вновь идти, тот также должен будет отправляться с иной точки и идти в другую сторону. Прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся. Но об этом после.

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

делается) в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной? В этом отношении историки находятся в том же положении, как и астрономы. Эти последние могут определять, со всей желаемой точностью, орбиты планет, которые во всех точках подлежат их исследованиям, могут даже приблизительно определять пути комет, которые подлежат исследованиям только в некоторой их части; но что могут они сказать о движении всей солнечной системы, кроме того разве, что и она движется, и кроме некоторых догадок о направлении этого движения? Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития, как главного основания ее делений, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться.

Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже простого здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Это культурно-исторические типы или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский или древне-семитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический или арабийский и 10) германо-романский или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые он был поставлен, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы, уединенные от типов или цивилизаций преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания, или как удобрение (т.е. обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и

германо–романский или европейский. Так как ни один из культурно–исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса, и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и полувивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, кажется мне, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же и эти уединенные культурно–исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той же мере свойственны их более счастливым соперникам, и тем содействовали многосторонности проявлений человеческого духа, в чем, собственно, и заключается прогресс. Не говоря о тех открытиях и изобретениях, которые (как, например, десятичная система циферных знаков, компас, шелководство, а может быть, порох и гравюра) перенесены в Европу с Востока, через посредство арабов — разве индийская поэзия и архитектура не должны считаться обогащением общечеловеческого искусства? — Гумбольдт замечает во второй части Космоса, что открытия индийских ученых в алгебре могли бы составить обогащение европейской науки, если бы сделались известны несколько ранее. Но в другой области знания европейская наука действительно много обязана индийской, именно: понятие о корнях, играющее столь важную роль в лингвистике, было выработано индийскими грамматиками. Китайское земледелие составляет до сих пор высочайшую степень, до которой достигало это полезнейшее из искусств.

Но и эти культурно–исторические типы, которые мы назвали положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений. Как в солнечной системе наряду с планетами есть еще и кометы, появляющиеся время от времени, и потом на многие века исчезающие в безднах пространства, и есть космическая материя, обнаруживающаяся нам в виде падающих звезд, аэролитов и зодиакального света, так и в мире человечества, кроме положительно–деятельных культурных типов или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как Гунны, Монголы, Турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогли испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и, разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными дея-

телями человечества. Иногда, впрочем, и жидкительная и разрушительная роль достается тому же племени, как это было с германцами и аравитянами. Наконец, есть племена, которым (потому ли, что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития, или по другим причинам) не суждено ни положительного, ни разрушительного величия — ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал, т.е. как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов — культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собой разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньше значения.

Иногда нисходят на эту ступень этнографического материала умершие и разложившиеся культурно-исторические типы, в ожидании пока новый информационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа. Так случилось, например, с народами, составлявшими Западную Римскую Империю, которые и в своей новой форме, подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов.

Итак, или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала — вот три роли, которые могут выпасть на долю народа.

Вникнем теперь несколько ближе в свойство и характеры различных культурно-исторических типов; не окажется ли в них таких общих черт, таких обобщений, которые могли бы считаться законами культурно-исторического движения и которые, будучи выводами из прошедшего, могли бы служить нормой для будущего? Если группировка исторических явлений по культурно-историческим типам действительно соответствует требованиям естественной системы в применении к истории, то такие общие выводы, такие обобщения непременно должны, так сказать, сами собой оказаться. Они должны проистечь из самого расположения фактов, как только исторические явления станут на подходящее им относительно друг к другу место, не будучи насильственно натягиваемы

в угоду какой-либо предвзятой идее, из них самих не вытекающей; таковой мы считаем идею расположения явлений всемирной истории по ступеням развития, приведшую к нерациональному делению ее на древнюю, среднюю и новую — три отдела, составляющие будто бы эволюционные фазисы развития всего человечества, взятого в целом, причем качественное различие племен человеческого рода совершенно упускается из вида.

1868 г.

*Г.В.Вернадский*

## **Начертания русской истории\***

### **Введение**

#### **1. Русский народ и его место в истории**

Творец русской истории — русский народ. Развитие русского народа в последовательной поступи времен и есть собственный предмет русской истории. Русский народ рос и развивался не в безвоздушном пространстве, а в определенной среде и на определенном месте.

Если посмотреть на этнографическую карту расселения русского племени к началу XX века, мы увидим, что к этому времени рамки расселения русского племени почти совпадают с границами русского государства — Российской Империи. Лишь незначительные части русского племени оставались вне этих границ — напр. Болгария, Угорская Русь, Буковина в составе прежней Австро-Венгрии, ныне в составе Польши, Румынии и Чехословакии.

Большая часть русского племени после падения Российской Империи осталась в рамках Союза Советских Республик, но значительные группы отошли после войны 1914–1920 гг. — к Польше, Румынии, Литве, Латвии, Эстонии и Финляндии.

Не случайна связь народа с государством, которое этот народ образует, и с пространством, которое он себе усваивает, с его месторазвитием. Исторический процесс стихийен: в основе своей он приводится в движение глубоко заложенными в нем силами, не зависящими от пожеланий и вкусов отдельных людей (да и сами эти пожелания и вкусы входят в общую экономию исторического процесса). Жизненная энергия, заложенная в каждой народности, стремится к своему наибольшему проявлению. Каждая народность оказывает психическое и физическое давление на окружающую этни-

---

\* Печатается “Введение” и “Заключительные замечания” книги.

ческую и географическую среду. Создание народом государства и усвоение им территории зависит от силы этого давления и от силы того сопротивления, которое это давление встречает. Русский народ занял свое место в истории благодаря тому, что оказывавшееся им историческое давление было способно освоить это место.

Итак, основные элементы русской истории:

- а) Степень давления русской народности на окружающую среду,
- б) Степень сопротивления, которая была противопоставлена окружающей средой. Нужно, следовательно, принимать во внимание не только внутреннее развитие самой русской народности, но также и внешнюю историческую среду (географическую, этническую, хозяйственную и пр.), где происходило развитие этой народности.

Географические рамки развития русской народности чрезвычайно широки. Эти рамки гораздо шире того, что называется “Европейской Россией”. Понятие “Европейская Россия” есть искусственно созданное в XVIII–XIX вв. в европейской и русской исторической и географической науке понятие. Понятие “Европейской России” ни в один исторический момент не соответствовало действительному распространению русского племени. “Россия” в смысле территории русского племени никогда не совпадала с рамками “Европейской России”. Наше историческое сознание свыклось с мыслью, что территория “Европейской России” как бы самой природой (равнина в естественных границах) предназначена была для образования единого государства. Мысль эта, однако, в корне ошибочна уже потому, что “Европейская Россия” естественных границ к востоку не имеет: географический характер “Европейской” и сопредельной “Азиатской” России один и тот же. По сю и по ту сторону Камня (“Уральского хребта”) те же горизонтальные почвенно–ботанические зоны: тундра, лес, степь. Урал, “благодаря своим орографическим и геологическим особенностям не только не разъединяет, а, наоборот, теснейшим образом связывает” Доуральскую и Зауральскую Россию. Нет “естественных границ” между “европейской” и “азиатской” Россией. Следовательно, нет двух Россией “европейской” и “азиатской”. Есть только одна Россия “евразийская” или Россия–Евразия. Евразия и представляет собою ту наделенную естественными границами географическую область, которую в стихийном историческом процессе суждено было усвоить русскому народу.



## 2. Евразия как географическая основа развития русского народа

Под названием Евразия здесь имеется в виду не совокупность Европы и Азии, но именно Срединный Материк, как особый географический и исторический мир. Этот мир должен быть отделяем как от Европы, так и от Азии\*. Географически этот мир может быть определен как система великих низменностей–равнин (беломорско–кавказской, западносибирской, туркестанской). В почвенно–ботаническом отношении можно разделить все пространство Евразии на длинные полосы не в направлении градусов долготы (как несуществующая граница между Европой и Азией), а в направлении градусов широты.

Главнейшие из этих полос (“зон”) суть следующие:

а) безлесная тундра, тянущаяся вдоль побережья Ледовитого океана. Узкая на западе (Кольский п–ов), эта полоса расширяется к востоку, б) десная зона (оставляю в стороне менее существенные подразделения лесной зоны на различные области хвойных и лиственных пород). Южная ее граница — от южных Карпат по линии приблизительно городов Киев, Казань, Тюмень, а оттуда — к Алтаю и вдоль северных границ монгольских степей и пустынь, в) степная зона (с черноземными и каштановыми почвами), к югу от границ лесов. (Между лесной и степной зоной различают еще обыкновенно “предстепь” — дубовое в доуральской России, березовое в Сибири). Леса в небольшом количестве лишь по долинам рек и балкам (степным оврагам), г) зона совершенно безлесных пустынь (арало–каспийских и монгольских). Подобно северной полосе тундры, эта полоса пустынь шире на востоке и сходится на нет к Западу.

Область тундры имеет небольшое значение для русской истории, как и для истории Евразии вообще. Область пустынь играет большую роль в истории Евразии, в значительной мере обуславливая собою направление движения кочевых племен Евразии. Однако для истории русского народа область евразийских пустынь непосредственной роли почти не играет до XVIII века и собственно

---

\* Соответственно с этим, “Западная Европа” всюду ниже называется просто “Европою”, а “южная” и “юго–восточная” Азия (Аравия, Персия, Индия, Китай) — просто Азию. — Весь Старый Свет — совокупность Европы, Евразии, Азии, Северной Африки (Египет и пр.) — покрывается понятием Икумкены (Oecumene — Вселенная византийцев).

имеет значение лишь для истории XIX века. Зато географической основой русской истории является соотношение лесной и степной полосы, борьба леса и степи. В настоящее время между этими двумя зонами нет резкой границы с точки зрения хозяйства, особенно в России доуральской. Одинаково, и в лесной, и в степной зоне преобладающее значение имеет земледелие (по крайней мере в южной части лесной зоны).

В прежние времена лесная и степная зона, наоборот, резко разделялись в отношении хозяйственном. Лесная зона была первоначально областью охотников, степная — скотоводов. Лесные племена, занимавшиеся охотой, должны были играть меньшую роль в истории Евразии уже благодаря своей меньшей численности (так как занятие охотой требует большей площади на каждого жителя, чем занятие скотоводством). Таким образом первоначально скотоводческое хозяйство играло первенствующую роль в общей экономике Евразии. Кочевые народы монголо-турецкого и отчасти иранского корня, занимающиеся преимущественно скотоводством, и являлись поэтому главными деятелями Евразии до образования Русского государства.

Земледелие в хозяйственной истории Евразии вдвигалось клином между лесом и степью. (Совершенно особо стояла южная окраина Евразии — Хорезмская область — один из древнейших на земле центров хлебных злаков.) Русский народ выступает в истории Евразии преимущественно носителем земледельческой культуры. Не надо забывать, однако, что хозяйственно освоить территорию Евразии русский народ мог лишь потому, что наряду с земледелием он всегда занимался посредничеством между лесными промыслами и степным скотоводством. Русский народ — не только народ-пахарь, он также лесопромышленник, и народ-посредник между разными хозяйственно-природными областями, народ-торговец. Именно вследствие этой торговой роли русского народа в его исторической жизни такое значение имели торговые пути и прежде всего — естественные пути, объединяющие лес и степь — т.е. великие реки с их притоками, Волга, Днепр, а впоследствии также Обь с Иртышем, Лена, Амур и др.

Географические особенности Евразии во многом предопределили ход исторического развития русского народа.

### 3. Евразия как месторазвитие

Под месторазвитием человеческих обществ мы понимаем определенную географическую среду, которая налагает печать своих особенностей на человеческие общежития, развивающиеся в этой среде.

Социально–историческая среда и географическая обстановка сливаются в некое единое целое, взаимно влияя друг на друга. В разные исторические периоды и при разных степенях культуры человеческих обществ различная совокупность социально–исторических и географических признаков образуют различные месторазвития в пределах одной и той же географической территории. Таким образом может быть установлена система сменяющихся типов месторазвитий. В русской истории можно наблюдать различные типы больших и меньших месторазвитий. Цельным месторазвитием являлась каспийско–черноморская степь, далее речные области — объединения леса и степи (Днепровско-Киевская, Волжско-Болгарская). Большим месторазвитием является вся Евразия как цельный географический мир. Именно в рамках этого мира могли образоваться такие крупные социальные единицы как скифская, гуннская, или монгольская империя, а позже Империя Российская.

В процессе образования Российской Империи русское племя не только воспользовалось географическими предпосылками евразийского месторазвития, но в значительной степени создало себе для будущего Евразию, как единое целое, приспособив к себе географические, хозяйственные и этнические условия Евразии. История распространения русского государства есть в значительной степени история приспособления русского народа к своему месторазвитию — Евразии, а также и приспособление всего пространства Евразии к хозяйственно–историческим нуждам русского народа.

Сама природа Евразии в наше время есть природа в значительной мере переработанная русским народом в своих хозяйственных нуждах. Природа Евразии в XIII в. и природа ее в наше время — два разносуществующих друг от друга лика. Под влиянием человека исчезла тайга, превращаясь в лес и пашню; почти исчезли леса средней полосы, девственная степь русского юга почти вся распахана. Природа северной России до XIV–XV вв. и природа южных степей того же времени — два совершенно различных приема хозяйственной эксплуатации.

В наши дни — в основе единообразны хозяйственные лики севера и юга России (земледельческая стихия)\*. Во многом это единообразие хозяйственного лика Новой России достигнуто ценой истощения природных богатств (неразумная вырубка лесов, истребление пушных зверей в лесах, рыбы в реках и речках и т.д.). Но не в разрушении только, а также и в творчестве сказалась объединяющая деятельность русского народа. По всему пространству Евразии установлены новые виды промыслов и торговли, используются недра земли, раскинулась широкая сеть железных и других дорог.

Производительные силы России–Евразии изучены и использованы далеко еще не в полной мере\*\*, но частично все же изучены. В итоге создана новая цельная и единая в хозяйственном и культурном смысле страна света — Евразия. Русский народ не только применился к своему месторазвитию, но в большой степени и *сам создал* свое месторазвитие.

Значительно изменился в процессе исторического развития лик Евразии также со стороны этнической. Евразия представляет собою в настоящее время, с точки зрения этнической, сожительство разных народностей — русской, монгольской, турецкой, финской, маньчжурской и многих других, играющих меньшую роль. Основными этническими элементами Евразии в настоящее время являются элемент русский, с одной стороны, и монголо–турецкий, с другой. Преобладающее значение принадлежит первому, уже в силу простого количественного соотношения этих элементов. Число людей русского племени Евразии достигает вероятно в настоящее время 140 миллионов, число людей турецко–монгольского племени в пределах Евразии вряд ли доходит до 25 миллионов\*\*\*.

Нынешнее состояние народностей не есть, однако, неизменное для всех периодов русской истории. В Средние века русской истории соотношение было другое. Для XIII в. мы можем считать приблизительно количество людей турецко–монгольского племени в пределах Евразии около 7 миллионов\*\*\*\*, число же людей рус-

---

\* Различия между условиями земледельческого хозяйства в лесной зоне и условиями земледельческой деятельности в степи уясняются только при более детальном рассмотрении. Все же различия эти до сих пор сохраняют значение, и потому также и в современности существенно разделение земледельческих областей на лесную и степную зону.

\*\* Тем больше возможностей открыто для будущего.

\*\*\* В том числе собственно монголов до 3 миллионов.

\*\*\*\* В том числе собственно монголов менее 1.

ского племени едва ли превосходило 10 миллионов. В более ранние времена положение было опять иное. Важную роль в этнической жизни Евразии вообще, а Евразии западной в частности, играли народы иранского корня, известные под классическим именем скифов и сарматов. Наоборот, русское племя до VI в. совсем не проявляло себя как определенное и самостоятельное целое.

В течение всего исторического развития русского народа мы не видим сколько-нибудь строгой этнической его замкнутости. Русский народ обладает удивительной способностью впитывать в себя чуждые этнические элементы и их усваивать. Поэтому с чисто расовой точки зрения русская народность IX и та же народность XX века существенно отличаются друг от друга. Славянская этническая основа русского народа, в которую введено было значительное количество иранской (скифской), а позже — немного варяжской крови, была затем в течение долгого исторического процесса дополнена этническими элементами монгольско-турецкими и финскими (а также, конечно, и другими, имевшими, однако, меньшее значение).

#### 4. История России и история Евразии

В течение длинного ряда веков русский народ стремился освоить себе все пространство Евразии. От Карпатско-Черноморского (крайнего западного) угла Евразии русский народ стихийно стремился на восток, *против солнца*. В середине XVII в. поток русской колонизации дошел до Тихого Океана, а в середине XIX в. — до Тянь-Шаня. В этом движении русский народ обнаружил удивительную настойчивость, упорство и твердость\*.

Глубока основа побуждений, вызывавших непрерывное поступательное движение русского племени на восток. Это не “империализм” и не следствие мелкого политического честолюбия отдельных русских государственных деятелей. Это — неустрашимая внутренняя логика “месторазвития”\*\*.

---

\* Не менее замечательна и та стойкость, с которой отстаивал русский народ от X в. до XX-го свою западную границу — Карпаты — от яростного порой натиска западных соседей.

\*\* Давая подобную характеристику общих черт исторического русского колониционного процесса, нельзя, конечно, отрицать проявления в отдельных фактах и легкомысленного авантюризма. По большей части, однако, этот авантюризм проявлялся лишь в тех случаях, когда русские деятели отступали от программы

История русского народа с этой точки зрения есть история постепенного освоения Евразии русским народом. История России должна быть рассматриваема в свете истории Евразии, и только под этим углом зрения может быть должным образом понято все своеобразие исторического процесса. Но вместе с тем русская история до конца XIX в. далеко не совпадает с историей Евразии. Лишь с последней четверти XIX в. история России есть в сущности история Евразии\*. До последней четверти XIX в. (а в особенности в XVIII в.) история России совершенно не охватывает собой историю Евразии.

Охватить историю Евразии — есть задача нынешнего дня русской исторической науки. Задачу эту нужно ставить и нужно решить именно ввиду тесной связи (а ныне и полного совпадения) русского и евразийского исторического развития. Евразия есть с конца XIX в. область действия русского исторического процесса, русское историческое месторазвитие. Русская историческая наука должна овладеть историей этого месторазвития также и в более ранних эпохах (в течение которых Россия еще не охватывала целиком географической Евразии) — для того, чтобы правильно понять развертывание русского исторического процесса\*\*.

## 5. Создание Евразийского государства

Вся история Евразии есть последовательный ряд попыток создания единого евразийского государства. Попытки эти шли с разных сторон — с востока и запада Евразии. К одной цели клонились усилия скифов, гуннов, хазар, турко-монголов и славяно-русов. Славяно-русы осилили в этой исторической борьбе.

Весь длинный процесс этой борьбы может быть разделен на различные фазы.

Исходная для нас фаза — скифский период. Около V в. до Р.Х. скифское государство объединяет Западную Евразию. Скифы дер-

---

самодавления Евразии (некоторые войны XVIII–XX вв., “русификаторская” деятельность в Варшаве, “империализм” на Дальнем Востоке начала XX в.).

\* В монгольский период история Руси есть лишь часть истории Евразии.

\*\* Настоящий обзор есть обзор только русской истории с просеками в глушь истории Евразии. Автор настоящего обзора не отказывается, однако, от задачи дать в ближайшее время и обзор истории Евразии.

жат степи северного Черноморья, но захватывают и лесную полосу, во всяком случае речные выходы из леса в степь.

Скифское государство отчасти унаследовано, отчасти разбито сарматами. В дальнейшем часть скифского государства собрана готами. Готов сменяет новое государственное образование общевразийского масштаба — гуннская империя IV–V вв. После распада гуннской державы на территории ее образуются державы Аварская (от Адриатического моря до Днепра), Хазарская (Днепр — Аральское море), “Западных турок” (к востоку от Аральского моря)\*.

В дальнейшем на нижнем Дунае возникает Болгарское царство, от Дуная до Каспийского моря — мимолетная славяно-русская империя Святослава, на средней Волге и Каме — царство камских болгар.

Следующая ступень — распадение лесо-степной (Киево-Черноморской) империи Святослава. Киевское княжество удерживает лесную полосу и отчасти течение Днепра, но утрачивает степи и Приазовье. Печенеги, потом половцы захватывают степь.

Дальнейшая ступень — распадение и киевского княжества на отдельные земли княжества. (См. схему № 1).

Следующая фаза представляет собой новый круговой процесс — воссоздание всеевразийской державы.

В первой трети XIII в. монгольская империя Чингис-хана и его преемников охватывает собой все пространство Евразии (захватывая и соседние земли). Монгольская империя распадается уже в XIV в. на несколько крупных составных частей [Золотая Орда, Джагатай, Иль-Ханы (Персия), Срединное царство (Китай)]. Попытка собрать первые три части — империя Тимура (конец XIV — нач. XV вв.) с центром в Самарканде. К середине XV в. обозначилось полное распадение тимуровской системы держав. На месте Золотой Орды встают Литва, Русь, Казанское и Крымское царства. На востоке от Волги спорят между собой кочевнические государства киргизкайсаков, узбеков, ойратов.

---

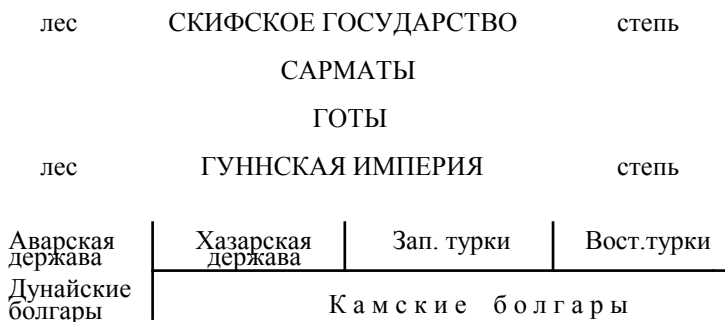
\* “Тю-кю” китайских источников. “Западными” эти турки являются с точки зрения общего географического размещения монголо-турецких племен.

С конца XVI в. начинается быстрое продвижение русских на северо–восток (Сибирь), а с XVIII в. — на средний восток. К последней четверти XIX в. Российская Империя охватывает почти всю Евразию (кроме, напр., собственно Монголии и т. наз. Китайского Туркестана).

Союз советских республик, потеряв много коренных русских земель на западе бывшей Российской Империи, удержал русские владения на востоке и даже отчасти продвинул евразийское государственное объединение к востоку (после внешней и внутренняя Монголия включена в систему единой евразийской державы). (См. схему № 2).

Схема № 1

*Схема начальных фаз развития Евразийского государства*







***Схема периодической ритмичности государственно-образующего процесса***

- I.     а) Единая государственность (Скифская держава)  
       б) Система государств (Сарматы. Готы)
- II.    а) Единая государственность (Гунская империя)  
       б) Система государств (Авары, Хазары, Камские болгары, Русь, Печенеги, Половцы)
- III.   а) Единая государственность (Монгольская империя)  
       б) Система государств — первой ступени распада Монгольской державы (Золотая Орда, Джагатай, Персия, Китай)  
       в) Система государств — вторая ступень распада Монгольской державы (Литва, Русь, Казань, Киргизы, Узбеки, Ойроты, Монголы)
- IV.    Единая государственность (Российская Империя, Союз советских республик ...?).

С точки зрения прямолинейности схемы у многих читателей может возникнуть соблазнительная мысль — не должен ли вслед за периодом государственного единства Евразии вновь последовать период распада государственности. Здесь, однако, нужно вспомнить то, что выше сказано было о создании русским народом целостного месторазвития. Предпосылки исторического развития изменились, т.к. ныне Евразия представляет собою такое геополитическое и хозяйственное единство, какого ранее она не имела. Поэтому теперь налицо такие условия для всеевразийского государственного единства, каких раньше быть не могло\*.

---

\* Разумеется, государственные формы, для предупреждения распада государства, должны иметь достаточную гибкость в соответствии не только с общими целями, но также и местными нуждами. Российская или всеевразийская государственность необходимо должна держаться форм сочетания единства и множества (особых форм федерации).

