

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Иркутский государственный университет»

А. С. Маджаров

ИСТОРИЯ РОССИИ

В ЛИТЕРАТУРЕ ПО ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Учебное пособие



УДК 930.1(075.8)

ББК Т211я73

М13

Печатается по решению ученого совета
геологического факультета ИГУ

**Издание выходит в рамках
Программы стратегического развития
ФГБОУ ВПО ИГУ на 2012–2016 гг., проект Р121-МИ-001**

Рецензенты:

д-р ист. наук, проф. *Л. М. Дамешек*

д-р ист. наук, проф. *А. А. Иванов*

д-р ист. наук, проф. *П. А. Новиков*

М13

Маджаров А. С.

История России в литературе по теории цивилизации : учеб. пособие / А. С. Маджаров. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2014. – 158 с.

ISBN 978-5-9624-1118-7

Посвящено теории и истории цивилизации нашего отечества, специфике русского культурно-исторического типа. Тема исследуется в контексте истории исторической науки. Сопоставлены взгляды основоположников «теории цивилизаций» от Данилевского до Тойнби, изложены их представления об истории России как цивилизации; проведено сравнение с взглядами русских историков XIX в.

Рассчитано на студентов-историков и всех интересующихся историографией, историей России, философией истории, политологией, международными отношениями.

УДК 930.1(075.8)

ББК Т211я73

Учебное издание

**Маджаров Александр Станиславович
ИСТОРИЯ РОССИИ В ЛИТЕРАТУРЕ ПО ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

Редактор Э. А. Невзорова Дизайнер П. О. Ершов

Идея обложки автора

Темплан 2014 г. Поз. 172

Подписано в печать 21.12.2014. Формат 60х90/16

Уч.-изд. л. 12,8. Усл.-печ. л. 9,9. Тираж 100 экз. Заказ 171

Издательство ИГУ; 664003, г. Иркутск, бульвар Гагарина, 36

ISBN 978-5-9624-1118-7

© Маджаров А. С., 2014

© ФГБОУ ВПО «ИГУ», 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	6
<i>Глава 1. РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «ДУХА»</i>	<i>11</i>
1.1. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева	11
<i>Н. А. Бердяев и О. Шпенглер: точки соприкосновения в историографии. Утонченный исследователь духа. Критика марксизма. «Историческое» как духовная реальность. История и историк, символика истории. Потенциальные силы русской истории. Традиционный историко-ведческий анализ и предание. История как судьба. История как трагедия. Эсхатологизм русской истории. Прошлое как моя история, судьба. «Идея» народа и динамизм истории</i>	
1.2. Н. А. Бердяев о религиозном расколе Русской православной церкви	27
<i>Историография. Взгляд Н. А. Бердяева на историю России. Предпосылки раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Характеристика раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Предпосылки раскола в работе «Русская идея» (1943). Характеристика раскола в работе «Русская идея» (1943).</i>	
1.3. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России	37
<i>Мировая война и слабость отечественной идеологии. Конгломеративность русской истории. Женственное начало в русской истории. Тайна русского духа</i>	
Историографические источники	46
Вопросы для самостоятельного изучения	50
<i>Глава 2. РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «МОРФОЛОГИИ»</i>	<i>52</i>
2.1. Идея судьбы в концепции О. Шпенглера	52
<i>О. Шпенглер и русская культура. Природа и история. Идея судьбы.</i>	

2.2. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории	58
<i>История мира как история восьми культур. Псевдоморфоз как «форма» русской культуры. «Чистое безграничное пространство» и «бесконечная равнина» как прасимволы западной и русской души. Факты русской истории в сравнении с фактами истории Запада. Петр Великий – злой рок русской культуры. Россия – край, лишенный городов. О небуржуазности русской души. «Сельская Россия» и преобразования Петра I. Достоевский как душа России. Л. Толстой как выражение псевдоморфоза. Этапы русской истории.</i>	
Историографические источники	69
Вопросы для самостоятельного изучения	74
Глава 3. РОССИЯ И ЕВРОПА: КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ЦИВИЛИЗАЦИИ	76
3.1. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о России и Европе как «цивилизации» и «культуре»	76
<i>Доктрины Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера и современная историографическая ситуация. Россия и Европа в теории «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера. «Закат Европы» О. Шпенглера и Н. Я. Данилевский. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о «цивилизациях» – «культурах» как основе всемирной истории. О. Шпенглер о фаустовской и русской душе и Н. Я. Данилевский. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о русской истории. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о перспективах культурно-исторического взаимодействия России и Европы.</i>	
3.2. Н. Бердяев и О. Шпенглер о «культуре в эпоху цивилизации» 98	
<i>Н. А. Бердяев и О. Шпенглер как историки России. Н. А. Бердяев об особенностях русской цивилизации. Н. А. Бердяев о кризисе культуры и О. Шпенглер. Н. А. Бердяев о месте человека в «механическом царстве цивилизации». Н. А. Бердяев о книге О. Шпенглера «Закат Европы». Н. А. Бердяев об особенностях культуры и цивилизации. Н. А. Бердяев о переходе культуры в цивилизацию и О. Шпенглер. Н. А. Бердяев о культуре и цивилизации как этапах исторического движения.</i>	
Историографические источники	112
Вопросы для самостоятельного изучения	119
Глава 4. А. ДЖ. ТОЙНБИ О «ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ» В РОССИИ И РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.	121
4.1. А. Тойнби и русская историография о цивилизациях: Россия как часть универсума	121

Критика А. Тойнби концепции цивилизаций О. Шпенглера. П. Я. Чаадаев и Н. Я. Данилевский о типах цивилизации. А. Тойнби о критериях деления обществ на цивилизации.

4.2. А. Тойнби и отечественная историография о генезисе, росте и распаде русской цивилизации	129
<i>А. Тойнби о генезисе «православной цивилизации в России». А. Тойнби о причинах появления цивилизации в России. В. О. Ключевский и Н. А. Бердяев о периодизации истории России. А. Тойнби об основных "вызовах и ответах" в процессе генезиса русской цивилизации. Колонизация и ее значение в исторической концепции С. М. Соловьева, А. П. Шапова, В. О. Ключевского. А. Тойнби о России «в процессе роста и распада цивилизации». А. Тойнби о «расколе в душе» как форме распада цивилизации. А. Тойнби об «отношениях между распадающимися обществами и индивидуумами» в России. Н. А. Бердяев о русском мессианском сознании и «вера в бессмертие империи» А. Тойнби.</i>	
Историографические источники	147
Вопросы для самостоятельного изучения	152
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	156

ВВЕДЕНИЕ

Труды философов и историков XIX – начала XX в. П. Я. Чаадаева, Н. Я. Данилевского, Н. А. Бердяева, С. М. Соловьева, А. П. Шапова, В. О. Ключевского пережили своих авторов. Мыслители, изучая историю, души народов, культур (П. Я. Чаадаев, Н. Я. Данилевский, Н. А. Бердяев, О Шпенглер), анализируя факты истории отечества (С. М. Соловьев, А. П. Шапов, В. О. Ключевский), пытались уяснить, а затем вернуть людям, непреходящие ценности русской истории и культуры. Они сумели прикоснуться к глубинам бытия, и это позволило им не только объяснить свою эпоху, но и уловить некоторые особенности магистрального направления движения мировой истории, ее противоречия, будущее.

Н. Я. Данилевский (1822–1885) в 1869 г. за сто с лишним лет до американского политолога Сэмюэля Хантингтона (1927–2008) представил и развил идею об истории мира как истории культурно-исторических типов. В названии книги и, соответственно, в ее содержании, он высказался о возможном характере взаимодействия цивилизаций: «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций». Спустя годы С. Хантингтон фактически повторил это название – «Столкновение цивилизаций».

История, как справедливо заметил Бердяев, – это борьба за ценности. «Без... страдания и боли, без жертвы благом непосредственной жизни», – еще в 1918 г. писал он, – «нет творчества в истории» [1, с. 162].

Мыслитель подчеркивал, что творческие задания в истории прекратиться не могут, и не может наступить статическое состояние вечного счастливого покоя. И завтра, в высшей стадии, по его словам, «будет борьба, движение, историческое творчество, новое перераспределение тел и духов». Ибо жизнь народов есть борьба «духовных сил, высших предначертаний» [1, с. 171, 173].

О России в контексте цивилизаций-культур писали наши и маститые зарубежные классики истории, философии истории.

Освальд Шпенглер уделил России несколько страниц и посвятил массу ремарок в известном труде «Закат Европы». Позже и подробнее о России писал Тойнби. Все они рассуждали по-своему. И каждый внес свой вклад в процесс уяснения специфики России как цивилизации, культуры.

Новое слово в осмыслении русской истории в свое время сказали демократы и революционеры (Радищев, декабристы, Герцен, Чернышевский, Щапов, Михайловский, Плеханов, Ленин и др.), а также Чаадаев, славянофилы, отечественные государственники (С. М. Соловьев и др.), Бердяев, далекие от демократической традиции Данилевский, Шпенглер.

Сегодня развитие единого исторического знания путем специализации привело, в частности, к ослаблению междисциплинарных связей: историки России занимались и занимаются своей темой (и литературой), историки Запада – своей (к примеру, читая Шпенглера, пишут о Западе, оставляя без внимания его рассуждения о России), философы – «чистой» философией вне ее связи с эмпирической историей.

Классика русской историографии XIX в. существует в своей нише «прошлого исторической науки», изолировано от современной традиции и философии истории, к ней, если и обращаются, то лишь за справкой, а чаще, с критикой «устаревших взглядов».

Структура исторической мысли (историографии) изначально была сложной, включала в свой состав не только эмпирический факт (источниковую базу), но и его (факта) идеологический и методологический вектор. Исторически прирастала количественно и усложнялась качественно источниковая база исторической науки, но главное менялся теоретико-методологический посыл исследований. Внешние барьеры могли помешать познанию на формализованном уровне квалификационных работ – диссертаций, но в серьезном исследовании они стирались.

Историк России С. М. Соловьев читал Гегеля, а «историк Германии» О. Шпенглер – Достоевского.

Снять формальные барьеры в исследовании истории России, соотнести концепции крупных русских и западных исследователей, эмпирическую историю с историей духа, линейный взгляд на историю с «цивилизационным», в намеченных узких рамках историографического исследования – задача данной работы.

У каждого времени свое прочтение классики. Философия истории ложится на изменяющуюся современность, создает новое соотношение жизни и мысли, порождает свой резонанс, посвоему объясняет новое время. Такое прочтение – движение в направлении реализации потребности в современной теории русской истории. Данная книга – шаг в указанном направлении.

Классики поставили вопросы о небуржуазности, «женственности» нашей цивилизации, псевдоморфозе русской истории, о неповторимой судьбе культуры и другие, которые нуждаются в осмыслении.

Соотнесение концепций, прогнозов классиков исторической и философской мысли с современностью сегодня дает возможность проверить их теоретическую устойчивость, позволяет судить о реалиях времени, не только в духе и терминах текущей политологии, а с более основательных позиций философии истории.

Бердяев опирался на русскую историографическую традицию (Чаадаев, славянофилы, Герцен, А. П. Щапов, В. О. Ключевский и др.) и литературу XIX в., (Гоголь, Достоевский, Л. Н. Толстой и др.), отталкивался от нее, продолжал её. С момента своего вынужденного отъезда за границу (1922) и до 90-х гг. XX в. – приблизительно на 70 лет, выпал из советской историографии. В СССР его книги в свое время прочитаны не были, а идеи практически не вошли в отечественный научный обиход.

Шпенглер, Тойнби также, по понятным причинам, не являлись героями отечественной историографии истории России советского и последующего времени.

Сравнение доктрин Бердяева (глубокого знатока смысла истории нашего отечества) и Шпенглера (энциклопедиста мировых культур, который думал и над загадкой русской истории, преимущественно в контексте истории России) пока не проводилось. Не исследовано соотношение концепций Данилевского и Шпенглера – предшественника немецкого философа в теории цивилизаций; вне сопоставления с русской историографией осталась и теория Тойнби.

Сравнительный анализ Бердяева и Шпенглера, Шпенглера и Данилевского, Шпенглера и Тойнби – теоретиков истории как «цивилизации», «культуры»; философов и историков разных стран, школ, разного уровня мысли, соотнесенный с русской историографией преимущественно XIX в., восстанавливает взаимосвязи мысли, ее параллельное движение в процессе познания ис-

тории России, направляет к поиску за разными символами подлинной реальности отечественной истории.

Книги упомянутых и других классиков исторической мысли, философии истории, теории цивилизаций, отличаются концептуальностью, целостностью воззрений на историю мира, глубиной его постижения, единством используемого понятийного аппарата.

Развитие исторической науки, ее теоретико-методологической структуры, предполагает освоение уже применявшегося инструментария. Это касается, прежде всего, исследователей, которые еще только входят в науку, пишут и защищают диссертации.

Понятно, что методология в снятом виде присутствует в любом историческом исследовании и далеко не каждый пишущий специально размышляет о ней. Другое дело диссертация. В ней предусмотрен соответствующий «методологический» раздел, предполагающий изложение методов, которыми пользовался диссертант.

Эти разделы, уже защищенных в 2012–2014 гг. докторских диссертаций по отечественной истории, особенно «советского» и современного периода, подчас не соответствуют масштабу, структуре, проблематике представленного исследования. Работы, как правило, эмпирические, построенные по хронологическому принципу. Авторам, обычно, нечего сказать о своей реальной методологии исследования. Он вынужден рассуждать о методологии вообще, и привлекает в этот раздел все, что можно прочесть об историческом методе, пишет о нем, как об отвлеченном, внешнем по отношению к собственному исследованию, наборе процедур. В перечне методов нередко встречается и цивилизационный подход.

В этой связи необходимо обратить внимание на очевидное: единого цивилизационного подхода как целостной теории не существует, а известны разные цивилизационные походы, разных авторов. То, что в обычном обиходе называют «цивилизационным» подходом, является лишь компиляцией, приспособленной для учебных целей.

Упоминают о «формационном» и «цивилизационном» подходах как равноправных(?), но «недостаточных» (по отдельности) и взаимно дополняющих друг друга.

Поэтому предполагается применение «инструментария» и того и другого «подхода» в исследовании вместе. Или декларируется использование в своих работах сразу формационного, цивили-

лизационного, а вместе с тем историко-генетического, проблемно-хронологического, формально-юридического, институционального, информационного и прочих подходов.

Не возникает ли вопросов: «Возможно ли органично увязать материалиста Маркса и символиста и морфолога Шпенглера», «базис и надстройку» с «историей и морфологией души»; не является ли подобный набор – набором не объединенных единой философией подходов, не связанных ни вертикально, ни горизонтально, ни понятийно методик?

Литература

1. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности // Русская идея. М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.

ГЛАВА 1

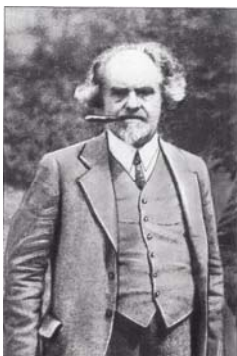
РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «ДУХА»

1.1. «ПРЕДАНИЕ», «СУДЬБА» В МЕТОДОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Н. А. Бердяев и О. Шпенглер: точки соприкосновения в историографии

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) познакомился с творчеством Освальда Шпенглера (1880–1936) после опубликования немецким философом первого тома его работы «Закат Европы» (1918). Книга вызвала интерес не только на Западе, но и в русской аудитории. Незаурядность взгляда немецкого коллеги на всемирную историю как историю культур, который соприкасался с доктринами Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и самого Н. А. Бердяева, новое прочтение истории России, а также разница во взглядах на исторический процесс, побудили Бердяева к прямой полемике со Шпенглером и к изложению своего взгляда на культуру и цивилизацию.

Бердяев шел своим путем. И до, и после прочтения Шпенглера он развивал свою доктрину, свою философию истории. Под воздействием трудов немецкого коллеги, русский мыслитель, на время, повернулся в сторону его проблематики, чтобы «сверить часы», признать ее достоинства, и, оспорить положения, с которыми не был согласен, в частности, недооценку Шпенглером роли христианства в мировой истории, высказать свое мнение.



Н. А. Бердяев

Они были людьми одной эпохи, переживали и наблюдали одни и те же события всемирной истории, и одновременно принадлежали к разным культурам, разным направлениям исторической и философской мысли, развивали оригинальные историко-философские концепции.

Шпенглер, вероятно, Бердяева не читал, Бердяев с творчеством Шпенглера был знаком.

Бердяев и Шпенглер, независимо друг от друга, почти одновременно, обратились к одной проблеме – движения культуры и цивилизации в современном мире. В работе «Конец Европы» (1915), практически повторявшей заголовок еще не опубликованной книги Шпенглера, Бердяев ставил вопрос о путях развития России и мира. Проблема соотношения цивилизации и культуры в этой статье Бердяева занимала центральное место.

О. Шпенглер, для которого проблема соотношения культуры и цивилизации была важной структурной частью книги «Закат Европы», работал над черновиками в 1911–1914 гг., а опубликована книга была в 1918 г. (Т. 1) и 1922 (Т. 2) годах.

В публикациях 20-х гг. русский мыслитель неоднократно упоминал о труде Освальда Шпенглера «Закат Европы».

Специально книге Шпенглера Бердяев посвятил статью «Предсмертные мысли Фауста», которая вышла в Москве в 1922 г. еще до отправки мыслителя на известном «философском» пароходе за рубеж. Размышления Бердяева, наряду со статьями Ф. Степуна, С. Франка, Я. Букшпана, увидели свет в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы».

В период подготовки этого коллективного труда в Вольной академии духовной культуры, председателем которой являлся Бердяев, он читал доклады по заявленной теме. Об этом Бердяев вспоминал в автобиографии. Этот труд мыслителя («Предсмертные мысли Фауста»), как подчеркивал сам автор, появился на свет после ознакомления с первым томом «Заката Европы» и статьей Шпенглера «Пруссачество и социализм».

Исследование истории России как «судьбы» Бердяев продолжил и в книге «Смысл истории». В ее основу мыслитель положил упомянутые лекции, прочитанные в Москве в «Вольной Академии Духовной Культуры» в конце 1919 – начале 1920 гг.,

дополненные статьей «Воля к жизни и воля к культуре», написанной в 1922 г., которая вошла в последний раздел исследования. И в этой завершающей части книги, написанной после основного текста, Бердяев непосредственно соприкасается с творчеством Шпенглера.

Философия судьбы, судьбы России сформировалась у Бердяева до прочтения Шпенглера. В этом вопросе он не касался позиции Шпенглера, еще не учитывал ее, как учел в вопросе соотношения культуры и цивилизации, специфики русской культуры.

Утонченный исследователь духа

Николай Александрович Бердяев ушел из жизни на 75-м году в своем доме в Кламаре под Парижем, во вторник 23 марта 1948 г. около пяти часов дня. Незадолго до смерти в «Добавлении» 1940–1946 гг. (раздел в его книге «Самопознание») он с горечью констатировал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и в Австралии, переведён на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина» [4, с. 341].

Последнюю треть и половину сознательной жизни Н. А. Бердяев вынужден был прожить за рубежом. 30 сентября 1922 г. он вместе с другими деятелями русской культуры был выслан из России на «философском пароходе». Его новые труды на семьдесят лет выпали из советской исторической и философской науки, и не могли в момент своего появления открыто, полномасштабно влиять на отечественный историографический процесс, и появились в России как новинка уже в иную эпоху, спустя полвека после смерти автора. «Так совершается история. – Заметил Н. А. Бердяев по иному поводу. – Но все это ...совсем не означает, что весь запас творческой энергии и творческих идей пропал даром, и не будет иметь значение для будущего» [3, с. 297]. А. Бердяев не вписался в «великий почин» Советской России, хотя был и всегда оставался патриотом своей страны. На родине уже после Великой отечественной войны о нем, всемирно известным и признанным ученом, писали как о «посыпанном нафталином подвижнике реакционной мысли на службе англо-американского капитала».

В научном творчестве он был далек от официальной школы, что господствовала у нас до Октябрьской революции 1917 г., а затем и советской исторической и философской науки. Его взгля-

ды на русскую историю и философию были противоположны материализму, атеизму и в значительной степени реальному социализму. Человек инакомыслящий, поборник и уточненный исследователь духа, свободы; аристократ, не любивший серую обыденность, «серединное мещанское царство», видевший в мысли, в характере народа глубинные религиозные основы, он стал не нужен и, с точки зрения власти, господствующей идеологии, вреден и даже опасен в стране Советов.

Религиозный философ и историософ Н. А. Бердяев оказался более дальновидным, чем все научно-исследовательские институты, академии и кафедры вместе взятые – чем тысячи обществоведов-материалистов, писавших о торжестве социализма и построении в СССР к 1980 г. коммунизма, и этот факт свидетельствует о необходимости более внимательного изучения его творчества.

Критика марксизма

Свое экзистенциальное (от лат. *existentia* – существование) направление философии истории Н. А. Бердяев развивал за рубежом. Он опирался на традицию русской мысли XIX – начала XX в., писал о «человеке, его рабстве и свободе, назначении и творческом призвании», о «продолжении человеком миротворения», о «русской идее».

В исследовании Н. А. Бердяев обращал внимание, прежде всего на духовную сторону. «История, – по его словам, – не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф». Но не вымысел, а реальность «преодолевающая грани внешней объективной фактичности и раскрывающая фактичность идеальную» [5, с. 18]. Этот аспект интересовал историка и в предании как источнике познания идеального.

По словам Н. А. Бердяева, уже перед исследователями первой четверти XX в. встала познавательная дилемма: или идти по пути критики, разоблачения преданий, или пытаться понять специфику русской истории и мысли путем уяснения их внутреннего смысла, соединения с ними.

Научный путь Н. А. Бердяева, его философия истории предполагали обращение к идеальному и его раскрытие, углубление в душу, «соединение с преданиями». Об этом он писал в работе «О свободе и рабстве человека» (1939). Философ определил черты своего философского мировоззрения: «примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над

универсально общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом» [2, с. 8].

Н. Бердяев размышлял о путях получения знания и реализовывал свою методологию в исследованиях по философии русской истории. Каким было соотношение между методологической рефлексией Н. Бердяева и его историографической практикой, ее достижениями? Какое место в процессе познания занимали категории «предание» и «судьба»?

Собственную философию истории Н. А. Бердяев противопоставил марксизму. Критике марксизма, изложению своего взгляда на специфику исторического познания, Н. А. Бердяев посвятил, в частности, работу «Смысл истории», которую начал писать в 1919 г., а завершил в 1922 г.