## 6. Монголы и Византия в русской истории

Создание евразийского государства есть достижение русского народа. Достижение это оказалось возможным благодаря совокупности внутренних и внешних условий. Русский народ получил два богатых исторических наследства — монгольское и византийское. Монгольское наследство — евразийское государство. Византийское наследство — православная государственность. Оба начала тесно слились между собой в историческом развитии русского народа. Но распутывая нити этого развития, необходимо помнить о присутствии обоих начал и замечать влияние того и другого. Отчасти соотношение между влиянием монгольским и византийским в русской истории есть соотношение между порядком факта и порядком идеи. Монгольское наследство облегчило русскому народу создание *плоти* евразийского государства. Византийское наследство вооружило русский народ нужным для создания мировой державы *строем идей*.

## 7. Внутренний строй евразийского государства

Государства, охватывающие собой сколько-нибудь значительные пространства Евразии, имеют общие черты внутреннего политического строя. Освоение больших пространств — притом пространств степных или лесостепных — требует крепкой государственной организации, сильной и жесткой правительственной власти. Только исключительно крепкая государственность в течение веков могла держаться в Евразии на сколько-нибудь значительном ее пространстве.

На почве Евразии выростала, правда, государственность тоже и иного типа. Во многих княжествах древней Руси утвердилась вечевая форма правления. Как только вечевое государство разрасталось, вече оказывалось неспособным приноровиться к новым условиям. В таких случаях или из этого государства выделялись самостоятельные вечевые единицы (Псков, Вятка из Новгорода), или вече оставалось на верхушке государства, а для низов государства входили в силу иные, более строгие формы подчинения и властвования (Север — колониальная империя того же Новгорода). Свообразным аналогом веча были позднейшие формы казачьего круга. Но казачий круг держался в ограниченных пространственных

рамках, и попытки распространения власти круга в общерусском масштабе оканчивались неудачей (смутное время, разиновщина)\*.

Устойчивая евразийская форма государства и власти — форма военной империи. Крепка и жизненна евразийская держава оказалась, однако, только тогда, когда правящая верхушка не отрывалась от народной массы, и внутренние подпочвенные воды питали власть. С внутренней стороны для этого требовалось прежде всего наличие единого и целостного мирозерцания. Таким целостным мирозерцанием было проникнуто монгольское общество\*\*, таким мирозерцанием было проникнуто и московское общество XIV–XVII вв.\*\*\*. С внешней стороны той же цели служила достаточно гибкая социально–государственная организация\*\*\*\*. Организация евразийского государства — в соответствии с пространственными его размерами — тесно связана с военной организацией. Организация армии обращается в глубокую социальную проблему; изменение форм военной организации часто совпадает с социальными сдвигами (опричнина, дворянство, военные поселения, военный коммунизм).

## 8. Евразийское самосознание

Освоение народом исторического своего месторазвития вполне прочно лишь тогда, когда оно *осознано* народом. Историческое самосознание народа есть в значительной степени осознание исторической и органической цельности своего месторазвития. Осознание народом своего месторазвития ведет всегда к установлению целостного и органического мирозерцания. Историческое миросо-

---

\* Удачей окончилась лишь последняя - советская - фаза вечевого и казачьего уклада власти в России. Но здесь аналогии лишь по форме, а не по существу. По существу же в Союзе Советских Социалистических Республик вечевая форма — лишь фасад государственной организации. Низы обязаны строгим подчинением своим руководителям (“Компартии”). Способность подчинения подготовлена двухсотлетней дисциплиной императорской власти.

\*\* Монгольский эпос одинаково захватывает и увлекает верхи и низы монгольского общества.

\*\*\* Православная государственность.

\*\*\*\* Большое значение имели самые формы совещаний правительственной власти с исполнительными деятелями (причем эти последние связаны были с местными мирами). Таковы монгольский курултай и московский земский собор.

зерцание русского народа (или руководящих верхов) далеко не всегда связано было с осознанием своего месторазвития.

Гениально понята была эта связь в X в. первым русским каганом Святославом Игоревичем. Второй каган — сын первого, Владимир, сумел в намеченные геополитические рамки\* влить мощное идейное содержание — мирозерцание Восточного Православия. Однако вскоре вслед за тем наступает перерыв в историческом евразийском самосознании русского народа (княжеско–вечевая эпоха). Начиная с XIII в., под монгольским игом, в русском народе складывается глубокое осознание своих исторических задач, а позже московская государственность приносит их частичное разрешение. От Александра Невского до царя Алексея Михайловича — время целостного мирозерцания; власть глубоко ощущает свои исторические задачи. Это есть время сознания органической связи России с Востоком и в этом смысле — эпоха евразийского мирозерцания.

Вторая половина XVII в. подготавливает решительный идейный перелом. Правительственный аппарат, военная и бюрократическая техника совершенствуются (Петровские реформы). Этот улучшенный технический аппарат власти разрешает задачи, нерешенные Москвой: к концу XIX в. Государство Российское охватывает почти всю Евразию. Но параллельно с этим идет процесс духовно–нравственного разложения — утрата прежней веры и потеря правящим кругом исторического евразийского чутья. В результате объединена плоть Евразии, но утрачено сознание евразийской *миссии* России. Разбита целостность мирозерцания.

## 9. Духовная основа истории русского народа

Легко смешиваясь с окружающими племенами, легко усвая себе новые земельные пространства, русский народ всегда сохранял, однако, своеобразие своей внутренней жизни. Рамки этой духовной жизни долгое время были религиозно–церковными рамками. Решающим событием было здесь принятие православия от Византии в IX веке. С этих пор до XVIII в. по крайней мере, а в значительной степени и до наших дней православная церковь остается главным распорядителем духовной жизни русского народа.

---

\* Хотя и принужден был значительно сузить эти рамки.

Однако само религиозно–церковное сознание русского народа не было однообразным в течение всего этого ряда веков. Значительна разница между церковным мировоззрением эпохи Киевской Руси и более строгим мирозерцанием Руси Московской. Исторической чертой русского православия являлось его обособление не только от магометанства и буддизма, но и от латинства. Эта черта приводила к тому, что русский человек в течение многих веков чувствовал себя одинаково далеко и от мусульманина и от латинянина, следственно, не видел между тем и другим почти никакой разницы (что с другой стороны позволяло русскому человеку не более нетерпимо относиться к Востоку, чем к Западу).

Внутренняя духовно–религиозная цельность народа потерпела тяжелый удар в середине XVII в. — раскол старообрядчества. Давши трещину, религиозное сознание русского народа тем не менее могло устоять против напора западных идей, подтачивавших духовную сердцевину русского народа, начиная с XVIII века в виде протестантизма и протестантских сект, деятельности иезуитов, масонов, а позже и прямой пропаганды атеизма.

Кризис духовно–религиозной жизни русского народа достигает высшего напряжения в XX–ом веке. Всякий кризис может закончиться или смертью, или возрождением.

## 10. Деление русской истории на периоды

Намеченными предпосылками русского исторического развития объясняется предлагаемое деление на периоды всего процесса русской истории. Всякое деление исторического процесса, конечно, лишь условно и схематично. Приблизительную ценность, однако же, деление на периоды всегда имеет, если только основанием деления являются не случайные, а основные факты исторического процесса. Предлагаемое далее разделение на периоды русского исторического процесса кладет в основу факты как материального, так и духовного развития русского народа. В основу деления кладется соотношение между лесом и степью, значение которого было выше уже выяснено (§ 2). Понятия “степи” и “леса” употребляются здесь уже не в почвенно–ботаническом их значении, а в совокупности их природного и историческо–культурного значения.

На заре русской истории приблизительно до конца X в. мы видели *попытки объединения степи и леса* для использования выгод обмена их природными богатствами. Попытки эти начинаются за-

долго до самостоятельного исторического выявления русского народа, притом идут с разных сторон, то из лесного севера, то со степного юга ( государственные образования скифское, готское, гуннское); попытки продолжают уже при обособлении славяно-русской народности, сперва со стороны хазар, затем со стороны варяго-русских князей. Последним широким опытом в этом направлении должен быть признан опыт князя Святослава Игоревича, стремившегося объединить в своих руках течение Днепра (Киев), Нижней Волги (Итиль) и нижнего Дуная (Переяславец), Год смерти Святослава (972) и может быть условно принят за конец первого периода русской истории. В отношении религиозном период этот характеризуется язычеством славяно-русов, но в конце периода уже начинается обращение их в православие.

С конца X и до середины XIII века связь между лесом и степью разорвана. Идет отчаянная борьба между русскими князьями и печенегами (затем половцами). Русский народ обживается в лесу, удерживается в пристепье, но не в самой степи\*. Период этот может быть назван *борьбой между лесом и степью*\*\* . Хронологические рамки его условно могут быть обозначены так: от 972 г. до 1238 г. (Батыева нашествия). В отношении церковно-религиозном первые два с половиной века после крещения Руси являются временем сравнительно меньшей (чем впоследствии) напряженности религиозного мирозерцания; связь между церковной и государственной организацией не принимает сколько-нибудь твердых форм. Русская церковь находится почти в полной зависимости от Византии.

Монгольское завоевание кладет предел раздорам леса и степи; оно несет с собой *победу степи над лесом*. Русские княжества надолго освобождаются от борьбы со степью. Подчинением Великому Монгольскому хану (затем “царю Ординскому”, т.е. хану Золотой Орды) достигается формальное объединение русских княжеств; когда падает власть Орды, Москва оказывается в силах принять эту власть на свои плечи; Орда распадается (выделяется царство Казанское и Крымское). В эту же эпоху происходит отделение

---

\* Некоторое время сохраняются элементы, напоминающие положение первого периода — в форме существования Тмутараканского княжества на степных побережьях Азовского и Черного морей.

\*\* Борьба эта принимала в различные десятилетия различные формы. Порою намечались также возможности и согласного действия половцев и части русских князей (нередко бывали брачные союзы между русскими князьями и половцами). Возможности эти не успели принять, однако, сколько-нибудь устойчивого характера.

Западной Руси от Восточной; Западная Русь попадает в состав Литвы и Польши.

Хронологические границы III-го периода: от 1238 г. до 1452 г. (1452 г. — это год основания независимого от Москвы Касимовского татарского царства: Москва становилась отныне собирательным центром в том мире, который возник в результате распада золотоордынской державы). Фактически Иван III является уже с самого начала независимым государем (“царем”); возникновение Казанского и Крымского татарских царств происходит около той же середины XV в.

В отношении церковно-религиозном русская церковь фактически начинает освобождаться от византийской зависимости, вследствие ослабления Византии и силы монгольского хана, давшего русской церкви свое покровительство. Церковно-религиозное мирозерцание русского народа принимает строгий и даже суровый характер. Политическое отделение Западной Руси сказывается в попытках учреждения особой митрополии западнорусской. В истории русской церкви гранью является год Флорентийской унии (1439), когда византийская официальная церковь временно подчинилась папе, русская же осталась самостоятельной (митрополит с 1448 г. становится собором русских епископов). Падение Византийской империи (взятие Константинополя турками в 1453 г.) имело еще большее значение для русского церковно-национального сознания: Русское государство сделалось единственным и преимущественным православным царством. С тех пор особенно строго старается оно блюсти интересы православия.

IV-ый период (условно 1452–1696): наступление русского севера на монголо-турецкий юг и восток; обозначается решительная *победа леса над степью*: происходит завоевание Казани, Астрахани, Сибири и, после многовекового периода, овладение вновь устьями Дона (взятие Азова Петром Великим в 1696 г.).

С точки зрения церковно-религиозной: разделение русской церкви на две митрополии, расцвет русского церковно-национального сознания и патриаршество в Московском царстве; оборона православия от латинства в Западной Руси. Раскол старообрядчества: признаки начавшегося потрясения самих устоев русской жизни.

V-ый период (условно 1696–1917): распространение Российского государства почти до естественных пределов Евразии: *объединение леса и степи* в отношении хозяйственно-колони-



зационном. Попытка овладения значительной территорией в Северной Америке (1732–1867).

В отношении духовного развития: кризис единого религиозного сознания русского народа; церковная организация в плену внешних форм светского государства; при этом носители государственной власти в течение большей части XVIII–го и некоторой части XIX–го века равнодушны ( а подчас прямо враждебны) к православной церкви.

Весь императорский период: мощное развитие внешних форм культуры при глубоком и тяжком потрясении духа.

### **115. Единство русского народа. Заключительные замечания**

В течение XVIII–XIX вв. Российское государство достигло огромного распространения, окончательно сделалось — по своей территории — особым географическим миром. Русский народ почти в полном своем составе оказался в рамках единого государства, государственное объединение достигнуто было русским народом в течение длинного ряда веков со страшными испытаниями и величайшим напряжением сил. Однако после того, как это объединение оказалось окончательно установленным, начались попытки раскола изнутри русской народности и русского государственного единства в виде сепаратистских стремлений части деятелей украинских и белорусских\*. Государственную самостоятельность Украины и Белоруссии сепаратисты пытаются обосновать на культурной самобытности украинцев и белорусов. Политический раскол русского государства стремятся вывести из культурного раскола русской народности. Культурный раскол этот есть, однако, в сущности политическая фикция. С исторической точки зрения совершенно ясно, что и украинцы и белорусы суть ветви единого русского народа. До монгольского завоевания в русском народе были местные и племенные различия, но не было резкого расщепления на отдельные народности. После монгольского завоевания, когда западнорусские земли подпали под власть Польши, Литвы, Угрии, Молдавии — в этих землях естественно культурная жизнь пошла обособленно и своими путями, без прямой связи с Русью восточной.

---

\* Стремления, которые в некоторой степени были осуществлены с немецкой помощью во время последней войны (имеется в виду война 1914–1918гг. — Ред.)

Усиливались и отличия в языке отчасти под влиянием чуждых государственных канцелярий, пускавших в оборот массу латинских, польских и немецких выражений. Политические события середины XVII в. привели к воссоединению части юго-западных русских земель с восточной Русью. Это государственное воссоединение сопровождалось культурным слиянием. Большие количества южнорусской интеллигенции (главным образом духовенства) хлынули в Москву. И в смысле культурных понятий и в смысле языка эта южнорусская интеллигенция оказала громадное влияние на все развитие русской государственности и культуры. Из уроженцев Малой России набирались главные кадры церковных, а отчасти и государственных администраторов, частью и офицерские кадры армии в течение почти всего XVIII века.

Новая Российская Империя произвела огромную работу культурного слияния и перемешивания всех частей русского народа. Уроженцы Малой России не только не были отброшены от общего хода русской культуры, но одно время решительно стояли во главе общерусского культурного движения. Российская государственность, российская культура, создавшаяся в итоге исторического процесса XVIII–XIX вв., никоим образом не может быть называема *великорусской* государственностью или *великорусской* культурой. Точно так же и русский литературный язык отнюдь не есть *великорусский* язык, но есть язык по своему происхождению *общерусский*.

Несомненно, отдельные ветви русского народа имеют жизненную потребность (и потому жизненное право) в употреблении своего краевого языка в повседневной жизни, школе, литературе. Но стремление совершенного культурно-государственного раскола русской народности на три различных народа, — это стремление вызывается не причинами этнически-историческими, а лишь причинами партийно-политического характера.

Русский народ един во многообразии; жил в течение веков, может жить и дальше.

## 116. Русский народ и Россия Евразия

История русского народа, как было уже сказано в начале этой книжки, есть постепенное освоение русским народом своего месторазвития — Евразии.

Государство, созданное русским народом в процессе исторического развития, не есть только политический механизм; это госу-

дарство есть громадный историко–культурный организм; это государство есть особый мир — особая часть света. В состав этого мира входит не только русский народ, но также народы иного этнического состава — турецко–монгольские, финские и иные племена. Включение в мировую Державу дает отдельным краям и народностям неопределимые экономические и культурные выгоды, делает их сопричастниками мировой жизни. Стихийный исторический процесс сплотил и продолжает сплачивать все больше племен и народностей Евразии в единое культурное целое. Это целое не может быть основано только на принципе внешнего механического единства. Это целое должно держаться внутренним чувством единства отдельных народностей Евразии (так же, как и отдельных ветвей собственно русского народа).

Российское государство есть государство Евразийское, и все отдельные народности Евразии должны чувствовать и сознавать, что это *их* государство. Исторические судьбы России и Евразии отныне нераздельно слиты между собою. Российское государство не должно и не может бояться внешнего многообразия составляющих его частей: под внешним многообразием таится внутреннее единство.

Русский народ есть основная сила евразийского государства; русский язык основная стихия евразийской культуры. Но сила русской стихии в евразийском мире не может держаться на внешнем принуждении и регламентации внешних рамок. Сила эта — в свободном культурном творчестве. Русский народ создал Евразию как историческое месторазвитие напряжением всех своих сил. Русский народ должен неослабно проявлять в дальнейшем то же творческое напряжение, чтобы удержать место Евразии на земле и свое собственное лицо в Евразии.

1927 г.

## **Философия, история и теория прогресса**

### **II**

Весьма часто приходится встречаться с мнением, будто история не есть наука. Рассматривая аргументы, которые обыкновенно приводятся в пользу такого положения, можно придти к тому заключению, что в основе их лежит условный и односторонний взгляд на науку: под последней разумеют в таких случаях, собственно говоря, только известный вид науки, а не науку в широком смысле этого слова. Мы видели, что характерный признак науки вообще есть подчинение знания своему объекту, и с этой стороны против научности истории сказать ничего нельзя. Во-первых, история только воспроизводит факты, данные в действительности, и их только обобщает; во-вторых, она построит свое знание, следуя действительной связи между отдельными фактами и их группами; в-третьих, свои общие положения она выводит из фактов же, а если прибегает к догадкам, то проверяет их опять-таки на материале, данном в действительности. И для исторической науки точность знания представляет собою высшую цель, а точность есть именно соответствие знания с действительностью, которое достигается его подчинением объекту изучения. Отрицающие научность истории только одно доказывают, что история занимается самими явлениями, взятыми каждое в отдельности или обобщенными, а не их законами, т.е. что история есть наука феноменологическая. В силу особого значения исторических явлений мы изучаем прилежнее отдельные, конкретные факты из этой области, нежели такие же одиночные явления из других областей, ценим знание их индивидуальной, неповторяющейся стороны. И историческая наука, как и всякая другая, может так обрабатывать свой материал, чтобы все ближе и ближе подходить к философии. Этому она достигает, во-первых, посредством обобщения отдельных фактов, во-вторых, через внесение некоторой стройности в изображение их связи, в-третьих, соединяя всю их область в одно целое.

Первые явления, на которые обратила внимание и которыми стала заниматься история, были выдающиеся “деяния”, *res gestae*,

потом вообще деятельность людей, и такое направление исторической науки можно назвать прагматическим. Позднее обращено было внимание науки на явления другой категории, на “быт” людей, на то, что называется культурой, и в этом смысле возникло другое направление исторической науки — культурное. В интересах научной специализации возможно отдельное существование прагматического и культурного направления, истории “деяний” и истории “быта”, но каждое в отдельности взятое не даст полного исторического знания и может существовать только как ступень к нему. Полнота исторического знания достигается только объединением обоих направлений, но не в смысле механического соединения прагматического рассказа с культурным описанием, а в смысле стремления узнать значение “деяний” для “быта” и “быта” для “деяний”. С этой точки зрения мы в деятельности людей видим ряд актов, которые имели влияние на культуру, а в культуре другой ряд фактов, которые обуславливали людскую деятельность. Иными словами, задачей науки ставится изображение взаимодействия между “деяниями” и “бытом”, в котором и состоит исторический процесс: здесь историк не имеет уже права строго отделять прагматический рассказ от культурного описания; он должен изображать жизнь общества во всей ее полноте, исходя из того взгляда, что эта жизнь состоит в деятельности его членов, результатом которой являются перемены в его культуре и в изменении этой самой культуры, отражающемся на характере деятельности членов общества. Не прагматические или культурные явления делаются тут предметом науки, а явления общественные с их прагматически-культурным содержанием. Человеческое общество есть совокупность индивидуумов, объединенных в целое активными взаимодействиями и общими культурными формами: общественные явления, лишь разные стороны которых представляют из себя поступки людей, и культурные формы народов — и составляют предмет исторической науки в ее высшем направлении, примиряющем односторонности прагматизма и описания быта, в направлении, которое можно назвать культурно-прагматическим. Им только и достигается полнота исторического знания посредством обобщения двух бросающихся в глаза категорий исторических явлений под одной более общей категорией явлений социальных.

Историческая наука стремится внести и известную стройность в свое знание. На первых порах прагматическое направление не шло далее простой хронологической связи между “деяниями” и только с течением времени выработало и развило в себе привычку

к изображению последовательности фактов, как длинной цепи причин и следствий: *nihil sine causa sufficiente*, ничто без достаточного основания — таков девиз исторического прагматизма, рассматривающего каждый факт, как следствие одного и причину другого. С другой стороны, и культурное направление свои явления рассматривало только в хронологическом порядке, пока не стало доискиваться связи между двумя последовательными совокупностями культурных форм, как возникающими одна из другой: *natura non facit saltus*, природа скачков не делает — это изречение было распространено и на историю, и культурное направление нашей науки стало на точку зрения постепенного трансформизма всего того, что мы называем культурой, исключая всякую мысль о новом, которое не было бы преобразованием старого или не имело бы в нем корней. Последовательность фактов, основанная на причинной связи, последовательность явлений, основанная на постепенном трансформизме, — вот те две формы, которыми пользуются два направления исторической науки, чтобы расположить элементы своего знания в более или менее стройном порядке. Но в пределах самой науки дело на этом остановиться не может.

Изображение причинной связи последовательных человеческих действий необходимо предполагает и описание изменения тех условий, среди которых совершается эта деятельность, условиями же этими являются культурные формы общества: значит, чистый прагматизм не принимает в расчет, что причинная последовательность в разные моменты обусловлена различно, что каждый факт нужно брать не только в связи с его причиной и следствием, но и с условиями, среди которых он совершается. Притом каждое “деяние” имеет своим следствием не одно—другое “деяние”, но и какую—либо перемену в культурной обстановке последующих “деяний”. С другой стороны, изобразить последовательность культурных явлений, как их трансформацию, невозможно, не указав на те деятельности, которые участвуют в этой трансформации: не сами же собою изменяются культурные формы, а действиями людей, и потому понять изменение форм можно, только обратившись к рассказу о тех “деяниях”, которые производили перемены. Чисто культурное направление, так сказать, должно игнорировать, что культурный трансформизм имеет корень в изменяющейся деятельности людей, что каждую культурную форму нужно брать не только в связи с той, из которой она возникла, и с той, в которую превратилась, но и в связи с теми причинами, без участия которых не могло бы быть изменения, а последние суть человеческие деятель-

ности. Притом каждая культурная форма не только перерабатывается в новую, но и обуславливает человеческие деяния. С этой точки зрения исторический процесс представляется нам не как причинная последовательность действий и постепенный трансформизм культуры, взятые в отдельности или рядом друг с другом существующие, но как взаимодействие двух процессов: процесса деятельности людей, подчиненного причинности, и процесса изменения культуры, совершающегося постепенно. Эта последовательность общественных явлений с их прагматическим и культурным содержанием, подчинена одновременно самым общим законам всех явлений в мире, закону причинности (*nihil sine causa sufficiente*) и закону постепенности всяких изменений (*natura non facit saltus*), а оба они обобщаются в понятии эволюции, развития: историческая наука вносит стройность в свое знание, изображая жизнь общества, как его эволюцию, состоящую во взаимодействии деятельности его членов с существующими в нем культурными формами. Если полнота знания в исторической науке достигается соединением знания о “деяниях” членов общества с знанием его “быта”, то стройность получается только при изображении развития общества, как результата взаимодействия между этими “деяниями” и “бытом”.

Историческая наука может делать своим предметом эволюцию каждого общества, взятого в отдельности, но вследствие этого получают только частные истории тех или других народов. Знание истории только тогда делается цельным, когда оно обратится ко всем когда-либо существовавшим обществам и соединит частные истории в общую историю, поставив ей задачу изобразить эволюцию всех человеческих обществ, дать полное, стройное и целостное знание всех исторических явлений, более конкретное или более абстрактное. Чем абстрактнее будет это изображение всемирной истории, тем легче будет достигнуть полноты, стройности и целостности знания, и вот почему. Во-первых, понятие “жизнь общества” абстрактнее, чем понятия “деяний” и понятия “быта”, но оно полнее, ибо объединяет оба последних; во-вторых, при более абстрактном изображении эволюции мы упрощаем это изображение, сводя, так сказать, перепутывающиеся и хаотические нити истории к немногим более простым господствующим и менее из стороны в сторону колеблющимися, а потому более правильным линиям; в-третьих, знание наше делается более целостным, как скоро мы соединяем совокупность конкретных, но разрозненных народов, как части одного абстрактного целого — человечества.

На этой ступени своего объединения историческое знание может с наибольшим удобством сделаться предметом обработки философской, целью которой должны быть еще большая целостность, стройность и полнота знания. Вполне целостного исторического знания наука, как таковая, дать не в состоянии: мы научно можем знать только историю прошедшего, историю настоящего, но не историю будущего, потому что науке дается не вся история от ее начала до ее конца. Будущее есть область вненаучная, и с этой — то именно стороны историческая наука не дает вполне целостного знания. Она не может дать и совершенной его стройности, если не представить себе естественного предела того взаимодействия между человеческой деятельностью и ее культурными условиями, которое лежит в основе всякого исторического процесса, а такой естественный предел мыслим лишь под условием цели, достижение которой мы можем приравнять наступлению такого момента, когда культурные формы вполне будут соответствовать основным мотивам человеческой деятельности. Наконец, наука, изучая действительные общественные явления, как они есть, не имеет целью исследовать, какими они должны быть, достигши высшей степени своего развития. Таким образом историческая наука на последней ступени объединения своего знания приводит нас к философии, которой мы в данном случае имеем право дать название историософии, на том же основании, на каком философию природы называют натурфилософией. Здесь начинается область творчества. Первый его момент — творчество идеала общественных явлений, возводящее научное понятие общества, как оно есть, на степень идеи общества, как оно должно быть. Этот идеал, в построении коего должны участвовать наши субъективные принципы и наше знание законов общественных явлений, представление о том, чем общество должно быть, и знание о том, чем оно быть может и чем не может, мы рассматриваем как цель нашей разумной общественной деятельности и всех желательных культурных изменений. На этой почве у нас возникает идея прогрессивных деятельностей и изменений культуры, как ведущих нас к этой цели. Второй момент упомянутого творчества заключается в построении того общего порядка, в котором может осуществляться прогресс, в создании формулы прогресса; идеал общества может быть осуществлен только историческим процессом, и мы для получения формулы прогресса начинаем смотреть на идеал как на цель исторического процесса, а в законах последнего искать те средства, которые делают возможным его осуществление, создавая таким образом представ-



ление об идеально–прогрессивном историческом процессе. Третий момент указанного творчества заключается в таком объединении исторической науки, чтобы на действительный ход истории можно было взглянуть с точки зрения формулы прогресса, т.е. подойти к реальной истории с предположением для нее известной идеальной цели, достигающейся известным образом, и, исследовав насколько эмпирический ход истории не соответствует формуле прогресса, произвести суд над доселе совершившимися историческими явлениями, сделать оценку всего хода истории, как его нам изображает наука, понять общий смысл всех уже известных нам перемен в судьбах человечества. Такое субъективное отношение к научному изображению эволюции всех человеческих обществ и создает философию истории. Философия истории есть изображение истории с точки зрения гипотезы, что у жизни человечества должны быть только одна разумная цель, одна разумная последовательность в ее достижении, одна общая всем людям основа этой последовательности. К такой задаче можно отнестись научно и ненаучно: ненаучное отношение заключается в идеализации истории, т.е. в предоставлении действительного ее хода, как совершенно разумного, в идеологии, стремящейся умозрением построить самый ход истории, в метафизике, которая под покровом реальной истории желает открыть какой–то идеальный процесс развития самой сущности вещей. Научная философия истории не идеализирует действительности, но судит ее с точки зрения идеала; научная философия истории не построяет ее хода, а берет его таким, каким нам дает его наука, и только оценивает его с точки зрения некоторой умозрительной формулы; научная философия истории ищет смысл истории, но не как ее сверхчувственную сущность, а как значение ее перемен для человечества. Чтобы философия истории была научной, необходимо соблюдение двух условий: во–первых, материал ее (факты, их последовательность, их соединение) должен быть ей доставлен наукой; во–вторых, та формула прогресса, с точки зрения которой она объединяет историческое знание, должна играть роль только мерки, которую мы прикидываем к действительной истории, а не плана, по которому она происходит, и сама мерка эта должна соответствовать измеряемому предмету, т.е. не заключать в себе такого идеала, чтобы его не могла осуществить история, не указывать к нему путей, не находящих себе места среди условий исторического процесса вообще, не искать основы движения к этому идеалу вне мира явлений человеческой жизни. Ненаучная философия истории не только произвольно распоряжается с данными

исторической науки, но пользуется и ненаучной историософией, создавая фантастический идеал, построя научно невозможный путь его осуществления, принимая чисто фиктивную основу исторического движения.

В каждой философии истории необходимо соединены два элемента — научный и философский, элемент подчинения объекту знания и элемент чистого творчества. Философия истории в том научном смысле, о котором мы говорим, не должна вносить в историю ничего, чего не дала бы сама наука, кроме точки зрения, руководящей идеи, объединяющего принципа; это та же историческая наука только с философским элементом суда над историческими явлениями, оценки их последовательности, искания смысла в их совокупности, с известным освещением фактов. Эту руководящую идею дает историософическая формула прогресса, т.е. есть гипотетическое построение его законов, основанное на внесении в научное исследование духовной и общественной эволюции — объединяющего принципа разумной цели, к которой должна стремиться эта эволюция: существенное содержание историософии то же, что и в номологических науках, изучающих законы развития духовной и общественной жизни, т.е. в психологии и социологии, только построенное с особенной точки зрения идеала, который должен осуществлять это развитие. Самый идеал этот есть не что иное, как особый вид отношения к явлениям духовной и общественной жизни, не описание их или рассказ о них, не исследование их законов, а построение идеальной жизни с точки зрения известных принципов, или принципа. Эти принципы и представляют исходный пункт философствования: они лежат в основе идеалов личного и общественного бытия, создаваемых индивидуальной и социальной этикой; последние лежат в основе той формулы прогресса, которую вырабатывает историософия; эта формула, наконец, лежит в основе философского отношения к истории, дающего начало философии истории. Выше мы разделили науки на феноменологические и номологические, отнеся к первым историю, ко вторым психологию и социологию: философия истории есть философская феноменология, историософическая формула прогресса — философская номология, и в обоих случаях философский характер историческим или психологическим и социологическим занятиям сообщается деонтологическим элементом, понимая под деонтологией знание должного в отличие от онтологии не в старом метафизическом смысле, а в смысле знания о действительном, будет ли это знание явлений (феноменология) или знание их законов (номология).

Деонтология, исследование вещи, как она должна быть с точки зрения того, что мы от вещи требуем, может быть только продуктом нашего творчества: здесь творчество со стороны науки ограничено только, так сказать, отрицательно указаниями на то, чем данная вещь по самой своей природе не может быть, иначе идеалы наши будут невероятны, фантастичны. Уже слабее творчество в философской номологии, в формуле прогресса: здесь оно получает новое ограничение со стороны науки, указывающей на те дознанные ею законы, действие которых в состоянии вести к осуществлению идеала, иначе наша формула прогресса будет произвольна, неправдоподобна. Еще более ограничивается роль творчества в философии истории: явления, о которых она говорит, их последовательность, которую она изображает, их совокупность, которую она занимается, даны нам самим опытом, и только точка зрения на эти явления, руководящая идея в рассмотрении их последовательности, объединяющий принцип в обозрении их совокупности суть продукты нашего творчества, а самих явлений, их последовательности и совокупности мы не придумываем, ибо иначе история будет совершенно фиктивная, никогда на самом деле несуществовавшая. Узнать а priori реальные факты истории, ее настоящий ход, все ее действительное содержание — невозможно, но вполне возможно отнестись ко всему этому с априорной точки зрения, подойти ко всему этому с априорной руководящей идеей, внести в знание всего этого априорный объединяющий принцип. Точно также а priori, одним идеологическим умозрением нельзя узнать законов развития духа и общества, не изучая действительных психических и социальных явлений: а priori можно только поставить этому развитию цель и исследовать, как это развитие могло бы осуществлять указанную цель, нисколько не предрешая того, что вообще на самом деле производит это развитие. Вполне априорны только те принципы, которые мы кладем в основу наших идеалов, они одни — продукты наиболее чистого творчества: идеалы личной и общественной жизни находятся в постоянном противоречии с действительностью, и с их точки зрения ту действительность мы судим и стремимся преобразовать прогрессивною деятельностью; действительный ход истории также не совпадает с нашим требованием, чтобы он был всегда прогрессивен, и в идее прогресса мы имеем руководящую идею при оценке действительного хода истории и при предъявлении требований наших к имеющей еще совершаться истории; вся совокупность действительной истории не укладывается в рамки целостного процесса, имеющего одну только

основу, но с объединяющим принципом мы вносим в историческое знание целостность, стремясь узнать общий смысл всей совокупности исторических фактов, имеющих столь разнообразные основы. С эмпирической точки зрения история должна представляться необозримым множеством отдельных фактов, и высшее единство в эту совокупность разрозненных элементов возможно внести только двумя путями: либо предположив некоторое объективное единство в их основе, как поступала метафизика, стремившаяся вывести всю историю из одного начала, что приводило ее в конце концов к фиктивным пантеистическим концепциям, либо ставя себе задачу создать субъективное единство рассмотрения истории, определяя ее смысл для человека. С эмпирической точки зрения ход истории должен представляться нам крайне хаотическим, и стройности исторического знания можно достигнуть, лишь предположив, что хаос этот — одна видимость, но что в основе его лежит гармоничный план, как это и делала метафизика, думавшая найти этот план своей идеологией и потом искавшая действительный ход истории, чтобы подогнать его к своим измышлениям, или же требуемой стройности знания можно достигнуть, оценивая действительный ход истории с точки зрения некоторой воображаемой, а потому чисто субъективной гармонии прогрессивного процесса. С эмпирической точки зрения явления истории не заключают в себе всей полноты знания о судьбах человека; полноту эту метафизика думала найти, идеализируя действительность, т.е. приписывая каждому явлению воплощение идеала на той или другой ступени его развития, но научная философия не прекращает действительности в цвета оптимистической фантазии, а достигает полноты знания, беря явления такими, каковы они суть на самом деле, чтобы судить их с точки зрения того, чем они должны быть: она не отождествляет необходимого, как имеющего достаточные основания для своего существования, с должным, как имеющим достаточные основания, чтобы быть желательным.

Всем этим и определяется взаимное отношение научного и философского элементов в философии истории: наука дает знание исторической действительности как совокупности множества явлений, их хаотической последовательности и необходимости этой последовательности в зависимости от разных случайностей, стремясь объединить многое, насколько это возможно, найти в хаосе относительные порядки, свести случайности к условным necessities; в изображение обработанного таким образом материала философия вносит искание субъективного смысла в том единстве, к

которому наука сводит многое, — стремление оценить те относительные порядки, которые наука находит в хаосе своего материала, с точки зрения порядка идеального, — желание произвести свой суд над условными необходимостями, к которым наука сводит все случайное, с точки зрения безусловно должного. Таким образом, если высшая задача исторической науки состоит в том, чтобы представить объективно эволюцию всех человеческих обществ, то философия истории есть не что иное, как субъективное отношение к этой эволюции, рассмотрение ее с точки зрения прогресса в жизни единого по своей природе человечества.

Историческая наука есть объективная феноменология жизни человечества: философия истории есть та же феноменология с субъективным элементом суда, оценки, критики явлений. Только в феноменологии духовной и общественной жизни человечества в ее развитии может существовать такое субъективное отношение без всякой метафизики. Философия истории природы (не сама философия природы, объединяющая наши физические знания при помощи общих гипотез) в таком смысле невозможна, по крайней мере, на научной почве. Если провести черту между миром природы и миром истории и между соответственными науками, то и в философии можно создать две особые области, философию мира природы, или натурфилософию, и философию мира истории, или историософию: обе они, как философские теории природы и истории, будут преследовать одни и те же цели, внося полноту, стройность и целостность в свое знание, но есть и коренное различие между ними, состоящее в том, что натурфилософия имеет дело с одним действительно существующим, тогда как историософия, сверх того, занята вопросом и о должном, т.е. первая имеет характер чисто онтологический, а во второй есть и деонтологический элемент. Поэтому историю природы (а не вообще ее мир) нельзя делать предметом философской обработки в том смысле, в каком мы философски обрабатываем не только мир истории в историософии, но и самое историю в философии истории. Человеческой деятельности и изменениям культурных форм, составляющих исторический процесс, мы можем поставить идеальную цель, не выходя за ее пределы мира явлений; действию слепых сил природы и изменениям в ее существах, составляющих процесс природы, мы не можем поставить цели, не выходя за пределы мира явлений, т.е. не становясь на ненаучную точку зрения метафизики. Человеческая история изучает деятельность людей и их результаты, но человеческая деятельность ставит себе вообще цели, между которыми мы можем найти цели

разумные, как истинные принципы, долженствующие руководить поведением людей, и применение которых создает благо; история природы изучает действие слепых ее сил и результаты этого действия — действие, целей себе не ставящее и, так сказать, равнодушное к добру и злу, которое может происходить для кого бы то ни было от его результатов. Человеческая история следит за изменениями духовной культуры и социальной организации, но и та, и другая существуют не сами для себя, а создаются людьми для удовлетворения их потребностей, а потому мы имеем право оценивать действительные культурные и социальные формы с точки зрения идеальных форм, вполне удовлетворяющих человека, их бессознательно или сознательно творящего. И история природы может следить за изменением форм ее бытия, форм механических и органических, но так как мы не знаем, для кого объективно они существуют, то в рассказе, например, о том, как одни животные виды сменялись другими, мы не можем делать оценки этих изменений с точки зрения целей, коим эти формы служат. Только и возможен тут научно один взгляд: взгляд на историю природы, как на подготовку мира истории, и тогда только история природы может быть рассмотрена с субъективной точки зрения; но это точка зрения не натурфилософии, а историософии, вынесение исторических идей за пределы мира истории в мир природы, раз мы видим в последнем лишь подготовку истории, процесс, приводящий к моменту, когда возникают некоторые существа, способные создавать себе идеалы и стремиться к их осуществлению. Историософия естественно становится на антропоцентрическую точку зрения, ибо и на самом деле человек — центр мира истории, через которого и для которого происходит все совершающееся в истории. Антропоцентрическая точка зрения в натурфилософии, наоборот, есть только фикция, законная лишь в субъективном смысле: объективно природа существует не только не через человека, но и не для человека.

Занимаясь науками, изучающими какую бы то ни было категорию предметов, мы имеем в виду не одно удовлетворение нашей любознательности, но и добывание знаний, необходимых в практической жизни. Такие знания имеют характер правил, которыми должен руководиться человек в том или другом деле, и совокупность известных правил представляет из себя теорию того или другого искусства, т.е. той или другой деятельности, направленной на приспособление природы или человека к тем или иным целям. Таких теорий столько же, сколько разных родов деятельности: они исследуют средства, ведущие к тем или другим целям, но цели су-

ществуют так или иначе уже раньше, нежели возникают соответствующие теории. И опытом истории или вообще духовной и общественной жизни пользуется человек во всех своих деятельности, во всех своих теориях: не даром говорится, что история есть наставница жизни. И в областях, где искусство не состоит в прямом воздействии на природу, возникают такие теории: теория воспитания людей, теория управления ими, теория занятия науками и т.п. Сами по себе, однако, они не заключают в себе разработки вопроса о целях воспитания, управления, занятия науками и т.п., ибо эти цели они принимают как нечто извне данное, готовое: разработкой самих целей деятельности занимается особое направление критической и творческой мысли, исследующее вопросы о должном, — деонтология. Нам недостаточно знать, какими средствами должен пользоваться воспитатель или правитель для достижения своих целей, необходимо еще подвергнуть рассмотрению вопрос, какие цели воспитания или управления нужно считать целями разумными и хорошими. Применяя все сказанное к историческому процессу, как деятельности человечества, мы создаем, так сказать, теорию жизни ввиду разумных целей истории, теорию, которая есть лишь совокупность правил, какие только можно извлечь из формулы прогресса и подкрепить примерами из философии истории. Во всех теориях искусств, имеющих предметом человеческие отношения, все зависит от основного принципа, во имя которого ставится та или другая цель, которым определяется то или другое правило, которым указывается, что подлежит переработке нашею деятельностью: мы различаем между целями хорошими и дурными, оцениваем правила не только со стороны их целесообразности, но и со стороны их нравственного значения, рассматриваем предметы не только, как удобные для воздействия нашего, но и как его достойные и его требующие. Другими словами, в известного рода деятельности мы находим принципиальную сторону, исследуя основной принцип поставленных нами себе целей, основной принцип правила, которым хотим руководствоваться, основной принцип вещи, подлежащей нашему преобразованию, т.е. принцип вещи, в развитии которого должно состоять ее преобразование. Эта принципиальная сторона существует только в деятельности, направленных на мир человеческих отношений: наши цели при воздействии на природу могут быть только достижимыми или недостижимыми, вроде, например, жизненного эликсира или философского камня, дающих бессмертие и превращающих все в золото, но не имеют значения дурных или хороших, если только через воздействие на природу мы так или

иначе не задеваем человека; равным образом и технические правила переработки природы бывают целесообразными или нецелесообразными, не имея никакого отношения к нравственности, как соответствующие или несоответствующие ее требованиям; наконец, преобразование предметов природы состоит в изменении тех или других их признаков, которым мы не приписываем принципиального значения. По отношению к природе все наши цели одинаково хороши, все наши правила одинаково нравственны, все предметы в природе для нас имеют одинаковое внутреннее достоинство, ибо к природе у нас нет нравственного отношения. Вот почему в теориях искусств, имеющих целью прямое воздействие на природу, не возникает вопроса о достоинстве целей, которые мы преследуем: медицина принимает здоровье как свою цель, без дальнейших рассуждений и создает ввиду этой цели научную теорию своих правил. Иное дело с искусствами другого рода: тут недостаточно знать, что необходимо соблюдать такие-то правила, дабы достигнуть такой-то цели, нужно еще исследовать, какие же цели из всех ставившихся, например, государству или праву следует принять как разумные, истинные, нравственные. Ведь в понимании, положим, государства человечество колебалось между диаметрально противоположными воззрениями на его сущность, а потому и на тот идеал, осуществлению которого следует содействовать. Одна научная теория правил поведения, имеющих целью осуществление идеала, нас удовлетворить не может: мы противопоставляем такой научной теории политического искусства философскую теорию политического идеала.

Это, я думаю, объясняет, почему отношение философии к миру духовной и общественной жизни, а следовательно, и к миру истории, должно быть иным, чем к миру материального бытия, к миру природы. Этим же объясняется и значение философии в историческом знании.

Во-первых, занятие историей, как и всякая искусственная деятельность, должно иметь свою теорию, дающую известные правила, коими должен руководствоваться историк. Совокупность этих правил мы называем историкой, а к ней можно отнести просто научно или философски, когда мы начертываем при помощи философских идей идеал исторического знания: тогда историка превращается в историософию.

Во-вторых, теория исторической науки немислима без теории тех явлений, которыми наука эта занимается, т.е. без знания законов психологии и социологии; равным образом и историософия не-



мыслима без исследования того, что выше было названо формулой прогресса. Историософию создает таким образом внесение философского элемента в историку, как теорию исторического знания, и в психологию с социологией, как теории исторических явлений.

В—третьих, на историческую науку мы смотрим как на наставницу жизни, но в научных пределах она может давать только чисто эмпирические указания; наставницей жизни должна быть и философия, которая ставит жизни цели и создает формулу прогресса, как план жизни ввиду идеальной цели истории.

В—четвертых, историческое знание только тогда может быть полно, стройно и целостно, когда мы пользуемся материалом науки не ради удовлетворения одной любознательности чисто объективной, но и для удовлетворения потребности нашей судить явления как дурные и хорошие, оценивать их смену как переход к худшему или лучшему, находить во всей совокупности известных нам актов тот или другой общий смысл, поддержку бессознательного пессимизма или оптимизма, с которыми мы относимся к жизни человечества.

Во всех этих случаях вопрос о прогрессе занимает центральное место. Истории, как науке, ставится задача изображения эволюции, но что такое эта эволюция, если ей не поставить идеальной цели? Не все ли равно она, что смена фигур калейдоскопа? Как можно внести в историческую науку философский элемент, который позволил бы смотреть на эволюцию как на прогресс? Что, далее, в эволюции заключается такого, что позволяет ей быть прогрессивной и какие отсюда могут быть выведены правила для нашего поведения как исторических деятелей? Наконец, если стать на эту точку зрения, какой смысл имеет для человечества все, что доселе осуществлено историей, какую оценку можно сделать ее ходу в прошлом, какой приговор произнесет суд над исторической действительностью с точки зрения прогресса? Есть ли вместе с тем в прошлом доказательство того, чтобы прогресс в нем сколько—нибудь осуществился, малейшее ручательство того, что наши попытки располагать свою деятельность по формуле прогресса подвинут нас хоть немного вперед?

Но что такое прогресс сам в себе, в своей идее, т.е. как исторический процесс с определенной основой, формой и целью, безотносительно к тому, что в действительной истории можно назвать прогрессивным? Этот вопрос есть исходный пункт философии прогресса, которой мы просим не смешивать ни с научной теорией развития, ни с философией истории: от первой она отличается

своим философским характером, сохраняя ее номологическое направление, от второй — своим номологическим направлением, сохраняя ее философский характер. Взгляд свой на сущность и задачу философии истории и научные основы теории прогресса мы изложили в другом месте: считаем исчерпанным вопрос об отношении философии к истории в философии истории и достаточно уясненными те научные данные, которыми мы уже имеем право пользоваться в теории прогресса, и идем далее.

1898 г.

## Афоризмы и мысли об истории

*П.Я. Чаадаев*

Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать.

Горе народу, если рабство не смогло его унижить, такой народ создан, чтобы быть рабом.

Общество заставляют двигаться вперед не те, кто колеблется между истиной и ложью, эти плясуны на канате, а люди принципиальные. Логика золотой середины может поэтому в лучшем случае поддерживать некоторое время существование общества, но оно никогда ни на шаг не двинет его вперед. Плодотворен один лишь фанатизм совершенства, страстное стремление к истинному и прекрасному.

Внутреннего развития естественного прогресса у нас нет, прежние идеи вымываются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне.

...мы жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования.

Люди Европы страшно ошибаются на наш счет... Они упорно уступают нам Восток; по какому-то инстинкту европейской национальности они оттесняют нас на Восток, чтобы не встречать нас больше на Западе. Нам не следует попадаться на их невольную хитрость; постараемся сами открыть наше будущее и не будем спрашивать у других, что нам делать... Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся ее политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу.

Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. Поставленная вне того стремительного движения, которое уносит там умы, имея возможность спокойно и с полным беспристрастием взирать на то, что волнуется там души и возбуждает страсти, она, на мой взгляд, получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки.

***М.П.Погодин***

История — картина великого мастера: время стерло с нее живые краски, невежество испортило гениальный чертеж, злославленность провела свои кривые линии... какой знаток возьмется восстановить ее?

Карамзин сделал ее (историю) известнее не только для многих, даже и строгих судей своих, как со смирением надеялся, но и для всех вообще соотечественников. Русские узнали и, смело сказать можно, полюбили более отечество, чем прежде, ибо то можем мы любить, что знаем и чем более знаем, тем более любим, — полюбили тем более, что Карамзин передавал свое знание с сердечным участием, как сам прекрасно выразился в предисловии...

Любопытно наблюдать, как государства выходят на общую сцену, играют роли первоклассные и второстепенные, уступают место одно другому, возвращаются в свои границы, занимаются внутренними делами и проч., — как центр политики переносится из страны в страну: то в Испанию, то во Францию, то в Германию, то в Англию, то в Швецию, то в Россию... Какая чередка наблюдается ими?

Политики впадают иногда в большое заблуждение, опираясь в своих положениях на историю; так было, следовательно, так и должно быть. Нет. Потому — то именно и не будет, что было. Обстоятельства и отношения, развивая особые начала, беспрестанно изменяются, и ни одна минута не бывает похожа на другую.

***К.Н.Леонтьев***

Византийская идея и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на

Великокняжеском знамени верующие войска Дмитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя, раздробленная, растерзанная Русь.

Россия — не просто государство. Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, *не нашедший еще своеобразного стиля культурной государственности...* Это более широкое, и по мысли независимое, должно быть не чем иным как развитием своей собственной славяно–азиатской цивилизации...