Главная претензия, которую предъявлял философ марксизму, состояла в том, что в рамках этой методологии последовательно «разоблачались» все исторические святыни, исторические предания, а подлинной реальностью объявлялся лишь процесс «материального экономического производства». Религиозная жизнь, духовная культура, искусство рассматривались не как реальность, а как вторичное, как отражение, как надстройка – как небытие. «Когда вы читаете научную книгу по истории, скажем по истории древних народов, – писал Н. А. Бердяев, – то ясно чувствуете, что из истории культуры этих народов окончательно вынута душа, вынута внутренняя жизнь, что вам дается какой-то внешний снимок, внешний рисунок» [5, с. 21]. Эта оценка адресована трудам современников мыслителя, но она ложится и на многие работы более позднего времени, в том числе современные.

О душах культур писал и Шпенглер.

Критика марксизма была отправной точкой и теоретико-методологических построений Н. А. Бердяева, и частью его конкретно-исторических работ, посвященных истории России, истории мысли. Критическую тему Н. А. Бердяев развивал в исследовании «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Только задачи анализа в работах теоретико-методологических и конкретных были разные. Если в работе «Смысл истории» Н. А. Бердяев писал о марксизме как методе, то в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» о том, как марксизм соотносился с освободительным движением, освободительной мыслью, с «душой народа», как трансформировался на русской почве. Конкретно-историческая оценка дополняла методологическую, конкретизировала ее.

С точки зрения марксизма, которую Н. А. Бердяев передал и опровергал в работе «Истоки и смысл русского коммунизма», «экономика есть базис, идеология надстройка». Человек мыслит и творит не сам, а «как дворянин, крупный буржуа, мелкий буржуа или пролетарий» [1, с. 80].

Но, по словам Н. А. Бердяева, социальная группа, класс – мыслительная конструкция, в исторической действительности не существующая, ибо историческое «конкретно и индивидуально» [5, с. 13].

Шпенглер, рассуждая в первом томе «Заката Европы» о специфике исторического, также постоянно подчеркивал его индивидуальность, неповторимость.

«Историческое» как духовная реальность

«Историческое», по мнению мыслителя, – не является материальным, физиологическим или психическим, а есть «духовная реальность», «особая ступень бытия», откровение о сущности действительности, о судьбе [5, с. 12, 15, 16]. Предание (традиция, преемственность) (память о событии, перешедшая устно от предков к потомкам, как заповедь, поучение (Даль), – «абсолютная» категория в опознании «исторического». Историческое нельзя увидеть, если оторвать познание от исторического предания или только разоблачать его с позиции логики.

Н. А. Бердяев не только писал о методологическом значении этой категории. В конкретных исследованиях по истории мысли он опирался на предания. О приобщении к преданию, к человеческому, духовному началу истории, свидетельствует все его творчество. Н. А. Бердяев в книге «Самопознание» отмечал: «Я ... всю жизнь искал истину и смысл» [4, с. 108].

Понятия, положенные в названия книг Н. А. Бердяева: «Русская идея», «Смысл истории», «О назначении человека» «О рабстве и свободе человека», «Истоки и смысл русского коммунизма» и другие говорят о том, что в центре его историко-философских изысканий стоит человек. Познать «идею», «смысл» можно лишь приобщившись к духовному (субъективному) началу истории – к преданию. «Смысл есть лишь в том, – заключал Н. А. Бердяев в работе «О назначении человека», – что во мне и со мной, т. е. в духовном мире... Человек есть носитель смысла» [2, с. 273, 279].

В «Русской идее», охватывая взглядом всю русскую мысль, связывая воедино историю, Н. А. Бердяев писал: «В определении характера русского народа и его призвания необходимо делать выбор, который я назову выбором эсхатологическим по конечной цели. Поэтому неизбежен также выбор века, как наиболее характеризующего русскую **идею** и русское призвание. Таким веком я буду считать XIX в., век **мысли и слова**», т. е. – не лишенный смысла [3, с. 31] (выделено мной. – А. М.)

Под преданием, судя по его философским размышлениям и историографической практике, Н. А. Бердяев понимал не только документы далекого прошлого – мифы, былины или иные исторические источники в узком смысле этого слова, хотя и их тоже. К ним он относил и философские, исторические, литературные работы своих предшественников и современников, философские течения, направления, на которые опирался.

По его словам, «каждая историческая эпоха» насыщена мифами. Открыть далекую или близкую эпоху можно лишь при условии «подключения» к мифу, к преданию. Нельзя понять историю только как объект.

История и историк; символика истории

История связана с историком, состоянием, широтой и глубиной его сознания. Исследователь только тогда сможет воспринять прошлое, предание, когда он сам историчен, внутренне причастен к этому прошлому, когда он соединяется с объектом, познает его «как напоминает», излагает не набор внешних фактов, а преображает прошлое, «внутренне постигает объект» [5, с. 19].

Опускаясь, к примеру, в XVI в. во времена спора Иосифа Волоцкого и Нила Сорского Н. А. Бердяев дает не канву, перечень событий, а раскрывает их суть, «историчность» и увязывает в единый поток с современностью. Историчен и сам автор. Он не только знает факты, интерпретирует мысли, он «участвует» в событиях как заинтересованное лицо. «Иосиф Волоцкий и Нил Сорский являются символическими образами в истории русского христианства... Иосиф Волоцкий был за собственность монастырей, Нил Сорский – за нестяжательство. Но различие их типов гораздо глубже. Иосиф Волоцкий – представитель православия, обосновавшего и освящавшего Московское царство, православия государственного... Нил Сорский – сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по

понятиям того времени. Он не связывал христианство с властью... Нил Сорский – предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции». Иосифа Волоцкого «нужно считать главным обоснователем русского самодержавия» [3, с. 35–36].

В предании историк имеет дело не только с внешним фактом, который преимущественно интересует традиционную критику, объективную науку, а с внутренним импульсом, с внутренней ценностью, с намеком, символикой внутренней жизни.

Об этом писал и Шпенглер.

Связь в истории, преемственность исторического предания возникает, когда историку открывается эта символика, когда происходит соединение духовной судьбы человека и духовной судьбы истории.

Как увидеть, понять и расшифровать эти символы? В работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Н. А. Бердяев намечает путь, по которому следует идти, чтобы раскрыть смысл символа, символика. «Пространственные символы «верха» и «низа», «высокого» и «низкого», - пишет он, - могут выражать абсолютные истины нравственного и духовного порядка... В бытии нет «высокого» и «низкого», но в символе «высоты» что-то угадывается о бытии... И вся проблема в том, как от символов перейти к реальностям» [2, с. 288].

Понять внутренний импульс, подхватить его и развить в новых условиях в единой нити внутреннего предания – эту задачу Н. А. Бердяев воплощал во всех своих трудах.

Он писал о том, в частности, что процесс цивилизации в России после революции совершался через замену символов христианских, символикой марксистской – коммунистической, о том, что стояло за этими символами [1, с. 126].

О символике истории, которую историк призван расшифровать, переживая, прочувствуя ушедшие события прошлого, общаясь к ним через документы, писал и Шпенглер.

Потенциальные силы русской истории

Обращаясь в «Русской идее» к творчеству П. Я. Чаадаева, Н. А. Бердяев выделял его идеи как основные для «всей русской мысли XIX в.» и пытался расшифровать их смысл. «В России, – писал он, – есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем» [3, с. 66].

«Потенциальные силы» он видит у В. С. Печерина, М. Ю. Лермонтова, славянофилов, А. И. Герцена и других мыслителей и, наконец, вписывает в эту тему и свое к ней отношение. В. С. Печерин, по его словам, «верил, что Россия вместе с Соединенными Штатами начнет новый цикл истории» [3, с. 68].

М. Ю. Лермонтов «думал, что Россия вся в будущем» [3, с. 68].

Славянофилы «верили в великое призвание России и русского народа, в скрытую в нем правду... В этом было их значение и заслуга» [3, с. 73].

Герцена Н. А. Бердяев прямо связывает с Чаадаевым: «Идея, высказанная уже Чаадаевым, что русский народ, более свободный от тяжести всемирной истории, может создать новый мир в будущем, развивается Герценом и народническим социализмом» [3, с. 92].

Подводя итоги русской мысли XIX в., Н. А. Бердяев вслед за мыслителями, которых он изучал и интерпретировал, излагает свое мнение, которое ложится на мысли предшественников, продолжает их. «Есть какая-то индетерминированность в жизни русского человека, — заключает он, — которая малопонятна более рационально детерминированной жизни западного человека. Но эта индетерминированность открывает много возможностей» [3, с. 300].

Традиционный источниковедческий анализ и предание

Н. А. Бердяев не отрицает необходимости традиционного источниковедческого анализа документа, но справедливо считает этот анализ предварительным, внешним. По его словам, «историческая критика» есть лишь один из моментов познания, после которого наступает другой, более глубокий, в рамках которого происходит осмысление внутреннего предания.

Это подчеркивал и Шпенглер.

История, по словам Н. А. Бердяева, познается через предание. Но чем предание, к примеру, отличается от исторического источника? По его терминологии, существуют исторические документы (памятники), историческая память, наконец, историческое предание. Какая взаимосвязь, согласно трактовке Н. А. Бердяева, между этими понятиями, и что он считает собственно преданием?

Из объяснений, которые приводит Н. А. Бердяев, видно, что в процессе исторического познания используются исторические памятники. Это некий материал, который несет в себе историческую память, не только как набор фактов, но и как духовную ак-

тивность. Память в ее динамическом ключе, «как духовую активность», надо суметь увидеть за материалом, уяснить, к ней надо суметь подключиться. Только в этом случае, может, удастся не разорвать связь времен, раскрыть предание, как «внутреннюю историческую память, перенесенную в историческую судьбу» [5, с. 16]. И, наконец, нужно задействовать память самого исследователя. Она тоже должна быть «духовно активной», проявляться как «духовное отношение» к «историческому материалу» в историческом познании. Объект может быть увиден и прочитан как «историчный», если исследователь (субъект) сам «историчен».

Исторический памятник – (эмпирические данные, фактический материал) – сам по себе в результате традиционного источниковедческого анализа создает лишь предпосылки для опознания исторического.

История как судьба

«Историческое» опознается через внутреннюю историческую память. В ходе познания происходит «преображение» и «одоухотворение» изучаемого «материала», уясняется его внутренняя связь, строится и наполняется духом исторический образ. В словаре Даля: «преображать» – дать иной вид, образ; преобразовать – устроить снова, иначе, на иной лад, в другом порядке.

Н. А. Бердяев опирается на творчество близких ему по духу русских и зарубежных мыслителей, но не просто пересказывает их тексты, а, опираясь на них, ведет мысль дальше.

Все его творчество – это развитие (преображение) русской мысли XIX в. в иных условиях, в XX в. К примеру, через отношение классиков отечественной литературы к ренессансу, гуманизму, через их личную судьбу он выводит специфику «русского духа», «русской судьбы». «Вспомните Гоголя и весь характер его творчества. Это скорбная и мучительная творческая судьба. Такова же судьба двух величайших русских гениев – Толстого и Достоевского. Все их творчество не гуманистическое и не ренессансное. Весь характер русской мысли, русской философии, русского мыслительного склада и русской государственной судьбы несет в себе что-то мучительное, противоположное радостному духу Ренессанса и гуманизма» [5, с. 143–144]. Историческое предание, – по словам Н. А. Бердяева, – есть «внутренняя историческая память, перенесенная в историческую судьбу» [5, с. 16]. В контексте истории как судьбы раскрывается символика исторического предания.

Судьба – участь, жребий, рок, предопределение, провидение (Даль). Этот термин, как и «предание», задает человеческий контекст рассмотрения истории, ее духовное наполнение. Исследователь видит историю как судьбу, раскрывает ее «жанр», структуру.

Он показывает, что вся самобытная русская мысль «историософская», она задумалась над тем, «какова судьба» России [3, с. 63]. Философская мысль в России XIX в. была, по словам Н. А. Бердяева, «религиозной, моральной и социальной», а это значит, что ее центральной темой была «судьба человека в обществе и в истории» [3, с. 120]. История как судьба – иррациональна. «Без... иррационального начала, как начала бурлящего, как начала, подлежащего оформлению, вызывающего борьбу света и тьмы, как столкновения противоположностей, без этого начала невозможна история», – замечает он в работе «Смысл истории» [5, с. 29]. Мысль об истории, культуре как об оформлении, специфике формы была важна, если не центральна, и в творчестве Шпенглера.

Общий эмоциональный ответ о судьбе России, который возник еще до появления мысли, и который позже разделяли многие мыслители и сам Н. А. Бердяев – Россия имеет особенную судьбу [3, с. 63]. Опираясь на русскую историю, русскую идею, он пишет об особенностях русской судьбы, которая заключалась в том, что у народа анархического, каким считал русский народ Н. А. Бердяев, было государство с чудовищно развитой и всевластной бюрократией [3, с. 183]. Судьба народа была несчастной и страдальческой, история продвигалась катастрофическим темпом через прерывность и изменение типа цивилизации, – писал Н. А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) [1, с. 7].

«Трагизм русской судьбы», по словам Н. А. Бердяева, состоял в том, что «русская идея» – т. е. идеальный образ России, который вынашивался русской мыслью, находилась в конфликте с реальной историей, с господствующими в ней силами [3, с. 261].

Особенно наглядно изменение типа цивилизации проявилось в русской революции. Народ, до 1917 г. живший верованиями, покорный судьбе, вдруг рационализировал жизнь, поверил в возможность рационализации без всякого остатка, поставил на место Бога – машину [1, с. 102].

Н. А. Бердяев видит судьбу человека, судьбы людей, судьбу России, мира и рассматривает их как явления сопоставимые, род-

ственные, и даже тождественные. «Я решаю заняться собой, – писал Н. А. Бердяев в работе «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1940), – ...потому, что это может способствовать постановке и решению проблем человека и человеческой судьбы» [4 с. 10]. Он не согласен с Н. Я. Данилевским, у которого человечество не имеет единой судьбы [3, с. 97]. Судьба А. Н. Радищева, пишет он, – «предваряет судьбу революционной интеллигенции: он был приговорен к смертной казни с заменой ссылкой на десять лет в Сибирь» [3, с. 57–58]. И действительно, этой дорогой, вслед за Радищевым, прошли тысячи участников освободительного движения.

В судьбах Белинского и Герцена, по мнению Н. А. Бердяева, раскрывается будущее России. В чем он видит предпосылки этого будущего? По его словам, «они представляют левое западничество, чреватое будущим». Н. А. Бердяев сравнивает Грановского с Белинским и Герценом. Если Грановский не мог перейти от Гегеля к Фейербаху, остался противником социализма, то «Герцен и Белинский переходят к социализму и атеизму», которые, добавим от себя, и стали будущим России [3, с. 89, 90]. Напротив, судьба «гениального» Л. Н. Толстого «единственная». И в этой судьбе «большое значение имеет» «его уход перед смертью» [3, с. 224]. В поисках правды, смысла жизни, в бунте против неправды истории и цивилизации, Л. Н. Толстой – «русское противопоставление Гегелю и Ницше» [3, с. 225].

Судьба России приоткрывается и в творчестве Ф. М. Достоевского, которое Н. А. Бердяев ставил на вершины русской мысли. Н. А. Бердяев показывает, как Ф. М. Достоевский видит русскую человечность, «диалектику гуманизма» на русской почве, «судьбу человека, выпавшего из миропорядка... на свободе» [3, с. 123].

Достоевский «раскрывает метафизическую глубину русской темы о социальной правде», русском мессианизме, народебогоносце, который должен лучше Запада решить социальный вопрос, о великих соблазнах, которые предостерегают народ на этом пути» [3, с. 162].

История как трагедия

По словам Н. А. Бердяева, «мы, русские, апокалиптики или нигилисты». Нигилизм, бунт – «русское явление» – «один из пу-

тей осуществления исторической судьбы» и «принадлежат нашей судьбе» [3, с. 167].

Великие русские писатели Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский это осознавали. Они были «проникнуты болью о страданиях человека и народа» [3, с. 167].

Н. Бердяев определяет историю как драму, трагедию (с лат. – драматическое произведение, изображающее непримиримые жизненные конфликты, заканчивающиеся обычно гибелью героя. – *А. М.*) как трагическую судьбу. Но трагическая судьба, как и всякая трагедия, должна иметь последний акт [5, с. 161].

Он показывает, что все культуры, общества, народы переживают зарождение, расцвет, старость и смерть. Эту мерку мыслитель применяет и к России.

О неизбежности смерти культуры, превращении ее в цивилизацию, писал и Шпенглер.

Н. А. Бердяев в своих историко-философских исследованиях, опираясь на Радищева, Чаадаева, славянофилов, Герцена, Достоевского и др., выявлял внутреннюю историческую память, рассматривал предания в контексте исторической судьбы России, ее эсхатологической перспективы, динамического мифа «о конце», катастрофической перспективы (катастрофа: с греч. – переворот, внезапное бедствие, событие, влекущее за собой тяжелые последствия). Он писал о тех узловых противоречиях духа, подмеченных у нас уже А. Н. Радищевым, П. Я. Чаадаевым и особенно Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым, В. С. Соловьевым, которые делали русский народ носителем этого мифа. Русская тема XIX в., заключал он, – «бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму и вместе с тем глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации» [3, с. 62]. «В истории, – пишет он, – мы видим пять разных России», и конец каждой – мощный сдвиг [1, с. 7].

Эсхатологизм русской истории

В «Русской идее» он дает обобщающую характеристику русской истории, подчеркивает, что русские «устремлены к концу, плохо понимают «ступенность исторического процесса», значение формы [3, с. 166]. И делает вывод о том, что русский народ есть «народ конца, а не середины» исторического процесса.

Заметим, что о псевдоморфозе русской истории, т. е. непроявленности её формы в чистом виде, писал и Шпенглер.

Устремленность «к концу» последовательно воплощалась во всех значительных явлениях русской истории и мысли и была подмечена, подвергнута творческой интерпретации и раскрыта, в частности, в «Русской идее» Н. А. Бердяева. Он показал отсутствие целостности в идее Москвы как третьего Рима, в религиозном расколе, в дуализме реформ Петра I, вскрыл полярность, противоречивость русской почвы, заложенные в декабризме, во внутреннем странничестве русской интеллигенции.

Этот разлом мы видим в славянофилах и западниках, в «идеалистах» 40-х гг. и в «реалистах» 60-х гг. XIX в., в русском народничестве, нигилизме, анархизме. Видим в «духах зла» Н. В. Гоголя и в «бесах» Ф. М. Достоевского, в русской революции и коммунизме, а сегодня и в русском капитализме.

Прошлое как «моя» история, судьба

Русская история Н. А. Бердяева – это историческая судьба России. В этом разрезе он читал, видел, связывал все исторические предания.

Мыслитель показал, как судьбу России ощущали, оценивали и предвидели выдающиеся русские мыслители Чаадаев, Киреевский, Аксаков, Хомяков, Белинский, Герцен, Достоевский и другие, а затем и сам продолжил это движение мысли.

Понять «историческое», можно лишь постигая прошлое как «до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу», – считал Бердяев [5, с. 15]. Он и рассматривал русскую историю в контексте своей методологии как «до глубины свою судьбу».

«Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь, – писал Н. А. Бердяев в книге «Самопознание», – ...И настоящее осмысливание и заключается в том, чтобы понять все происшедшее с миром как происшедшее со мной» [4, с. 8].

Этот взгляд на историческое познание органично вырос, формировался в процессе становления Н. А. Бердяева как мыслителя. В книге «Самопознание», которая была задумана, возможно, еще в 1920-е гг., а создавалась, в основном, в 1939–1940 гг., затем претерпела правку и небольшие дополнения в 1944–1945 гг., автор раскрывает свою глубинную связь с персонажами и идеями, которые позже займут важное место во всех его исследовани-

ях. «Вспоминая себя мальчишкой и юношей, я убеждаюсь, какое огромное значение для меня имели Достоевский и Л. Толстой. Я всегда чувствовал себя очень связанным с героями романов Достоевского и Л. Толстого, с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогиным, князем Андреем и дальше с тем типом, который Достоевский назвал «скитальцем земли русской», с Чацким, Евгением Онегиным, Печориным и другими. **В этом, быть может, была моя самая глубокая связь с Россией, с русской судьбой.** Также чувствовал я себя связанным с реальными людьми русской земли: с Чаадаевым, с некоторыми славянофилами, с Герценом, даже с Бакуниным и русскими нигилистами, с самим Л. Толстым, с Вл. Соловьевым» [4, с. 40] (выделено мной. – А. М.).

На исследователей, близких по духу – славянофилов, Герцена, Достоевского, Л. Толстого и других, он опирался едва ли не во всех своих работах.

В предисловии к «Самопознанию» прямо писал о традиции русской мысли, к которой принадлежит, которую наследует и развивает. «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федотова. Я русский мыслитель и писатель» [4, с. 11]. Через этих героев русской истории и проблематику их мысли, Бердяев выходил на события, явления всей русской истории, в которых раскрыл «судьбу России», как свою судьбу.

Мыслитель опирается далеко не на все наследие отечественной мысли. Почему?

«Историки-позитивисты могут указать, – приоткрывал он свой метод, - что для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немного, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное. Я всё время подчеркивал профетический (пророческий. – А. М.) элемент в русской литературе и мысли XIX в. [3, с. 235]. Он как мыслитель и художник понимал, что тайна всякой индивидуальности «узнается лишь любовью», «применением теологальных добродетелей веры, надежды и любви», но непостижима до конца [3, с. 29].

«Идея» народа и динамизм истории

В «Русской идее» Бердяев писал не о том, «чем эмпирически была Россия», а выявлял «национальный тип», «народную индивидуальность», «образ русского народа, его идею», демонстрируя метод противоположный материализму.

В своей философии истории он увязывал прошлое и будущее, пытался раскрыть не внешние факты процесса, а внутреннюю духовную его составляющую. Ее он видел динамичной, в противоположность «остановившейся и застывшей истории». «Ложно то восприятие прошлого и будущего, – писал мыслитель, – которое воспринимает их не динамически, не в их внутренней динамической связи, не в их внутренней и духовной связанности и завершении, а воспринимает их в оторванности, абстрактности, неконкретности, воспринимает какую-то мертвую точку» [5, с. 32]. Об определяющем значении категории «когда» (точная хронологическая привязка события. – *А. М.*) для понимания сути «исторического» писал и Шпенглер.

Сказанное распространялось и на творчество самого автора. Н. А. Бердяев создал в своих книгах, в «Русской идее» «образ народа», черты которого проявились, и могут проявляться в будущем только в согласии с выявленными их качествами, в единстве разума и веры. Этот анализ потенциальных возможностей истории отечества причислял и его исследование к жанру «профетических», развивающих эту традицию русской литературы и мысли.

«Прошлое нам уже не подвластно, но будущее зависит от нас», – приводил Н. А. Бердяев слова Чаадаева, которые относил к «основным мыслям» XIX в. Силы народа еще не раскрыты, находятся в потенциальном состоянии. Они раскроются и в будущем будут получены ответы на важнейшие вопросы человечества.