Государство обязано быть всегда грозным, иногда жестоким и безжалостным, потому что общество всегда и везде слишком подвижно, бедно мыслью и слишком страстно... Дисциплина национальных нравов для общества спасительнее самых привлекательных качеств общечеловеческой нравственности.

Назначение России еще и потому не может быть односторонне славянским, что сама Россия давно уже не чисто славянская держава.

Тот народ наилучше служит и всемирной цивилизации, который все национальное доводит до высших пределов развития, ибо одними и теми же идеями, как бы ни казались они современникам хорошими и спасительными, человечество постоянно жить не может.

### *С.М.Соловьев*

Русь трогалась с Востока на Запад, и Запад выставил ей на пути, как свою представительницу, немецкую слободу. Исторический черед был за немецкой слободой... Немецкая слобода — ступень к Петербургу, как Владимир был ступенью к Москве.

Петром... начертана была обширная программа намного и много лет вперед, начертана была не на бумаге. Она начертана была на земле, которая должна была открыть свои богатства перед русским человеком, получившим посредством науки полное право владеть ею; на море, где являлся русский флот; на реках, соединенных каналами, начертана была в государстве новыми учреждениями и постановлениями, начертана была в народе посредством образования, расширения его умственной сферы, богатых запасов ум-

ственной пищи, которую доставил ему открытый Запад и новый мир, созданный внутри самой России.

Россия вошла уже в общую жизнь Европы, вошла недавно и потому все внимание ее обращено было на запад, к народам старшим по цивилизации, следовательно, русская мысль и ее выражение не могли оставаться без сильного влияния умственной жизни на западе.

### ***В.О.Ключевский***

Если история способна научить чему-нибудь, то прежде всего сознанию себя самих, ясному взгляду на настоящее.

Прошедшее нужно знать не потому, что оно прошло, а потому, что уходя, не умело убрать своих последствий.

История учит даже тех, кто у нее не учится; она их *проучивает* за невежество и пренебрежение.

Политика должна быть не более и не менее, как прикладной историей, теперь она не более как отрицание истории и не менее как ее искажение.

Творцы общественного порядка обыкновенно становятся его орудиями или жертвами, первыми — как скоро перестают творить его, вторыми — как скоро начнут его переделывать.

Власть как средство для общего блага нравственно обязывает: власть вопреки общему благу — простой захват.

В истории русской жизни есть столько и таких не затронутых вопросов, что затронуть их составит славу тех, кто их только затронет, хотя и не решит.

### ***Н.А.Бердяев***

Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преобразует это прошлое, идеализируя его в соответствии с ожидаемым будущим.

Философия истории есть пророчество, обращенное назад.  
История есть борьба вечного со временем.

История не только откровение Бога, но и ответное откровение человека Богу.

Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать.

Бог всемогущ над бытием, но не над свободой.

Бог ждет от человека откровения творчества, и “цель жизни” не спасение, а творческое восхождение.

Человек есть загадка в мире и величайшая может быть загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность. Все в мире ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой.

Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно.

Разным народам предназначено раскрывать разные стороны истины. Но всякое постижение истины по существу сверхнационально и сверхрасовое.

### III. ИСТОРИОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС

В.С.Соловьев

#### Чтения о Богочеловечестве

##### Чтение одиннадцатое и двенадцатое<sup>1</sup>

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, т.е. свое внутреннее единство с Богом и природою, — то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент — в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилен Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным из всего творения, — вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нару-

---

<sup>1</sup> Печатается с сокращением.



шенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенною тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурийским и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству. Поистине, дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, — оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возможности самого воплощения, т.е. реального соединения Божества с человечеством, и 2) о способе такого соединения.

Что касается первого вопроса, то, конечно, воплощение *невозможно*, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, т.е. делом совершенно немыслимым. Но точно так же невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное “все”, а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (все) не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь также нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вместе с тем одною из капель этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как только общую субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога как всецелого или совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир, как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих своих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутреннею жизнью, или душою, которая состоит в том, что *каждое* существо, утверждая себя в своей границе как *это*, вне Бога, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всем*, т.е. стремится к внутреннему единству с Богом; соот-

ответственно этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем *по отношению* к миру *является* как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится, — т.е. полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, т.е. воплощение Божества, не есть что-нибудь чудесное в собственном смысле, т.е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог-Слово, т.е. проявляющееся вовне, действующее на периферии бытия начало, и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических, — это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и преобразовательных теофаний. С этой точки зрения, появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, т.е. личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого соединения, т.е. об отношении и взаимодействии божественного и природного челове-

ческого начала в богочеловеческой личности, или о том, что есть духовный человек, второй Адам?

Вообще, человек есть некоторое соединение Божества с материально природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), т.е. отношение двух других. Если это отношение состоит в прямом и непосредственном подчинении природного начала божественному, то мы имеем первобытного человека — прототип человечества, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, *potentia*, в действительности божеского бытия. Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет *духовного человека*. Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того, чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершалось в единичном лице, — иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением *двух* начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком, — необходимы оба естества. В-третьих, для того, чтобы самое согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной и чрез отвержение возможного противоречия с божественною волей свободно ей подчиняющаяся и вводящая человеческую природу в полное внутреннее согласие с Божеством. Таким образом, понятие духовного человека предполагает *одну бо-*

*гоchelовеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*<sup>1</sup>. Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке, — единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии его невинности и нарушенное в грехопадении, не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного — самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог — как дух любви и милосердия, общающийся этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающем, а в благодати животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс; ибо здесь, с одной стороны, Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрекается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь

---

<sup>1</sup> Это определение, вытекающее из нашего понятия “о духовном человеке”, или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V–VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской, из коих каждая представляет прямое противоречие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа.

(т.е. в космическом и историческом процессе) это самоотвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и человечества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощущения, с другой стороны, и природа и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергают себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не чрез внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя себя самого, а чрез внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе, — такое внутреннее соединение с другим есть действительно самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничтожает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает эти границы: не то чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои в данный момент*, и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя Его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (каковое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо. Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются *с искушением* зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание грани природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности.

Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения. (...) Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякою плотью.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение — сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой

личности, подпасть греху ума — гордости. (...) Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами.

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранимы: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, — итак, нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Но такое употребление насилия, т.е. зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, — это было бы *поклонением* тому началу зла, которое владычествует над миром: “и показа ему вся царствия мира и славу их, и глагола ему: сия вся тебе дам, аще пад поклонивши ми ся”. Здесь для человеческой воли прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить — невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа, победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: “глагола ему Иисус: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонившись и тому *единому* послуживши”. Преодолев грех духа, Сын человеческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: “и се ангели приступиша и служаху Ему”.

Таким образом, преодолев искушения злого начала, склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился — *σαρξ ἐγένετο*. Духовный подвиг — преодоление внутреннего искушения — должен быть довершен подвигом плоти, т.е. чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому — то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа *до времени*. Злое начало, внутренне побежденное самоотвержением воли, не допущенное в центр существа человеческого,

еще сохраняло свою власть над его периферией — над чувственной природой, и эта последняя могла быть избавлена от него также только через процесс самоотрицания — страдание и смерть; и после того как человеческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она чрез это подчинила себе его чувственную природу и, несмотря на немощ сей последней (моление о чаше), заставила ее осуществить в себе божественную волю до конца — в физическом процессе страдания и смерти. Так во втором Адаме восстанавливается нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертью, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей.

Должное отношение между Божеством и природой в человеке, достигнутое лицом Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть *Церковь*, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т.е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочелове-

ческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что то тело необходимо растет и развивается, следовательно, изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т.е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству.

Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, — причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три существенные элемента, что и отдельный человек, именно — дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также тройким, — но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этою истиною как действительным *фактом* — поэтому первым искушением представляется злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, — грех духа; зло нравственное по преимуществу,



т.е. то, что у Христа было последним искушением (по ев<ангелисту> Матфею).

Церковь христианская исторически составила́сь из всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, т.е. нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, т.е. когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон, который дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренне соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа, только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона. Такое внешнее христианство заключает в себе возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на две части; на христианскую Церковь, обладающую Божественною истинною и представляющую собою волю Божию на земле, — и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сыну Божиим, то покорить его и *насильно*. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархией, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни — средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своею духовной нравственной силой покорить зло, т.е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т.е. истина вечной любви и безусловной благо-

сти, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога. И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве — этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа — движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, — достаточно признания папы и подчинения церковным властям. Здесь христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо самообличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе, и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, т.е. как просто субъективный факт, не включает в себе никакого ручательства своей истинности, — необходим для такой веры критерий. — Таким критерием для протестантства первоначально является священное Писание, т.е. книга. Но книга нуждается в *понимании*; для установления же *правильного* понимания необходимо исследование и размышление, т.е. деятельность *личного разума*, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантство естественно переходит в рационализм, — переход и логически неизбежный и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, т.е. на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры, — требование, прони-

кавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (a priori) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это составляло сущность германской философии — наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с полною самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась, обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возмешенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительно природою разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (ratio) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем, вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому когда он с сознанием своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над

действительностью. Таким образом, самовозвышение человеческого разума, гордость ума — ведет неизбежно к его конечному падению и унижению.

Ложность этого пути, изведенная на опыте, была признана западным человечеством, но оно освободилось от него только для того, чтобы подпасть третьему, последнему искушению.

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке — с фактами эмпирической действительности, т.е. и в жизни и в знании он оказался бессильным против *материального* начала; не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании — животная природа человека, вещественный механизм мира — и составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже признана передовыми умами на самом Западе. Так же как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта — все это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того, чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не в состоянии образовать ни правильной общечеловечности, ни истинной науки, то отсюда следует, что должно обратиться к другому, более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороной жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки — эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обоим этим системам с такою же уверенностью, с какою мы бы утверждали, что куча камней сама

собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, впадшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти его последствия, заранее сказать нельзя. Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой форме явится теперь эта истина? и прежде всего, есть ли это сознательное, но невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, т.е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе остались в стороне.

Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но храня ее в *душе* своих народов. Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческом и во всех его деятельностих того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого *свободного* подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они *сами от себя* пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтобы они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в Православной церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие

этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т.е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром. Таким образом, христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно очевидно обусловливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-первых, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-вторых, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований, как высший идеал общества, не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, т.е. прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического труда выражается как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющихся друг друга движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, все западное развитие лишено было бы всякого

положительного смысла, и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенной за отсутствием самодостойного человеческого начала, необходимого для ее совершення. Теперь же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершення в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу человеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божию произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной материи (церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным. Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т.е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом — истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный, у *ἁγίους τοῦ θεοῦ*, и результатом (порождением) — Богочеловек, т.е. Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основою, или материей, является натура, или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т.е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со *всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская церковь,

Богочеловек индивидуален, человеко–бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

1881 г.



## Апокалиптика и философия истории\*

Наряду с научно—социологическим пониманием апокалиптических образов, возможно еще подхождение к ним совсем с другой стороны, со стороны метафизической. Образы апокалиптики могут быть истолкованы не только как абстрактные схемы эмпирической социологии, но и как символы философии истории. Если первая ставит своей задачей изучать эмпирическую закономерность, признает только эволюционно—механический процесс чисто натурального характера, то вторая стремится определить внутреннюю, запредельную, метаисторическую цель истории и тем самым истолковывает ее как процесс не только каузальный, но и телеологический. Хотя апокалиптики и употребляют социологические методы мышления, однако в своих интересах и проблемах они идут дальше социологии, их цель не она, но философия истории. С тоскою отчаяния, с пылкой страстью, с неумирающей надеждой в сердце впе­ряется затуманенный взор апокалиптика в исторические дали, туда, где синее таинственная линия горизонта, зараз и закрывающего и приоткрывающего дали будущего, и живым трепетом этой тайны исполняется душа тайновидца. Что же различает глаз его на этом горизонте?

Для того, чтобы отчетливее ответить на этот вопрос — а в нем ключ к пониманию самых основных особенностей апокалиптики, — надо предпослать краткое рассуждение о проблемах философии истории и теории прогресса. Возможна вообще двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, — условно назовем это рассмотрение *хилиастическим* (хилиазм — тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории). Хилиастична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и философском (как о нем говорит Кант в “*Streit der Fakultäten*”), культурном, социалистическом. То или иное содержание хилиастических представлений может изменяться, но формальные свойства хилиазма как исторического горизонта, ис-

---

\* Печатается глава из работы “Апокалиптика и социализм. (Религиозно—философские параллели)”. — Ред.

торически видимой, хотя и отдаленной, цели истории остаются неизменны. Я сравнил хилиазм с историческим горизонтом, и это сравнение можно еще углубить. Существует ли горизонт в действительности? И да, и нет. С одной стороны, он есть, несомненно, лишь наша перспективная проекция, и в этом смысле хилиазм есть обман нашего зрения. Но, с другой стороны, иллюзия эта есть следствие реальных фактов шарообразности земли, положения нашей планеты в астрономическом пространстве. Живя при этих условиях, мы не можем не видеть горизонта и практически не считаться с ним. Мы знаем, что горизонт недостижим и постоянно уходит от нас при всякой попытке приближения к нему, но мы не можем не стремиться к нему, не иметь его перед глазами в качестве предельной цели, если не в смысле географическом, то в духовном. Этот противоречивый, антиномический характер нашего исторического горизонта с синееющей на нем линией хилиазма, проходящей по самой грани запредельного и посюстороннего, связан с общей формой нашего эмпирического существования, с его временностью и дискурсивностью. Мы имеем потребность цельности, нося в себе образ абсолютного, но, оставаясь в оковах временности, вмещаем эту абсолютность, эту цельную жизнь только по частям. Не цельность, а разорванность, постоянное движение во времени составляют наш удел. Но именно благодаря этому основному противоречию абсолютности и цельности запросов нашего духа и дискурсивности, временности формы нашего существования, жизнь отдельного человека и всего исторического человечества и становится постоянным движением, постоянной сменой ориентировок и перспектив. Человечество должно вечно двигаться, ибо не может остановиться, по образу “Вечного Жида”. Исторический ряд всегда дифференцируется, но никогда не интегрируется. Исторический горизонт всегда нами видим, но никогда не приближается. История есть процесс во времени, но вместе и бесконечный, ибо не может остановиться; временность, дискурсивность, условность всего исторического не есть его случайное свойство, *accidentia*, но самое существо — *essentia*.

Прогресс бесконечен, но тою “дурною бесконечностью”, отрицательной, а не положительной, о которой учил Гегель. Хилиазм как идеал истории есть в этом смысле совершенно так же категория, как идеал разума в системе Канта. Научный опыт, по самому его понятию, установленному Кантом, не может закончиться, но, вместе с тем и именно в силу этого, и существует идеал разума, порождаемый жадой цельного знания. Критика знания разъясняет

происхождение и смысл этого идеала, но вместе с тем устанавливает и его формальный чуждый всякого определенного содержания характер. Подобно идеалу истории, хилиазму, идеал разума абсолютен лишь в своей форме, не имея абсолютного содержания. Последнее принадлежит определенной области “вещей в себе”, разбивающей самую форму временности и дискурсивности. Исторический ряд, если и может мыслиться интегрированным, то лишь вне самой формы временности, за пределами истории. Таким образом, противоречивая природа основной исторической категории — идеал прогресса, или хилиазма, — свидетельствует о неабсолютном, неокончательном, условном характере истории вообще. Она говорит также, что ноумен истории, ее действительное абсолютное содержание, может раскрыться лишь за ее пределами и потому не может войти иначе как формально в самую историю, в ее феноменологию, с ее временными, условными, относительными целями. История имеет свой ноумен, исторический ряд может быть интегрирован, но этот ноумен совершенно трансцендентен, потусторонен, “не от мира сего”, вне истории или над историей. В истории же все относительно. Поэтому хилиазм есть лишь форма абсолютного в истории, т.е. условно или относительно абсолютного, как проекция бесконечного исторического движения. Но этим не умаляется вся важность хилиазма, его незаменимость и неустранимость. Это есть живой нерв истории, — историческое творчество, размах, энтузиазм связаны с этим хилиастическим чувством. Конечно, это не есть царствие Божие на земле или в истории, — ибо здесь содержится *contradictio in adjecto* — мыслить царствие Божие в форме временности и дискурсивности, в области частных без общего. Однако, если история имеет свой ноумен, если в ней проходится необходимая метафизическая ступень бытия, то хилиазм, как движущая сила истории, представляет собою и некоторую положительную религиозную ценность. Но он есть средство ориентирования лишь в горизонтальной плоскости, лишь в историческом разрезе, в области дискурсивного, имманентного содержания истории, и об этом значении и его ограниченности никогда не следует забывать.

Хилиазм в этом формальном смысле существует для всех людей, независимо от их воззрений, так же как для всех практически существует время и пространство с его горизонтом. Для многих людей хилиастическая ориентировка в истории, или “теория прогресса”, составляет вообще единственную философию жизни, которая их всецело удовлетворяет и делает равнодушными и нечувствительными к возможностям иной, не имманентной, но трансцен-

дентной, религиозной ориентировки, не только в эвклидовских, но и иных измерениях. Практически хилиастическая теория прогресса для многих играет роль имманентной религии, особенно в наше время с его пантеистическим уклоном. Для таких людей вопрос исчерпывается той или иной наукообразной теорией прогресса. Но для религиозного миропонимания этим вопрос отнюдь не исчерпывается. Наряду с пониманием истории как дела людей, им порученного и совершаемого человеческими силами, здесь встает вопрос о судьбах мира и человечества как деле Божиим, как Его творческом акте, как сверхприродном вмешательстве в мировую жизнь с разрывом тонкой ткани имманентного. Мир, созданный Богом, может быть Им и пересоздан и преображен. Мир может обновиться чудесным сверхъестественным образом и тогда, по обычному выражению апокалиптики<sup>\*</sup>, этот век (αιων) уступит место новому эону, и количество этих эонов может быть неопределенно велико (Ориген). Таким образом мы подходим к “учению о последних вещах”, лежащих за пределами не только истории, но и самого этого мира с его дискурсивностью, пространством и временем, или к эсхатологии. Человек не может, даже если бы хотел, остаться исключительно в области имманентного и временного и совершенно устранить всякую мысль о возможном перерыве — не времени, но самой временности, — о переходе за ее предел, хотя бы и неведомо куда. Последних судеб мира, мирового transcensus(a) никто никогда не переживал и не переживет в теперешних условиях бытия, и они могли бы не беспокоить сознания, если бы не рождение и смерть других людей вместе с неизбежной перспективой личной смерти, акты трансцендентные и совершающиеся хотя и во времени, но по содержанию своему разрывающие или устраняющие эту формулу временности, они не дают возможности успокоиться только на имманентном. Дитя двух миров, человек может забыть о своем происхождении и утратить живое чувство связи с иным миром, лишиться переживания запредельного наряду с переживанием имманентного, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира, и в этом причина неискоренимости эсхатологии с ее проблемами в человеческом сознании<sup>\*\*</sup>. Очевидно, что те или другие эсхатологиче-

\* III Эзра: “Быстро спешит век сей к исходу” (IV, 26).

\*\* Даже в современном протестантизме, при всем его рационализме и преобладании имманентной религиозной ориентировки, эсхатология оказывается неистребимой, как об этом можно судить по интересным и характерным очеркам: Ernst Troeltsch. Erlösung и (?) Eschatologie (Religion in Gegenwart und der Geschichte, Lief. 29– 39, 1910, 484–487).

ские представления тесно связаны с общим метафизическим учением о Боге и мире и представляют собою более или менее решительный вывод из посылок религиозной онтологии. Из материалистической философии может быть сделан вывод, что личная смерть есть *transcensus* к небытию, а мировой процесс — *perpetuum mobile* или вечное круговращение; из религиозной философии должен быть сделан вывод совершенно иного содержания, и притом в соответствии с характером данной религии. Вообще же эсхатология есть жизненный нерв религиозных учений, и с этой стороны наиболее любопытно и их сравнительно-историческое изучение. Если в хилиазме человечество видит впереди себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель. Мир созревает для своего преобразования творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмешательство *deus ex machina* в представлениях человечества, которое своими силами делает свою историю, чувствуя себя прочно устроившимся на этой земле, неизбежно получает характер мировой катастрофы. Этот *transcensus* мира из одного эона в другой, невыразимый на языке земных понятий, может быть выражен, очевидно, только символическими образами о падении луны, солнца, звезд, о потрясении небесных стихий, о мировом пожаре и т.п. Это преобразование мира подготавливается происходящим в нем духовным процессом борьбы противоположных сил. Мировой, а в нем и исторический процесс и в эсхатологии рассматривается как процесс телеологический, ведущий к разрешению мировой трагедии и тем устанавливающий ее цель и смысл, но для человека цель эта остается совершенно трансцендентна и в этом смысле от него независима. Человеку еще предоставлено самоубийством ускорить личную свою смерть, но отстранить ее неотвратимое приближение ему не дано; по отношению же к мировой смерти он не знает ни дня, ни часа, ибо она всецело есть дело воли и всемогущества Небесного Отца. Поэтому эсхатология, в полную противоположность хилиазму, никогда не может сделаться исторической целью, достигаемой человеческим действием, и вообще остается вне человеческой досягаемости, почему многие так легко выбрасывают самую мысль о ней. Эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм. Насколько последний активен, жизнедеятелен, настолько первая пассивна, квинтистична\*. Пред лицом вечности бледнеют и испаряются или же

---

\* Возможно, что и сильно эсхатологическое настроение соединяется со своеобраз-

радикально переоцениваются все исторические ценности. Андрей Болконский с полным сознанием всей исторической важности развертывающихся событий, участвующий в Аустерлицком бое, и тот же Андрей, лежащий на Аустерлицком поле и всматривающийся в глубокое небо с плывущими облаками, ярко выражает собой смену этих двух мироощущений, почти исключочающих, взаимоотрицающих друг друга. Трансцендентное как реальность теперь мы переживаем только в глубине своего духа в общении с Церковью, “Царством не от мира сего”, живым организмом трансцендентного, и на основе этого живого опыта мы стараемся религиозно осмыслить и почувствовать жизнь, разгадать ноумен истории. Но он туго поддается этому нашему интуитивному угадыванию, остается закрытым от нас, насколько мы живем исторической феноменологией, эмпирией. Хилиазм неизбежно исчезает из нашего поля зрения, когда мы поднимаем голову вверх, но когда, утомившись созерцанием лазури и бессильные надолго отдаться ему, мы опускаем голову и смотрим перед собой, то видим себя со всех сторон окруженными и замкнутыми историческим горизонтом. После Преображения апостолы нашли себя в прежней обстановке на горе Фаворе, и распахнувшаяся пред ними на мгновение высшая, подлинная действительность опять закрылась.

Мы старались различить оба эти плана — эсхатологический и хилиастический — и противопоставить друг другу оба порядка идей, чувств, представлений. Возвращаясь снова к иудейской апокалиптике, мы должны констатировать, что в круг ее содержания входят оба эти порядка, но в состоянии безнадежной, хаотической спутанности, и эта спутанность приводит к ряду подменов, смещению понятий, придавая апокалиптике именно тот специфический характер, благодаря которой она сыграла такую роковую роль в истории иудейского народа, притупляя в нем чувство действительности, исторического реализма, ослепляя утопиями, развивая в нем религиозный авантюризм, стремление к вымогательству чуда. Благодаря этой недифференцированности представлений, она в то же время могла сыграть роль и бродильного чана, в котором вскисло новая закваска — христианство. В видении апокалиптика, как в иконописи, сливаются в одно, притом плоскостное, а не перспек-

---

ной активностью в жизни, но ее источник в дополнительных мотивах, связанных с основным, так, например, деятельностью первохристиан по распространению христианства, по-видимому, связывалась отчасти с надеждой ускорения конца, обещанного после проповедания Евангелия всем народам.

тивное, изображение, планы исторический, хилиастический, эсхатологический, и получаются фантастические, иногда кошмарные, но иногда чарующие образы. Стремления историческим приписывается непосредственно эсхатологическое значение, хилиазм как совокупность земных надежд и исторических упований проецируется тоже эсхатологически. Между тем человеческий план истории и непостижимые для человека, т.е. для него иррациональные или сверхрациональные пути Промысла несоизмеримы, человеческие цели не адекватны целям Божиим. Прямолинейный антропоморфизм в понимании истории был отвергнут и осужден на пути в Кесарию Филиппову, когда апостолу, устами которого только что было впервые произнесено исповедание веры во Христа, слово “не плоти и крови, а Духа Божия”, этому апостолу, свои хилиастические представления приравнявшему путям Божиим, был сказано: “отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое” (Матф. 16, 23).