Еще зимой 1919–1920 гг., за два года до своей отправки за рубеж, на лекции в Вольной академии духовной культуры Н. А. Бердяев заметил: «Можно заранее с уверенностью сказать, что... не удастся никакой социализм, который попробуют осуществить и который, вероятно, будет играть большую роль в том периоде истории, в который ныне мы вступаем. Социализм в опыте осуществления своего будет совсем не тем, к чему социалисты стремятся. Он вскроет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не осуществит того освобождения труда, которого Маркс хотел достигнуть связыванием труда, никогда не приведет

человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета» [5, с. 155] (выделено мной. – А. М.).

Задолго до построения реального социализма он видел его реальные нравственные противоречия, вслед за Ф. М. Достоевским раскрывал суть «поэмы» Федора Михайловича «Великий инквизитор» из «Братьев Карамазовых».

В книге «Русская идея», законченной, по словам жены Н. А. Бердяева Лидии Юдифовны, 8 октября 1943 г., Н. А. Бердяев высказал глубокие мысли о месте коммунизма в русской истории, которые характеризуют уже не только его взгляд на проблему, присущий середине XX в., но простираются и в будущее.

«В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоления классов; ложь же – в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания...

Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. **В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная ото лжи**» (выделено мной. – А. М.) [3, с. 295]. Н. А. Бердяев писал о судьбе России. В своем творчестве он соединил XIX и XX вв. русской культуры – русскую историю, литературу, философию, духовную традицию. Он многое видел и многое предвидел.

1.2. Н. А. БЕРДЯЕВ О РЕЛИГИОЗНОМ РАСКОЛЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Историография. Взгляд Н. А. Бердяева на историю России

Николай Александрович Бердяев считал религиозный раскол Русской православной церкви одной из важнейших проблем русской истории, ключевой в понимании специфики России, ее судьбы. К моменту обращения Бердяева к теме религиозного раскола в отечественной историографии сложилось несколько научных направлений ее изучения. Каждое направление формировало и развивало свои представления об истории и теории этого процесса.

Еще до научного взгляда, в период возникновения раскола, появилась клерикально-охранительная литература. В XVIII в., оформилось официальное направление [1, с. 48, 55].

В 60-е гг. XIX в. получила развитие демократическая концепция раскола, наиболее весомо представленная А. П. Щаповым [1, с. 55–68; 205–212].

В развитие марксистской концепции, особенно в разработку теории проблемы, на разных этапах ее истории, особый вклад, на наш взгляд, внесли Г. В. Плеханов, а в советское время – А. И. Клибанов.

Концепция раскола Бердяева строилась на иных, чем упомянутые выше, основаниях. Она принципиально отличалась от официальной дореволюционной школы, а также советской исторической и философской науки, формировала видение этого явления и процесса, противоположное материализму, атеизму.

Бердяев создавал не обычный исторический труд, раскрывающий внешнюю сторону истории, писал не об «эмпирической России». Он, опираясь на традицию русской мысли XIX – начала XX в., развивал экзистенциальное (от лат. *existentia* – существование) направление философии истории. Его интересовали темы: «человек» и «его назначение и творческое призвание», «продолжение человеком миротворения», «русская идея», «судьба России».

Мыслитель хотел понять «национальный тип», «народную индивидуальность». Ответ на поставленные вопросы требовал иного, не марксистского, не материалистического метода исследования [2, с. 135–151; 3, с. 5–12]. Опираясь на свое видение особенностей исторического процесса, он строил прогнозы, оценивал будущее. Его общие исторические воззрения предопределяли и видение раскола.

К проблеме специфики русской истории, исторического познания, Бердяев обращался в работах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Самопознание» (1940), «Русская идея» (1943) и др.

«Прошлое нам уже не подвластно, но будущее зависит от нас», – ссылаясь Бердяев на Чаадаева, суждения которого относил к «основным мыслям» XIX в. Силы народа еще не раскрыты, находятся в потенциальном состоянии. Они раскроются и в будущем будут получены ответы на важнейшие вопросы человечества. Каковы же локальные и масштабные энергии, которые создавали потенциал будущего развития России, предопределяли его направление? Каково в этом ареале место и значение религи-

озного раскола? Философ ставил вопрос о «загадке России», «ее идее», «ее судьбе». Именно в контексте ответа на него раскрывалось значение других, в том числе и вопроса о природе религиозного раскола русской православной церкви. Его ответ: в России нет дара «созидания средней культуры». Русский дух устремлен к «последнему, окончательному», абсолютному. А в жизни царит относительное, среднее. Мы «бессильны... во всем относительном и среднем», – вновь подчеркивал он, – хотим «священного государства» в абсолютном, а миримся со «звериным в относительном» [4, с. 48].

Это ментальность: деление России на «Святую Русь» и «царство антихриста», и устремленность к «последнему, окончательному, абсолютному» видна и в расколе.

Предпосылки раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937)

Непосредственно к теме религиозного раскола Русской православной церкви Бердяев обратился в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), а затем, более подробно, рассмотрел ее в работе «Русская идея», написанной в 1943 г.

Во введении – «Русская религиозная идея и русское государство» к труду «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев широко развернул тему, вписал раскол в контекст понимания всего хода и смысла русской истории, а затем осветил суть религиозного раскола. Он констатировал наличие в России раскола в широком смысле, раскола вообще, а не только религиозного, – отсутствие в стране «органического единства». По словам Бердяева, страна жила одновременно в разных столетиях от четырнадцатого до двадцать первого [5, с. 13]. В истории философ видел «пять разных России: ...киевскую... татарского периода... московскую... петровскую императорскую и... советскую Россию» [5, с. 7].

Противоречия русской истории (души и судьбы), по мнению Бердяева, заключались в противоборстве в них восточного и западного элементов [5, с. 8].

Двойственность по иному проявилась и в том, что душу, которая была языческой, и до конца не утратила этой субстанции, сформировала Русская православная церковь. Эта двойственность вошла в «тип русского человека» [5, с. 8].

По его словам, религиозное начало выработало в русской душе устойчивые свойства: догматизм и аскетизм; способность нести страдания и жертвы во имя своей веры; устремленность к трансцендентному, к вечности, к иному миру, к будущему [5, с. 9]. Все эти свойства в полной мере проявились в русской истории, в частности в расколе. Страна несла в себе раскол в разных формах и предпосылки появления новых форм.

России был присущ мессианиззм. Бердяев охарактеризовал предпосылки и кризис этой идеи. К расколу вел «кризис мессианского призвания». «Московское царство» собиралось под символикой мессианской идеи – «искания ... истинного царства», которое характерно для русского народа на протяжении всей его истории» [5, с. 9].

После падения Византийской империи – второго Рима, народ решил, что московское царство «единственное православное царство в мире» [5, с. 9]. Инок Филофей сформулировал учение о Москве как Третьем Риме.

Религиозное и национальное слилось. Укрепилась мысль, что православная вера есть исключительно русская вера. Вселенское сознание так ослабело, что греческую церковь, от которой русский народ получил православие, перестали считать православной [5, с. 10]. В ходе русской истории религиозная идея царства выродилась в форму могущественного государства. Церковь в этом государстве стала играть служебную роль [5, с. 10].

Характеристика раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937)

Противоречия истории легли на особенности сознания и веры, свойства народа: догматизм, аскетизм, устремленность к иному миру, сформировавшиеся в ходе русской истории, и однажды выплеснулись в расколе.

Исправление ошибок в богослужебных книгах по греческим образцам при патриархе Никоне породило «бурный протест народной религиозности» [5, с. 10]. Произошло, по словам Бердяева, «одно из самых важных событий русской истории» [5, с. 10].

Бердяев, вслед за демократической и марксистской мыслью не считал, что «раскол был вызван лишь обрядоверием народа» [5, с. 10]. В расколе, по его словам, заключалась «глубокая историческая тема» [5, с. 10]. Коренной вопрос стоял в том, «исполняет ли русский народ свое мессианское призвание», является ли «русское царство истинно православным царством» [5, с. 10].

Раскол и выявил неблагополучие русского мессианского сознания [5, с. 11].

«В народе проснулось подозрение, что православное царство повредилось», истинной вере изменили, государственной властью и церковной иерархией овладел антихрист [5, с. 10].

Убедившись в этом, «народное православие» разрывает с иерархией и властью и «уходит под землю» [5, с. 11].

Предпосылки раскола в работе «Русская идея» (1943)

В работе «Русская идея» (1943) Бердяев продолжил освещение проблемы религиозного раскола русской православной церкви. Он поставил ее в контекст специфики «русского национального типа». Исследователь дополнил и развил свои представления о русской религиозности. Он подчеркнул важную особенность России, которая проявлялась в русской истории – наш народ «в высшей степени поляризованный ...совмещение противоположностей» [6, с. 29].

Противоречивость «русской души», специфику русской культуры и цивилизации Бердяев, как и прежде, объяснял тем, что в России сходятся два потока мировой истории – Восток и Запад. Это соотношение сказалось на результате – специфике народа: «Русский народ не... чисто европейский и не чисто азиатский... Россия... соединила два мира» [6, с. 30].

Необъятность русской земли, по мнению философа, соответствует необъятности русской души, ее устремленности в бесконечность. Специфику русской культуры и цивилизации предопределяла и география. Безграничную землю трудно оформить. Тем более, если у народа наблюдается «слабость формы» [6, с. 30]. Если он – народ «откровений и вдохновений», а «не... народ культуры... как народы Западной Европы». И, к тому же, не знает меры, впадает в крайности [6, с. 30].

Заметим, что Шпенглер, характеризую русскую историю как псевдоморфоз, имел в виду невыраженность, непроявленность в полной мере русской души под влиянием Запада. Бердяев вновь подчеркнул неорганичность, прерывность, катастрофический характер русской истории, наличие в ней пяти периодов, образов России: киевского, времен татарского ига, московского, петровского, современного – советского. И, добавил, «возможно, что будет еще новая Россия» [6, с. 31].

Бердяев, как и прежде, обращал внимание на характерную, по его мнению, особенность русской истории – наличие потенциальных, неактуализированных сил, в которых видел залог будущего России. Об этом он неоднократно упоминал ранее, в частности, ссылаясь на Чаадаева.

В «Русской идее» исследователь, в отличие от предшествующих работ, перечислил основные вехи русской истории и в том числе раскол, в контексте субъективного, «человеческого» свойства русской истории, – ее «мучительности». Он использовал это понятие не как поверхностное прилагательное, обычно встречающееся в «объективной» истории, а как глубинную характеристику, которая влияла на дух, точнее, составляла его суть, и сказалась в расколе.

Бердяев, в противовес Данилевскому, писавшему о «легкости» русской истории, справедливо заметил: «История русского народа одна из самых мучительных историй»: борьба с татарскими нашествиями и татарским игом, всегдашняя гипертрофия государства, тоталитарный режим Московского царства, Смутная эпоха, раскол, насильственный характер петровской реформы, крепостное право, которое было самой страшной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жуткий режим прусского юнкера Николая I, безграмотность народной массы, которую держали во тьме из страха, неизбежность революции для разрешения конфликтов и противоречий и ее насильственный и кровавый характер, и, наконец, самая страшная в мировой истории война» [6, с. 33].

Что же вытекало из упомянутой характеристики русской истории? Как эта «мучительность» определила дух народа?

У нас, по словам Бердяева, «не развилось рыцарство». Народному духу были присущи «опрошение и уничтожение», «непротивление», «жертва» [6, с. 33]. В религиозной жизни имело место «самосжигание».

Бердяев продолжает и развивает тему о противоположных началах в основании «формации русской души» – природного, языческого, дионисического и – «аскетически-монашеского православия».

Соотношение этих начал предопределило «свойства русского народа». Теперь русский философ не только перечисляет их, как делал ранее, он показывает черты народного характера в единстве противоположностей. Мыслитель видит в народе сле-

дующие черты: деспотизм, гипертрофию государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброту, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность.

Философ придавал большое значение присущей народу «двойственности» – сочетанию в душе языческого и православного начал. В «русской идее» он определил эту двойственность как двоеверие – соединение православной веры с языческой мифологией, которое многое объясняет в русской истории и душе, культуре и цивилизации. Причем, по мнению Бердяева, особенности народной духовности, связаны, прежде всего, с языческой основой – с наличием «дионисического, экстатического (восторженность, исступление) элементов». В жизни эти качества, по его словам, проявляются в народной склонности к хороводам, разгулу, анархии.

Народная стихия породила Стеньку Разина, Емельяна Пугачева, бегунов- странников, ищущих Божьей правды [6, с. 34].

Вообще, по мнению Бердяева, русский народ ощущал и проходил земной путь как путь «бегства и странничества» [6, с. 34]. Он «чувствовал социальную неправду», высоко ценил «нищенство и бедность», сближал в душе понятия «спасение» и «милостыня».

В народе укоренилась «религия земли», матери-земли, материнства, Богородицы. А «образ Бога» бы подавлен образом земной власти». Апокрифы, которым многие верили, «говорили о грядущем приходе Мессии» [6, с. 34].

Эти, присущие русской душе начала, сказались и в расколе.

Раскол связан с мессианизмом. Его специфику Бердяев, в работе «Русская идея», показал через христианские символы России, используя образы Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

Он представил Иосифа Волоцкого и Нила Сорского – как два типа, «символа в истории русского христианства». Иосиф Волоцкий – носитель идеи жесткого государственного православия, сторонник казни еретиков, враг свободы. Нил Сорский – защитник духовного, мистического понимания христианства, сторонник свободы, противник истязания еретиков.

В этих двух типах, по мнению Бердяева, была заложена «двойственность русского мессианского сознания», возможность его «главного срыва» [6, с. 36]. Все зависело от того, каким путем пойдет страна: жестким, властным или духовным, мистическим.

Для характеристики русского мессианского сознания, по словам Бердяева, большое значение имеет «идея инока Филофея о Москве как Третьем Риме», о которой он уже писал и в более ранних работах. В новой характеристике Бердяев не только повторил то, о чем уже говорил прежде, но и внес новые мысли.

В идее «Москва – Третий Рим», подчеркивал Бердяев, была заложена двойственность.

Истинная миссия России как носительницы и хранительницы православия связывалась с силой и величием русского государства – Иосиф Волоцкий соединялся с Нилом Сорским. Но, соединение было не в пользу Нила Сорского. В мессианское сознание вошел «империалистический соблазн».

«Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, – констатировал Бердяев, – что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле». Ему «принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души... Божье воздавалось кесарю» [6, с. 37].

Идеология Москвы как Третьего Рима укрепляла царское самодержавие. Она не содействовала процветанию церкви, духовной жизни. «Христианское призвание русского народа было искажено». Вывод Бердяева особенно значимый для нашей темы: в государстве «не было цельности», «Московская Россия шла к расколу» [6, с. 38].

Семнадцатый век, по словам мыслителя, вопреки мнению славянофилов, не являлся органическим веком русской истории. Он был веком «смуты и раскола». Это утверждение вполне соответствует и современным взглядам, в частности, А. М. Панченко на «бунташный век» [7, с. 13–249]. Смута подорвала силы страны, изменила «народную психику». В России обнаружилась «глубокая социальная вражда», «ненависть к боярам».

Все сказанное выше об особенностях русской культуры, души привело Бердяева к новому важнейшему заключению: «Русские-раскольники, это глубокая черта нашего народного характера» [6, с. 38].

Полярность, противоречивость русского характера, по словам Бердяева, проявилась в том, что народ «смирненно» создавал «деспотическое самодержавное государство». И в то же время

убегал от этого своего создания – государства – «в вольницу». Из «антихристовых» областей в пустыни, с появлением раскола, бежали и старообрядцы.

Характерным представителем свободного «русского типа», по словам Бердяева, являлся Стенька Разин. Бердяев ссылался на А. П. Шапова, который считал, что «Стенька Разин был порождением раскола». Бердяев этот тезис не опровергает.

Вслед за А. П. Шаповым, труды которого и по расколу, и по другим темам русской истории Бердяев читал, и на которые ссылался (трудно, кстати, на вскидку назвать «чистых» историков, кроме А. П. Шапова и В. О. Ключевского, которые представляли для Бердяева интерес) Н. А. Бердяев характеризует колонизацию как явление вольнонародное, как заслугу Ермака, «казацкой вольницы».

Эту вольницу он рассматривает как противовес абсолютизму и деспотизму, как «анархический элемент в русской истории». «Вольница» показала, что возможен «уход из государства», если жить в нем стало невыносимо [6, с. 39].

В жизни религиозной, по словам исследователя, «многие секты и ереси» появились как результат ухода от официальной церковности, от ее гнета, схожего с государственным» [6, с. 39].

Бердяев делает вывод, который сближает его видение предпосылок раскола с демократической концепцией второй половины XIX в., концепцией А. П. Шапова. По его словам, «элемент правды был в сектах и ересь в противоположность неправде государственной церковности» [6, с. 39].

Характеристика раскола в работе «Русская идея» (1943)

Собственно о расколе, о его непреходящем влиянии на русскую историю, перманентном характере Бердяев говорит следующее: «Наибольшее значение имел наш церковный раскол. С него начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции. И многое тут находит свое объяснение. Это кризис русской мессианской идеи» [6, с. 39].

Философ продолжает свою прежнюю мысль, которая уже прозвучала и в демократической концепции XIX в.: не из-за «мелочных вопросов обрядоведения» произошел раскол, во всяком случае, не только из-за них. Он соглашается с А. П. Шаповым в том, что «обрядоведение занимало слишком большое место в русской церковной жизни». «При низком уровне просвещения это

вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм» [6, с. 39–40].

Низкая образованность была присуща, по мнению Бердяева, и православным, и старообрядцам. Причем «раскольники были даже грамотнее православных». В отсутствии необходимых знаний, по его словам, грешны и патриарх Никон, и «главный герой раскола... величайший русский писатель» протопоп Аввакум.

Эти заключения Бердяева, кроме прочего, вслед за демократами XIX в. опровергали клерикально-охранительную и официальную концепции раскола, в которых «невежество» старообрядцев считалось главной характеристикой сути раскола.

Реально «обскурантское (с лат. – затемняющее) обрядовое, – согласно выводам Бердяева, – явилось одним из «полюсов русской религиозной жизни» [6, с. 40].

Другой ее полюс – «искание Божьей правды, странничество, эсхатологическая устремленность», взгляд историософский, связанный с мессианизмом, темой о царстве [6, с. 40]. Наличия этого второго полюса не замечали ни писатели клерикально-охранительного направления, ни консерваторы, ни даже историки государственной школы, в частности фундаментальный С. М. Соловьев.

В «Русской идее» Бердяев повторил свои прежние размышления о причинах процесса. В «основу раскола, – писал он, – 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. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола» [6, с. 40].

Греческая вера представлялась не православной. Истинной верой считалась только русская вера. Она, по понятиям раскольников, связана с истинным царством, русским царством. Но истинного русского царства не стало. Московское православное царство погибло.

Историей овладел антихрист, и раскольники ушли из нее. Антихрист проник на вершины церкви и государства. Царство антихриста в России, по мнению раскольников, наступило в 1666 г. Раскол ждал антихриста и увидел его в Петре Великом и в других облеченных властью личностях. Истинное царство ушло под землю, и под воду – в «Град Китеж, под озеро», а во времени – сместилось в грядущее апокалиптическое время. Раскольники перестали жить в настоящем, они жили в прошлом или в будущем.

Левое крыло раскола приняло «апокалиптическую окраску». Шел напряженный поиск «царства правды, противоположного нынешнему царству».

Заметим, что, по мнению А. П. Шапова, раскольники уходили не из истории вообще, а из областей, городов, где, по их мнению, господствовал антихрист, в пустыни – места свободные от него, и жили там по-своему [1, с. 205–212].

Характеризуя земные дела раскольников, Бердяев использует идеи А. П. Шапова.

Он пишет о том, что раскольники «бежали в леса, горы и пустыни от царства антихриста» и обнаружили «огромную способность к общинному устройству и самоуправлению». «Народ, – по словам Бердяева, которые буквально повторяли терминологию Шапова, требовал свободы земского дела, и земское дело начало развиваться помимо государственного дела» [6, с. 42].

В расколе, заключал Бердяев, было два элемента – религиозный и революционный. Значение левого крыла раскола – беспоповцев – в том, что они сделали русскую мысль «свободной, дерзновенной и обращенной к концу». Эти ее свойства проявились и в XIX в. и в дальнейшем.

Раскол подорвал силы русской Церкви, умалил авторитет иерархии, что сделало возможной церковную реформу Петра и, конечно, предопределил русскую историю.

В расколе обнаружились необыкновенные качества русского народа – умение переносить страдания, устремленность к потустороннему, конечному. Эти свойства народу пришлось еще не раз демонстрировать в русской истории, обнажая ее особенности.

1.3. Н. А. БЕРДЯЕВ О «ЖЕНСТВЕННОМ И МУЖЕСТВЕННОМ» НАЧАЛАХ В СУДЬБЕ РОССИИ

Мировая война и слабость отечественной идеологии

В книге «Судьба России. Опыт психологии войны и национальности» русский историк и философ Николай Александрович Бердяев исследовал, говоря его словами, «душу России». В этом ключе он рассмотрел исторические, социологические, политические структуры, характеризовавшие прошлое и предопределяющие будущее страны. Главы объединяли статьи, в которых рас-

смаатривались разные аспекты исторической реальности, – «души народа», «русской души»: психологии войны, психологии политики, национальности. Книга, как уже говорилось, создавалась в 1914–1918 гг., в переломный момент русской истории.

В это же время О. Шпенглер писал «Закат Европы».

Текущий момент потребовал, говоря словами Бердяева, «новых реакций духа» на все свершившееся. Работа выходила в свет первоначально в виде отдельных очерков, которые составили главы и параграфы работы, и была опубликована в 1918 г. в Москве.

К проблемам, поставленным в книге «Судьба России», Бердяев обращался и в дальнейшем в работах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Самопознание» (1940), «Русская идея» (1943) и др.

Каковы эти «новые реакции духа» в концепции Бердяева, каково их эвристическое (познавательное) значение?

По словам исследователя, в период революции и войны «национальное бытие и национальное самосознание» видится в «перспективе мировой истории».

Для Бердяева мировая история и история России – «один из аспектов всемирно-исторической драмы Востока и Запада». «В замкнутой и самодовлеющей европейской культуре, – по его словам, – есть роковой уклон к предельному насыщению, к иссяканию, к закату» [7, с. 123]. Она неизбежно должна искать выхода за свои пределы.

Этот тезис в полной мере соотносился с основной идеей книги Шпенглера.

Мировая война поставила перед Россией и перед Европой проблему о Востоке и Западе в новой форме. Сама же Россия (1918) еще не поднялась до постановки мировых вопросов, с которыми связано ее положение в мире. Ей еще не до этого. Она внутренне неустроенна, не решены элементарные вопросы.