История человекообразна лишь в том смысле, что она дает простор человеческой активности и телеологии, и в этом смысле история делается людьми, точнее сказать, при их участии, которое становится таким образом космическим фактором, входит в общий космический миропорядок. Но при этом и личная воля отдельного лица, и совокупное творчество человечества находят внешнюю границу в объективно детерминированном, по существу своему таинственном и иррациональном ходе вещей. “В это время пришли некоторые и рассказали Ему о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти галилеяне были грешнее всех галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам... или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня илоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам...” (Лк. 13, 1–4). И тогда Тот, Который по Божественному естеству есть Логос мира, в человеческой муке гефсиманского истощения как человек, как индивидуальность, следовательно, как *часть* всего молился об избавлении от чаши, то, противопоставляя свою частную человеческую волю благой, универсальной и непостижимой для обособляющегося сознания воле Отца, прибавляет: “впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет” (Лк. 22, 42). Человеческая воля и божественная несоизмеримы, как целое и обособляющаяся часть, ставящая себя в качестве целого. А потому и пути человечески предначертываемой истории, и пути руководимой Высшей Силою эсхатологии не тождественны. Другими словами, хилиазм и эсхатология не адекватны и не со-

измеримы, принадлежат к разным религиозно–метафизическим плоскостям (потому так резко и подчеркивается в Евангелиях видимая независимость одного от другого: “день тот” придет, когда никто не ожидает, когда все чувствуют себя особенно обеспеченно и спокойно занимаются обыденными делами, женятся, покупают, как в дни Ноевы...). Иудейская апокалиптика, напротив, признала эту соизмеримость, и хилиазм включила в подробности эсхатологии. Но тогда оказалась возможность и даже необходимость мыслить цели исторические или хилиастические достижимыми средствами эсхатологическими, т.е. при участии сверхчеловеческих сил, как *deus ex machina*, и эсхатологические образы стали наполняться человеческим, слишком человеческим содержанием. Появилось напряженное и роковое для Иудеи ожидание исторического чуда, сверхъестественной помощи для целей политических, национальных, экономических. На этом фоне развивается иудейский мессианизм со всей противоречивой сложностью своих представлений.

В представлении о мессии, как в центральном узле скрещиваются различные ходы апокалиптической мысли, и оно одновременно принадлежит всем разным планам, смешанным воедино иудейской апокалиптикой. Мессия, иногда личный, иногда коллективный образ иудейского народа (особенно в позднейшем иудаизме), иногда человек, земной царь, иногда существо божественное и сверхмирное, иногда смертный (III Эзра), иногда бессмертный, входит в различные представления, принадлежит к различным эсхатологическим рядам. Он освобождает свой народ, наказывает — иногда жестоко — врагов его и устанавливает земное царство с Иерусалимом в качестве столицы. Но он же присутствует при воскресении мертвых и участвует в страшном суде в качестве судьи уже после окончания этого зона. В том напряженном ожидании нового зона, которым живет апокалиптика, мессия играл роль живого моста, соединяющего оба зона и переводящего за собою мир из старого зона в новый. Это смешение нескольких перспектив сказывается во множестве частных, дробится в крупных и мелких подробностях и может быть прослежено лишь при детальном исследовании подлежащих памятников...\*

1911 г.

---

\* С исчерпывающей полнотой работа эта, в значительной мере справочного характера, исполнена в книге P.Volz. *Vüdische Eschatologie von daniel bis Akiba*, 1903, а в русской литературе в цит. соч. прот. Смирнова. (Имеется в виду работа *Ал.Смирнова* “Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа”. Казань, 1899. — Ред.).



*Е.Н.Трубецкой*

## **Старый и новый национальный мессианизм\***

### **I**

Едва ли найдется какое-либо другое человеческое чувство, которое бы в наши дни подвергалось более глубоким изменениям, чем чувство национальное. После целого ряда огненных испытаний, через которые оно прошло, мы переживаем его совершенно иначе, чем прежде. Оно не уменьшилось в силе и глубине; во внутреннем существе своем оно осталось целым; но вместе с тем оно изменилось в чем-то основном и чрезвычайно важном. И оттого-то все старые формы, в которых оно прежде выражалось, кажутся нам глубоко неудовлетворительными. Поблекли старые национальные мелодии, и мы находимся в ожидании новых, которые должны явиться им на смену.

Всего нагляднее это сказывается в подлинном царстве мелодии — в музыке. Помнится, в начале восьмидесятых годов молодые люди моего поколения не видели пятен в “Руслане”, слушали с энтузиазмом “Жизнь за царя” и испытывали восторг от ранних произведений Чайковского. А теперь постыло почти все, что тогда радовало. В “Руслане” многое представляется нам окончательно устаревшим. “Народ” в “Жизни за царя” кажется нам уже не крестьянами, а пейзажами; а в мнимонародных мотивах ранних произведений Чайковского слышится невыносимая для уха фальшь. Добрая треть, если не половина нашей национальной музыки состоит из увядших мотивов, которые теперь невозможно слушать. Мотивы эти, очевидно, отражают собою какие-то давно пережитые национальные иллюзии, которые современному образованному человеку совершенно чужды.

То же явление замечается и в других сферах национального творчества, в особенности же в области мысли. Здесь тоже есть своя “музыка прошлого”, которая не имеет будущего, свои увядшие мотивы, окончательно неприемлемые для современного уха. И в их

---

\* Реферат, читанный на собрании Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 года. Печатается по изданию: Русская идея. М.: “Республика”, 1992.

числе одно из первых мест занимает тот, о котором я поведу речь сейчас, — идея русского национального мессианизма.

Я помню, в дни молодости моей она заставляла биться сердца совершенно так же, как музыка “Жизни за царя”. А теперь, когда приходится слышать новейшие вариации на ту же, некогда любимую тему, испытываешь мучительное чувство неловкости, как будто в одно и то же время совестно и больно: точно какая-то очень глубокая внутренняя святыня оскорбляется неподходящей и неуместной формой выражения. К великому нашему счастью, нам здесь дано распознать фальшивую ноту, которой наши предки не чувствовали.

В известном народном пересказе беседа Христа с Самарянкой передается буквально так: “Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиток, когда ты — Еврей; Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский”. Рассказ этот всегда неизменно вызывает снисходительную улыбку по адресу темного, безграмотного простого народа. Между тем он выражает собою самую сущность той национально-мессианской психологии, которая, быть может, еще в большей степени увлекала людей высокообразованных и культурных.

Так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия. В талантливой книге об А.С.Хомякове Н.А.Бердяев совершенно правильно считает признаком национального мессианизма утверждение *исключительной* близости одного народа ко Христу, признание его первенства во Христе. В этом он совершенно справедливо полагает отличие мессианизма от *миссионизма*. Народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасти мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианическое сознание и становимся на почву миссионизма. *Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания.*

В этом и есть причина, почему в наши дни этот мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших. Увядание есть роковая судьба всякого растения, оторванного от корня. Бытовой корень нашего социального мессианизма скрывается в отдаленном прошлом русской жизни, в таких настроениях и чувствах, которые уже давно и безвозвратно канули в вечность.

Раньше нас были другие времена и другие поколения, которые не чувствовали противоречия в идее “русского Христа”. Этой иллюзией дышала допетровская Русь. Было время, когда наши предки жили мечтою о третьем Риме, призванном “спасти и обновить мир”. Эта мечта зародилась в настроении эпохи, которую В.О.Ключевский удачно характеризует как эпоху “затмения вселенской идеи”. После падения второго Рима — Константинополя — “третий Рим” — Москва возомнила себя единственным в мире убежищем правой веры и истинного благочестия. В то время православная Русь считала себя единственной обладательницей Христа и христианства; греков она презирала, а инославные вероисповедания ставила на одну доску с язычеством. Говоря словами В.О.Ключевского, органический порок древнерусского церковного общества заключался в том, что “оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым” (т. III, 383).

Традиционное благочестие, унаследованное славянофилами от предков, содержало в себе сильную примесь этого “органического порока”. Правда, как совершенно верно указывает Н.А.Бердяев, в сознании Хомякова мессианизм еще боролся с миссионизмом; однако и в его настроении черты старомосковского мессианического самомнения были выражены достаточно ясно: он считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание — спасти все народы:

И станешь в славе ты чудесной  
*Превыше всех земных сынов,*  
Как этот синий свод небесный —  
Прозрачный Вышнего покров.

Понятно, что и тут в основе национального мессианизма лежало “затмение вселенского”. Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов, лишь поскольку он проводил знак равенства между вселенским и “православным”, а на место “православного” так или иначе подставлял русское. Однако у Хомякова в этом отношении были колебания; стертая граница между вселенским и русским у него от времени до времени восстанавливалась. Она исчезла окончательно у Достоевского, который должен быть признан наиболее типическим выразителем русского национального мессианизма.

Для него западные вероисповедания — выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм, говоря его словами, “не Христа проповедует, а антихриста”. По Достоевскому, он, в сущности, даже и не вера, а продолжение западной римской империи. Этим-то и определяется призвание России. “Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали”. Обновление человечества в будущем совершится “одной только русской мыслью, русским Богом и Христом”. Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть “на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога”, ему одному “даны ключи жизни и нового слова”<sup>\*</sup>.

Вероисповедная и национальная узость этой формы “мессианства” была основательно разоблачена В.С.Соловьевым. Утверждать, что Церковь св. Бернарда, св. Франциска, Фра Беато и немецких мистиков *не знала Христа* и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; так же невозможно стала горделивая мысль, будто все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений. К сожалению, сознание грехов и противоречий старого славянофильства не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о третьем Риме и о народе-богоносце. Он вообразил, что из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический, или царский, призванный утвердить на земле Царствие Божие в форме святой государственности и общественности.

Мы имеем здесь иллюзию, которая умерла и не воскреснет. Я не говорю о бесчисленных посрамлениях, которым подвергалась и доселе подвергается русская государственность: одних эмпирических фактов недостаточно, чтобы поколебать веру, которая по самой природе своей есть “уповаемых извещений”. Но в данном случае потерпела крушение не какая-либо “эмпирическая данность”, не какая-либо конкретная величина, а самая *идея* святой государственности. *Теократия как таковая* была избалована и развенчана; в этом пришлось убедиться самому Соловьеву. К концу жизни он понял, что государственности, как таковой, нет места в Царствии Божием, что Царствие Божие даже в земном своем осуществлении

---

<sup>\*</sup> См. речи кн. Мышкина в “Идиоте” и Шатова в “Бесах”.

не теократично, а анархично<sup>\*</sup>. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче Русского государства. Но вместе с тем пала и последняя опора русского национального мессианизма. Теперь совершенно непонятно, на чем он держится.

Каковы бы ни были недостатки старорусского национального мессианизма, у него, по сравнению с мессианизмом новейшим, было одно несомненное преимущество — преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании. На вопрос, чем удостоверяется особое избрание и особая близость России ко Христу, наши отдаленные допетровские предки могли отвечать словами инока Филофея, обращенными к великому князю Василию, отцу Грозного: “Соборная Церковь наша в твоём державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоём царстве; на всей земле один ты — христианский царь”.

Так же и Хомяков, и Достоевский могли совершенно ясно ответить, почему для них “народ православный” — “превыше всех сынов земли”. Равным образом и *Соловьев*, в средний период своего творчества, мог обстоятельно и точно объяснить, почему солью земли и народом царским он считает именно народ русский.

Как раз этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это — по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней. Они не могут отождествлять православного с вселенским, потому что это значило бы вычеркнуть из своего образования Соловьева. Так же невозможна для них стала пережитая и отвергнутая самим Соловьевым вера в теократическую империю, в мессианическое Русское царство.

Сильнее, чем теократическая проповедь Соловьева, звучит его пророческое предостережение:

Смирится в трепете и страхе,  
Кто мог завет любви забыть...  
И третий Рим лежит во прахе,  
А уж четвертому не быть.

Чтобы извлечь наше национальное мессианство из-под этих развалин, в наши дни требуются большая отвага и величайшее на-

---

\* См. мою статью “Крушение теократии в творениях Соловьева” // Русская мысль. 1912. Январь.

пряжение творчества. Обрушились не только стены старого горделивого строения. Самый его фундамент по ветхости своей и узости пришел в негодность и стал окончательно неприемлем для современного религиозного сознания. На чем же утверждаются новейшие национально-мессианические чаяния?

## II

Тут перед русской религиозной мыслью, как в сказе об Иване-царевиче, открываются три дороги. Изберет она средний путь, поедет прямо перед собою — будет ей и холодно и голодно и никуда она не доедет. Поедет она направо — сама погибнет, но зато конь останется целым. К счастью, есть еще и третий спасительный путь — налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой.

Два первых пути уже испробованы. Средним путем поехал С.Н.Булгаков, который предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в *“исключительную миссию”* русского народа\*. С другой стороны, однако, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством *“аскетического урегулирования”* национального чувства\*\*. Но эта попытка найти средний путь между Сцилой и Харибдой вселенского христианства и языческого национализма старого славянофильства не послужила на пользу ни религиозной мысли, ни ее любимому коню. С одной стороны, от *“национального аскетизма”* национальному мессианизму стало и холодно и голодно. Он похудел и побледнел до неузнаваемости, почти совершенно утратил свою физиономию. С другой стороны, изголодавшаяся по вселенскому христианству религиозная мысль не получила той новой пищи, которая могла бы ее насытить; она не достигла цели и не подвинулась вперед, потому что не решилась расстаться с любимым конем.

---

\* Два града. Т. 2. С. 240.

\*\* Подлинное выражение С.Н.Булгакова (Два града. Т. 2. С. 290).

Решение, к которому пришел С.Н.Булгаков, одинаково неудовлетворительно и с точки зрения последовательного национального мессианизма, и с точки зрения последовательного христианства. Он ясно видит, что национальный мессианизм легко переходит в то, “что обыкновенно называется национализмом”. По его словам, “идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе”. “Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм”<sup>\*</sup>.

В этих словах обнаруживается самая слабая точка всего построения С.Н.Булгакова. “Ограниченный мессианизм” есть кричащее внутреннее противоречие. Одно из двух: или данный народ есть воистину народ–Мессия, *единственный* в мире народ, призванный явить спасение всему миру, или он не Мессия вовсе. Мессианическое призвание “избранного” народа не может быть ни ограничено, ни разделено им с каким–либо другим народом. В этом можно убедиться на примере того *единственного* национального мессианизма, истинность которого, с христианской точки зрения, представляется вполне достоверною. Если бы евреи в Ветхом завете не были *единственным* избранным народом, призванным народом, призванным родить Христа, если бы Ветхий завет вообще не был заключен Богом *с одним* Израилем, в отличие от прочих народов, Израиль не был бы народом–богоносцем и народом мессианическим.

Ограничивать *исключительность* национального мессианизма значит просто–напросто уничтожать его. В этом отношении мессианическая теория С.Н.Булгакова в высшей степени поучительна. По его толкованию, “славянофильское выражение “русский Христос” можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что разные народности, как реально различные между собою, каждая по–своему воспринимают Христа и изменяются от этого принятия. В этом смысле можно говорить вполне серьезно и без тени всякого кощунства не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском так же, как и о национальных святых”<sup>\*\*</sup>.

---

\* Два града. Т. 2. С. 290.

\*\* Там же. Т. 2. С. 298–299.

Это истолкование во всех отношениях и со всякой точки зрения неприемлемо. Достоевский, который в самом деле думал, что мир должен быть спасен неведомым Западу *русским* Христом, увидел бы в признании немецкого и итальянского Христа полное ниспровержение своей веры в “народа-богоносца” и был бы прав, потому что весь смысл этой веры в том, что одному народу русскому “даны ключи жизни и нового слова”. С другой стороны, совершенно неудовлетворенным остается и вселенское, христианское сознание.

Идея “русского Христа”, как понимает ее С.Н.Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины, а потому не сразу бросается в глаза. Истина тут заключается в *констатировании факта*, что различные народности воспринимают Христа каждая по-своему. Заблуждение же заключается в возведении этого факта в принцип и норму. Это легче всего объяснить сравнением. Возможно, что различные народы по-разному воспринимают не только Христа, но и свет солнечный, так как не видят одинаково всех цветов спектра. Например, древние греки называли море не голубым, а “фиалковым”, вследствие чего существует предположение, что *голубого* луча в солнечном свете они не видели. Возможно, что существуют и теперь другие акты цветной слепоты, различные у различных народов. Не станем же мы, однако, на этом основании говорить о солнце греческом, германском или итальянском и утверждать, что нам всех ближе солнце русское. По слова С.Н.Булгакова, истинная религия, “будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения”\*. Совершенно верно: но почему же, однако, нам кажется странным и даже смешным говорить об истине немецкой, итальянской или русской; почему это очевидное во всех других случаях нарушение *единства* истины вдруг перестает быть очевидным, когда речь идет о высшем откровении безусловной Истины — о Христе? Во всех других случаях для нас на первом плане сама Истина в ее полноте. Зачем же нам во Христе прежде всего искать и утверждать нашу “Святую Русь”, *наши* несовершенный национальный угол зрения с его неизбежной ограниченностью и цветной слепотой? И дозволительно ли эту цветную слепоту превращать в определение самой истины, т.е. в данном случае — самого мессианства! Христос русский, итальянский и немецкий ведь это все равно, что фиолетовое, зеленое или голубое солнце.

---

\* Два града. Т. 2. С. 298.



По С.Н.Булгакову, “способность совершенно особого восприятия божественной полноты, выделения из нее особого луча из божественной плеромы и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным”\*. Тут—то и бросается в глаза роковой недостаток всей разбираемой точки зрения. Ведь божественная плерома объединяет в себе все лучи спектра, всю ту бесконечно многообразную радугу цветов, которая составляет содержание духовной жизни всех национальностей. Неужели же в природе национальности самым важным и ценным представляется ее способность *воспринимать один только свой особый луч*? Не значит ли это возводить в идеал и норму национальную ограниченность? Это несправедливо прежде всего в отношении самой национальности. Совершенно верно, что у каждой национальности есть свой “особый луч”; но самое важное и ценное в ней не ее способность отделяться и замыкаться в этой своей особенности, а ее призвание — объединять этот луч со всеми другими лучами в единстве плеромы, ее способность видеть их всех в единстве белого солнечного луча. Этим окончательно ниспровергнут “национальный мессианизм” в смягченной булгаковской его форме. Национальным может быть лишь тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. На случай, если сказанное по этому предмету покажется недостаточно убедительным, я позволю себе напомнить, что точка зрения С.Н.Булгакова за много веков до него была известна апостолу Павлу и вызвала с его стороны протест столь же горячий, сколь и убедительный.

По словам С.Н.Булгакова, “нам русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос преп.Серафима и преп.Сергия, нежели Христос Бернарда Клервосского, или Екатерины Сиенской, или даже Франциска Ассизского”\*\*. С точки зрения чисто фактической это, разумеется, также верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлово. Но фактически нам, может быть, еще ближе христианство Обломово. Вот почему, если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, мы встретимся с категорическим запретом апостола Павла.

Тот факт, что Истина вселенская и общенародная усваивается людьми по—своему и что в христианстве существуют различные уг-

---

\* Два града. Т. 2. С. 299

\*\* Там же. С. 299.

лы зрения, разумеется, не укрылся от его внимания. Он знал, что есть христианство Петрово, Павлово и Аполлосово. Но он с решительным осуждением высказался о тех, кто принимает эти различные способы восприятия истины за окраску самой истины.

“Умоляю вас, братия, именем Господа Иисуса Христа, чтобы вы все говорили одно и не было между вами разделения, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры: Я разумею то, что у вас говорят: я Павлов, я Аполлосов, я Кифин, а я Христов. Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас, или во имя Павла вы крестились?” (I Кор. I, 10–13).

То же отвечал бы апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима и Сергия и что это свое, особенное, “близкое” в национальности с религиозной точки зрения всего ценнее. Апостол советует всем христианам без различия национальностей соединиться в *одних мыслях о Христе*. И в этом заключается та разграничительная черта, которая отделяет истинного Мессию от ложного партикуляристического “мессианизма”.

Подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы. Он везде, где собираются двое или трое во имя Его. Но кто же соберется во имя Христа русского? Он оттолкнет не только немцев и итальянцев, но даже и самих русских. Верующие соединятся с неверующими в живом против него протесте. И это оттого, что настоящий сверхнародный Мессия и нужнее и ближе подлинному религиозному сознанию, чем ограниченное национальное божество. Тот истинный Христос, в которого мы готовы верить, поднимает нас над нашими национальными немощами, а не утверждает нас в них. Затмению вселенской идеи пришел конец, и национальному мессианству суждено такое же забвение, как осужденному апостолу Павлом христианству домашних Хлоиных.

### III

Другая попытка воскресить его принадлежит Н.А.Бердяеву, который решительно избрал путь *направо*; он утверждает национальное мессианство во всей его чистоте и целостности, без всякого компромисса с какими-либо новейшими течениями. Тут “конь” остается целым, но зато гибнет всадник; для религиозной мысли этот путь — самый опасный, потому что здесь она неизбежно утрачивает свое вселенское содержание.

У Н.А.Бердяева этот антагонизм между национально–мессианским и вселенским сказывается в форме чрезвычайно яркой и определенной. Я уже отметил, что в мессианизме в противоположность миссионизму он видит исключительное призвание одного избранного народа — народа Божьего — в отличие от прочих. Об этом он говорит буквально так:

“Данный народ — избранный народ Божий, в нем живет Мессия. Всякий мессианизм коренится в мессианизме древнееврейском. Так, польские мессианисты верили, что польский народ есть Христос среди народов, что гибель Польши была распятием Мессии, что это — народ избранный и исключительный, призванный быть провозвестником новой христианской эпохи”<sup>\*</sup>.

Н.А.Бердяев совершенно не замечает, что в этих словах его заключается злейшая критика на его собственную точку зрения. Если русский национальный мессианизм “коренится в мессианизме древнееврейском”, то ясно, что он представляет собою возвращение к тому ветхозаветному образу мыслей, который в Новом завете не может иметь оправдания и применения. Основное отличие Нового завета от Ветхого именно в том и заключается, что последний есть национальный, тогда как первый — универсальный, общенародный. Мессианизм есть именно утверждение *особого* завета между Богом и каким–нибудь определенным избранным народом Божиим. Какие же основания есть у Н.А.Бердяева утверждать такой завет между Богом и Россией?

От эмпирического обоснования своей веры в “народа–богоносца” он отказывается, и в этом он, разумеется, совершенно прав: фактами вообще невозможно ни обосновать, ни опровергнуть религиозную веру, тем более в данном случае, когда вследствие великого множества фактов отрицательных вера в “народ–Мессию”, по признанию ее собственных сторонников, подвергается “огненному испытанию”.

Вместо того Н.А.Бердяев мечтает об обосновании мистическом. По его словам, “дух народа воспринимается лишь мистической и художественной интуицией. А религиозное призвание его зависит от пророчеств”<sup>\*\*</sup>. “Нельзя обосновать никакого мессианизма на вере, как на историческом и этнографическом факте, т.е. на вере, как объекте исторического познания; мессианизм можно

---

\* Хомяков А.С. С. 209.

\*\* Там же. С. 178.

обосновать лишь на вере, как факте внутреннего откровения и прозрения, на вере, как субъекте познания”<sup>\*</sup>.

Н.А.Бердяев относится с чрезмерным доверием к внутреннему откровению или мистической интуиции. Судя по его “Философии свободы”, он склонен даже считать интуицию неподсудною дискурсивному мышлению. Опасность такой точки зрения уже давно указана в известном сказании о святом, которому явился бес во образе ангела света. *Угодник не рассмотрел, что у него петушиные ноги, и поклонился ему*; а бес подхватил его и стал кружить в пляске. Из сего следует, что, прежде нежели доверять “интуиции”, надо тщательно рассмотреть, на каких ногах она держится. В том же направлении предостерегает другой, уже совсем не легендарный источник, который должен был бы обладать безусловной достоверностью для Н.А.Бердяева. Апостол Иоанн говорит: “возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они: потому что много лжепророков появилось в мире” (I посл., IX, I). Апостол тут же дает дискурсивной мысли критерий для испытания духов и пророчеств: от Бога — только тот дух, который исповедует Христа, пришедшего во плоти; всякий же другой дух — не от Бога, а от антихриста“ (I, Иоанна, IV, 2, 3).