В этот период, по его мнению, научная мысль не пыталась осмыслить новые явления и темы, а применяла старые схемы, категории, идеологии – социологические, моральные, религиозные. Моральный и духовный смысл войны, революции ускользал от этих схем.

В мысли религиозной и материалистической утверждались аскетизм, утилитаризм. Считали достаточным минимум мысли, заключенный в катехизисах.

Идеологии страдали централизмом, в то время как центр народной жизни, по словам Бердяева, вообще расположен не в столице и не в провинции, и не в каком-то конкретном географическом месте.

(И действительно, к примеру, писатели-деревенщики Ф. Абрамов, В. Белов, В. Астафьев, В. Распутин, сумевшие понять многое в истории России, вряд ли как-то особенно, духовно были связаны с Москвой, Ленинградом, кроме Абрамова, который жил и преподавал в ЛГУ. Центр народной жизни они носили в себе. Именно этот духовный центр и имел в виду Бердяев.)

Конгломеративность русской истории

Н. А. Бердяев пытался дать анализ сложившейся ситуации и прогноз, опираясь на свое видение истории – свою концепцию, свои категории анализа, «положительные начала», «абсолютные святыни» России [7, с. 28].

История – динамичный процесс, который, по словам Бердяева, «совершается через истинное соотношение мужского и женского начала». Каковы, по его мнению, особенности этого соотношения в России, какие точки и антиномии духа влияли на историю России, мешали ее внутренним преобразованиям и реальному утверждению в мире?

Россия, говоря современным языком, была конгломеративна. По словам Бердяева, к упомянутому времени (1918), она включала несколько исторических и культурных возрастов – от первоначальных стадий – до новейших. От достижений мировой культуры – до «идиотизма деревенской жизни». Ее разделяли резкие контрасты. Среднего общественного слоя, который бы связывал общество, не было. Жизнь сместилась к полюсам – Москве, С. Петербургу. Культура, как и прежде, не спешила распространяться по просторам страны.

В 1937 г. в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» он вновь говорил об отсутствии в России «органического единства». По его словам, страна жила одновременно в разных столетиях – от четырнадцатого до двадцать первого [1, с. 13]. В истории философ видел «пять разных России: ...киевскую... татарского периода... московскую ...петровскую императорскую и ...советскую Россию» [1, с. 7]. В 1943 г. Бердяев сделал небольшое добавление в этот перечень: «Возможно, что будет еще новая Россия» [4, с. 31].

Разный возраст единой культуры разделял, дезинтегрировал, диктовал разные задачи.

Сравнивая два взгляда на историю – частный (личный, семейный) и исторический (сверхличный, мировой), который предполагает учет точки зрения национальной, государственной, судьбы народа), Бердяев определял частный как по преимуществу женский взгляд, основанный главным образом на чувстве. Он справедливо отмечал, что если бы в истории господствовал частный взгляд на вещи, то «истории не было бы», мир остался бы «в семейном кругу». Частное сострадание, по его мнению, «может привести к увеличению страданий, ибо оно не видит общей перспективы человеческой жизни».

«Женственное» начало в русской истории

Все в мире, по словам Бердяева, «совершается через истинное соотношение мужского и женского начала» [7, с. 176].

У нашего народа и, особенно у русской интеллигенции, мы, по словам Бердяева, видим «преобладание женственного, господство чувства, женственного сострадания, женственных частных оценок, женственного отвращения к истории, к жестокости и суровости всего исторического, к холоду и огню восходящего ввысь духа» [7, с. 176].

На преобладание «женственного начала» в нашем «духе» и вызванные этим особенности русской истории Бердяев обратил особое внимание [7, с. 176]. Он неоднократно подчеркивал, что «русской литературе свойственны сострадательность и человечность... Жалость к падшим, к униженным и оскорбленным» [1, с. 63, 121]. Более того, по его справедливым словам, «человечность» лежала в основе и «всех наших социальных течений XIX в.» [1, с. 122].

В 1943 г., в период Великой отечественной войны, Бердяев вновь писал об этой особенности русского духа: в русском народе сильна «религия земли... Земля – последняя заступница. Основная категория – материнство. Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей» [4, с. 34].

Еще в 1918 г., он замечал, что «без... страдания и боли, без жертвы благом непосредственной жизни» нет творчества в истории. «Всякое нарушение первоначальной целостности и органичности» – т. е. вообще всякое историческое движение, по его словам, «болезненно и жестоко» [7, с. 162].

Мыслитель справедливо говорил о том, что «творческие задания» в истории не могут прекратиться, и не может наступить состояние статическое, вечного счастливого покоя.

И завтра, в высшей стадии, «будет борьба, движение, историческое творчество, новое перераспределение тел и духов», – писал он. «Борьба народов, – заключал Бердяев, – есть борьба «духовных сил, высших предначертаний» [7, с. 171].

Духовный и культурный расцвет народа предполагает и материальную силу, символизирующую его внутренние потенции. Если же «материальное могущество превращается для него в кумира и целиком захватывает его дух», тогда «народ опускается и погибает [7, с. 173].

Тайна русского духа

«Русская революция, – писал Н. А. Бердяев, – не есть феномен политический и социальный... Это феномен духовный и религиозный. Нельзя возродить Россию одними политическими средствами» [7, с. 27].

Философ размышляет над особенностями «русского духа». Он пытается «разгадать загадку России», «понять ее идею». Его ответ: в России нет дара «созидания средней культуры».

Бердяев имеет в виду не отсутствие культуры как формы жизни народа вообще, а ее специфику. Он считает, что наша культура существует, она – особая, и в ней нет места «середине».

«Для русских характерно бессилие... во всем относительном и среднем». Русский дух хочет «священного государства» в абсолютном, а мирится со «звериным в относительном» [7, с. 48].

В этом, по мнению Бердяева, заключается «тайна русского духа». Этот дух устремлен к «последнему, окончательному», абсолютному, а в жизни царит относительное, среднее.

Русский, по терминологии Бердяева, очень отличается «от германца», который считает, что мир иррационален, и поэтому должен быть «организован, дисциплинирован, оформлен, рационализирован». Поэтому привести мир в порядок должен, естественно, «сам немец».

Трагедия «германского духа» в «слишком исключительной мужественности». Она противоположна «трагедии русской души» [7, с. 152].

В этой характеристике немецкой ментальности Бердяев совпадает со Шпенглером, о чем подробнее будет сказано ниже в разделе, посвященном немецкому философу.

Столкновение русского и немецкого духа в Первой мировой войне, по словам Бердяева, есть борьба за свое место «в мировой жизни и мировой истории, за преобладание своего духа, за творчество своих ценностей» [7, с. 173].

По его мнению, Россия «антиномична, противоречива». Дух и историческое бытие двоятся. Глубь и высь, сочетается с низостью, отсутствием достоинства. Эту двойственность он проследживает во всех ипостасях России: в политике, культуре. В русской политической жизни скрыто иррациональное начало. Русская бюрократия на противоположном полюсе оборачивается «русской темной иррациональностью» [7, с. 66]. В России, по его словам, отсутствует культурный консерватизм. В земле, в народе есть и темная непросветленная стихия. Достоевский открыл ее в жизни интеллигенции. Эта стихия реакционна, в ней заключена мистическая реакция против любой культуры, против личного начала, против всяких ценностей.

А культура – это срединный путь, путь дисциплины, оформление стихии мужественным сознанием.

Отечественная философия истории не ответила на вопрос, почему самый безгосударственный народ в мире создал «огромную и могущественную государственность»? Отношение между «безгосударственным народом» и огромным государством – загадка философии русской истории. Эта антиномичность проходит через всю русскую жизнь.

«Без государства», по словам Бердяева, мы были бы ввергнуты «в звериное состояние».

Но и «государство, – говорит он, – должно занимать свое место в иерархии ценностей», не... требовать воздаяния Божьего Кесарю» [7, с. 178].

Организация и оформление огромных пространств России давались нелегко, тяжелым гнетом легли на душу народа. Безграничность не освобождала, а поработчала. Русский человек оказался беспомощным перед необходимостью культурного освоения огромных территорий. Земля властвовала над человеком. Духовная энергия, столкнувшись с жизнью, историей, оформлением, вошла во внутрь, в созерцание.

Эта характеристика русской души хорошо соотносится с соответствующими размышлениями Шпенглера.

В книге «Русская идея» Бердяев продолжил развивать и углубил тему организация и оформление пространств России. Он заметил, что размеры России являются не только источником гордости, но и постоянного напряжения народа. «То, что Россия так огромна, есть не только удача и благо русского народа в истории, но также и источник трагизма судьбы... Нужно было принять ответственность за огромность России и нести ее тяготу». Бердяев отметил, что величину России не следует понимать лишь как внешний атрибут. По его мнению, ее следует рассматривать и как особенность русского духа. «Но не случайно Россия так огромна. Эта огромность – провиденциальна, и она связана с идеей и призванием русского народа. Огромность России есть ее метафизическое свойство, а не только свойство ее эмпирической истории. Великая русская... культура может быть свойственна только огромной стране, огромному народу» [4, с. 261].

В отличие от поляка, польской души, и, можно добавить, вообще от «фаустовской души» (Шпенглер), которая, по словам Бердяева, «вытягивается вверх», в нас «мало подтянутости, организованности, закала личности», мы не вытягиваемся», в складе нашей души нет ничего готического [7, с. 147].

Мы связываем свою жизнь, повторял философ, не столько с героикой созидания, восхождения, сколько «с заступничеством Богородицы».

В народе проявлялись не только черты «мужественного строителя, но черты женственности, пассивности, покорности» [7, с. 32].

Главная беда России, по словам Бердяева, и заключалась не в недостатке «левых» или «правых», а «в недостатке» настоящих людей, которых история могла бы призвать для реального... преобразования России» [7, с. 188]. Истинное самоуправление зависит от «качества, способностей всех нас», от превращения хаотического количества в «самодисциплинированное качество». Тупое количество, толпа, масса не есть демократия [7, с. 195].

Таинственное противоречие, по его словам, существует и в отношении русского сознания к национальности. Россия нешовинистическая страна. Она свободна от национализма. «Русский не выдвигается, не выставляется, не презирует других», – замечает Бердяев [7, с. 34]. Вместе с тем, по его же словам, Россия – наци-

оналистическая страна, почитает себя «единственной призванной». Смирение оборачивается самомнением.

Вселенский дух, по словам Бердяева, пленен религией матери-земли. Мать-земля для русского народа и есть Россия. Антиномичность России и здесь, по его мнению, связана с неразвитостью, нераскрытостью личности, призванной быть хозяином своей земли [7, с. 37].

Глубочайшую специфику, предопределяющую будущее России, Бердяев видит и в отношении к богатству, буржуа, буржуазности. Обращаясь в 1939 г., в частности, к проблеме «буржуазности», мыслитель охарактеризовал ее как «веру в мир видимых вещей». Суть проблемы: «быть» или «иметь» [3, с. 182].

В 1918 г. он писал: Россия – «самая небуржуазная страна в мире». Это страна бытовой свободы, в которой отсутствуют «давящие буржуазные условности» [7, с. 37]. Свободный человек – странник – русский тип. Странники, скитальцы, отщепенцы (Раскольниковы, Мышкины, Ставрогины, Версильевы) у Пушкина и Лермонтова, у Толстого и Достоевского. Такие же странники анархисты, революционеры, сектанты. Буржуазен анархизм, буржуазно «обывательское, царство», буржуазна любовь к уюту в частной жизни, буржуазна нелюбовь к исторически великому.

Русская душа – не мещанская, не местная, не так как западная привязана к быту. И в этом, в частности, ее отличие, по словам Бердяева и А. И. Герцена, от «мещанской Франции». Размышления Герцена по этой теме Бердяев знает и на его оценки ссылается. «Мещанская жизнь, по определению философа, – есть жизнь поверхностных оболочек человека, выдаваемых за ядро» [7, с. 142].

В работе «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев говорит о религиозных предпосылках этой «небуржуазности»: «У пророков, в Евангелии, в апостольских посланиях, у большей части учителей церкви мы находим осуждение богатства и богатых» [1, с. 139].

В 1943 г. в книге «Русская идея» он неоднократно касался темы «русской небуржуазности». «У русских отсутствуют буржуазные добродетели... столь ценимые Западной Европой. Буржуазные же пороки... есть. Именно пороки, которые такими и сознаются» [4, с. 238].

Вывод из текущей ситуации (1918) и прогноз Бердяева гласил: «В самой глубине буржуазной жизни лежит уже семя великой войны, великой катастрофы» [7, с. 143] (выделено мной. – А. М.).

В 1940 г. он написал: «Я давно предсказывал исторические катастрофы. До Первой мировой войны, когда о ней еще никто и не думал, я утверждал наступление катастрофической эпохи» [5, с. 300].

По оценке Бердяева, Россия является и страной рабской покорности, купцов, стяжателей, чиновников. Ее невозможно сдвинуть с места. Все наши социальные слои начала XX в. – дворянство, купечество, крестьянство, духовенство, чиновничество – не хотят и не любят восхождения, предпочитают быть «как все».

Личность задавлена в органическом коллективе.

У нас, как считает Бердяев, корень проблемы в том, что свое мужественное начало слабо и всегда ожидается кто-то сильный со стороны, извне (барин и т. д.), который приедет, рассудит, сделает. Мужественное начало и в материальном мире приходило от французов, немцев, а в наше время и от японцев, из заграницы, но не из России. И в жизни духа – от Канта, Маркса, Конта и др.

Выход – «раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного, оформляющего начала» [7, с. 40].

Русское сознание склонно морализировать над историей. В этом была и остается своя правда. Трудно мириться с поклонением «бессмысленной, безнравственной и безбожной силе».

Вместе с тем Н. А. Бердяев в разрез традиции русской демократической мысли и даже официальной традиции говорит о том, что вопрос о мировой роли России, о ее судьбе не должен подменяться вопросом о народном благе, о справедливости [7, с. 63].

Его мысли, кажется, находят подтверждения и в реальной послевоенной истории Европы и Советской России. В этой истории в целом реализуется тезис Бердяева о том, что цель жизни народов – не благо и благополучие (не только благо и благополучие), а творчество ценностей, героическое и трагическое переживание своей исторической судьбы [7, с. 64].

В свете мировой перспективы России Бердяев формулирует задачи, соответствующие времени, но не вторичные, по его мнению, экономические, а духовные. Философ хочет перемены, развития мужественного духа. Россия должна стать для Европы внутренней, а не внешней, духовно преодолеть односторонность западной культуры, ее позитивизм, материализм, самодовольство.

Для этого она должна быть культурно преображена. Нужно выйти из-под власти пространств, изменить свое отношение к государству и культуре.

Государство должно стать внутренней силой народа, культура – интенсивной, овладевающей пространствами. Русская самобытность должна быть обращенной вперед, а не назад, и проявиться созидательно – в мощи, творчестве, в свободе. Истинная жизнь, по словам Бердяева – «не данная животного-растительная жизнь в природе и в обществе», а «творимая жизнь».

Нужно с верой в свой дух проходить «через материальное развитие», «через машину и технику» и «перестать искать спасения исключительно в прошлом».

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 176 с.

О сущности исторического.

Значение предания

«Исторические катастрофы и переломы, которые достигают острой остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории. Так бывало всегда в прошлом...

Что такое «историческое»? Для понимания «исторического», для того, чтобы мысль была обращена и к восприятию «исторического», и к его осмысливанию, необходимо пройти через некое раздвоение. В те эпохи, когда дух человеческий пребывает целостно и органически в какой-либо вполне кристаллизованной, вполне устоявшейся, вполне осевшей эпохе, не возникают, с надлежащей остротой, вопросы философии, вопросы об историческом движении и о смысле истории. Пребывание в целостной исторической эпохе не благоприятствует историческому познанию, построению философии истории. Нужно, чтобы произошло расщепление, раздвоение в исторической жизни и в человеческом сознании, для того чтобы явилась возможность противоположения исторического объекта и субъекта, нужно, чтобы наступила рефлексия, для того чтобы началось историческое познание, для того чтобы получилась возможность построения философии истории... (с. 4–6).

История, как величайшая духовная реальность, не есть данная нам эмпирия, голый фактический материал. В таком виде истории не суще-

ствуется и ее опознать нельзя. История опознается через историческую память как некоторую духовную активность, как некоторое определенное духовное отношение к «историческому» в историческом познании, которое оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным. Только в процессе одухотворения и преображения в исторической памяти уясняется внутренняя связь, душа истории. Это также верно для опознания души истории, как верно для опознания души человеческой, потому что личность человеческая, не связанная памятью в нечто единое, не дает возможности опознать душу человеческую как некоторую реальность...» (с. 16–17).

Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб.: Азбука-Классика, 2008. – 320 с.

«Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности...

Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихий и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности...

Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия. Развитие России было катастрофическим.

Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля – последняя заступница. Основная категория – материнство. Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей...

Раскол XVII в. имел для всей русской истории гораздо большее значение, чем принято думать. Русские – раскольники, это глубокая черта нашего народного характера... Это кризис русской мессианской идеи.

Ошибочно думать, как это часто раньше утверждали, что религиозный раскол XVII в. произошел из-за мелочных вопросов обрядоведения, из-за единогласия и многогласия, из-за двуперстия и пр. Бесспорно, немалую роль в нашем расколе играл низкий уровень образования, русский обскурантизм. Обрядоведение занимало слишком большое место в русской церковной жизни. Православная религиозность исторически

сложилась в тип храмового благочестия. При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм... Раскольники были даже грамотнее православных. Патриарх Никон не знал, что русский церковный чин был древнегреческий и потом у греков изменился. Главный герой раскола, протопоп Аввакум, несмотря на некоторые богословские познания, был, конечно, обскурантом. Но вместе с тем, это был величайший русский писатель допетровской эпохи. Обскурантское обрядоверие было одним из полюсов русской религиозной жизни, но на другом полюсе было искание Божьей правды, странничество, эсхатологическая устремленность. И в расколе сказалось и то и другое. Тема раскола была темой историософической, связанной русским мессианским призванием, темой о царстве. 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. Раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем. Они вдохновлялись социально-апокалиптической утопией... Раскол подорвал силы русской церкви, умалил, авторитет иерархии и сделал возможной и объяснимой церковную реформу Петра. Но в расколе было два элемента – религиозный и революционный. Значение левого крыла раскола – беспоповства – в том, что он сделал русскую мысль свободной и дерзновенной, отрешенной и обращенной к концу. И обнаружилось необыкновенное, свойство русского народа – выносливость к страданию, устремленность к потустороннему, к конечному» (с. 29–42).

Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

Душа России

«Противоречия русского бытия всегда находили себе отражение в русской литературе и русской философской мысли. Творчество русского духа так же двойится, как и русское историческое бытие. Это яснее всего видно на самой характерной нашей национальной идеологии – славянофильстве и на величайшем нашем национальном гении – Достоевском – русском из русских. Вся парадоксальность и антиномичность русской истории отпечатлелась на славянофилах и Достоевском...

Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ – самый аполитический народ, никогда не умевший устраивать свою землю... Все подлинно русские, национальные наши писатели, мыслители, публицисты – все были безгосударственниками, своеобразными анархистами...

Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики...

Таинственное противоречие есть в отношении России и русского сознания к национальности. Это – вторая антиномия, не меньшая по значению, чем отношение к государству. Россия – самая не шовинистическая страна в мире. Национализм у нас всегда производит впечатление чего-то нерусского, наносного, какой-то неметчины...

Таков один тезис о России, который с правом можно было высказать. Но есть и антитезис, который не менее обоснован. Россия – самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей русификацией, страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой, страна, почитающая себя единственной призванной и отвергающая всю Европу, как гниль и исчадие дьявола, обреченное на гибель... Россия – «святая Русь»...

Загадочную антиномичность можно проследить в России во всем... Можно установить неисчислимое количество тезисов и антитезисов о русском национальном характере, вскрыть много противоречий в русской душе. Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды. Россия – самая не буржуазная страна в мире; в ней нет того крепкого мещанства, которое так отталкивает и отвращает русских на Западе... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника...

А вот и антитезис. Россия – страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти. Россия – страна купцов, погруженных в тяжелую плоть, стяжателей, консервативных до неподвижности, страна чиновников, никогда не переступающих пределов замкнутого и мертвого бюрократического царства, страна крестьян, ничего не желающих, кроме земли, и принимающих христианство совершенно внешне и корыстно, страна духовенства, погруженного в материальный быт, страна обрядоверия, страна интеллигентщины, инертной и консервативной в своей мысли, зараженной самыми поверхностными материалистическими идеями...

Как понять эту загадочную противоречивость России, эту одинаковую верность взаимоисключающих о ней тезисов? И здесь, как и везде, в вопросе о свободе и рабстве души России, о ее странничестве и ее неподвижности, мы сталкиваемся с тайной соотношения мужественного и женственного. Корень этих глубоких противоречий – в несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере...

Мировая война жизненно подводит нас к проблеме русского мессианизма...

Дух этот устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем; к абсолютной свободе и к абсолютной любви. Но в природно-историческом процессе царит относительное и среднее. И потому русская жажда абсолютной свободы на практике слишком часто приводит к рабству в относительном и среднем и русская жажда абсолютной любви – к вражде и ненависти. Для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем. А история культуры и общественности вся ведь в среднем и относительном; она не абсолютна и не конечна...

Тут мы с новой стороны подходим к основным противоречиям России. Это все та же разобщенность мужественного и женственного начала в недрах русской стихии и русского духа. Русский дух, устремленный к абсолютному во всем, не овладевает мужественно сферой относительного и срединного, он отдается во власть внешних сил. Так в срединной культуре он всегда готов отдаться во власть германизма, германской философии и науки. То же и в государственности, по существу срединной и относительной. Русский дух хочет священного государства в абсолютном и готов мириться с звериным государством в относительном.

Как человек должен относиться к земле своей, русский человек к русской земле? Вот наша проблема. Образ родной земли не есть только образ матери, это также – образ невесты и жены, которую человек оплодотворяет своим логосом, своим мужественным светоносным и оформляющим началом, и образ дитяти. Прежде всего человек должен любить свою землю, любить во всех ее противоречиях, с ее грехами и недостатками. Без любви к своей земле человек бессилен что-нибудь сотворить, бессилен овладеть землей. Без стихии земли мужественный дух бессилен...» (с. 21–42).

Вопросы для самостоятельного изучения

1. Н. А. Бердяев о судьбе России.
2. Религиозный раскол Русской православной церкви в концепции Н. А. Бердяева.
3. Н. А. Бердяев о специфике русской истории.

Литература к главе 1

1.1

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
3. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука-Классика, 2008. – 320 с.

4. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.