Испытывая с этой точки зрения “внутреннее прозрение” Н.А.Бердяева, приходится убедиться в полном его противоречии с объективным явлением Христа, пришедшего во плоти. В объективном откровении не только нет каких-либо следов русской точки зрения, но она прямо исключается и духом и буквой Евангелия. Решительно умалчивая о каком-либо исключительном отношении Христа с каким-либо одним народом, оно ясно и категорически говорит об общем призвании их *всех*.

“Итак, идите, научите *все* народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все то, что Я повелел вам” (Матф. XXVIII, 19, 20).

Вот почему на почве Нового завета так ясно обнаруживается несостоятельность взаимно друг друга уничтожающих мессианических притязаний различных народов, все равно, русских, польских или португальских, о которых было недавно сообщено в одной из наших газет.

С точки зрения чисто человеческой вполне понятно и естественно это притязание, чтобы свое родное, домашнее или народное заняло *первое* место в Боге или после Бога. В основе всякого

---

\* Хомяков А.С. С. 151.

национального мессианства лежит одна и та же до сих пор не умирающая и всегда одинаково неосновательная претензия матери *сынов Заведеевых*. Христос говорит ученикам о смерти своей и воскресении. А она спешит прицепить к вечным обетованиям свое земное, материнское, *языческое* пожелание. “Скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в царстве Твоем” (Матф. XX, 21). В общем наш национальный мессианизм выражает собою довольно близкое к этому пожелание, чтобы наша *мать*—Россия сидела в Царстве Божием по правую руку Спасителя. Существо дел, разумеется, не меняется от того, для сынов или для матери мы домогаемся этой чести. Ответ Спасителя остается все тот же.

“Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так, а кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом” (Матф. XX, 25–27).

Где есть истинный Мессия, там, стало быть, нет места спорам о первенстве ни между людьми, ни между народами. Каждый народ, как и каждый человек, должен думать лишь о своих обязанностях и о своем служении, а не о своих преимуществах перед другими народами. Тем самым, вопреки Н.А.Бердяеву, оправдан не мессианизм, а *миссионизм* по отношению к нациям. У каждого народа свое служение, свое призвание и своя миссия в Царстве Божием. Иного решения не может быть с точки зрения религии *универсальной*, которая стоит на том, что в доме Отца Небесного *обителей много*.

Если Н.А.Бердяеву кажется, что именно мессианское национальное сознание есть сознание вселенское и религиозное, “проникнутое верою в Мессию” (цит. соч. 210), это именно и значит, что он не разглядел дерзновенного обмана переряженного языческого национализма. Опасность велика; национализм этот уже не раз кружил русские головы обманчивой личиной правды; и дело всегда кончалось бесовским танцем.

У Н.А.Бердяева до этого еще не дошло, но уже и у него замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью. Так, например, он думает, что одни русские взыскивают Небесного Иерусалима, сходящего на землю. Этим будто бы “русские радикально отличаются от людей Запада, прекрасно устроившихся и довольных, град свой имеющих” (цит. соч. 245–246). В сущности, ведь это значит утверждать, что религиозность вообще есть *исключительно русская* черта, ибо что же вообще такое религиозность вне “искания града”? В своем патриотическом

ослеплением Н.А.Бердяев не замечает здесь ни *блаженного Августина*, ни Франциска Ассизского, ни Жанны Д'Арк, ни немецкой мистики, ни всего того, что составляет религиозную идею и религиозную жизнь Запада\*.

Но еще опаснее этого — ослепление на собственный наш счет, возвеличение наших национальных качеств, притом не только добродетелей, но и самых недостатков. Так, например, Н.А.Бердяев замечает внутренние противоречия славянофильского мессианизма, но он вменяет ему эти противоречия в заслугу, возводит двойственность в принцип.

По его словам, “в стихотворениях Хомякова отражается двойственность славянофильского мессианизма: русский народ — смиренный, и этот смиренный народ сознает себя первым, единственным в мире. Славянофильское сознание бичует грехи России, и оно же зовет Россию к выполнению дерзновенной, гордой задачи. Россия должна поведать миру таинство свободы, неведомое народам западным. Смиренное покаяние в грехах, самоуничтожение, национальное смирение чередуются у Хомякова с “гром победы раздавайся”. Хомяков хочет уверить, что русский народ — не воинственный, но сам он, типичный русский человек, был полон воинственного духа, и это было пленительно в нем. Он отвергал соблазн империализма, но в то же время хотел господства России не только над славянством, но и над миром” (с. 220).

Казалось бы, отсюда следует только один возможный вывод: христианство не терпит таких противоречий, оно несовместимо с этой гордостью, которая возводит что-либо относительное, все равно, национальное или личное, в безусловное. Не так, однако, рассуждает Н.А.Бердяев.

По его мнению, “эта антиномичность мессианского сознания неизбежна, это сознание противоречиво по существу, и противоречивость эта не есть отрицание правды его. Нельзя рационалистически преодолеть противоречия славянофильского сознания, — нужно принять и изжить их. Самый смиренный народ — самый гордый народ. С этим ничего не поделаешь. С мессианским сознанием не мирится лишь (?) самодовольство и поклонение голому факту” (с. 220).

Ввиду частых за последнее время злоупотреблений понятием “антиномизм” нелишним будет вспомнить, что под “антиномией”

---

\* Это тем более странно, что в других местах той же книги о Хомякове он восстает против чрезмерной узости славянофильского национализма.

принято разуметь *необходимое* противоречие, с которым неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого философского вопроса. С этой точки зрения приходится убедиться в отсутствии чего-либо похожего на “антиномию” там, где видит ее Н.А.Бердяев. Если тот или другой народ смиряется перед Богом и вместе гордится высоким призванием, которое он *действительно* имеет, то тут нет не только антиномии, но даже и противоречия, потому что “гордостью” в данном случае называется не отсутствие смирения, а просто признание за собою известного достоинства, что вполне совместимо со смирением. Человек может признавать за собою царственное достоинство по отношению к *низшей* природе и вместе с тем смиряться перед *высшим* Божественным миром; тут смирение и гордость даже не сталкиваются между собою и не противоречат друг другу, потому что относятся к разным сферам бытия. Наоборот, в национальном мессианстве Н.А.Бердяева есть несомненное противоречие; но оно не заключает в себе антиномии, потому что представляет собою простую и легко устранимую ошибку. Тут “народ-богоносец” в одно и то же время *самый смиренный*, потому что он смиряется перед Мессией как высшим, и *самый гордый*, потому что он сам мнит себя народом-Мессией, стирает ту самую грань между низшим и высшим, во имя которой должно смиряться. Тут мы имеем действительно несовместимое со смирением самопревознесение. Народ, “смирненно мнящий себя Мессией” и в качестве такового гордящийся своим преимуществом пред другими народами, просто-напросто смешивает в своем лице черты Христа и Вельзевула. Нужна большая степень ослепления, чтобы не видеть здесь петушиные ноги у ангела и принимать их за антиномию.

Понятно, что наша эпоха пробуждения и подъема религиозного сознания является вместе с тем и критическим периодом религиозных искушений и неслыханных доселе соблазнов. Враждебные религии силы делают все возможное, чтобы *для себя* использовать новые источники воодушевления, навести туман на мысль, овладеть воображением и *обмануть* религиозное искание. Чтобы не стать жертвой обмана, когда грубого, а когда и тонкого, нужно удвоить бдительность и с величайшей критической осторожностью относиться ко всяким религиозным учениям. В наше время объявилось много истолкований веры, которые, при глубоких принципиальных различиях в других отношениях, сходятся в общем стремлении локализовать Христа — подставить на место универсального Его явления что-либо местное, ограниченное. Одни утверждают,

что “Он — здесь в потаенных комнатах”, ведет таинственные беседы с кружками посвященных. Другие возражают, нет, Он там — в Ясной Поляне; третьи отождествляют Его царство с революцией; они полагают, что Он в левых партиях и срывает аплодисменты на многотысячных собраниях интеллигентов. Наконец, четвертые заявляют: нет, Он странствует по всему простору земли русской, дружит с бунтарями, но в общем смахивает на “дядю Власа”.

Евангелие, как известно, рекомендует не верить всем этим заявлениям, что Христос “вот здесь или вот там”, и ждать того всемирного явления Сына Божия, которое как молния прорежет небо из края в край.

В ожидании этого явления нам надлежит отказаться ото всего, что ограничивает и суживает общенародное мессианство, в том числе и от мессианизма национального.

#### IV

Тут перед нами открывается единственно спасительный путь налево. Конь старого славянофильства должен быть отдан на съедение критике; но его гибель окажется спасительной для всадника. Пожертвовав этим земным пристрастием, он не только останется цел, но отделится от земли, поднимется выше лесу стоячего и найдет дорогу к жар-птице.

Здесь религиозной мысли не приходится изобретать чего-либо нового. Тот волшебный путь, который предстоит пройти нашему Ивану-царевичу, есть на самом деле давно проторенная и *большая* дорога, которая много превосходит древностью не только славянофильство, но и саму Россию. Она предсказана Спасителем, пройдена Его учениками и с изумительной яркостью изображена “апостолом языков”. У него мы найдем христианское учение о национальности, замечательно стройное, целостное и выраженное с исчерпывающей полнотой.

Последние слова Спасителя, обращенные к апостолам, ясно и вразумительно свидетельствуют о том, где после вознесения Христа надлежит искать истинного Мессию. Слова “и се Аз с вами до скончания века” (Матф. XXVIII, 20) непосредственно связываются с предписанием *учить и крестить все народы* и прямо дополняют его. Ясно, что Мессия и мессианство пребывает “до скончания века” — не в особом национальном способе усвоения Истины, а во всенародном учении и крещении. Здесь же в этом единении всех языков во Христе, а не в выделении “особого луча” из



божественной плеромы раскрывается положительный смысл и ценность каждой национальности.

Самое существование национального мессианизма возможно лишь благодаря забвению Пятидесятницы. Она не имела бы места, если бы апостолы чрез сошествие Св. Духа не отрешились от *особой* близости к национальному еврейскому мессианству. Апостолам подлинного мессианства на земле были одинаково близки все народы; и оттого — то их высшее религиозное вдохновение заговорило всеми языками в мире. Два великих чуда совершились в Пятидесятнице; во — первых, она собрала все народы земли во едином исповедании; во — вторых, она утвердила положительное призвание каждого народа через упразднение естественных границ между национальностями. Основное отличие между национальностями — *язык* — тут не только не упразднился, но получил высшее утверждение и освещение. Каждый народ нашел в этом откровении всенародного Мессии свой особый *огненный* язык. Но в Пятидесятнице эти особые языки перестали быть границами для всенародного общения. Для продолжателей и преемников Мессии все языки земли стали одинаково прозрачны и понятны. “В Иерусалиме же находились иудеи, люди набожные, из всякого народа под небесами. Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение, ибо каждый слышал их, говорящих его наречием. И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились” (Деян. II, 5–8). Те, кто утверждает, что языки должны не соединять людей во Христе, а разделять Христа на множества отдельных явлений по национальностям, явно заменяют Пятидесятницу вавилонским столпотворением.

В основе этого заблуждения лежит смешение естественных особенностей каждого народа с его мистической идеей, языка природного и языка огненного. Природный язык каждого народа отделяет и разлучает его от прочих. Напротив, его *огненный* язык не знает национальных преград; всем людям близкий и понятный, он обращается ко всем народам и всем сообщает высшие духовные дары. Не всем дано говорить этим пророческим языком народного гения, а только высшим его представителям и носителям — величайшим проповедникам, творцам искусства и мыслителям, коих вечная мудрость избрала своими глашатаями. Но как бы ни были малочисленны эти избранные Божии, их *огненный* язык, а не хаотическое людское просторечие выражает смысл народной жизни.

Не в обособлении, а в объединении всех звучит подлинный мистический язык каждой отдельной народности.

Совершенно верно, что всенародное не есть безнародное: в мессианстве народности не упраздняются, а объединяются между собою; но это именно и значит, что среди народов оно выражает собою начало объединяющее, а не обособляющее, *всеединство*, наполняющее их жизнью общей. Именно так изображает апостол Павел нормальное, должное отношение народов ко Христу. Человечество представляется ему в виде единого дерева, в коем корень — Христос, а отдельные народности — ветви. И с этой точки зрения он предостерегает народы против увлечения ложным мессианизмом. Единственный в мире избранный, мессианический народ отпал от Бога; значит ли это, что в Новом завете какой-либо другой народ вместо Израиля должен стать избранным народом Божиим? На этот вопрос апостол языков отвечает категорическим отрицанием. “Если начаток свят, то и ветви. Если же некоторые из ветвей отломались, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносись пред ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя. Скажешь: ветви отломались, чтобы мне привиться. Хорошо, они отломались неверием, ты держишься верою: не гордись, но бойся. Но если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя” (Римл. XI, 16–21).

С точки зрения этого органического понимания взаимных отношений мессианского и народного ясно обнаруживается ложь всяческого национального мессианизма. Точка зрения Достоевского изобличается в том, что она принимает ветвь за дерево; а смягченный мессианизм, утверждающий особую к нам близость русского Христа, превращается в явно фантастическое суждение, будто во всенародном древе жизни отдельная ветвь нам больше корня.

## V

В дополнение ко всему сказанному об отношении нашего национального мессианизма к сознанию религиозному, христианскому остается указать на тот вред, который он приносит самосознанию национальному. В нем мы находим основной недостаток всякой ложной идеализации: возводя наше относительное земное, человеческое в безусловное и безотносительное, он тем самым погрешает и против Безусловного и против относительного. В идее

“русского Христа” в одинаковой мере извращается и образ Христов и русская национальная идея. Быть может, именно благодаря этому искажению мы до сих пор о ней так мало знаем. Увлечение Россией воображаемой помешало нам рассмотреть как следует Россию действительную и, что еще хуже, русскую национальную идею; духовный облик России хронически заслонялся фантастической грезой “народа-богоносца”.

Сказалось это как раз в наиболее крупных явлениях нашей религиозной мысли, у славянофилов, у Достоевского, у Соловьева. Славянофилы видели основное определение русского народного духа в том, что народ русский — народ православный. Но удалось ли им выяснить специфические особенности православия, те положительные черты, которые делают его ценным? Нет, и причина этой неудачи заключается все в том же первородном грехе, в роковом смешении русского, православного и вселенского.

Для Хомякова невозможна самая постановка вопроса о специфических особенностях восточного православного христианства, потому что, вопреки апостолу, оно для него — не ветвь, а *целое* дерево. Он не может признать православия особым, специфическим явлением среди христианства, потому что он отождествляет его с самим христианством. Православное или вселенское христианство для него — одно и то же. Поэтому он определяет православие такими общими чертами, которые составляют свойство христианского церковного идеала вообще. Говоря словами Н.А.Бердяева, у него “вся святыня вселенской церкви Христовой — свобода, любовь, органичность, единство — все заключено лишь в восточном православии, в западном же католичестве ничего этого нет, есть одни лишь уклоны и грехи человеческие”<sup>\*</sup>.

Соловьев справедливо восстал против этой вероисповедной узости. Но дал ли он сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о религиозном значении православия и о религиозной задаче России? Все, что он говорил по этому предмету в первый и средний периоды своего творчества глубоко неудовлетворительно. И причина тому — все то же увлечение национальным мессианством, хотя выразилось оно у Соловьева в совершенно иной форме, чем у Хомякова. Хомяков не понял местного, *особенного* в православии, потому что отождествлял его с вселенским. Наоборот, Соловьев отнесся к этим местным особенностям без должного внимания, пренебрегая ими, именно потому, что для него они были

---

\* Цит. соч. С. 94.

*местные*. Внимание его было поглощено мечтою об универсальном мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном.

А в результате, когда рухнула фантастическая постройка вселенской теократии, от соловьевских характеристик “русской национальной идеи” ничего не осталось. Мы и до сих пор чрезвычайно мало знаем о том, что она такое. Нас слишком долго держали в убеждении, что русский человек — не просто человек с определенными конкретными чертами расы и народности, а “все-человек”, объемлющий черты всех национальностей, что неизбежно ведет к утрате собственной национальной физиономии. Мы привыкли видеть в России целый мир, и начинаем уже поговаривать о том, что нет в ней ничего местного, ибо она не запад и не восток, а “Востоко–запад”. Нам тщательно внушали мысль, что Россия — или народ–Мессия, или ничто, что вселенское и истинно русское одно и то же. Когда же рушится эта дерзновенная мечта, мы обыкновенно сразу впадаем в преувеличенное разочарование. Присущий нашему национальному характеру максимализм заставляет нас во всех жизненных вопросах ставить дилемму — “или все, или ничего”. Вот почему от чрезмерности возвеличения мы так легко переходим к чрезмерности отчаяния. Или Россия — народ–богоносец, или она — ничтожнейший народ, а может быть, даже и вовсе не народ, а бессмысленный механический конгломерат, колосс на глиняных ногах, который скоро рухнет от внешнего удара\*.

От этого разочарования у нас — только одно спасение — не поддаваться крайнему и ложному очарованию. Как только мы убедимся, что Россия не тождественна с домом Отца Небесного ни в действительности, ни в идее, мы поймем всю неуместность нашего отчаяния. Россия не осуществила вселенского христианства не потому, что она — ничтожный, презренный народ или “конгломерат”, а потому, что в великом и обширном доме Отчем ей суждено занять лишь *одну из обителей*.

---

\* Любимое сравнение Соловьева в минуты отчаяния и гнева.

Русское — не тождественно с христианским, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*, которая несомненно имеет универсальное, *вселенское* значение. Отрежившись от ложного антихристианского мессианизма, мы неизбежно будем приведены к более христианскому решению национального вопроса. Мы увидим в России не *единственный* избранный народ, а *один из народов*, который совместно с другими призван делать великое дело Божие, восполняя свои ценные особенности столь же ценными качествами всех других народов—братьев.

Отрешение от национального мессианства для нас необходимое условие *прозрения* в наше действительное религиозное призвание. Наглядное доказательство тому — последний период творчества Соловьева. Именно благодаря крушению его горделивой мечты о третьем Риме у него открылись глаза на индивидуальное, специфическое и вместе бесконечно дорогое в православной и русской религиозности. В пророческом видении “Трех разговоров” он угадал духовный облик России; в кратком, вскользь брошенном намеке он высказал о ней больше, чем в многочисленных сочинениях предыдущей эпохи. В ярком художественном образе он раскрыл то, чего раньше никак не могли схватить ни его, ни чьи-либо другие теории.

В “Трех разговорах” нет и следа “народа—богоносца”, а есть вместо того три ветви единого христианского ствола, которые необходимо восполняют друг друга, в *равной мере* подготавливая пришествие истинного Мессии. Есть *христианство Петрово*, или римское, *христианство Павлово*, или протестантство, и *христианство Иоанново* — православное и русское. Русский народ, олицетворяемый старцем Иоанном тут, — не в большей мере народ мессианический, чем Италия, родившая кардинала Симоне Барджони, и Германия, давшая миру профессора Паули. Оставлена дерзостная мысль о том, что великий синтез вселенского христианства будет делом одной России. Этот синтез в “Трех разговорах” осуществляется не каким-либо народом, а всеми народами во *Христе*, сходящем с неба на землю. А России принадлежит более скромная роль: она осуществляет на земле не объединение *всего* христианского мира, а только одну необходимую *особенность* среди христианства. Это — то *мистическое* христианство, которое олицетворяется образом *неумирающего* апостола Иоанна — христианство апокалиптических откровений с его прозрением в тайну воплощенного Слова, *в тайну человека обожженного во Христе и потому уже*

*не могущего умереть*. Соловьев по-прежнему думает, что церковь восточная, в отличие от западной, есть *церковь предания*; но теперь только он видит, в *чем жизнь* этого предания, в чем заключается то неумиряющее, вечное слово, которое должна сказать миру православная Россия. И как просто, естественно и гармонично сочетается мистический образ апостола Иоанна с живой ярко народной фигурой русского старца Иоанна — епископа, живущего на покое!

В этом старце Россия находит свой подлинный огненный язык, который бесстрашно разоблачает тайну беззакония, испытывая антихриста по способу апостола Иоанна — чрез исповедание воплощенного Слова. И тут же в пророческом предвидении философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не разделяют народы, а объединяют их. Христианство Петрово, Иоанново и Павлово объединяются в общем исповедании.

Тут есть, как и в Пятидесятнице, утверждение национальных особенностей и вместе с тем преодоление национальных границ, потому что каждая *особенность*, как национальная, так и вероисповедная, дает свой необходимый вклад в общее христианское дело. В христианстве одинаково необходимы и нужны и “свет с Востока”, мистическое прозрение в тайны последнего, запредельного откровения, и волевая, человеческая, римская энергия, и дух свободного исследования протестантской Германии.

Таково предсмертное откровение величайшего представителя русской религиозной мысли. Он наметил тот путь, которым нужно идти, чтобы проникнуть в сущность русской религиозной идеи. Первый шаг в этом направлении должен заключаться в отречении от русского национального мессианизма. Тогда только живые черты нашей национальной физиономии перестанут растворяться в Абсолютном, и мы обретем нашу подлинную народную душу. Один и тот же закон действует и в жизни отдельных людей, и в жизни народов. Чтобы сохранить свою душу, народ должен не возлюбить, а возненавидеть ее в мире сем.

1912 г.

## Социальная философия и философия истории\*

Из сказанного сразу же уясняется и отношение социальной философии к философии истории. Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории.

Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой — истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный) тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в “прогресс”. Человечество — согласно этому воззрению — непрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической “Философии истории” Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе. В грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый “закон трех стадий” (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством в “Социологии” Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше — общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в “прогресс”, с точки зрения

---

\* Печатается глава из кн.: Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. — Ред.

которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет надобности. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат общеизвестные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых сторон жизни — технической, политической, культурной, — она забывает и то, что это был лишь относительный прогресс, сопровождавшийся утратой некоторых других культурных ценностей, и то, что история наряду с эпохами подъема и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели. Возникши из рационалистической веры XVIII века в непрерывность умственного развития человечества и в зависимость от него всех остальных сторон исторической жизни, она опирается на шаткие основания; обе эти ее предпосылки ложны: не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы падением античной умственной культуры, ложность второй на наших глазах изобличена уже тем варварством, которое обнаружили мировая война и следовавшие за ней потрясения. Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и — по сравнению со всей мировой историей — все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации.

Важнее, чем фактическое опровержение этой веры в прогресс, для наших целей усмотрение принципиальной несостоятельности связанного с ней построения философии истории. Допустим даже, что человечество на протяжении всей своей истории действительно непрерывно идет к какому-то конечному состоянию. Но прежде всего: способны ли мы действительно определить это конечное состояние? Мировая история еще не кончилась, и конец ее еще не предвидится; то, что мы обозреваем, есть не целое, а лишь часть, быть может, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого целого. Всякие определения конечной цели как состояния, которого действительно должна достигнуть и достигнет мировая история, при этих условиях остаются совершенно произвольными фантазиями. В них выражаются только или личные симпатии авторов, или — по большей части — стремления и упования данной исторической эпохи, которые — по сравнению с историческим целым —



всегда относительны и преходящи, как все в истории. Роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим совершается чудовищное, наивно—предвзятое искажение мировой исторической перспективы. Гегель считал высшим достижением всемирной истории сословную монархию Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им “позитивизм” был предельным выражением духовного развития всего человечества. Но уже сейчас эти построения вызывают только улыбку. Если приглядеться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки — период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня — период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории.

Но не только в этом одном заключается несостоятельность подобной философии истории. Если даже допустить, что человечество действительно идет к определенной конечной цели и что мы в состоянии ее определить, самое представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории. Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом.

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, таким образом, в том, что он рассматривает историю только как временный процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится “дурной”, бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философия истории, осуществляемая в другом ее типе, имеет совсем иной характер. Единственный возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. Как биография отдельного человека имеет свое назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шел к высшему своему достижению, осуществленному в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через нее постигнуть единый образ человеческой личности во всей полноте ее проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обзревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле прежде всего действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо целое здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует, как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия. Человеческий дух находится и постигает себя в своем сверхвременном единстве, в каждом своем историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого

духа, они и не проходят для него и в нем, исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения.

И такая философия истории есть, с другой стороны, действительное, а не мнимое и искажающее обобщение исторического развития. Все стадии его входят здесь на равных правах в целое; настоящее, а тем более воображаемое, опытно еще не осуществленное будущее не имеют никакого приоритета перед всей полнотой прошлого. Целое, которое достигается в этом синтезе и через отнесение к которому осуществляется философское истолкование истории, есть подлинное целое, объемлющее все свои части и, как указано, присутствующее в каждой из них.

Отсюда следует, что философия истории сама — в отличие от положительной исторической науки — есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа. Но отсюда же следует, что философия истории должна опираться на социальную философию, которая образует как бы твердый остов для нее.

Для того чтобы ориентироваться в частных состояниях духовной жизни и понять их значения для ее целого, нужно знать постоянным общие условия жизни. Конкретно–сверхвременное бытие есть единство временного и вневременно–общего. Так и конкретное самосознание человечества, познание в философии истории ее конкретно–сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях — в каждом из них в отдельности и в их совокупности, — складывается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно–общественного бытия. Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе еще не достигнутую) философию истории.

1930 г.

## Проблема истории и эсхатология\*

### 1

Есть две точки зрения на мир: для одной мир есть прежде всего космос, для другой мир есть прежде всего история. Для древних греков мир был космосом, для древних евреев мир был историей. Греки и евреи жили в разное времени, не в разное время, а в разное времени. Взгляд на мир как на космос космоцентричен. Взгляд на мир как на историю антропоцентричен. Это есть спор о том, нужно ли понимать человека из космоса ил и космос из человека. Есть ли человеческая история подчиненная часть космического процесса, или космический процесс есть подчиненная часть человеческой истории? В круговороте ли космической жизни или в историческом свершении раскрывается смысл человеческого существования? Это есть также спор статического и динамического мирозерцания, понимания мира прежде всего в пространстве и понимание мира прежде всего во времени. Действительность всегда историческая, и другой нет. И так называемая “природа” имеет свою историю во времени, ее имеют звезды неба и кора земного шара. Но она может быть понята как космическая бесконечность, в которую проваливается человеческая история, и тогда в ней нет значительных по своему смыслу событий, а может быть понята как входящая в человеческую историю, как подготовительная ее часть, и тогда она получает смысловое значение. У греков не могло возникнуть философии истории, вследствие их космоцентрического понимания мира. Золотой век у них был в прошлом, и с этим была связана их мифотворческая одаренность. У них не было великого ожидания, обращенного к будущему. Философия истории могла возникнуть лишь в связи с мессианско-эсхатологическим сознанием, которое было лишь у Израиля и у влиявших на него персов\*\*, с напряженным ожиданием великого явления в будущем, — явления

---

\* Печатается глава из кн.: *Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация)*. Париж, 1947. — Ред.

\*\* См. любопытную книгу: *Charles Autran. Mithra, Zeroastre et la prehistoire aryenne du Christianisme*”.

Мессии и мессианского царства, т.е. воплощения Смысла, Логоса в истории. Можно сказать, что мессианизм конструирует историческое. Философия истории имеет ирано–иудейско–христианские истоки. Учение о прогрессе XIX века, столь не христианское по своей внешности, имеет все те же истоки в мессианском ожидании. Возможность философии истории вызвала сомнения и возражения\*. И, бесспорно, чисто научной философии истории построить нельзя. Мы живем внутри исторического времени. История еще не кончилась, и мы не знаем, какая история еще предстоит в будущем. Какая новизна еще возможна в человеческой и мировой истории? Как познать при этом смысл истории? Может ли история открыться до ее окончания? Философия истории была возможна и существовала именно потому, что всегда заключала в себе профетический элемент, выходящий за пределы научного познания. Никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может. Профетична и мессианична не только философия истории, заключенная в книгах Библии или у Бл.Августина, но и философия истории Гегеля, Сен–Симона, О.Конта, К.Маркса\*\*. Философия истории есть не только познание прошлого, но и познание будущего, она всегда пытается открыть смысл, который может быть явлен лишь в будущем. Когда историю делят на три эпохи и от третьей грядущей синтетической эпохи ждут совершенства, совершенного сознания свободы духа и воплощения духа или совершенного и справедливого общества, то это есть пророчество, секуляризованная форма мессианства или хилиазма. Когда Гегель утверждает, что в прусском государстве будет явлена та свобода, которая есть смысл и цель мировой истории, когда Маркс утверждает, что пролетариат будет освободителем человечества и создаст совершенный социальный строй, или Ницше утверждает, что явление сверхчеловека в результате эволюции человечества будет явлением смысла земли, то все они утверждают мессианское и профетическое сознание, оповещают о наступлении тысячелетнего царства. Ничего подобного не может утверждать наука. У Гегеля история есть священная история\*\*\*. Мессианско–профетический характер философии истории определяется тем, что смысл истории зависит от неведомого грядущего. Трудность философии истории связана с тем, что она есть познание не только того, чего уже нет, но и того, чего еще нет. Поэтому нужно было бы сказать, что она

---

\* См.: *Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

\*\* См.: *Dumas G. Psychologie de deux Messies positivistes Saint-Simon et Augste Comte.*

\*\*\* См.: *Hegel. Vorlesungen ber die Philosophie des Geschichte.*

есть пророчество не только о будущем, но и о прошлом. Историческая действительность делается неуловимой, ибо настоящее, присутствующее, не может удержаться до следующего мгновения\*. Все течет, все находится в движении и изменении. В сущности, во всяком познании уже нет той конкретной действительности настоящего, которую мы хотели познать. Но в явлениях, которые изучают естественные науки, это носит иной характер, чем в познании истории, ввиду их повторяемости и возможности эксперимента. Философия истории может быть лишь религиозной метафизикой истории. Для нее имеет основное значение проблема мессианизма.

При более глубоком взгляде на историю можно увидеть, что мессианизм есть основная тема истории — истинный или ложный мессианизм, открытый или прикрытый. Вся трагедия истории связана с действенностью мессианской идеи, с постоянным двоением ее в человеческом сознании. Мессианизм — древне-еврейского происхождения. Это есть вклад еврейского народа в мировую историю. Напряженность мессианского ожидания еврейского народа и привела к явлению Мессии — Христа среди этого народа. Греции чужда была мессианская идея, ее призвание иное. Мессианская надежда рождается в страданиях и несчастиях и ждет дня справедливого суда и в конце — мессианского торжества, мессианского тысячелетнего царства. Психологически, это есть компенсация сознанием мессианской избранности за пережитые страдания. Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют рождению мессианского сознания. Есть и всечеловеческое мессианское ожидание, которое возникает из непомерного страдания человека на земле. Если страдание не раздавливает человека и народа, то оно является источником страшной силы. Ослабляют, деморализуют благополучие и успокоенность. И нет ничего более разлагающего, чем благополучный и успокоенный скепсис. Явление Мессии сопровождается постоянным недоумением, вопрошанием о том, подлинный ли это Мессия. Мы видим в Евангелии это постоянное вопрошание об Иисусе: Христос ли Он? Было много и лже-Мессий, лже-мессианизмов. Антихрист будет лже-Мессией. Есть мессианизм национальный и мессианизм универсальный, мессианизм индивидуальный и мессианизм коллективный, мессианизм победный и мессианизм страдальческий, мессианизм посюсторонний и мессианизм

---

\* См.: *Guillon J.* Le temps et l'Eternit chez Plotin et Saint-Augustin.

потусторонний\*. В истории Израиля представлены все типы мессианского сознания и ожидания. У пророков мессианизм универсальный побеждает мессианизм национальный. При поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий. Образ страдающего отрока у Второ–Исайи может быть отнесен и к страданиям мессианского народа — Израиля, и к пророческому предчувствию страданий Христа–Мессии. И, вместе с тем, еврейскому народу чрезвычайно трудно было примириться с тем, что Мессия будет явлен на земле не в победном образе царя, а в образе страдающем и распятом. У еврейского народа было очень сложное и двойственное отношение к страданию, как это видно по книге Иова, по псалмам. Ягве был Богом бедных, защитником угнетенных. Пророки требуют, чтобы первые, богатые, сильные, господствующие были унижены и наказаны, были признаны последними, чтобы последние, бедные, слабые, униженные, стали первыми. Это и произойдет, когда пробьет мессианский час истории. У пророков в мессианском сознании Израиля заложены истоchnики революционно–социальных учений истории, всех социалистических движений\*\*. В Библии уже была поставлена основная тема теодицеи, которая мучит нас: как примирить могущество и благодать Ягве с несчастиями еврейского народа и несправедливостями земной жизни. Мессианизм и был ответом на тему теодицеи. Израиль страдает за грехи мира. Такова форма универсального мессианизма. Но долгое время мессианское ожидание остается ожиданием Мессии победного в этом земном мире. Мессианское ожидание не связано с верой в личное бессмертие, которое возникает поздно. Мессианизм потусторонний связан с апокалиптикой, которая отличается от книг пророческих. Возникает небесный мир. Мессия — небесное существо. Новый Иерусалим сходит с неба с Мессией. Будущее начинает представляться сверхприродным. Мессианские чаяния апокалиптики связываются не только с творчеством народа, но и с личным спасением\*\*\*. Несомненны персидские влияния на еврейскую апокалиптику. Происходит также сближение мира юдаистического и мира эллинского. Этим подготавливается христианский универсализм.

Мессианское сознание переходит в христианский мир и в нем преобразуется. В противоположность многим богословским мнениям, нужно сказать, что христианство — существенно мессиа-

---

\* См.: *Causse A. Les "pauvres" d'Israël (Prophetes, Psalmistes, Messianistes).*

\*\* См.: *Walter G. Les origines du communisme.*

\*\*\* См. много интересного в книге *С. Трубецкого* "Учение о Логосе".

нично. Первое явление Мессии, первая реализация мессианской надежды не уничтожает мессианской обращенности к будущему, ожидания царства Божьего, преображения мира, нового неба и новой земли. Только эсхатологическое понимание христианства есть глубокое и верное понимание<sup>\*</sup>. Проповедь Иисуса о наступлении царства Божьего, что и составляет главное содержание, во всяком случае, синоптических Евангелий, есть проповедь эсхатологическая. Идея царства Божьего имеет эсхатологический смысл, означает конец этого объективного мира и наступление иного, преображенного мира. Царства Божьего еще нет, оно еще не наступило. “Да приидет царство Твое”. Церковь не есть царство Божье, как утверждал Бл.Августин и как думает за ним большая часть католических теологов. Церковь есть лишь путь в земной истории. Первохристианство было эсхатологично по своей настроенности. Первохристиане ждали второго явления Христа — Мессии и конца мира. Эсхатологический характер христианства ослабел, мессианское сознание почти угасло, когда раскрылся исторический путь между первым и вторым явлением Мессии и началось приспособление христианства к историческим условиям. Произошла объективация христианства, возникло историческое христианство. Феномен задавил ноумен. Начались соблазны и падения. Порча вошла в самые принципы христианства. Соблазн был не в человеческих грехах христиан, иерархов, а в извращении самого учения социальными влияниями, т.е. в победе исторической объективации над духом. Мессия—Христос отверг в пустыне соблазн царствами этого мира. Но христиане в истории приняли этот соблазн. Это наложило печать на самую догматику, выработанную историческим христианством. Древнееврейская идея Мессии—царя переходит в христианское сознание. На этой почве родились исторические христианские теократии, т.е. величайшее извращение христианского мессианизма. Теократия, во всех своих формах, восточных и западных, была изменой христианству, изменой и ложью. И теократии были обречены на гибель. То, что они осуществили, было противоположно царству Божьему, царству свободы и любви. Теократии дышали и двигались империалистическим духом, волей к могуществу. Они сакрализировали земную силу, совершавшую вели-

---

\* Научно—историческими защитниками эсхатологического понимания христианства являются, главным образом, Вейсс и Луази. Самым замечательным религиозно—философским выражением понимания христианства, как религии Духа, и чаяний параклектической эпохи является Чешковский. См.: “Notre pere” — четьре тома.



чайшее насилие над человеком, они прикрепляли христианские символы к реальностям, ничего общего с христианством не имеющих. Мессианиззм вновь делался национальным и придавал универсальный характер национальным притязаниям, в то время, как после явления Христа–Мессии национальный мессианизм навеки отменен и недопустим. Национальный мессианизм и теократия отменены не только Евангелием, но и пророками. Исторические теократии и лже–мессианизм рухнули, но в XIX и XX вв. мессианизм появляется в новых одеяниях, в секуляризованных формах. Образуется мессианизм избранной расы, избранного класса. Древний хилиазм переходит в социальные учения, и нужно сказать, что в освободительных движениях было больше христианской правды, чем в исторических теократиях\*. Двойственность мессианизма поражает, например, в учении Достоевского о русском народе–богоносце. Эта двойственность была уже в старом учении о Москве — Третьем Риме. Единственный истинный мессианизм есть мессианизм ожидания новой эпохи Духа, преобразования мира и царства Божьего. Это мессианизм эсхатологический, противоположный всем историческим теократиям и всем сакрализованным государствам. В истинный мессианизм входит лишь искание социальной правды. Но искатели социальной правды также могут соблазняться царством этого мира и отвергнуть крест. Остается еврейский мессианизм в ложной своей форме. Двоение мессианского сознания остается до конца времен. В этом драма истории. Поэтому главным содержанием истории остается война. Христианство, в своей исторической судьбе, находится как бы в антракте. Духовные силы исторического христианства исчерпываются, в нем угасло мессианское сознание, и оно перестало играть руководящую роль в так называемых великих событиях истории. Творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, вне видимой церкви. Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего, может вновь сделать христианство творческой силой. Но переход к эсхатологическому христианству не только не означает отрицания опыта истории и культуры, но как раз будет означать познание религиозного значения этого опыта. Темой истории остается тема мессианская. Тема эта связана с проблемой времени. Философия истории есть прежде всего философия времени.

---

\* На этом всегда настаивал Вл. Соловьев.

Мы воспринимаем историю как течение времени — эпохи, десятилетия, столетия, тысячелетия. Но в том ли самом времени происходят события истории, в каком происходят явления природы? От нагревания расширилось какое-либо тело, произошло соединение химических элементов, выделилась желчь или началась Пелопонесская война, Лютер прибил свои тезисы, была разрушена Бастилия. Это — ряд событий, в которых время имеет иное значение и разное отношение к смыслу. Я писал уже в других своих книгах о том, что есть разное время. Сейчас повторю лишь самое главное. Есть время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Время космическое исчисляется математически по движению вокруг солнца, с ним связаны календари, часы, оно символизируется круговоротом. Время историческое как бы вставлено во время космическое, и оно может исчисляться математически по десятилетиям, столетиям, тысячелетиям, но в нем каждое событие неповторимо, и оно символизируется линией, устремленной вперед, к грядущему, к новизне. Время экзистенциальное не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, в нем происходит творческий подъем и бывают экстазы, оно более всего символизируется точкой, говорящей о движении вглубь. История происходит в своем историческом времени, но она не может ни в нем остаться, ни в нем кончиться. История выходит или во время космическое, это утверждает натурализм, и он соглашается на окончательную объективацию человеческого существования, человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого, или во время экзистенциальное, и это означает выход из царства объективации в духовный план. Экзистенциальное время, известное по опыту всякому человеку (“счастливые часов не наблюдают”), свидетельствует о том, что это время — в человеке, а не человек во времени и что время зависит от изменений в человеке. На большей глубине мы знаем, что временная жизнь совершается в вечности. Развитие духа в истории — сверх-временно. Гегель думает, что в историчности дух преодолевает историю, осуществляет вечность, но он не понимает трагедии истории. В экзистенциальном времени, которое ближе к вечности, нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. В нем происходит вечное свершение мистерии духа. Вследствие событий, происходящих в экзистенциальном времени, в истории есть развитие, обогащение, и есть возврат к чистым истокам. Периодически раскрываются чистые ключи, бьющие из экзистенциальных недр. И получается иллюзия перенесения откровения вечного в древнее

прошлое. Время не есть образ вечности (Платон, Плотин), а распад вечности. Космическое и историческое время не походит на вечность. Но, вместе с тем, христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности, в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец — в экзистенциальном времени. Кошмарное учение о предопределении возможно лишь благодаря ложному, иллюзорному пониманию объективированного времени. На этой же почве возникает и учение о вечных адских муках. Все это есть выбрасывание вовне, в объектность событий, происходящих в экзистенциальном времени. Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени. Глубоким является учение о предсуществовании, ибо оно основано на памяти об экзистенциальном времени.

Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается в идею естественной эволюции. Суждение о ценности связано с этой мессианской основой, а не с естественной эволюцией, которая может вести к дурному и нежеланному. Прогресс должен иметь конечную цель, и в этом он эсхатологичен. Но исторический прогресс заключает в себе непреодолимое противоречие, неразрешимое внутри его. Противоречие это связано с тем, что человек есть существо историческое, лишь в истории осуществляющее полноту своего существования, и, вместе с тем, есть неодолимое в пределах истории столкновение человеческой личности и истории. Человек вкладывает в историю свою творческую силу и делает это с энтузиазмом. История же не хочет знать человека, пользуется им, как материалом для нечеловеческого строительства, имеет свою нечеловеческую и античеловеческую мораль. И история есть жестокая борьба людей, классов, наций и государств, вероисповеданий и идеологий. Она движется ненавистью, и с остротой ненависти связаны наиболее динамические ее моменты. Эта безумная борьба ведется людьми во имя исторических целей, но она жестоко ранит человеческую личность, причиняя ей невероятные страдания. В сущности, история делалась как преступление. И, вместе с тем, мы не можем сбросить с себя тысячелетнюю историю, не можем перестать быть историческими существами. Это был бы слишком легкий выход. Но нельзя видеть в истории прогрессивное торжество разума. Герой “Записок из подполья” у Достоевского говорит: “одно-

образно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся и прежде дрались, — согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению может в голову придти. Одно только нельзя сказать, — что благоразумно”. С этим связана основная тема у Достоевского: о своеволии человека и о мировой гармонии. Своеволие человек ставит выше благополучия. Человека терзает воля к могуществу и к принудительному мировому единству. Человек терзает себя и других иллюзорными целями исторической мощи и величия. Образование и разрушение царств — одна из главных целей истории. Об этом говорится в первой философии истории — в книге Даниила, — и там прозревается судьба царств. Все могущественные и великие царства, во имя создания которых принесены неисчислимые человеческие жертвы, обречены на гибель и погибли. Погибли все древние восточные империи, погибла империя Александра Македонского, который знал об этом в час своей смерти, погибла Римская империя, погибла Византийская империя, рухнули все теократии, и мы присутствовали при гибели Российской империи. И так же погибнут все империи, которые будут созданы. Царство кесаря и слава его быстро проходят. История предполагает свободу человека. Детерминизм природы не может быть перенесен на историю. Это хорошо понимал Достоевский, глубже всех. История предполагает свободу человека, и она отрицает и попирает свободу человека, почти не дает ему свободно передохнуть. Трагедия и мука истории суть прежде всего трагедия и мука времени. История имеет смысл только потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле. Исторический пессимизм в значительной степени прав, исторический оптимизм не имеет эмпирических оснований. Но окончательная истина лежит по ту сторону пессимизма и оптимизма. Все восходит к тайне отношений между временем и вечностью. Есть мгновения приобщения к вечности. Эти мгновения проходят, и я вновь впадаю во время. Но проходит не это мгновение, прохожу я в своей падшей современности, мгновение же оста-

ется в вечности. Задача, стоящая передо мной, в том, чтобы целостная личность вошла в вечность, а не разорванные ее части.

В истории мира действуют три силы — Бог, рок и свобода человека. И потому так сложна история. Если бы действовал только Бог или только свобода человека, то этой сложности не было бы. Ошибочно думать, что христианство должно отрицать рок. Христианство признает победимость рока. Христос победил неотвратимый рок. Но рок победим лишь во Христе. Те же, которые вне Христа и против Христа, подчиняют себя власти рока. И страшная власть рока действует в истории народов, обществ, государств. Рок действует в образовании великих империй и в их разрушении, в революциях и контрреволюциях, в сумасшедшей погоне за богатством и в разорениях, в соблазненности наслаждениями жизни, в непомерных страданиях. Рок превращает личность человека в игральное поле иррациональных сил истории. Гегелевская хитрость разума есть рок. Роковыми оказываются и силы иррациональные и силы рационализирующие. Роковой оказывается сила техники, созданная человеческим разумом для роста человеческого могущества. В известные времена своей истории народы особенно поддаются власти рока, ослабляется действие свободы человека и переживается богооставленность. Это очень чувствуется в судьбе русского народа, в судьбе германского народа. Это — судьбы наиболее значительные в настоящую историческую эпоху. Богооставленность, сопровождающуюся и ослаблением свободы, переживают и отдельные люди, и целые народы. Смысл истории неуловим и необъясним в ее объективации, ибо в перспективе объективации закрывается конец истории. При натуралистическом взгляде на историю можно только говорить о молодости и старости народа, но нельзя говорить о прогрессе. Высшей целью может быть признано лишь переживание подъема сил молодости. Есть смена сравнительной грубости и примитивности жизненного подъема народов и утонченной и усложненной упадочности. Существуют бесконечные возможности развития в человеческом мире по сравнению с миром животным, хотя это не касается органического, биологического развития, где есть скорее регресс. В человеке есть вечное начало, и этим определяется его судьба. Но человек не есть неизменная величина в истории. Человек изменяется в истории, переживает новый опыт, усложняется, разворачивается. Есть развитие человека, но оно не происходит по прямой восходящей линии. Роль свободы разная в исторической судьбе человека. И нельзя сказать вслед за Гегелем, что в истории есть поступательное развитие к свободе. Может раз-

ворачиваться небывалая свобода человека, но и небывалое рабство его. За феноменами истории действуют ноуменальные реальности, и потому только возможна свобода и возможно развитие. За историей скрыта метаистория, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического. За происходящим в историческом времени скрыто происходящее в экзистенциальном времени. Явление Христа—Освободителя есть явление метаисторическое и оно произошло во времени экзистенциальном. Но в этом центральном мессианском явлении метаистория прорывается в историю, хотя и воспринимается ею в затуманенной среде. Не только это центральное смысловое событие было метаисторическим. Метаисторический элемент, не объяснимый детерминизмом истории, есть и во всяком явлении творческого гения, всегда таинственном, во всяком подлинном освобождении от детерминирующей власти феноменального мира. Метаисторическое приходит из мира ноуменального в этот объективный мир и переворачивает его. Настоящая глубокая революция в истории мира есть революция ноуменальная, но она захлестывается страшным детерминизмом мира феноменального. История христианства стоит под этим знаком. Революция духа не удалась в истории, и потому неизбежен переход к эсхатологическому христианству. Но в эсхатологическом христианстве есть обратное действие на историческое прошлое, действие воскрешающее. Тайна обаяния исторического прошлого связана с преобразующей активной памятью. Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преобразует это прошлое, преобразует в вечное. Красота всегда раскрывается в творческом преобразении и есть прорыв в мир объектный. В объектной феноменальной действительности прошлого было слишком много преступного и уродливого. Оно отменяется преобразующей памятью. Красота прошлого есть красота в творческих актах настоящего. Порожает противоречие истории: красота прошлого представляется связанной с несправедливостью и жестокостью, век же стремления к справедливости, равенству и свободе представляется уродливым\*. Это связано с недостижимостью полноты в пределах истории и с иллюзиями объективирующего сознания. Конец истории означает прохождение через смерть, но для воскресения. Эсхатологическое христианство есть христианство воскрешающее. Безбожие очень современной философии Хайдегге-

---

\* На этом основана вся философия истории и социология К.Леонтьева.

ра в том, что для нее забота и современность бытия непобедимы\*. Бытие к смерти есть забота, забота есть бытие к смерти. И это — последнее слово, — слово, противоположное религии воскресения, религии эсхатологической. Философия Гегеля по-другому безбожна, в ней нет сознания конфликта личного и универсального, нет божественной жалости к страдающему человеку, к страдающей твари. Примирение с ужасом истории, со смертностью прогресса возможно лишь при великой надежде на воскресение всех живших и живущих, всякого существа, страдавшего и радовавшегося.