1.2

1. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 528 с.
2. Маджаров А. С. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева : сб. ст. / А. С. Маджаров ; под ред. С. О. Шмидта [и др.]. – Иркутск : Оттиск, 2009. – 160 с.
3. Маджаров А. С. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России // Женщина в истории России XVIII–XXI вв. Восьмые Щаповские чтения. – Иркутск : Оттиск, 2010. – 296 с.
4. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Русская идея. – М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.
5. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
6. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука-Классика, 2008. – 320 с.
7. Панченко А. М. О русской истории и культуре / А. М. Панченко. – СПб. : Азбука, 2000. – 464 с.

1.3

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука-Классика, 2008. – 320 с.
5. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
6. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
7. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Русская идея. – СПб., 2005. – С. 123.

ГЛАВА 2

РУССКАЯ ИСТОРИЯ КАК ПРОБЛЕМА «МОРФОЛОГИИ»

2.1. ИДЕЯ СУДЬБЫ В КОНЦЕПЦИИ О. ШПЕНГЛЕРА

Шпенглер и русская культура

Немецкий историк и философ Освальд Шпенглер вошел в мировую историографию как автор книги «Закат Европы», которую считали «наиболее значительной философией истории со времени Гегеля» [1, с. 6].

Он был одним из основоположников философии культуры, представителем направления «философии жизни», хотя, строго говоря, его труды не укладывались в классификацию историко-философских тем, направлений. Универсальность, экскурсы в развивающийся мир объединенных в монады культур, охватывающих мировое пространство и хронологию «всемирной истории», прогнозы, ставили Шпенглера в особое положение.

В «Закате Европы» философ обращался к истории России, ее особенностям, месту во всемирной истории. Русская тема была в его книге побочной, хотя он часто упоминал о России, сравнивая ее с Западом. Исключение составил лишь один, более простран- ный, специально посвященный России отрывок. За разрозненны- ми высказываниями Шпенглера о России, стояла его общая схема всемирной истории. Вписанный в нее частный случай – концеп- ция русской истории открывала свои особенности на фоне «за- конченных» и подробно выписанных философом западной, апол- лонической и других культур.

Взгляд Шпенглера на историю и «дух» России ставил немецкого ученого в ряд тех наших мыслителей, которые пытались понять специфику (самобытность) русской истории и души, в противоположность иным, которые специфики не замечали, считали, что Россия лишь отстала от Запада и просто должна его догнать.

Чаадаев, К. Аксаков, Герцен, Данилевский и другие задолго до Шпенглера говорили о неоформленности русской культуры, о роли православия в истории России, о неорганичности реформ Петра I и т. д.

Заключения Шпенглера по русской истории были созвучны мыслям наших литераторов. Они свидетельствовали о начитанности и проницательности автора «Заката Европы». Он прямо ссылаясь на Н. М. Карамзина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. С. Аксакова, А. М. Горького, П. Н. Милюкова, упоминал Ленина. Шпенглер вполне мог быть знаком и с трудами тех россиян, которых он не упомянул в «Закате Европы».

«Русские пассажи» мыслителя, его пристрастный взгляд «постороннего», даже если он кажется не соответствующим нашим представлениям об истории России, имеют самостоятельный интерес.

Освальд Шпенглер родился 29 мая 1880 г. в Бланкенбурге. В 1887 г. он поступил в гимназию в Зосте, куда переехала семья, а в 1891 г. перешел в школу Латина в Галле. После окончания школы, в 1899 г. Шпенглер стал студентом университета в Галле, изучал математику и естественные науки, а в 1904 г. защитил докторскую диссертацию «Основная метафизическая идея гераклитовской философии». Защита открыла ему возможность преподавать математику, естественные науки, немецкий язык, историю в гимназии.

В 1908–1911 г. Шпенглер работал старшим преподавателем в гимназии Генриха Герца в Гамбурге. После смерти отца (1901) и матери (1910) он получил скромное наследство, которое позволило ему реализовать свою мечту – уйти с работы и стать «свободным художником». Он переехал в Мюнхен. Устроился на Агнессштрассе, 54/1, и, обложившись книгами, приступил к работе.



О. Шпенглер

«Уже ребенком, – вспоминал Шпенглер, – я всегда нес в себе идею, что мне суждено стать своего рода Мессией, основать новую религию Солнца, новую всемирную Империю, какую-то волшебную страну, новую Германию, новое мировоззрение» [1, с. 41].

Вехами в развитии его внутреннего мира, концепции и метода стали Гёте, Ницше, Шекспир, музыка Рихарда Вагнера, живопись Рембрандта. Он любил Вагнера и научился играть на рояле, чтобы исполнять его музыку [12, с. 43].

Шпенглер высоко ценил Достоевского, видел в нем, как и Бердяев, глубины «русского духа». Для чтения Достоевского в оригинале, Шпенглер изучил русский язык [1, с. 42]. «У меня сильнейшая потребность чтить кого-либо, и не только Гёте и Шекспира, исполинов прошлого, но и современников, – писал Шпенглер. – Сколь губительной оказалась моя юность, мое внутреннее развитие оттого лишь, что я не знал никого, к кому мог бы испытывать уважение» [1, с. 44].

Природа и история

В книге «Закат Европы» Освальд Шпенглер специально рассмотрел идею судьбы как противоположную причинно-следственному принципу.

История, по его словам, обладает «трагической структурой», а не только «последовательностью состояний механического типа», и эта «тонкая структура» улавливается символом судьба.

Он различал «природу» и «историю» как разные возможности «упорядочить действительность» в картине мира, посредством «образа» и «закона», которые рассматривались им как «основополагающие элементы» постижения мира.

Шпенглер подчеркивал, что «в реальности бодрствующего существования тот и другой мир... переплетаются... Всякий закон... должен быть однажды открыт в следствии судьбоносного стечения обстоятельств... всякая судьба предстает в том чувственном облачении лиц, поступков, сцен, жестов, на которые распространяются законы природы» [2, с. 185].

Взгляд на действительность, подводящий «становление под ставшее» являлся, согласно его концепции, «природой», а взгляд, включающий «ставшее в становление» – «историей» [2, с. 122].

«Историю» Шпенглер считал «первоначальной... формой мира», «естественным аспектом души по отношению к собствен-

ному миру», а «механически упорядоченную природу... – *искусственной*», «*поздней*».

«Природа» и «история» как подходы к восприятию действительности, находились в разных соотношениях со временем.

Историю (все происшедшее) он оценивал как однократное, необратимое, направленное, принадлежащее к прошлому, а «природу» (закон) (все познанное) – как аисторичное, не имеющее времени [2, с. 123]. Ибо, согласно его доктрине, становление включает ставшее [2, с. 126, 127].

В своей «Истории» Шпенглер исследовал морфологию культуры.

«Учение об образе», о превращении, о «метаморфозе» – он считал, ссылаясь на Гёте, «ключом ко всем знакам природы».

«Передний план» истории философ сравнивал с внешностью человека, прошлое – с телом, как выражением души. «Черты на лице истории» – формы государства, экономики, науки, искусство, боги – «символы» [2, с. 130]. Их, согласно доктрине Шпенглера, надо расшифровать.

Также рассуждал и Бердяев.

Ключом в этом познании истории, которая является «осуществлением души», по мнению Шпенглера, выступают «человеческие организмы большого стиля» – культуры [2, с. 130].

Подойти же к изучению истории как «процессу» означало бы – упразднить «судьбу», лишить ее «трагической структуры», оставить возможность увидеть лишь «математическую» суть событий [14, с. 182]. Историк в этом случае исходил бы из того, что в картине» мира «наличествует» лишь «последовательность состояний механического типа» [2, с. 182].

«Случаи» и «причины» «на глубинном уровне... принадлежат к разным мирам» [2, с. 180].

Наука оперирует понятиями «истинного и ложного». В истории, по мнению Шпенглера, упомянутые категории истинного и ложного применимы лишь к «исторической *преднауке* собирания, упорядочивания и пересмотра материала», т. е., говоря современным языком, к источниковедению [2, с. 124].

Это подчеркивал и Бердяев.

Преднаука «обнаруживает уже существующее» – документы и другие источники [2, с. 180].

Для историка эти памятники – символы.

Исторические и естественнонаучные данные отличаются. Исторические – факты не повторяются никогда, естественнонаучные – истины повторяются.

Картина истории, согласно доктрине Шпенглера, является картиной памяти. Ею обладают не все. Это – высшее состояние, «вид силы воображения, позволяющий пережить единичный миг *sub specie aeternitatis* (с лат. – с точки зрения вечности) в постоянном соотношении со всем прошлым и будущим» [2, с. 124].

О памяти как «духовной активности» писал и Бердяев.

Идея судьбы

Идея судьбы, согласно доктрине Шпенглера, противоположна причинно-следственному принципу. Философ расшифровывает, объясняет специфику каждого из этих «взглядов на жизнь», их связь.

Судьба – время; причинность (пространство) – «закостеневшая в формах рассудка судьба» [2, с. 145].

Вопрос о прошлом, будущем, о судьбе («когда»; в отличие от «где» и «как») формирует особый мир истории, в котором царят таинственные символы: участь, рок, предопределение, случай, удел, судьба [2, с. 143].

Судьба обладает направлением, стремлением, волей. Она неделима, необратима, однократна.

Жизнь, по его словам, имеет направление, она судьбоносна. Направленность, необратимость, «живость» времени – придают смысл историческому воззрению на мир.

В идее судьбы, по словам Шпенглера, отражается «базовая форма собственной жизни» разных культур [2, с. 156]. У каждой культуры – органической логики бытия – собственная единственная, неповторимая судьба [2, с. 155].

Шпенглер расшифровывает символику судьбы, применительно к «великим искусствам». Она, по его словам, видна в «*последовательности* сцен древнеегипетских рельефов», в «*линейном* выстраивании египетских статуй, сфинксов... в отборе материала от твердешего диорита до податливейшего дерева», «в появлении и исчезновении отдельных искусств», «в отступлении масляной живописи барокко перед камерной музыкой», «в совершенно разных целях, ставившихся перед египетским, китайским и античным ваянием» [2, с. 155].

Античную идею судьбы Шпенглер называл *эвклидовой*, а античную драму – *драмой положений*; западную идею судьбы – *аналитической*, а драму – *драмой характеров* [2, с. 156].

Мир людей невозможно понять, если не знаешь их «судьбы», «ощущения времени», «стиля», «степени сознательности внутренней жизни», «символики культуры». Шпенглер раскрывает этот мир через расшифровку значения такого символа, как *часы*.

Античное бытие было точечным, вне прошлого и будущего. Оно принадлежало настоящему моменту.

Индусы, по мнению Шпенглера, не имели часов, воспоминаний, забот, истории. У них «даже десятилетия» были «едва ли значимы», жизнь была сном.

Для западного человека «одно мгновение» несло «трагическое напряжение исторического кризиса». Так, по словам Шпенглера, было «в августовские дни 1914 г.» [2, с. 160].

Прошлое Запада, по его словам, – «история великих взаимозависимостей, античная история – ... ряд скульптурных частных» [14, с. 172].

Отношение ко времени, «мир людей», раскрывает, как пишет Шпенглер, «непонятный и значимый символ» – «форм погребения». В античности – сожжение, согласно мысли Шпенглера, свидетельствовало о привязанности в этой культуре ни к исторической дали, а к тому, что «здесь» и «сейчас» [2, с. 161]. Египтяне же напротив, хранили свое прошлое «в памяти, в камне и иероглифах» [2, с. 161].

Западную культуру, в частности, Шпенглер характеризовал через присущее ей «пра-чувство заботы». Это чувство, как писал Шпенглер, проявилось в культе Марии, в Сикстинской Мадонне Рафаэля. Упомянутый символ оценивался Шпенглером не в контексте христианства, Византийской культуры. В Мадонне он видел не Богородицу, а «кормящую мать», – заботу о будущем [2, с. 163].

Отцовское же «чувство заботы» заключено, согласно его взглядам, в «высочайшем временном символе» – в государстве.

Специфика культур проявлялась и в политике, и в экономике.

В разных культурах, в упомянутых символах, заключалось свое, ощущение (понимание) судьбы, случая, их соотношения.

«Мир случая, – писал Шпенглер, – это мир однократно действительных фактов, на которые мызираем как на будущее... кото-

рые как живое настоящее возвышают или угнетают нас, которые мы можем снова пережить радостно или скорбно как прошлое.

Мир причин и следствий – это мир постоянно возможного, мир вневременных истин, которые мы познаем, разлагая и различая» [2, с. 168].

Понять отличие случая от судьбы способен лишь взгляд «проникающий в метафизическое», переживающий в фактах «*символы* происшедшего», возвышающий «случай до судьбы» [2, с. 169].

2.2. ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР И РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ XIX В. О СПЕЦИФИКЕ (ПСЕВДОМОРФОЗЕ) РУССКОЙ ИСТОРИИ

История мира как история восьми культур

Напомним еще раз, что непосредственно замысел книги «Закат Европы» родился у Шпенглера в 1911 г., ее черновик был готов в 1914 г., а труд увидел свет в 1918 (Т. 1) и 1922 (Т. 2) годах.

Шпенглер «предпринял попытку предугадать историю», «проследить судьбу одной», «западноевропейско-американской» культуры... на стадиях ...еще не пройденных» [14, с. 13].

Для решения поставленной задачи и в соответствии с собственным видением темы, он разработал и применил в исследовательской практике новый взгляд на всемирную историю, представил ее в виде восьми культур: античной, западной, индийской, вавилонской, китайской, египетской, арабской и мексиканской.

На вопрос, относительно возможности появления новых культур, он отвечал уклончиво, однако ее не отвергал.

По словам Шпенглера, человечество, развиваясь в формах особых культур, в то же время всегда остается «вечно ребяческим», готовым продуцировать новые культуры. Неясно, замечал он в другом разделе книги, «не приведет ли какое-то внезапное событие в земной истории к появлению... новой формы» [14, с. 500].

Культуры у Шпенглера взаимодействуют.

Как виделось ему это взаимодействие культур и его особенности, касающиеся русской истории?

«Перед историческим мышлением, – писал исследователь, – стоит двойная задача. Следует, во-первых, предпринять сравни-

тельное рассмотрение *отдельных биографий культур*... А, во-вторых, – обследовать значение случайных и несистематических *связей культур между собой*... Связи культур чрезвычайно разнообразны... по пространственному и временному отстоянию... Цивилизация может слать свои лучи из бесконечной дали... или же располагаться поверх юности, удушая ее своей дряхлостью... западная культура ищет связей, а египетская от них уклоняется... Созданное прежде, – развивал он свою мысль, – вовсе не продолжало существования в чем-то позднем... более младшее существо всегда завязывало весьма небольшое число связей с существом более старым» [14, с. 501, 518].

Псевдоморфоз как «форма» русской культуры

Надо полагать, что одной из форм взаимодействия культур, согласно концепции Шпенглера, были «псевдоморфозы».

Суть псевдоморфоза он разъяснил на примере скальной породы: пустоты, случайно образовавшиеся в скале, заполняет иная по структуре вулканическая масса. «Так возникают поддельные формы, кристаллы, чья внутренняя структура противоречит внешнему обличью» [14, с. 647].

Что касается исторического псевдоморфоза, то, по словам Шпенглера, это случай, «когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только... не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания» [14, с. 647].

Общее положение о псевдоморфозе Шпенглер прямо относил и к России. Под культурой юной он подразумевал разные культуры, в том числе русскую, а под «чуждой древней культурой» имел в виду, в частности, культуру западную, в ее отношении к нам.

Русская культура, по его мнению, не смогла стать самостоятельной, такой как фаустовская или античная. Это заключение не являлось оценкой. Шпенглер лишь констатировал, в соответствии со своей доктриной, степень зрелости русской культуры.

В «предыстории», как части русской жизни «до культуры», и в псевдоморфозе, – в ее следующем этапе, он видел реальность русской действительности.

Сходные мысли были высказаны в России задолго до Шпенглера.

«Одна из наиболее печальных черт нашей цивилизации, – писал Чаадаев в первом «Философическом письме» (1829), – заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. Это происходит оттого, что мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» [13, с. 22].

Понять и раскрыть суть русской истории и души Шпенглер пытался через сравнение разных культур. Он включал свое видение, полученный образ в контекст собственной, отличной от предшествующей ему, в том числе русской, мысли.

«Что придает смысл и содержание... миру форм», погребённому под массой «дат» и «фактов» – вопрошал Шпенглер. И отвечал – «феномен великих культур». Его надо прочувствовать, уяснить «внутреннюю форму истории», чтобы «постичь всякий факт в исторической картине» [14, с. 133].

В контексте предкультуры, культуры, цивилизации, а также псевдоморфоза, имея перед глазами «всемирную историю», он и вел речь о русской истории.

Излагая историю России в связанном, хотя и кратком, эпизодическом виде, Шпенглер говорил о внешних фактах, и о душе. В его системе взглядов специфика души переопределяла мир фактов.

Он говорил не просто о различии русской и фаустовской душ, а подчеркивал их «неизмеримое» различие. Источники исследования, акцент на русской специфике сближали Шпенглера с нашими «самобытниками» – славянофилами, Бердяевым [14, с. 650].

«Слово “Европа” с пребывающей под его влиянием совокупностью идей, подчеркивает он, связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в одно ничем не оправданное единство... Читатели в лице Петра Великого на столетия подменили историческую тенденцию примитивной народной массы, при том, что русский *инстинкт* справедливо и глубоко – с нашедшей свое воплощение в Толстом, Аксакове и Достоевском враждебностью – отграничивает “Европу” от “матушки России”» [14, с. 28].

Доказательства этой специфики Шпенглер искал в особенностях «русского духа». Он предлагал сравнить «русские героические сказания» о князе Владимире и народном герое Илье Муромце с «одновременными» (в соответствии с воззрениями о времени культур Шпенглера), им «Песней о Нибелунгах», «Песней о Хильдебранде» и др.

Что могло удивить Шпенглера в наших сказаниях? Глубокое отличие русской души от души Фауста? Ответ на этот вопрос философ дал в «Закате Европы».

«Чистое безграничное пространство» и «бесконечная равнина» как прасимволы западной и русской души

Шпенглер прочувствовал и понял изнутри специфику фаустовского человека – *культуру воли*, «напряженного развития к цели», движение «я», которое вздымается кверху в готической архитектуре; в шпилях и контрфорсах, всю фаустовскую этику как сплошное «ввысь» – «от Фомы Аквинского и до Канта» [14, с. 393]. Уяснил ее прасимвол – «чистое безграничное пространство». Он увидел прасимвол в динамике Галилея, в судьбе Лира, в «сознательном существовании... которое отслеживает само себя» и т. п. [14, с. 208].

А что Шпенглер увидел в России?

Вернемся к сказаниям, к исследованию русских былин К. С. Аксаковым, который интересовал Шпенглера.

В статье «Богатыри времен Великого князя Владимира по русским песням», опубликованной в «Русской беседе» в 1856 г., он, в противовес «Песне о Нибелунгах», повествующей, в частности, о «рыцарском быте», отмечал: «Аристократическое понятие (аристократизм. – *А. М.*), образовавшееся на Западе рыцарством, не существовало в древней Руси» [1, с. 94].

Аксаков говорил о «специфике национального типа» «изнутри». О русских былинах в целом он писал: «Перед нами эпопея особого рода, согласная с самим существом русской земли. Мы не видим в ней могущественно движущегося вперед события, не видим увлекающего хода времени; нет – перед нами другой образ, образ жизни, волнующейся сама в себе и не стремящейся в какую-нибудь одну сторону; это хоровод, движущийся согласно и стройно, – праздничный, полный веселья, образ русской общины» [1, с. 93].

В другой работе по истории отечества, К. Аксаков заключал: «Русская история (в отличие от западной. — *А. М.*) явление совсем иное. Дело в том, что здесь другую задачу задал себе народ на земле, что христианское учение глубоко легло в основание его жизни... Со стороны христианского смирения надо смотреть на русский народ и его историю» [2, с. 26–27; 11, с. 137–143].

Аксаков был уверен, что структура русской души отличается от западной. Именно это отличие структуры видели Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и другие, а вслед за ними, через них и помимо их, в рамках своей доктрины, и Шпенглер.

Он выявлял эту специфику в контексте своего видения истории и культуры через сравнение. Прасимволом русской «безвольной души», в противовес волевой — фаустовской, по словам Шпенглера, является «бесконечная равнина». Русский пытается *безымянно* раствориться в братском мире. «“Я” представляется подлинному русскому суетным». «Нравственно возвышать *себя* посредством любви к ближнему, желать покаяться *самому*, — все это для русского признаки западного тщеславия... Герой Толстого Нехлюдов шлифует свое нравственное «я», словно ногти, и поэтому Толстой принадлежит к петринистскому псевдоморфозу». Напротив того, Раскольников — это всего лишь некто «мы». Его грех — это всеобщий грех» [14, с. 337].

Факты русской истории в сравнении с фактами истории Запада

Собственно изложение «мира фактов» русской истории, точнее, если следовать доктрине Шпенглера — предыстории, философ начинает со сравнения.

Период, который охватил время от Ивана III (1462–1505 — годы правления) — до Петра Великого (1689–1725) — т. е. приблизительно два века, он определял, как «русскую эпоху Меровингов». Она соответствовала «времени от Хлодвиг (466–511) — (король франков. — *А. М.*) до битвы при Тертри», когда правителем франкского королевства стал Пипин Геристальский (687), которое также охватило два века.

Эпоху Меровингов и Каролингов (500–900) в Западной культуре Шпенглер относит к «предвремени», времени до культуры и, следовательно, до истории. Время культуры Запада, по его классификации, начинается с 900 г.

Почему Шпенглер открывает русскую историю Иваном III? Помимо чисто концептуальных соображений Шпенглера, (по его

мнению, Иван III «ниспроверг татарское господство» в 1480 г.), возможно, это решение обусловлено также историографическим источником. Именно характеризуя эпоху от Ивана III до Петра I, Шпенглер советует прочитать «старомодного Карамзина» [14, с. 651].

Последуем совету. Раздел «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, посвященный Ивану III, открывается следующим симптоматичным заключением: «Отселе История наша приемлет достоинство истинно государственной, описывая уже не бессмысленные драки княжеские, но деяния царства, приобретающего независимость и величие» [7, с. 5].

Главный итог этого периода, по мнению Шпенглера – «Каролинги фактически получили всю полноту власти» [14, с. 650]. Заметим, в России Каролингам, согласно логике Шпенглера, соответствовали Романовы. По словам мыслителя, это был период «великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры» [14, с. 651].

Петр Великий – злой рок русской культуры

Карл Великий, в концепции Шпенглера, – «современник» Петра Великого.

Шпенглер не случайно пишет о Карле Великом (ок. 742–814) – франкском короле из династии Каролингов, который добился «господства мавританско-византийского духа», в то время как Селевкиды (312–64 до н. э.) – эллинизировали арамейев [14, с. 651].

Подчеркнем еще раз, «Франкскую эпоху» (500–900) Карла Великого, как и наше отечество до Петра I, Шпенглер относит к «предвремени», т. е. периоду до культуры.

Развивая это сравнение, Шпенглер заключает его пассажем, характеризующем деятельность Петра I: у него «имелась возможность подойти к русскому миру на манер Каролингов или же Селевкидов, а именно в старорусском или же в “западническом” духе, и Романовы приняли решение в пользу последнего. Селевкиды желали видеть вокруг себя эллинов, а не арамейев» [14, с. 651].

Так Петр Великий стал носителем «злого рока русскости». Вместо «чистой» «своей культуры» явился исторический псевдоморфоз – «петровская Русь». Этот псевдоморфоз, по словам Шпенглера, «сегодня у всех на виду» [14, с. 651].

Образ «Петровской Руси», т. е. первый псевдоморфоз, по Шпенглеру, охватывал промежуток времени от правления Петра I, точнее от основания Петербурга (1703), до революции 1917 г.

Те же ощущения псевдоморфоза вызывала у Шпенглера и русская внешняя политика. Пожар в Москве в сентябре 1812 г. (эпизод Отечественной войны 1812 г.), он называет «величественным символическим деянием пранарода» и объясняет его «маккавейской ненавистью ко всему чуждому и иноверному».

«Вступление Александра в Париж», «Священный союз» (1815), «вхождение России в “Европейский концерт”», наряду с «поздними искусствами и науками, просвещением, социальной этикой, материализмом мировой столицы», – он характеризует как «искусственную неподлинную историю» [14, с. 651].

Россия – край, лишенный городов

Псевдоморфоз для Шпенглера в основе явление духовное.

В Петровской России Шпенглер видел «изначальное крестьянство» «в лишенном городов краю». В душе народа, по его мнению, была заложена «тяга к *святому* югу, к Византии и Иерусалиму». Религиозный язык был единственным языком, «на котором человек только и способен был понять себя и мир» [14, с. 651].

Русские города, как считал Шпенглер, не были городами в полном смысле этого слова, в них еще не проявилась «душа народа». Это заключение он, вероятно, распространял на весь видимый ему период русской истории. Они были «фальшивы, неестественны, невероятны до самого своего нутра» [14, с. 651]. И ярчайшим примером такого неорганичного города, по мысли Шпенглера, был Петербург. «Петербург, – восклицал он вслед за Достоевским, – самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре» [14, с. 651]. Такой оценки Петербург удостоился у Шпенглера в сравнении с городами Запада, западной культурой.

Для немецкого ценителя Гёте и Ницше являлось аксиомой, что любая великая культура – культура городская. Он говорит даже больше. Для него «всемирная история» – это «история городского человека». Не каждый даже большой населенный пункт, по определению Шпенглера, является городом. В таком городке есть рынок, но может не быть самостоятельного мира, души. Рынок лишь отличает это поселение от деревни, но не делает его городом. Жители такого местечка «живут и думают» как крестьяне.

И только с появлением души города, возникновением нового языка – «языка культуры» – рождается город.

С этого момента деревня, поселяне становятся для города чужими, «языка культуры» они уже не понимают.

О небуржуазности русской души

«Русский дух» – «дух прарусскости», «изначального крестьянства», – по мысли философа, – не городской. Это дух «предкультуры». Он, если несколько развить мысль Шпенглера, еще не пустил свои корни в городах, не явился в них во всех мыслимых формах своей чистой культуры, чужд им.

В России, по словам Шпенглера, мы видим два экономических мира: верхний, чужой, цивилизованный, проникший с Запада, т. е. «мнимо городской» и другой – не ведающий городов, живущий в глубине России среди «добра».

Чужой мир города связан с капиталом. А сельская Россия в «мистической внутренней жизни» считала деньги за *грех*. Шпенглер понял это, прочитав Горького и Л. Толстого. Для глубинной России «деньги ради денег» – кощунство, а в религиозном чувстве – *грех*, – утверждал он [14, с. 962–963].

Заметим, что Шпенглер в своих рассуждениях о «небуржуазности» русской души, сближался с Бердяевым, который неоднократно упоминал о негативном отношении народа к богатству, буржуа, буржуазности, предопределяющем будущее России.

В 1918 г. он писал о том, что Россия – «самая не буржуазная страна в мире» [5, с. 37]. Бердяев подчеркивал, что русским типом является странник. Странники, скитальцы, отщепенцы – Раскольниковы, Мышкины, Ставрогины, Версильовы встречаются у Пушкина и Лермонтова, у Толстого и Достоевского.

Русские не мещане – мещане французы.

В работе «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев говорил о религиозных предпосылках «небуржуазности»: «У пророков, в Евангелии, в апостольских посланиях, у большей части учителей церкви мы находим осуждение богатства и богатых» [3, с. 139].

В 1943 г. в книге «Русская идея» он неоднократно касался темы «русской небуржуазности», писал об отсутствии у нас буржуазных добродетелей... столь ценимых Западной Европой. И о наличии буржуазных пороков [4, с. 238]; [8, с. 9, 10].

Суть псевдоморфоза, согласно заключению Шпенглера, и состояла в том, что первобытную русскую душу втиснули в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем – XIX

столетия. Народу была навязана искусственная и неподлинная история. Ее дух прарусскость не может постигнуть, ибо она ей внутренне чужда, не соответствует степени зрелости русской культуры [14, с. 651].

«У всякой души, – писал Шпенглер, – имеется религия». Своя религия. «Все живые формы, в которых самовыражается душа, все искусства, учения, обычаи, все метафизические и математические миры форм, всякий орнамент, всякая колонна, всякий стих, всякая идея в самых глубинных своих основаниях религиозны» [14, с. 387]. Душа не может свободно раскрываться в формах чужой религии и культуры.

Какими источниками пользовался Шпенглер, откуда он черпал свои заключения о России, состоянии, стадиях, перспективах «русского духа», псевдоморфозе как неустроенности души?

Основные источники Шпенглера – Достоевский и Л. Н. Толстой и, одновременно, элементы западной культуры, как эталон для сравнения. В своем интересе к русской литературе как источнику смыслов Шпенглер сближался с Бердяевым, славянофилами. Для Шпенглера Достоевский и Толстой не просто утилитарные источники фактов. Это – две формы русской души, каждая из которых несла разные особенности и черты России. И те книги, над которыми он размышлял в начале XX в., читая близкого по времени Достоевского (1821– 1881) и своего современника – Толстого (1828–1910) позволили Шпенглеру ощутить и вникнуть в содержание и направление духовного движения России, увидеть ту степень его остроты, которая была присуща России, начиная от Петра I и вплоть до современности философа.

«Сельская Россия» и преобразования Петра I

Общество и народ Шпенглер, вслед за русской мыслью, оценивал как разные миры: общество при Петре I стало западным (чуждым России) по духу, а простой народ «нес душу края в себе» [14, с. 653].

А. И. Герцен, несхожий со славянофилами в главном – в оценке роли православия в истории России, и невольно сближавшийся с ними, когда речь заходила о положении народа в русской истории, предвещал Шпенглера. Он также считал, что крестьянство осталось вне реформ Петра I и сохранило свою душу (и душу России) в неприкосновенности. «Сельская Россия, – по словам Герцена, – всему внешне подчиняясь, на самом деле ничего

не приняла из преобразований Петра I. Он чувствовал это пассивное сопротивление; он не любил русского крестьянина и ничего не понимал в его образе жизни... Протекшие сто пятьдесят лет, нисколько не примирив его с новым порядком вещей, еще более его отдалили... Русский крестьянин многое перенес, многое выстрадал; он сильно страдает и сейчас, но он остался самим собою» [6, с. 480]; [10, с. 44, 50].

Достоевский как душа России

Для Шпенглера Толстой и Достоевский «заступники и жертвы псевдоморфоза». Они как разные части в расколе.

Вспомним заключения Н. А. Бердяева о неорганичности русской истории.

Достоевский, по мысли Шпенглера, «нес в себе» подлинную, незамутненную, чистую душу, прадушу края. Шпенглер соотносил и даже отождествлял Достоевского с «простым народом». Автор «Бесов» у Шпенглера – крестьянин, совпадает с «крестьянским народом». «Подлинный русский, – пишет он, – это ученик Достоевского, хотя он его и не читает... Он сам часть Достоевского» [14, с. 654]. Народ пропитан метафизической скорбью, страхами и невзгодами, «тоской по земному простору и горькой ненавистью к каменному... миру, в котором их замкнул Антихрист» – Петр I [14, с. 653].

Для Достоевского (как и для крестьянского народа) не существует революционного и консервативного – и то и другое – западное, т. е. наносное. Он смотрит поверх социального, не ценит вещи этого мира, мира фактов, не придает его улучшению никакого значения. Он как прарусский, не видит мира вещей. «Все они, – носители этой души, этой прарусскости, – замечает Шпенглер, – живут «во втором, метафизическом, лежащем по другую сторону от первого, мире» [14, с. 654]. И в этом, по словам Шпенглера, залог будущего русской культуры.

Достоевский, как это виделось философу, взирал на Петра I, Россию, Европу, революцию из будущего. Он апокалиптик, апостол первого христианства, святой. В нем не было ненависти к Европе. Для него родина – и Россия и Европа. По Шпенглеру, христианство Достоевского «принадлежит будущему». Он – «это Русь... будущая».

Заметим, будущее, в концепции философа, связано с появлением новой культуры, основу, которой он видит в прарусскости, в Достоевском.

Л. Толстой как выражение псевдоморфоза

Толстой по Шпенглеру был иным. Он являлся обнаружением другой, отсутствующей у Достоевского, но тоже присущей России, ипостаси души России, выражением иной грани псевдоморфоза.

Толстой, как и Достоевский, согласно оценкам Шпенглера, «заступник и жертва псевдоморфоза». Но в отличие от Достоевского, – за которым будущее, он – «Русь прошлая». Действительно, псевдоморфоз времен Петра I у Шпенглера – настоящее и прошлое России. Он может быть оставлен позади, если ему на смену придет чистая самобытная культура.

Толстой – человек «из общества мировой столицы». Он, как и часть русского общества, принадлежит этой «цивилизации», связан с ней «всем своим нутром», являлся «великим выразителем петровского духа» [14, с. 653].

Пророк из Ясной Поляны – это «просвещенный, социально направленный рассудок», для которого жизнь – «проблема», событие внутри европейской цивилизации. Он не апокалиптик, как Достоевский, а оппозиционер на почве собственности, этики, политики и, по словам Шпенглера, стоит в одном ряду с Марксом, Ибсеном, Золя.

Толстой – подлинный наследник Петра I, революционер, и отец большевизма. Ибо большевизм – «крайнее принижение метафизического социальным» – новая форма псевдоморфоза.

Размах русской революции 1917 г. – был вызван стремлением народа «исцелиться от болезни» псевдоморфоза. Народ, по словам Шпенглера, в революции «уничтожил западный мир руками» своих учеников. «А затем, – делал он важное добавление, – отправит следом и их самих» [14, с. 654].

Этапы русской истории

Шпенглер выделял в истории России три этапа:

1. Страна до Петра I – период «предвремени», до культуры, до подлинной истории.
2. Время от Петра I до 1917 г. – ареал первого псевдоморфоза.

3. Россия при большевиках, с 1917 г. – ландшафт второго псевдоморфоза.

О сроках предкультуры, псевдоморфоза, органике неорганичного, он умолчал. Напомним, что у культуры по Шпенглеру есть свой срок и, в этом отношении она предсказуема.

Ускользала от «анализа и прогноза» и «русская душа».

Загадка России для Шпенглера, заключалась, в частности, в том, что религия, основанная на общности «учений и обычаев» – христианство, на Руси легла на иной «душевный элемент людей», которые «их усваивали, ими чувствовали, говорили и мыслили». В результате, «франкская эпоха» в плане религиозного творчества, по словам Шпенглера, была «тупой и плоской», а Россия, вдруг, в расколе, в сектах, в нищенстве, паломничестве, безбрачии, самосожжении обнаружила «пламенеющую страстность», стремление «сгинуть в метафизическом».

Шпенглер делал заключение, согласно которому, не уяснив смысла религиозного движения не разгадать «ни Толстого, ни нигилизма, ни политических революций», не понять будущего. А смысл религиозного движения был Шпенглеру, в отличие от Бердяева, непонятен [9, с. 170–178].

Итоги русской истории в книге автора «Заката Европы» не были столь успешны, как итоги и перспективы истории Запада. Он надеялся создать концепцию, которая будет работать применительно ко всем странам и народам, а пришел к исходному вопросу: «Чего следует ожидать от будущей России?» [14, с. 735].

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

Идея судьбы и принцип каузальности

«Всякий высший язык располагает некоторым числом слов, окруженных глубокой тайной: участь, рок, случай, удел, предопределение...

В идее судьбы открывается мировое томление души, ее устремленность к свету, к взлету, к свершению и реализации своего предназначения. Никому она не чужда, и лишь поздний, лишенный корней человек, обитатель больших городов со своим чутьем на факты и преобладанием механизмирующего мышления над первоначальным созерцанием теряет ее из виду, пока в один прекрасный час она не возникает

перед ним вновь с чудовищной, перемалывающей всякую каузальность поверхностной оболочки мира отчетливостью. Ибо мир как система причинно-следственных взаимосвязей представляет собой позднее, редкостное – и до некоторой степени искусственное – достояние, безраздельно принадлежащее лишь энергичному интеллекту высших культур. Каузальность совпадает с понятием закона. Существуют *лишь* каузальные законы...

Однако в основе ставшего лежит становление, а тем самым в основе *познания* причины и следствия – внутреннее и несомненное *ощущение* судьбы. Каузальность – это, если можно так выразиться, ставшая, лишенная органического, закосневшая в формах рассудка судьба...

Итак, судьба предстает *собственным способом существования прафеномена*, в котором живая идея становления непосредственно раскрывается перед зрителем...

Живое неделимо и необратимо, однократно, не может быть повторено и совершенно неопределимо в своем ходе механическими средствами: все это принадлежит сущности судьбы. А «время» – то, что по настоящему *ощущается* в звучании слова, что музыка способна объяснить лучше, чем слова, а поэзия лучше прозы – имеет в отличие от мертвого пространства эту *органическую* сущностную черту...

На этом же основании и понятие художественной формы (также «противопонятие») возникает лишь тогда, когда мы осознаем «содержание» произведения искусства, т. е. когда выразительный язык искусства в совокупности своих воздействий перестает восприниматься в качестве чего-то вполне естественного и само собой разумеющегося, как это несомненно еще продолжалось во времена строителей пирамид, микенских крепостей и раннеготических соборов. Мы в одночасье начинаем замечать то, как происходит возникновение произведений искусства. Лишь теперь для понимающего глаза происходит разделение каузальной и судьбоносной стороны всякого живого искусства...

Из того значения, которое было здесь придано культуре как прафеномену и судьбе – как органической логике бытия, следует, что всякая культура неизбежно должна обладать своей *собственной* идеей судьбы, причем этот вывод содержится уже в самом ощущении, что всякая великая культура является не чем иным, как осуществлением и образом одной-единственной, неповторимой судьбы...

Способность переживать современную историю и тот способ, которым она (но в первую очередь – *собственное* становление) проживается, чрезвычайно различна от человека к человеку.

Всякая культура уже располагает в высшей степени индивидуальным способом видеть мир в качестве *природы* и его познавать или, что то же самое, у нее *имеется* ее собственная своеобразная природа, которой в точно таком же виде не может обладать никакая иная разновидность людей...» (с. 142–162).

Исторические псевдоморфозы

«Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимается из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму чуждой жизни; отдавшись старческим трудам, молодые чувства костенеют, так что где им распрямиться во весь рост собственной созидательной мощи?! Колоссальных размеров достигает лишь ненависть к явившейся издалека силе.

Таков случай арабской культуры...

Другой псевдоморфоз сегодня у всех на виду: петровская Русь. Русские героические сказания – былинные песни – достигают своей вершины в киевском круге сказания о князе Владимире (ок. 1000) с его «рыцарями круглого стола» и о народном герое Илье Муромце. Всю неизмеримость различия между русской и фаустовской душой можно проследить уже на разнице между этими песнями и «одновременными» им сказаниями об Артуре, Германарихе и Нибелунгах времени рыцарских странствий – в форме песней о Хильдебранде и о Вальтере. Русская эпоха Меровингов начинается с ниспровержения татарского господства Иваном III (1480) и ведет через последних Рюриковичей и первых Романовых – к Петру Великому (1689–1725). Эта эпоха точно соответствует времени от Хлодвига до битвы при Тертри (687), в результате которой Каролинги фактически получили всю полноту власти. Я советую всякому прочесть «Историю франков» Григория Турского, а параллельно с этим – соответствующие разделы старомодного Карамзина, прежде всего те, что повествуют об Иване Грозном, Борисе Годунове и Шуйском. Большого сходства невозможно представить. Вслед за этой московской эпохой великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры, с основанием Петербурга (1703) следует псевдоморфоз, втиснувший первобытную русскую душу вначале в чуждые формы высокого барокко, затем Просвещения, а затем – XIX столетия. Петр Великий сделался злым роком русскости. Припоминается его «современник» Карл Великий, планомерно и со всею свойственной ему энергией осуществивший то, чему ранее своей победой помешал Карл Мартелл: господство мавританско-византийского духа. Имелась возможность подойти к русскому миру на манер Каролингов или же Селевкидов, а именно в старорусском или же «западническом» духе, и Романовы приняли решение в пользу последнего. Селевгиды желали видеть вокруг себя эллинов, а не арамеев.

Примитивный московский царизм – это единственная форма, которая в пору русскости еще и сегодня, однако в Петербурге он был

фальсифицирован в династическую форму Западной Европы. Тяга к *святому* югу, к Византии и Иерусалиму, глубоко заложенная в каждой православной душе, обратилась светской дипломатией, с лицом, повернутым за Запад. За пожаром Москвы, величественным символическим деянием пранарода, в котором нашла выражение маккавейская ненависть ко всему чуждому и иноверному, следует вступление Александра в Париж, Священный союз и вхождение России в «Европейский концерт» великих западных держав. Народу, чье предназначение – еще поколениями жить вне истории, была навязана искусственная и неподлинная история, дух которой прарусскость просто никак не может постигнуть. Были заведены поздние искусства и науки, просвещение, социальная этика, материализм мировой столицы, хотя в это предвремя религия – единственный язык, на котором человек способен был понять себя и мир; и в лишенном городов краю с его изначальным крестьянством, как нарывы, угнездились отстроенные в чуждом стиле города. Они были фальшивы, неестественны, невероятны до самого своего нутра. «Петербург самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре», – замечает Достоевский. Хотя он здесь и родился, у него не раз возникало чувство, что в одно прекрасное утро город этот растает вместе с болотным туманом. Вот и полные духовности эллинистические города были повсюду рассыпаны по арамейскому крестьянскому краю – словно жемчужины, глядя на которые хочется протереть глаза. Такими видел их в своей Галилее Иисус. Таково, должно быть, было ощущение и апостола Петра, когда он увидел императорский Рим.

Все, что возникло вокруг, с самой той поры воспринималось подлинной рускостью как отравы и ложь. Настоящая апокалиптическая ненависть направляется против Европы. А «Европой» оказывалось все нерусское, в том числе и Рим с Афинами, – точно так же, как для магического человека были тогда античными, языческими, бесовскими Древний Египет и Вавилон. «Первое условие освобождения русского народного чувства это: от всего сердца и всеми силами души ненавидеть Петербург», – пишет Аксаков Достоевскому в 1863 г. Москва святая, Петербург – сатана; в распространенной народной легенде Петр Великий появляется как Антихрист. То же самое слышится нам и из всех апокалипсисов арамейского псевдоморфоза: от книг Даниила и Эноха и до эпохи Маккавеев, вплоть до Откровения Иоанна, Баруха и 4-й книги Ездры – против Антиоха, Антихриста, против Рима, Вавилонской блудницы, против городов Запада с их духом и пышностью, против всей вообще античной культуры. Все, что возникает, неистинно и нечисто: это избалованное общество, пронизанные духовностью искусства, общественные сословия, чуждое государство с его цивилизованной дипломатией, судопроизводство и администрация. Не существует большей противоположности, чем русский и западный, иудео-христианский и позднеантичный нигилизм: ненависть к чуждому,

отравляющему еще не рожденную культуру, пребывающую в материнском лоне родной земли, – и отвращение к собственной, высотой которой человек наконец пресытился. Глубочайшее религиозное мироощущение, внезапные озарения, трепет страха перед приближающимся бодрствованием, метафизические мечтания и томления обретаются в начале истории; обострившаяся до боли духовная ясность – в ее конце. В двух этих псевдоморфозах они приходят в смешение. «Все они теперь на улицах и базарах толкуют о вере», – говорится у Достоевского. Это можно было бы сказать и об Иерусалиме с Эдессой. Эти молодые русские перед войной, неопрятные, бледные, возбужденные, пристроившиеся по уголкам и все занятые одной метафизикой, рассматривающие всё одними лишь глазами веры, даже тогда, когда разговор, как кажется, идет об избирательном праве, химии или женском образовании, – это просто иудеи и первохристиане эллинистических больших городов, на которых римляне взирали так иронично, брезгливо и с затаенным страхом. В царской России не было никакой буржуазии, вообще никаких сословий в подлинном смысле слова, но лишь крестьяне и «господа», как во Франкском государстве. «Общество» было стоявшим особняком миром, продуктом западнической литературы, чем-то чуждым и грешным. Никаких русских городов никогда и не бывало. Москва была крепостью – Кремлем, вокруг которого расстился гигантский рынок. Город-морок, который теснится и располагается вокруг, как и все прочие города на Матушке-Руси, стоит здесь ради двора, ради чиновников, ради купечества; однако то, что в них живет, это есть сверху – обретшая плоть литература, «интеллигенция» с ее вычитанными проблемами и конфликтами, а в глубине – оторванный от корней крестьянский народ со своей метафизической скорбью, со страхами и невзгодами, которые пережил вместе с ним Достоевский, с постоянной тоской по земному простору и горькой ненавистью к каменному дряхлому миру, в котором замкнул их Антихрист. У Москвы никогда не было собственной души. Общество было западным по духу, а простой народ нес душу края в себе. Между двумя этими мирами не существовало никакого понимания, никакой связи, никакого прощения. Если хотите понять обоих великих заступников и жертв псевдоморфоза, то Достоевский был крестьянин, а Толстой – человек из общества мировой столицы. Один никогда не мог внутренне освободиться от земли, а другой, несмотря на все свои отчаянные попытки, так этой земли и не нашел.