## 2

Человек есть существо не только историческое, но и существо социальное. И это совсем не в том смысле, что он есть детерминированная часть общества и член общества, как утверждают социологи. Наоборот, общество находится в человеке, и социальность есть одна из сторон человеческой природы. Человек реализует себя в общности с другими людьми. Социальность заложена уже в основах космической жизни. Она есть уже и у животных, и люди подражают даже обществу животных, например, муравейнику или пчелиному улью. Природный мир хотел быть в единении и живет в раздоре. Человеческий мир осуществляет единение, создав общество, которое потенциально заключено в нем. Без общества и вне общества человек не мог бы бороться за жизнь с угрожающими стихиями мира. Общество имеет две цели — кооперацию, сотрудничество людей в борьбе, и общение, единение людей. Первая цель более осуществляется, чем вторая, да и то путем порабощений и несправедливости. Именно в судьбах общества человек подвержен наибольшим соблазнам. В обществе происходит взаимодействие и борьба духа и природы, свободы, справедливости и человечности — с насилием, беспощадной борьбой, подбором сильных и господством. Организация общества есть объективация человеческого существования и подавление человеческой личности. Падшесть есть в самом возникновении общества. Библейская легенда о грехопадении выражена уже в падшем человеческом сознании. Событие ноуменального духовного мира представлено, как событие феноменального природного мира, для человека, уже порабощенного объективацией, выброшенностью вовне своего существования. Но изначально, в глубине существования, грехопадение и было как бы утратой свободы, порабощением внешнему объект-

---

\* См. его "Sein und Zeit".

ному миру, экстериоризацией. Это и есть не непослушание Богу, что есть категория падшего, социального мира и возникших в нем рабских отношений, а отдаление от Бога во внешнюю среду, в которой все определяется извне одно для другого, в царство вражды и принуждения. Бог есть свобода и хочет свободы, как Он есть любовь и хочет любви, как Он есть Тайна, непохожая на все свойства и отношения природного, исторического и социального мира. Этим уже определяется, что падшество — рабство, детерминизм, в котором все определяется извне, вражда, ненависть и насилие. Такова печать падшести. Социальность, осуществляемая в обществе, и обогащает жизнь человека, и является источником рабства. Падший социоморфизм определяет и искажает и формы богопознания. Христианство в истории было очень социальным в дурном смысле, в смысле объективации духа, и было недостаточно социальным в хорошем смысле, в смысле осуществления коммюнитарности. Царство Божие, искание которого есть сущность христианства, есть не только спасение отдельных душ, но и духовное общество, общность людей, оно социально в метафизическом смысле слова. Христианское общество очень легко делалось феодальным или буржуазным и с большим трудом делается социальным, не в смысле идущей извне коммюнитарности, а в смысле раскрывающейся изнутри, из духа. Христианскую группировку, общество, семью и т.д. можно мыслить лишь коммюнитарно, а не иерархически, как свободную братскую общину.

Проблема общения, преодоления замкнутости и уединения — основная проблема человеческой жизни. Одиночество есть поздний продукт усложненной культуры. Примитивный человек не знает одиночества, он слишком живет в своей социальной группе\*. Коллективизм предшествует индивидуализму. Пережитое одиночество по-новому ставит вопрос об общении. И нет для современного человека, выпавшего из органической жизни, более мучительной проблемы. Человек живет в разобщенном мире. И последняя истина в том, что подлинное общение, подлинная общность возможны лишь через Бога, сверху, а не снизу. Объективация человеческого существования устанавливает сообщение между людьми. Это сообщение, в конце концов, принудительно идет извне, оно необходимо, и им не достигается подлинное общение\*\*. Человек в истории подвержен двум процессам — процессу индивидуализации

---

\* См. книгу Леви Брюля. См. также гениальную книгу Бахофена “Das Mutterrecht”.

\*\* См. мою книгу “Я и мир объектов”.



и процессу социализации. И наиболее индивидуализированное существо попадает в условия максимальной социализации. На этой почве происходит обостренный конфликт. Ошибочно думать, что социализация создает большую общность людей, она может и уменьшить общность. Социализация, соответствующая принудительной объективности, происходит во всех сферах существования. Социализируется и познание, о чем было уже говорено. Возникновение социологии в теории, социализма — в практике отражает процесс социализации. В XIX веке все более обнаруживаются предельные идеалы социальной жизни людей. Но они возникают в атмосфере крайней объективации человеческого существования, они являются активным восстанием против унижения человека, против несправедливости и порабощения. Предельными являются идеал коммунистический и идеал анархический. Они стоят под великими символами хлеба и свободы. Разорванность объективированной социальной жизни людей ведет к тому, что людям предлагают или свободу без хлеба или хлеб без свободы. Сочетание же хлеба и свободы есть самое трудное задание и высшая правда. Оно оказалось непосильным для нашей эпохи, когда человеческим массам предлагают хлеб за отказ от свободы духа. Это и есть тема “Легенды о Великом Инквизиторе” Достоевского, в которой гениально прозреваются пути истории<sup>\*</sup>. Человеческие общества и общества, прошедшие через христианство, в разных формах принимают три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. У человека есть глубокая потребность не только в “хлебе”, символизирующем самую возможность человеческого существования, но и во всемирном единении. Поэтому человек идет за теми, которые обещают превратить камни в хлеба и создают царства мира сего. Люди любят рабство и авторитет. Человеческая масса не любит свободы и боится ее. Да и свобода бывала страшно извращена и даже превращена в орудие порабощения. Свобода была понята исключительно как право, как притязание людей, в то время как она есть прежде всего обязанность. Свобода есть не то, что человек требует от Бога, а то, что Бог требует от человека. И потому свобода есть не легкость, а трудность, тяжесть, которую должен взять на себя человек. И лишь немногие на это соглашаются. Свобода, в духовном смысле, — аристократична, а не демократична. Есть и буржуазная свобода, но она есть извращение и надругательство над духом. Свобода —

---

\* См. мою книгу “Мирозозерцание Достоевского”.

духовна, она есть дух. Она исходит из ноуменального мира и опрокидывает детерминированный порядок мира феноменального. Анархический идеал, взятый в предельной глубине, есть предельный идеал человеческого освобождения. Он совсем не должен означать отрицания функционального значения государства в этом объективированном мире. Анархизм должен противопоставляться не порядку и гармонии, а принципу власти, т.е. извне идущего насилия. Ложен оптимизм большей части анархических учений. Мы не можем мыслить в условиях этого объективированного мира, идеального общества, без зла, борьбы, войны. Абсолютный пацифизм в этом мире есть ложный идеал, потому что он антисхатологичен. Об этом много верного есть у Прудона<sup>\*</sup>. Все политические формы — относительны: демократия, как и монархия. До конца нужно утверждать относительные формы, дающие максимум возможностей реальной свободы и достоинства личности, и примат права над государством. Но идеалом может быть лишь преодоление всякой власти, как основанной на отчуждении и экстерииоризации, как порабощенности. Царство Божье можно мыслить лишь апофетически, как совершенное безвластье, как царство свободы. Гегель говорит, что “закон есть объективность духа”, т.е. этим он признает, что он обозначает царство объективации. Он же говорит, что государство есть духовная идея в *Ausserlichkeit* человеческой воли к свободе. *Ausserlichkeit* и есть основной признак государства и власти.

Есть два понимания общества и два пути его. Или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Или общество строится как природа, согласно законам природы, или оно строится как духовная реальность. Этим определяются общественные идеалы и характер общественной борьбы. Общество, как природа, находится во власти необходимости, движется борьбой за преобладание и господство, в нем происходит естественный подбор сильных, оно строится на принципах авторитета и принуждения, и отношения в нем определяются как объектные. Общество, как дух, движется исканием свободы, оно основывается на принципе личности и отношениях субъектных, оно движется желанием, чтобы любовь и милосердие были в основании строения общества. Общество, как природа, покорно закону мира. Общество, как дух, хочет быть покорным закону Бога. Это иначе понимали такие защитники органического как Шеллинг, Фр.Баадер, Меллер, Хомяков,

---

<sup>\*</sup> См.: *Prodhon. La guerre et la paix.*

Вл.Соловьев, но это — романтические иллюзии, от которых нужно освободиться. Фактически, общество есть и природа и дух, в нем действуют оба начала, но преобладает природное то, что от мира, над духовным, тем, что от Бога, необходимость над свободой, принудительная объективность над личностью, воля к могуществу и господству над милосердием и любовью\*. Но великая ложь была бы в том, что “природная” основа общества, как борьба за существование и за преобладание, соревнование, война, эксплуатация человека и попрание его достоинства, насилие сильных над слабыми, признавались вечными и даже духовными основами. И происходила идеализация этих дурных, не должных основ у идеологов авторитета и иерархического строя. Общество, как природа, есть сила в глазах мира; общество, как дух, есть правда, к которой мир слишком часто бывает слеп. Общество, как природа, есть объективация, экстерииоризация, самоотчуждение духа и отчуждение вонне человеческой природы и порабощение, как итог всего. Этому соответствует натурализм в социологии, пытающийся дать научную санкцию подбору расы сильных и господствующих, подавлению личности обществом, понятым, как организм\*\*. При органическом понимании общества в прошлом смягчение могло вносить патриархальные отношения. Общество, как организм, построенный на традиционных патриархальных отношениях, не раздирается не знающей удержу разъяренной борьбой людей, социальных групп, классов, наций, рас, оно устанавливает относительную социальную гармонию, основанную на иерархических неравенствах, санкционированных народными религиозными верованиями. В обществах капиталистических и так называемых индивидуалистических, которые первоначально вдохновлялись идеологией естественного состояния и естественной гармонии, раскрывается борьба всех против всех и создаются величайшие социальные неравенства, которые уже не санкционируются никакими народными верованиями, никакими традициями и являют совершенное бесстыдство. На этой почве готовятся бунт и восстание, в которых есть справедливость, но которые получают характер природно-общественных, а не духовно-общественных движений. Марксизм хочет освободить человека

---

\* Ясно, что слово “природа” и “природное” я употребляю в другом смысле, чем употребляют их Ж.-Ж.Руссо и Л.Толстой, или защитники “естественного” права.

\*\* Н.Михайловский проявил большую прозорливость, когда еще в 70-е годы прошлого века обличал реакционный, враждебный человеческой личности характер органической теории общества, дарвинизм в социологии и пр. См. его “Борьбу за индивидуальность”.

от порабощающей власти экономики, но он ищет этого освобождения в экономике, которой придает метафизическое значение\*. Вопреки социологическому натурализму и экономизму, в природную жизнь общества с ее злыми страстями и ее лживыми идеологическими санкциями, которые хуже самих страстей, с ее властью детерминизма, прорывается дух не-объективированный и хочет по-иному определить общество, внести свободу, достоинство и ценность личности, милосердие и братство людей. Это отразилось в искаженной форме и философски наивной идее общественного договора. Интересно для уяснения условности и сбивчивости терминологии, что естественным правом называли то, что следовало бы называть духовным правом. “Естественные” права человека, которые как раз противопоставляются обществу, как природе, природному детерминизму в обществе, и потому эти права духовны, а не природны\*\*. Учение об “естественном” в истории европейской мысли, об естественном разуме, естественной морали, естественном праве очень связывались с борьбой за освобождение человеческой природы и природы вообще от подавленности ее в средневековьи. Но наступает время, когда окончательно должно быть выяснено, что именно порабощение — “естественно”, идет от объективированного и детерминированного мира, освобождает же — духовно, идет от духа, который есть свобода и находится вне власти объективной детерминации. С этим связаны величайшие недоразумения. Нет более ужасающего недоразумения, чем считать материализм освободительной философией, а спиритуализм — философией порабощающей. Недоразумение это порождалось тем, что спиритуализмом пользовались для целей порабощения, для идейных санкций, как раз общества как природы, а не общества как духа. Самое большое зло было в этих идейных санкциях, а не природных первостихиях. Все это связано с ложным пониманием духа. В действительности природная материя есть консервативное и реакционное начало, дух же есть начало творческое и революционное. Дух опрокидывает природно-рабьи основы общества и пытается создать общество по своему образу. Обличается не вечный, переходящий характер этих рабьих иерархических основ общества. Но революция духа в своем социальном выражении легко попадает во власть объективации, и обнаруживаются все новые и новые формы рабства. Процесс вторжения освобождающегося духа прерывен, не

---

\* В этом отношении важны ранние произведения Маркса, особенно “Philosophie und Nazinleconomie”.

\*\* См.: *Еллинек*. Декларация прав человека и гражданина.

есть прямое развитие. Настоящая революция духа есть конец объективации, как этого мира, есть революция ноуменов против ложного направления мира феноменального. Тогда окончательно будет явлено духовное общество, царство Духа, царство Божье. Но действие рока в истории, вытесняющее действие Бога и человеческой свободы, порождает свои воплощения, ведет к своим максимальным объективациям. В государстве, этом царстве мира сего и князя его по преимуществу, были необходимые функции для этого злого мира, но была заложена и злая демоническая воля к могуществу и господству, к закреплению этого несправедливого царства, этого рабского мира, была насыщенность враждой и ненавистью. И образ государства будет, в конце концов, явлен как образ зверя, выходящего из бездны. С большой охотой и любовью говорят, что на земле совершенство невозможно, что не может быть и совершенного общества. И это говорят прежде всего потому, что не хотят этого совершенства, что заинтересованы в поддержании неправды. Но верно, что совершенного общества в этом “земном” плане быть не может, и ожидание такого совершенства есть лишь утопическая иллюзия. Вопрос совсем не в этом, а в том, возможно ли преодоление этого объектного мира, не уничтожение “земного”, а его освобождение и преображение, его переход в иной план. Это есть вопрос эсхатологический. И христианам подобает верить, что единственное царство, которое может удасться, есть царство Божье. Царство Божье не только ожидается, оно создается, начинает создаваться уже здесь, сейчас на земле. Это требует активного творческого понимания эсхатологии.

### 3

Самое революционное, переворачивающее событие мировой истории есть появление техники, как фактора, преобладающего в человеческой жизни, победоносное вступление машины, определяющей всю структуру цивилизации\*. Поистине, машина и техника имеют космогоническое значение. В машине есть новизна, небывшее еще в мировой жизни. Машина есть сочетание физических и химических сил, но она не есть явление природы. Кроме тел неорганических и органических появляются тела организованные. Это есть природа, прошедшая через акт человека и подчиненная его целям. В технике из недр природы извлекаются силы, которые дрема-

---

\* См. мой этюд “Человек и машина”. См.: *Dessauer F. Philosophie der Technik.*

ли и не раскрывались в круговороте природной жизни. Если будет достигнуто разложение атома, то это будет космический переворот, который выйдет из недр самой цивилизации. Вместе с тем, возрастающая власть техники в социальной жизни людей есть все большая и большая объективация человеческого существования, ранимая душу и угнетающая жизнь. Человек все более и более выбрасывается вовне, все более экстериоризируется, все более теряет свой духовный центр и целостность. Жизнь человека перестает быть органической и становится организованной, она рационализируется и механизмуется. Человек выпадает из ритма, соответствующего природной жизни, все более отдалается от природы (не в смысле объекта механического естествознания), и его эмоциональная душевная жизнь ущербляется. Диалектика технического прогресса заключается в том, что машина есть создание и она направляется против человека, что она порождена духом и поработывает дух. Прогресс цивилизации есть процесс противоречивый и двойственный. В жизни общества взаимодействуют и противоборствуют дух, первоначальная природа и техника. Элементарная техника существует уже в самом начале зарождения цивилизации, ее требует борьба за жизнь со стихийными силами природы. Но на вершине цивилизации роль техники делается преобладающей и охватывающей всю жизнь. Это вызывает романтическую реакцию “природного” против технического. Человек, раненый технической цивилизацией, хотел бы вернуться к органически-природной жизни, которая начинает ему представляться раем. Это — одна из иллюзий сознания. Возврата в этот рай нет. Невозможен возврат от жизни технически-организованной к жизни природно-органической. В общество, понятое как дух, входит и элемент органический, и элемент технический. С этим связана проблема отношения культуры и цивилизации, особенно остро поставленная в русской и немецкой мысли\*. Это соотношение нельзя понимать хронологически. Тенденция к преобладанию типа цивилизации над типом культуры всегда проявлялась уже в древнем мире. Эта тема существовала уже у пророков, боровшихся против нарождающегося капитализма. Культура связана еще с природно-органическим, цивилизация же разрывает эту связь, одержимая волей к организации и рационализации жизни, волей к возрастающему могуществу. Происходит также головокружительное ускорение, беше-

---

\* Задолго до Шпенглера эту проблему ставили славянофилы, Герцен, К. Леонтьев и др.

ная быстрота всех процессов. Человек не имеет времени опомниться и углубиться. Происходит острый процесс дегуманизации и он происходит именно от роста человеческого могущества. В этом — парадокс. В мещанский век технической цивилизации происходит непомерный рост богатств, и богатства эти периодически разрушаются страшными войнами. В известном смысле, разрушительные войны, вызванные волей к могуществу, являются роком обществ, основанных на господстве технических цивилизаций и погруженных в мещанское довольство. Орудия разрушительные оказываются безмерно сильнее орудий созидательных. Цивилизация на своих вершинах необыкновенно изобретательна для дела убийства, но она не заключает в себе сил воскресающих. Роль техники с необыкновенной остротой ставит проблему духа, духовного овладения жизни. Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И потому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Прежние элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации человеческого существования, превращая человека в вещь — объект, в аноним. Победа общества, как духа, означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к срыву истории.

Главное зло, главные страдания в жизни общества определяются не столько тем, что люди индивидуально дурные и злые, сколько дурными и злыми идеями, которыми они одержимы, социальными предрассудками, затуманенными верованиями, унаследованными от среды, из которой они вышли. Зло и страдания, причиненные каким-нибудь Торквемадой, Филиппом II, Робеспьером и многими другими, их жестокость определялись не тем, что они были злые и дурные люди, — индивидуально они не были дурными и жестокими, — а тем, что они были одержимы злыми идеями и верованиями, представлявшимися и хорошими и высокими. Глава семьи, член сословия, начальник государственного учреждения, хозяин предприятия, иерарх церкви, генерал, министр, царь бывают жестокими и сеют страдания, главным образом, вследствие сознания своего иерархического положения; они индивидуально, по натуре, могут и не быть жестокими, но традиционное состояние их сознания предписывает им быть беспощадными, жестокими, на-

сильниками. Эти люди с извращенной совестью отстаивают честь и мощь семьи, сословия, государства, армии, церковного учреждения, начала власти и иерархии. Сколько человеческих жизней было искалечено и загублено вследствие ложных идей об авторитете родителей или начальников! Объективный иерархизм, основанный на родовом и общем, есть отрицание достоинства и ценности личности, на нем лежит печать падшести существования. Только субъективный, духовный, харизматический иерархизм утверждает достоинство и ценность самого человека, личности, связан с ее качествами. Объективные иерархические принципы, которые страшнее чумы и холеры, всегда жертвуют личностью, живым существом, способным к страданию и радости, во имя рода, расы, сословия, государства и пр. Субъективный же иерархизм есть иерархизм человеческий, иерархизм даров, харизмов в пророке, апостоле, святом, иерархизм гения в человеческом творчестве, иерархизм личного благородства и душевной красоты. Есть метафизическое неравенство между людьми по харизмам и оно сочетается с сохранением и утверждением достоинства и ценности всякого живого существа, всех детей Божиих, с равенством неравных. Объективный социальный иерархизм почти никогда не соответствует субъективному духовному иерархизму, в нем слишком часто бывает подбор худших, самых низких по своим личным качествам. Объективный иерархизм есть самая хитрая выдумка объективированного падшего мира. В этом мире наиболее высоко стоящие по своим харизмам и качествам бывают жертвами, преследуются и распинаются. Как трагична судьба пророка и гения в этом мире! Как торжествуют в нем лишь таланты посредственности, обыденности и приспособления! Только полководцы и люди власти сакрализуются вместе с сакрализацией племен, городов, наций, государств. Но это было и есть настоящее язычество. Пусть не говорят защитники объективного иерархизма о невозможности равенства между людьми, об естественности неравенства между людьми и господстве одних над другими. Идея равенства сама по себе действительно пустая и производная. Первоначальна идея свободы, достоинства каждого человека, как личности, хотя бы личность находилась в потенциальном состоянии. И равенство значит лишь, что свобода и достоинство утверждается для каждой человеческой личности, для всех людей, что ни с одним человеком нельзя обращаться как с вещью и средством. В обществе, как духе, как раз и должно быть выявлено метафизическое, харизматическое неравенство, разнокачественность людей. В обществе же, как объективной природе, чудовищное не-



равенство, господство одних и рабство других соединяются с нивелировкой личностей, с подчинением личностей сознанию родовому, с господством общества над человеком. Страшному рабству человека в объективированном обществе, вампирическому господству нечеловеческих и бесчеловечных иерархических принципов и родовых идей нужно противополжить человечность, чистую, божественную человечность, человеческий иерархизм, харизматический иерархизм. В пределе это означает замену общества законнического обществом харизматическим, обществом или, вернее, общиной освобожденных в Духе людей. Рабству человека, принимающему самые разнообразные формы, принимающему и формы либеральные и социалистические, противополжен лишь персонализм, имеющий ноуменальные основы. Это пресоциализм социальный, а не индивидуалистический, персонализм коммюнитарный. Но персоналистическую духовную революцию можно мыслить лишь эсхатологически. Это означает конец объективированного обыденного мира, — мира детерминизма, переход в царство свободы, это — новый Эон Духа. Но персонализм этот, охватывающий все живущее, утверждается уже здесь и сейчас, он не в будущем только, он и в настоящем, он указывает путь, хотя и не ждет оптимистической победы в условиях этого мира. Этот персонализм чудесен для мира социальной обыденности, он сопротивляется объективированной природе, он есть иной порядок существования. Чтобы избежать недоразумений, нужно сказать, что в наиболее материальных частях объективированного мира принуждение неизбежно, нельзя представить грубой материальности полной свободы. Но чем более мы возвышаемся до духовности, тем более неуместно и недопустимо объективированное принуждение, и тем более должна быть утверждаема свобода субъективности, свобода духа. Нужно также сказать, что существует подлинная священная традиция, она есть воскресающая память, через нее поддерживается связь с вечным в прошлом, но преодолевается дурная традиция, — традиция родовая, а не соборная, традиция инерции, традиция объективации, а не духовности.

1947 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская.</i> Парадигма русской философии истории.....	3
<b>I. ПОИСКИ СМЫСЛА ИСТОРИИ.....</b>	<b>108</b>
<i>И.В.Киреевский.</i> Деятнадцатый век .....	108
<i>А.С.Хомяков.</i> О старом и новом .....	120
<i>И.В.Киреевский.</i> В ответ А.С.Хомякову .....	135
<i>К.С.Аксаков.</i> О том же .....	146
<i>К.С.Аксаков.</i> Записка “О внутреннем состоянии России”, предоставленная Государю Императору Александру II.....	154
<b>II. ОПЫТ СЦИЕНТИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ .....</b>	<b>167</b>
<i>А.И.Герцен.</i> С того берега.....	167
<i>Н.Я.Данилевский.</i> Цивилизация европейская тождественна ли с обще- человеческой?.....	185
<i>Г.В.Вернадский.</i> Начертания русской истории .....	198
<i>Н.И.Кареев.</i> Философия, история и теория прогресса.....	219
<b>Афоризмы и мысли об истории .....</b>	<b>234</b>
<b>III. ИСТОРИОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС .....</b>	<b>239</b>
<i>В.С.Соловьев.</i> Чтения о Богочеловечестве .....	239
<i>С.Н.Булгаков.</i> Апокалиптика и философия истории .....	256
<i>Е.Н.Трубецкой.</i> Старый и новый национальный мессианиззм .....	264
<i>С.Л.Франк.</i> Социальная философия и философия истории .....	286
<i>Н.А.Бердяев.</i> Проблема истории и эсхатология.....	291

Научное издание

## **ОЧЕРК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ. Антология**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Редакторы–составители: *Л.И.Новикова, И.Н.Сиземская*  
Художник *В.К.Кузнецов*  
Корректоры: *Г.М.Азлюмина, Т.М.Романова, Н.П.Юрченко,  
И.Б.Рябушкина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.02.96.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 19,62. Уч.-изд.л. 19,79. Тираж 500 экз. Заказ № 052.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор *Л.А.Карамнова*  
Компьютерная верстка *Е.Н.Платковская*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14