Толстой – это Русь прошлая, а Достоевский – будущая...

Достоевского не причислишь ни к кому, кроме как к апостолам первого христианства. Его «Бесы» были ошканы русской интеллигенцией за консерватизм. Однако Достоевский этих конфликтов просто не видит. Для него между консервативным и революционным нет вообще никакого различия: и то, и то – западное. Такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими мало-

важными, что она не придает их улучшению никакого значения. Никакая подлинная религия не желает улучшить мир фактов. Достоевский, как и всякий прарусский, этого мира просто не замечает: они все живут во втором, метафизическом, лежащем по другую сторону от первого мира. Что за дело душевной муке до коммунизма? Религия, дошедшая до социальной проблематики, перестает быть религией. Однако Достоевский обитает уже в действительности непосредственно предстоящего религиозного творчества...

Начало и конец сходятся здесь воедино. Достоевский – это святой, а Толстой всего лишь революционер... Христианство Толстого было недоразумением. Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса. Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию...» (с. 647–655).

Вопросы для самостоятельного изучения

1. Идея «судьбы» в концепции О. Шпенглера.
2. Историческая концепция О. Шпенглера и русская историография XIX –начала XX в.
3. О. Шпенглер о русской культуре как псевдоморфозе.

Литература к главе 2

2.1

1. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М. : Эксмо, 2009. – 800 с.
2. Шпенглер Освальд. Закат западного мира. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

2.2

1. Аксаков К. С. Литературная критика / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков. – М. : Современник, 1981. – 383 с.
2. Аксаков К. С. О русской истории. Полн. собр. соч. / К. С. Аксаков. – М., 1889. – Т. 1. – 429 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 320 с.
5. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Русская идея. – М. ; СПб. : Эксмо ; Мидгард, 2005. – 832 с.
6. Герцен А. И О развитии революционных идей в России // Герцен А. И. Собр. соч. – М. : Правда, 1975. – Т. 3. – 544 с.
7. Карамзин Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – М. : Книга, 1989. – Кн. 2, т. 6. – 227 с.
8. Маджаров А. С. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России // Женщина в истории России 18–21 вв. : Восьмые Щаповские чтения / сост. А. С. Маджаров. – Иркутск, 2010. – С. 5–12.

9. Маджаров А. С. Религиозный раскол Русской православной церкви: концепция Н. А. Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1. – С. 170–179.

10. Маджаров А. С. Философия истории Герцена и проблемы внутренней политики в России XVIII–XIX вв. // Россия и Сибирь: интеграционные процессы в новом историческом измерении. – Иркутск, 2008. – С. 44–50.

11. Маджаров А. С. А. П. Шапов: история жизни и жизнь «Истории». – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 528 с.

12. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / К. А. Свасьян // Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М. : Эксмо, 2009. – 800 с.

13. Чаадаев П. Я. Философические письма / П. Я. Чаадаев // Россия глазами русского. – СПб. : Наука, 1991. – 264 с.

14. Шпенглер Освальд. Закат Западного мира / Освальд Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

Глава 3

РОССИЯ И ЕВРОПА: КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ЦИВИЛИЗАЦИИ

3.1. Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ И О. ШПЕНГЛЕР О РОССИИ И ЕВРОПЕ КАК «ЦИВИЛИЗАЦИИ» И «КУЛЬТУРЕ»

Доктрины Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера и современная историографическая ситуация

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) и Освальд Шпенглер (1880–1936) – историки и философы, а также патриоты, соответственно, России и Германии принадлежали к разным эпохам и культурам. Их тексты отличались концептуально, глубиной философии истории. Вместе с тем мыслителей сближал нелинейный подход к истории, как к культурно-историческим типам и культурам. Данилевский писал задолго до Шпенглера о современной и будущей России, ее месте в мире культурно-исторических типов, а Шпенглер, отдавал предпочтение своей – фаустовской культуре, разбирал ее прошлое, современность, будущее, сравнивая со спецификой других культур мира.

По разным причинам, развернутого сравнения, которое позволило бы выявить общее и особенное упомянутых исторических концепций, никто не предпринимал.

Данилевский и Шпенглер, наряду с другими известными русскими историками и философами, в частности, К. Н. Леонтьевым, Н. А. Бердяевым, англичанином А. Тойнби и др. повернули развитие исторической мысли в направлении всемирной истории как истории культур, цивилизаций.

Этот поворот имел научные основания, а также и национальные, мировоззренческие, политические причины.

Данилевский и Шпенглер были глубокими приверженцами и носителями ценностей и пропагандистами своей национальной культуры. На это обратил внимание еще Н. А. Бердяев, первый заметивший сходство доктрин. Он относил Данилевского к «консерваторам-националистам», а Шпенглера считал «германским патриотом», «националистом и империалистом» [1, с. 97; 2, с. 899].



Н. Я. Данилевский

Они стремились осмыслить специфику своих культур в историческом исследовании, путем сравнения, на фоне других культур.

Увлекаясь спецификой культур, цивилизаций, вне их единства, Данилевский и Шпенглер, в отличие от других исследователей своего и последующего времени, не видели всемирной истории как общей судьбы человечества, не признавали «единого субъекта истории» [2, с. 894]. Последнее ограничивало статус их философии истории.

В прошедшее после выхода в свет книги Шпенглера «Закат Европы» столетие, особенно в последние годы, набирает силу тенденция глобализации, сближения народов и континентов. Существует и противоположная тенденция: сохранения различных культур, культурно-исторических типов, взаимодействия и противоречий между ними.

Опыт истории, в том числе истории XX–XXI вв. с ее глобализацией, не привел к нивелировке, ликвидации культурно-исторических типов, культур-цивилизаций, о которых писали Данилевский и Шпенглер, и, соответственно, не снял необходимости осмысления вопросов типологии истории, в том числе в русле направления, заложенного философами России и Германии.

Данилевский и Шпенглер изучали цивилизации России и Европы теоретически, сопоставляли их как разные миры и делали из этого сравнения политические выводы. Оба исследователя размышляли о будущем культур, культурно-исторических типов в мире.

Особенности познавательных «точек отсчета» Данилевского и Шпенглера (Россия и Германия), проблематика их сравнительных исследований (специфика культур, цивилизаций России, Ев-

ропы), направленность в будущее (что ждет завтра Россию и Европу), дают основания для сопоставления концепций Данилевского и Шпенглера.

Сравнение доктрин Данилевского и Шпенглера, авторов схожих в постановке темы, при этом противоположно направленных ментально, и разного уровня мысли, способно высветить общее и особенное в их оценках России и Европы.

Принадлежность авторов к разным культурам создает дополнительную предпосылку к разномыслию, и если выводы Данилевского и Шпенглера порой взаимно совпадают, это означает, что они улавливают реальные особенности изучаемого объекта – истории России, истории цивилизаций.

В этом мы сможем убедиться, сравнив их заключения о «славянском культурно-историческом типе» и «фаустовской культуре», «русской» и «фаустовской» душе, истории; о будущем культур и перспективах взаимоотношений между ними.

Интересен и историографический аспект сравнения: развитие мысли в процессе изучения культур и ее движение от типологии (с греч. – образец, модель) (Данилевский), к символике, морфологии культур (Шпенглер).

Данилевский, а затем и Шпенглер, восстали против привычного линейного хронологического подхода к истории, ограниченности евроцентристской точки зрения на исторический процесс. Они настаивали на необходимости выделения из общего потока истории разных культур, обращали внимание на особенности их рождения, расцвета и заката, взаимодействия, писали о будущем «культурно-исторических типов», «культуры» и «цивилизации», – реализовали этот подход в историографической, философской практике.

***Россия и Европа в теории «культурно-исторических типов»
Н. Я. Данилевского и О. Шпенглер***

Данилевский в пореформенной России применил к истории свою идею «культурно-исторических типов».

Он обратил внимание на явные противоречия евроцентристской модели истории, и задумался над проблемой типологии всемирной истории. Историк хотел, вслед за Чаадаевым, теоретиками официальной народности, славянофилами и в пике западникам, и демократам своего времени, понять и объяснить специфи-

ку русской истории и культуры, «славянского культурно-исторического типа» и его перспективы.

Ученый, в отличие от историков России своего времени, вывел историческую проблематику за привычные рамки истории одной страны – России, одной из стран Запада или Востока в историю мира.

Научному обоснованию геополитической стратегии России Данилевский и посвятил книгу «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций». Она увидела свет в 1869 г. в журнале «Заря», а затем вышла отдельным изданием в Санкт-Петербурге в 1871 г.

Геополитический взгляд на историю России в контексте культурно-исторической типологии, истории мира, междисциплинарные параллели, последовательная партийность, позволили ему высказать новые идеи в типологии истории и в геополитике, которые в дальнейшем, уже на более высоком уровне философии, мы видим в трудах Шпенглера, Бердяева, Тойнби.

Н. А. Бердяев в работе «Предсмертные мысли Фауста» (1922), посвященной книге Шпенглера «Закат Европы», как уже говорилось, первый обратил внимание на совпадение взглядов Данилевского и Шпенглера. Он заметил, что «точка зрения Шпенглера неожиданно напоминает точку зрения Данилевского... Культурно-исторические типы Данилевского очень походят на души культур Шпенглера, с той разницей, что Данилевский лишен огромного интуитивного дара Шпенглера» [2, с. 895].

А позже, в работе «Русская идея» (1943) вновь подчеркнул, что Данилевский – «предшественник Шпенглера» и «высказывает мысли, очень похожие на мысли Шпенглера» [1, с. 97].

Однако, если Шпенглер и его исследования получили признание в том числе и в русской историографии, то Данилевский особым вниманием не пользовался.

При жизни он «выпал» из отечественной историографии, оказался вне основных направлений русской исторической мысли: охранительного направления (разделяя его ценности, он акцентировал внимание не на внутренней проблематике, а на проблемах геополитики), государственной школы (отвергал западничество, полемизировал с С. М. Соловьевым), демократического направления (не понял, не признавал правды российских демократов своего времени, и, как следствие, не видел движения стра-

ны к революции); появился как «новый» славянофил после славянофилов.

Напомним, что к моменту выхода в свет книги Данилевского уже ушли из жизни теоретики славянофильства К. С. Аксаков (1817–1860), И. В. Киреевский (1806–1856), П. В. Киреевский (1808–1856), А. С. Хомяков (1804–1860).

Данилевский был, пожалуй, большим славянофилом в прямом значении этого слова, чем его непосредственные предшественники: он высоко ставил духовную и этническую составляющие «славянского культурно-исторического типа». Выпал он и из предметного поля «чистой» истории России, ибо смотрел на Россию и писал о ней в контексте типологии истории мира.

Н. А. Бердяев справедливо считал Данилевского «естественником, реалистом», – человеком «совсем другой формации», чем «старые славянофилы», ибо последние были «воспитаны на немецком идеализме», являлись носителями философского и христианского универсализма [1, с. 97].

Данилевский, как и Шпенглер, универсалистами не были. В частности и поэтому Данилевского не признавал Бердяев. Одним из важнейших теоретических положений, помимо идей панславизма, «русского Константинополя», которые предопределили критическую оценку Бердяевым Данилевского, был тезис, согласно которому «человечество не имеет... единой судьбы» [1, с. 97].

Данилевский прямо писал о том, что «человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели... Для коллективного... и все-таки конечного существа – человечества – нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе» [3, с. 119, 135].

С этим тезисом был согласен и Шпенглер. У «человечества как такового», – писал он, – нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели у вида бабочек или орхидей» [4, с. 33].

Что касается общечеловеческой цивилизации, то ее возможность Данилевский рассматривал как вариант развития одной из цивилизаций, при котором все другие варианты были бы просто помехой ее распространению, как «сорная трава», и их должна была бы постигнуть участь «сорной травы» – уничтожение.

Либо применен «метод, употребленный в Америке», когда «лишние» «культурные типы», «посредством пушек или опиума» превращались в «подчиненный, служебный... мягкий... принимающий без сопротивления все формы» этнографический материал [3, с. 114].

Такой задачи, как насильственное распространение до общечеловеческого уровня своей цивилизации, Данилевский для России не ставил. Он боялся другого: превращения страны в «этнографический материал».

Данилевский хотел дать научное обоснование российской геополитики, и, опираясь на свою теорию, представил два сценария развития России.

Он высказал идею ненасильственного объединения славян в федерацию со столицей в Константинополе (1869) и пытался ее аргументировать.

Ученый и политик Данилевский беспокоился, что отсутствие объединяющей братские народы идеи, тенденция к сужению пространства России, поведет страну, хотя, может быть и не сразу, но непременно, к упадку, к превращению народов, в том числе народа России, в «этнографический материал», который послужит удобрением, пришедшему на смену культурно-историческому типу.

Проблема «культурно-исторических типов» интересовала Данилевского не с абстрактно-теоретической точки зрения, а как вопрос реальной политики, которая, как он справедливо полагал, невозможна без теоретического обоснования.

Данилевский как геополитик размышлял о будущем России, а это будущее, как он думал, нельзя было предвидеть вне контекста отношений России и Европы.

Еще до написания своей книги он предполагал, что существует, мягко говоря, «прохладное» отношение Европы к России, однако хотел подкрепить или, быть может, опровергнуть это мнение в специальном исследовании.

В книге он сформулировал личные предварительные наблюдения как вопрос для изучения: является ли отношение европейцев к России как к миру «чужому», «враждебному» недоразумением (бессознательным чувством, временным предрассудком) или имеет серьезные основания?

Развернутый ответ Данилевского в книге: различие культур имеет глубокие основания.

Заметим, что также думал и Шпенглер.

Это заключение, подчеркнем еще раз, Данилевский сделал задолго до Шпенглера, в 1869 г.

Славянскую, т. е. преимущественно российскую, и европейскую цивилизации он выделял в самостоятельные культурно-исторические типы.

Европу Данилевский считал поприщем «германо-романской цивилизации», отождествлял ее с «романо-германской цивилизацией».

Одновременно он справедливо подчеркивал, что у русской цивилизации свои истоки, своя история, свое будущее.

Соответствующим специфике русской истории и культуры был и его вывод: Россия к романо-германской цивилизации не принадлежит, и более того, чужда «европейскому миру по своему внутреннему складу» [3, с. 68–70].

«Эксплуатируя Россию, не принимая ее в настоящее, действительное общение с собою, – подчеркивал Данилевский, – Европа со своей точки зрения, вполне права. Не принадлежа, в сущности, к Европе Россия самыми размерами своими составляет уже аномалию в германо-романско-европейском мире... Одним существованием своим Россия уже нарушает систему европейского равновесия. Ни одно государство не может отважиться воевать с Россией один на один... Нельзя не сознаться, что Россия слишком велика и могущественна, чтобы быть только одною из великих европейских держав... Экспансивная сила России гораздо больше, чем у государств Европы, и несоразмерность ее с требованиями политики равновесия должна необходимо выказываться все в сильнейшем и сильнейшем свете» [3, с. 443].

Данилевский задолго до Шпенглера писал, что каждая культура, как организм, проходит все стадии развития – от рождения до распада, и подчеркивал, что применить к ним единую хронологию: древний мир, средние века, новое время невозможно, ибо у любой культуры есть свой древний мир, свои средние века и свое новое время. Он до Шпенглера, Леонтьева и Бердяева утверждал, что Запад уже прошел период своего «культурного цветения» и находится на спаде, хотя терминологически и не выделял, как немецкий философ, в исторической динамике культуру и цивилизацию.

Россию же он считал более молодым историко-культурным типом, полагал, что она моложе Европы на «четыре столетия», и,

соответственно, думал, что у нее, в отличие от Европы, есть будущее [3, с. 544].

Похожий тезис, в рамках своей доктрины, позже высказывал и Шпенглер.

«Закат Европы» О. Шпенглера и Н. Я. Данилевский

Немецкий историк и философ Освальд Шпенглер работал над книгой «Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории» («Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории»), в преддверии Первой мировой войны, и в годы мирового конфликта, о теоретических основаниях и предпосылках которого за полвека до Шпенглера писал его предшественник в данной теме Данилевский.

Между замыслом книги (1911), ее черновиком (1914), и опубликованным трудом (1918. Т. 1), (1922. Т. 2) пролегла война, о возможности которой писал Данилевский.

Это исследование немецкого философа многие критиковали. Одновременно, его труд считался едва ли не самой значительной философией истории со времени Гегеля, и годы, пошедшие после ухода из жизни Шпенглера, не опровергли этого вывода. Он был одним из основоположников философии культуры, представителем направления «философии жизни», далеким от «реалистической» школы Данилевского. В «Закате Европы» философ обращался и к истории России, ее особенностям, месту во всемирной истории.

У Шпенглера была общая схема всемирной истории, своя концепция истории России, русской культуры, может быть не до конца проясненная. Однако это не помешало ему высказать глубокие замечания о специфике «русского духа» в сравнении с фаустовской душой.

Шпенглер по характеру своих воззрений на историю и «дух» России, как уже говорилось, попадал в ряд тех наших мыслителей (Чаадаев, К. Аксаков, Данилевский, Герцен, Бердяев и др.), которые пытались понять специфику (самобытность) русской истории и души, в противоположность западникам, которые этой специфики не замечали. Понятно, что при этом, О. Шпенглер был адептом своей фаустовской культуры в период ее заката.

Он хорошо владел русским языком, особенно любил Достоевского, читал, Н. М. Карамзина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. С. Аксакова, А. М. Горького, П. Н. Милюкова и др.

Шпенглер вполне мог быть знаком и с трудами тех россиян, которых он не упомянул в «Закате Европы». Сравнивая каролингскую эпоху и время «царской России с ее “миром”», Шпенглер оспаривал утверждения «социалистических и панславистских мечтателей» о раннем возникновении крестьянского мира в России [4, с. 808]. Кого из панславистов-мечтателей он имел в виду? Возможно Данилевского? Шпенглер писал спустя десятилетия после Данилевского, к тому времени уже почти забытого, и если и видел книгу русского автор, не мог вульгарно списывать у него: это были разные «потoki сознания». Точнее, «поток сознания» являл, пожалуй, Шпенглер, а Данилевский оставался на почве «позитивной науки», идеализированной, когда речь шла о роли русского царя в истории, «славянском союзе», о преданности народа царю, или о возможности революции в России, и не лишенной пронизательности в вопросах типологии истории и геополитики. И в этом интеллектуальном «потоке сознания» Шпенглера – «Закате Европы» – встречались знакомые по Данилевскому «лики» – идеи.

Натолкнуть на размышления Данилевский Шпенглера мог, если, конечно, Шпенглер видел его книгу. Сам Шпенглер считал основным источником своих идей Гёте. Он писал, что хотел лишь «проследить судьбу» одной культуры – «западно-европейско-американской», «предугадать» ее историю [4, с. 13]. И тут же признавался в грандиозности своего замысла, в том, что время потребовало от него создания «новой философии», «философии будущего», «морфологии всемирной истории».

Уже в предисловии к первому изданию первого тома «Заката Европы» в декабре 1917 г. Шпенглер заявил, что его книга раскрывает «общую философию истории», «истолковывает великую эпоху», является «единственной... естественной современной философией», обнимающей «все великие вопросы бытия» [4, с. 11, 13].

Немецкий философ хотел понять суть западной культуры, ее форму, символику, ее судьбу. Как и Данилевский и вслед за ним, он отказался от «унылой... линейобразной всемирной истории». Исследователь описывал историю мира как драму «могучих культур», «организмов» со своей идеей, формой, жизнью и смертью, связанную с «материнским ландшафтом». Смыслом и содержанием эти формы наполняли «великие культуры» [4, с. 133].

Исследовательский стандарт Данилевского, в том числе его новый для русской истории XIX в. типологический подход, за пределы эмпирической истории не выходил. Он писал о типологии растений, животных, о форме (идее), которая лежит в основании растения, животного, ее осуществлении, и о применении этого теоретического инструментария к человеку. «Идея человека, – по словам Данилевского, – может быть постигаема только через соединение всех моментов его развития» [3, с. 134]. Относительно «истории» его заключение означало невозможность «цивилизации, которая соединила бы в себе... все стороны... проявленные доселе разными культурно-историческими типами» [3, с. 134].

Шпенглер такую возможность тоже исключал, но на этом не останавливался. Его мысль шла уже гораздо дальше. Она была направлена на разработку морфологии бытия, каждой культуры, цивилизации.

В осознании специфики культур Шпенглер углубился до «чистых форм».

«Мы – скептики в отношении всякого рода казуально объясняющих способов мышления, – писал он. – Мы даем высказаться самим вещам, довольствуясь тем, что ощущаем в них верховенство судьбы и вглядываемся в ее очертания, которые не в состоянии пронизать человеческое разумение. Предел, до которого мы можем дойти, – это отыскать чисто данные, лишённые причин и целей формы, лежащие в основе изменчивой картины природы» [4, с. 494].

О фаустовском мире форм, по Шпенглеру, что-то говорят пра-слова воля, сила, пространство, Бог. Это «символы», «творческие свойства больших, родственных друг другу миров форм». В них выражается бытие [4, с. 342].

Шпенглер различал культуру и цивилизацию. Этого терминологического разделения у Данилевского не было, хотя разницу между культурой и цивилизацией он видел. Цивилизация, согласно концепции Шпенглера, строго, неизбежно, органически следует за культурой. Она является итогом культуры.

На эту последовательность – «периодичность» он обращал особое внимание.

Культура – живое тело, организм, цивилизация – мумия, механизм; «крайнее», «искусственное» состояние, «оцепенелость» [4, с. 45, 381].

На Западе этот переход произошел в XIX в., по словам Шпенглера, в 1800 г. [4, с. 46, 316].

Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о цивилизациях-культурах как основе всемирной истории

Отказ от линейного взгляда на всемирную историю требовал изменения подхода к истории как науке. Необходимо было разобратся в типологии, структуре и динамике исторического процесса, оценить, на фоне Европы, особенности и возраст своей культуры, понять, в какой точке развития как культурно-исторический тип находится Россия.

Данилевский увидел во всемирной истории не единую плоскую хронологическую линию, в которую выстраивались все страны и народы, а культурно-исторические типы, у каждого из которых были своя древность и современность.

Чем, один тип «исторических явлений», по мнению Данилевского, отличался от другого?

Данилевский как исследователь понимал, что уровень развития науки определяется глубиной познания явлений, которые она изучает, взаимосвязей между ними [3, с. 88]. Речь шла о «внутренней системе», группировке «явлений... науки, сообразно их взаимному родству и действительным отношениям друг к другу».

Такие принципы, были уже развиты в ботанике и зоологии. Наблюдения над растениями и животными, привели ученых к выводу, что и те и другие не представляют «хаос разнообразных, случайных форм», а являются «выражением глубокого внутреннего плана», «воплощением творческой идеи во всем разнообразии» и подразделяются на отряды, семейства, классы, типы [3, с. 88, 89].

Историческая наука этот путь еще не прошла, цивилизации разного типа рассматривались в едином хронологическом потоке. Всемирная история, как уже говорилось, подразделялась на периоды – «древнюю, среднюю и новую историю». Такое рассмотрение предмета, по мнению Данилевского, не соответствовало естественной системе.

Китаю, Индии, справедливо заметил он, нет никакого дела до падения Западной Римской империи? Какова связь между Грецией и Римом и Египтом, Китаем, Индией? Почему в группу древней истории входят страны, которые проходили через различные ступени развития: Вавилон, Ассирия, Иран, Греция, Рим, Египет, Индия, Китай? [3, с. 94].

Он заметил, что «все исторические племена», не исключая Европы, «имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю» [3, с. 95]. Позднее сходные, хотя и мотивированные по-иному, размышления мы встречаем и у Шпенглера. «Какое дело Толстому до “Средневековья”, до Данте, до Лютера, – спрашивал немецкий философ, – ведь он из самых глубин своей человеческой сущности отвергал весь мир западных идей как нечто чужое и далекое; точно так же что японцу до Парсифаля и Заратустры, что индусу до Софокла?» [4, с. 36].

Достижения в ботанике и зоологии, в рамках которых ученые уже выделили типы изучаемых растений, животных, и недостатки «плоской хронологии» науки о прошлом, привели Данилевского к мысли, что вне типологии невозможно и научное историческое исследование.

Он рассматривал тип явления не как этап его эволюции, а как особую форму развития, отличал степень от типа развития.

Специфику своего представления об истории, которая раскрывала едва ли не суть его исторической типологии, по крайней мере, ее важный принцип, он формулировал так: «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 проявления 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... 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» [3, с. 98].

Упомянутое утверждение Данилевского развивал и Шпенглер.

«Существует много в глубинном существе друг с другом не связанных живописей и ваяний, математик и физик, писал он, – и, всякая из них (живописей, ваяний и т. д. – А. М.), имеет ограни-

ценную продолжительность жизни... замкнута в самой себе, подобно тому, как имеет свои собственные цветы и плоды, собственный тип роста и гибели всякий вид растений» [4, с. 33–34].

Выявление типов-цивилизаций, по словам Данилевского, «не представляет затруднений, так как они общеизвестны». Просто за ними пока не признавалось их «первостепенное значение» [3, с. 101]. Нужно лишь посмотреть на них сквозь призму исторической типологии и перечислить в контексте нового типологического взгляда.

Опираясь на специфику форм исторической жизни, Данилевский выделил следующие культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации: 1) египетскую; 2) китайскую; 3) ассирийско-вавилонно-финикийскую, халдейскую или древнесемитическую; 4) индийскую; 5) иранскую; 6) еврейскую; 7) греческую; 8) римскую; 9) ново-семитическую или аравийскую; 10) германороманскую или европейскую; 11) мексиканскую; 12) перуанскую; 13) славянскую [3, с. 101, 141].

Данилевский рассматривал культурно-исторические типы как организмы. История свидетельствует, констатировал он, что народы «нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают», разлагаются [3, с. 87, 246]. «Новое этнографическое целое», «новый культурно-исторический тип» возникает из «разложившихся элементов» [3, с. 246].

Морфологический подход Шпенглера отличался от типологического подхода Данилевского. Однако разные этапы развития науки и различная философия не помешали сходимости, порой совпадению их размышлений.

Если использовать терминологию Шпенглера и его идею разделения «природы» и «истории», как механизма и организма, то Данилевский в XIX в. писал в стиле «природы», а Шпенглер в XX в. в стиле – «истории», исторического образа.

Шпенглер вслед за Данилевским признавал важнейшим факт существования типов – форм – культур (в терминологии Данилевского – цивилизаций, культурно-исторических типов) и довел эту идею до первооснов морфологии культуры.

«Судьбами единичных, сменяющих друг друга, вырастающих одна за другой, взаимно соприкасающихся, затеняющих одна другую и друг друга подавляющих культур исчерпывается содержание всей человеческой истории», – констатировал Шпенглер [4, с. 133].

Он, как и Данилевский, обратил внимание на следующий факт: «членение... культур бросается в глаза» [4, с. 501]. В мировой истории он выделил следующие культуры: античную, западную, индийскую, вавилонскую, китайскую, египетскую, арабскую, мексиканскую [4, с. 30].

Реестры выделенных Данилевским и Шпенглером цивилизаций были, как видим, близки.

Шпенглер, в отличие от Данилевского, рассматривал явления культуры, формы не только как данность, «ставшее», эмпирический факт, но и как становление.

В «картине мира» он отличал «мир как историю» от «мира как природы».

Он видел идею культуры – ее внутренние возможности и бытование культуры в истории, как отношение души и тела [4, с. 133].

Культура, согласно доктрине Шпенглера, появляется на свет сразу, в тот миг, когда «из состояния прадушевности» пробуждается «великая душа» «как образ из безобразного, как органическое и преходящее из безграничного и пребывающего». Она, подобно растению, живет на почве «определенного ландшафта» и умирает, когда осуществит свои возможности «в форме народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук, и тем самым снова возвращается в прадушевное состояние» [4, с. 135].

Шпенглер считал случайностью появление восьми типов высшей культуры, не видел в них органического единства, но не исключал возможности появления нового типа культуры. Не ясно, писал он, «не приведет ли какое-то внезапное событие в земной истории к появлению... новой формы» [4, с. 500].

Культура живет в последовательности великих эпох. В ее глубине идет страстная борьба за идею (форму) с хаосом внутри и снаружи. Когда идея реализована – запечатлена вовне, цель культуры достигнута, она каменеет, делается цивилизацией [4, с. 135].

Культура, как и человек, по словам Шпенглера, который в данном вопросе следует за Данилевским, проходит «детство и юность», «зрелость и старость» [4, с. 136].

В начале пути культуры, в раннюю эпоху «все неясно, спутано, ищущее, наполнено сразу и детским томлением и страхом». Эти черты ранней культуры, по мнению Шпенглера, видны, в частности, в «орнаментах романско-готических церковных пор-

талов Саксонии и Южной Франции» [4, с. 136]. «В полном сознании созревшей формирующейся силы», «всякая отдельная черта выражения (культуры. – А. М.) предстает взвешенной, строгой, отмеренной, для нее характерна поразительная легкость и естественность», заметные в сводах Св. Софии, полотнах Тициана. Затем, в «сладости последних октябрьских дней» – появляются Афродита Книдская, Цвингер, Ватто и Моцарт. Наконец, «в старости... душевный огонь угасает». Приходит классицизм, затем романтизм.

Теперь «уставшая, раздосадованная и остывшая» душа «мечтает как в римскую императорскую эпоху», о том, чтобы «после тысячелетнего света вновь погрузиться во тьму прадушевной мистики, в материнское лоно, в могилу» [4, с. 137].

О. Шпенглер о фаустовской и русской душе и Данилевский

Шпенглер, как и Данилевский, различал западную (по терминологии Шпенглера – фаустовскую, Данилевского – европейскую) и русскую культуры.

Западная культура была «телом» особой фаустовской души, прасимволом которой является «безграничное пространство» [4, с. 208]. Прасимвол души Фауста, по словам Шпенглера, виден в готике, в католической и протестантской догматике, динамике Галилея, судьбе Лира, идеале Мадонны, в личностной культуре размышлений, перспектив, итогов, совести [4, с. 208].

Русская культура, по мнению Шпенглера, совершенно иная. Ее прасимволом, по определению Шпенглера, является не «безграничное пространство», как у фаустовской, а «бесконечная равнина». Этот прасимвол Шпенглер открыл, читая Карамзина, К. Аксакова, Достоевского, Л. Толстого, Горького и др. Душа России, как ее увидел Шпенглер, стремится раствориться в братском, горизонтальном мире [4, с. 337].

«Человек Запада» смотрит вверх, а русский, по словам Шпенглера, «вдаль, на горизонт», человечество для него – «равнина» [4, с. 753]. Он, как и Данилевский, уже в начале исследования подчеркнул, что слово «Европа» как термин географии, литературы, культуры, связало Россию с Западом. Но эта связь «ничем не оправдана». «Русский инстинкт», воплотившийся «в Толстом, Аксакове и Достоевском», по словам Шпенглера, «отграничивает “Европу” от “матушки России”» [4, с. 28].

Почему?

Фаустовская культура в концепции Шпенглера – культура воли, – «Я», которое вздымается вверх в готической архитектуре; совершенствование «Я», нравственная работа над «Я», бессмертие «Я», движение «Я» ввысь [4, с. 337].

Это, конечно, вне морфологии Шпенглера, понимал и Данилевский, хотя и оперировал своими понятиями.

Романо-германским народам присуща характерная черта – насильственность, писал он. У них чрезмерно развито чувство личности, индивидуальности. Свой образ мысли, свой интерес они ставят выше любого и каждый им волею или неволею должен уступить [3, с. 200–201].

Именно движение «Я», по утверждению Шпенглера, «представляется подлинному русскому суетным», и он такое движение презирает [4, с. 337].

В русской культуре нет «Я». «Все виноваты во всем» – такое ощущение Шпенглер вынес из русской литературы, из чтения Достоевского [4, с. 753].

О том, что в русском человеке заметен «огромный перевес общенародного элемента над личным, индивидуальным говорил и Данилевский [3, с. 222].

В отличие от западной культуры «воли», русская душа, по словам Шпенглера, – «безвольная» [4, с. 337].

Данилевский, словно заранее опровергая Шпенглера, подчеркивал, что неправильно думать, что в русском народе отсутствует «энергия», «самодеятельность», что он «мягок», и приводил пример качеств, вероятно, противоположных «мягкости», ссылаясь на старообрядцев [3, с. 220].

Он, в противоположность Шпенглеру, определял русскую душу как терпимую, гуманную, ибо «терпимость составляет отличительный характер России» [3, с. 211, 212].

Шпенглер выявлял специфику русской любви, воли, писал о небуржуазности русской души.

Русская любовь, по его словам, – это любовь равнины, – к угнетенным, бедным, к животным, растениям и «никогда к птицам», а «воля» – это состояние «не для чего-то, а от чего-то, и прежде всего от обязанности личного деяния» [4, с. 753]. Он, ссылаясь на Горького («На дне») и Л. Толстого, подчеркивал, что во внутренней «мистической жизни» русских деньги – грех. И заключал: «Русский не борется с капиталом... он его не постигает» [4, с. 962].

Существенная «типическая» разница между германо-романским или европейским миром и миром славянским, по мнению Данилевского, сформировалась в «ходе исторического воспитания» [3, с. 247].

Под историческим воспитанием Данилевский понимал собственно историческое развитие народа, государства, культуры под воздействием природных и общественных сил. Историческим воспитанием народа он считал «странствование по пустыне, которым народ ведется из состояния племенной воли в обетованную землю гражданской свободы путем различных форм зависимости». Такое воспитание было «существенно различно для народов германо-романских и для русского народа» [3, с. 262].

Данилевский подчеркивал специфику «просветительных начал» русского и европейских народов – православия и католицизма, протестантизма. И считал разницу между этими исповеданиями, не только достаточной, чтобы основывать на нем различие культурно-исторических типов, но кардинальной, сравнимой с отличием истины от лжи.

Определяя католиков как неправославных, Данилевский писал, что их взгляд на церковь «лишает достоверности откровение» и «разрушает... самую сущность христианства». А раз нет христианства, заключал он, то «нет истинной цивилизации».

Данилевский, развивая свою мысль до логического предела, фактически ставил под вопрос «истинность» цивилизации Запада. Специфику славянского культурно-исторического типа он усматривал и в особенностях государственного строительства. В своей социологической схеме, он, в отличие от классиков славянофильства, последовательно придавал государству как форме, которая, по его словам, обеспечивает членам общества защиту личности (жизни, чести и свободы), имущества, основополагающее значение, однако считал, как славянофил, народность, национальность основой государства.

Специфика русской истории, в отличие от истории Запада, согласно воззрениям Данилевского, была обусловлена и особенностями государственного строительства.

«Первый толчок» государственности на Руси, по словам Данилевского, дали варяги. Они были малочисленны и послужили только «закваскою», пробудившей движение в славянстве. Варяги не могли придать государственному строительству завершен-

ного вида, который имел место, по его словам, в «германском завоевании, положившим начало европейской истории» [3, с. 287].

Новое вливание государственности в России было дано «нашествием татар». Данилевский, в отличие от большинства русских историков, считал «татарское данничество» «легкой формой зависимости». (Позднее, о позитивной роли татаро-монгольского нашествия писал и Тойнби.) Русский историк рассматривал ее как тяжелую форму для отдельных лиц, и легкую для народа. Эту «легкость» он объяснял тем, что татары в силу иного образа жизни, не могли смешаться со славянами, держались «поверхности». Вместе с тем они приучили народ к налогам, податям – «формам народной зависимости по отношению к государству» [3, с. 288].

Когда иго было свергнуто, ответственность легла на московских государей. У них средств к развитию государственности «было очень мало», а препятствий на пути – много. С «прекращением старинного царского дома» «государство рухнуло под слабыми ударами... отдельных польских шаек» [3, с. 290].

Государство восстановил народ, «народный дух». Для того чтобы усилить государство для борьбы с внешними врагами, народ отдали «в крепость государству». Это был феодализм, отличающийся от феодализма на Западе.

И эту крепостную зависимость Данилевский считал легкой. Доказательства: господа и крестьяне были «одноплеменниками» и единоверцами. А также, по его мнению, тягость крепостной зависимости «смягчало» «добродушие» крепостных крестьян [3, с. 292].

В конечном счете и эта крепостная зависимость была отменена.

По словам Данилевского, русский народ прошел через разные формы зависимости, которые сплотили его в «единое тело», «приучили к подчинению своей воли высшим общим целям» [3, с. 293–294]. Народ, считал он, владеет землей, обладает общиной, консервативен, «не видит во власти врага», «относится к ней с полнейшей доверенностью».

Очерк русской истории, который вышел из-под пера Данилевского, строился на абстрактных постулатах «легкости» истории народа. Он игнорировал демократическую точку зрения на события, которая имела серьезные основания, считал демократические взгляды узконаправленными на утрату Россией идентичности, не видел противоречий, которые вели страну к революции.

Шпенглер рассматривал историю, в частности русскую, по-иному – как форму реализации прасимвола, прадуши. Он считал русскую культуру псевдоморфозом, «поддельной формой», у которой «внутренняя структура противоречит внешнему обличью» [4, с. 647].

Русская культура, по его мнению, не стала самостоятельной, как фаустовская или античная, что свидетельствовало о ее незрелости.

В «предыстории», как части русской жизни «до культуры», и в псевдоморфозе, – в ее следующем этапе, он видел реальность русской действительности. В контексте предкультуры, культуры, цивилизации, а также псевдоморфоза, на фоне «всемирной истории», он вел речь об истории России.

Излагая историю России в связанном, хотя и кратком, эпизодическом виде, Шпенглер говорил о внешних фактах, и о душе. В его системе взглядов строй души определял смысл мира фактов. Он говорил не просто о различии русской и фаустовской душ, а об их «неизмеримом» различии. Это же подчеркивал и Данилевский. Но Данилевский видел центральный пункт этого различия в «неправославии» Запада, а Шпенглер определял специфику культур через характеристику прасимвола.

Значение религии в формировании особой культуры Шпенглер хорошо понимал. По его словам, фаустовский человек «перестроил христианство... в новую религию... и в направлении новой морали. «Оно» делается «Я» ... Воля к власти... страстное желание возвысить собственную мораль до всеобщей истины, навязать ее человечеству, желать переосмыслить, преодолеть, уничтожить все, что не таково – вот истиннейшее наше достояние» [4, с. 371]. «Мораль Иисуса... рекомендуемая, исходя из магического мироощущения как целебное поведение... была в готическое раннее время внутренне перетолкована в повелительную» [4, с. 371].

Прасимволом Западной культуры он считал – «чистое безграничное пространство».

А прасимвол русской «безвольной души», в противовес волевой – фаустовской, виделся Шпенглеру как «бесконечная равнина».

Немецкий исследователь, как уже говорилось, видел в истории России три этапа: 1) до Петра I – период «предвремени», до культуры, до подлинной истории; 2) от Петра I до 1917 г. – первого псевдоморфоза; 3) Россия с 1917 г. при большевиках, – второго псевдоморфоза.

Вся русская история, которую мог наблюдать Данилевский, по терминологии Шпенглера не выходила за пределы «первого псевдоморфоза».

Данилевский и Шпенглер о перспективах культурно-исторического взаимодействия России и Европы

Данилевский, задолго до С. Хантингтона («Столкновение цивилизаций») озаглавил свою книгу «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций» (1869), предпослав второй части заголовка указание на то, какие взаимоотношения между упомянутыми цивилизациями, он имел в виду.

Россия и Европа, согласно доктрине Данилевского, принадлежат к разным, по его терминологии, культурно-историческим типам.

Специфика типологии несет в себе потенциальные противоречия, которые, в реальной истории, могут привести к столкновениям. «Народы, которые принадлежат к одному культурно-историческому типу, – замечал Данилевский, – имеют естественную склонность расширять свою деятельность и свое влияние, на сколько хватит сил и средств... Это естественное честолюбие необходимо приводит в столкновение народы одного культурно-исторического типа с народами другого, независимо от того, совпадают ли их границы с... географическими границами... или нет» [3, с. 341].

Наблюдение за историей международных отношений и логика собственной теории подталкивали Данилевского к выводу, относительно возможного в будущем поведения Запада. Согласно этому заключению Европа относилась, и будет относиться впредь к России, как к «чужому», и даже «враждебному» миру, если, конечно, Россия, забыв о собственной идентичности, не встанет полностью на европейскую точку зрения.

Европа, по его словам, никогда «не признает нас своими». «Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое... что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., материалом, который можно бы формировать и обделывать по образцу и подобию своему... Европа видит... в Руси и в славянстве не чуждое только, но и враждебное начало» [3, с. 60].

Прошло пятьдесят лет после того как эти мысли Данилевского увидели свет (1869), закончилась Первая мировая война, и размышления на эту тему продолжил Шпенглер (1922).

Он заметил, что родина для фаустовского человека понятие не точечное. Оно соединяет в себе климат, язык, нравы, историю; прошлое, настоящее и будущее; странничество, одиночество, пранемецкое стремление на юг. «Фаустовская культура, – заключал он, – была в сильнейшей мере направлена на *распространение* будь то политического, экономического, или духовного характера».

«Покорить мир» «как явление» желали все мыслители от Экхарта до Канта и делали все вожди от Оттона Великого до Наполеона [4, с. 366].

Характеризуя сферу высшей культуры и большой политики, Шпенглер подчеркивал, что «народ действителен только в отношении к другим народам».

«Именно поэтому, – заключал философ, – естественное, расовое отношение между ними – это война... Война – первополитика *всего* живого, причем в такой степени, что борьба и жизнь – в глубине одно и то же, и с желанием бороться угасает также и бытие» [4, с. 903]. Цель политики – «рост собственной жизненной единицы... за счет других» [4, с. 903].

Эпоху, в которую жил немецкий философ, он называл «эпохой колоссальных конфликтов», «периодом борющихся государств». Такой период, согласно теории Шпенглера, проходят все культуры, когда они становятся цивилизациями. Продолжительность «периода борющихся государств» – двести лет (для Запада, согласно теории Шпенглера, это следующие годы: $1800 + 200 = 2000$. – А. М.).

Эпоха открывается как поворот от «абсолютного государства к – сражающемуся», как начало цивилизации», – освобождение от «пут» культуры и выход, прорыв «космического», «природы» на свободу [4, с. 883, 884].

Этапы этого поворота, по терминологии Шпенглера, – «революционные и наполеоновские армии», «американская Гражданская война 1861–1865 гг.», и после «прелюдии русско-японской войны» – мировая война [4, с. 884, 885, 886].

Со времени Наполеона возникает, если интерпретировать Шпенглера на современный лад, синдром «заряженного ружья», которое висит на стене в первом акте пьесы: тысячи, миллионы

солдат под ружьем, флоты на рейдах – идет «война без войны», «война чисел, скорости, техники» [4, с. 894].

Девятнадцатое столетие завершилось, а новое началось «разрядкой мировой войны».

Это «второе столетие, – подчеркивал философ, – будет действительно столетием борющихся государств» [4, с. 894].

Существование армий, по его словам, войны не отменяет. Они для войны «и они ее хотят». Через два поколения после мировой войны появятся люди, чья воля будет сильнее «всех жаждущих покоя».

«В эти войны за наследство целого мира будут вовлечены континенты, мобилизованы Индия, Китай, Южная Африка, Россия, ислам, в дело будут введены новые и сверхновые техника и тактика» [4, с. 894].

Шпенглер не упоминал в перечне «мобилизованных государств» европейские. Но это только потому, что они у него и без специального упоминания стоят в центре исследования, первыми в списке. Именно их он имел в виду, когда говорил о «нестерпимом напряжении», «динамической фаустовской формы борющихся государств», которое возникает между войнами [4, с. 894].

В этой борьбе культур-цивилизаций, писал Шпенглер, «великие центры мировых столиц будут совершенно произвольно распоряжаться меньшими государствами, их регионами, их экономикой и людьми: все это теперь лишь провинция, объект, средство к цели, чья судьба не имеет значения для великого течения событий».

В немногие годы мы выучились почти не обращать внимания на такие события, которые перед войной привели бы в оцепенение весь мир. Кто сегодня всерьез задумывается о миллионах, погибающих в России?» [4, с. 894].

«Всемирная история – это всемирный суд: она всегда принимала сторону более сильной, более полной, более уверенной в себе жизни... Так завершается спектакль высшей культуры. Весь этот удивительный мир божеств, искусств, идей, сражений, городов, снова приходя к первичным фактам вечной крови, тождественной с вечно циркулирующими космическими потоками... Время одерживает победу над пространством» [4, с. 972].

3.2. НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ И ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР О «КУЛЬТУРЕ В ЭПОХУ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Бердяев и Шпенглер как историки России

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) и Освальд Шпенглер (1880–1936) были людьми, принадлежавшими к разным культурам, разным направлениям исторической и философской мысли, развивавшими оригинальные историко-философские концепции. Исходные научные позиции мыслителей в пространстве истории, культуры, ментальности находились далеко друг от друга. И все же их многое сближало. Они жили в одну эпоху, переживали и наблюдали одни и те же события. Изучая русскую историю, пользовались историографическими, литературными источниками, перечень которых отчасти совпадал. Оба большое внимание уделяли творчеству Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, что было обусловлено не случайным выбором, а сознательным, желанием понять специфику «русского духа» в сравнении с «фаустовской душой».

Бердяев и Шпенглер считали русскую историю и культуру особенной, самобытной.

Освальд Шпенглер, как уже говорилось, очевидно, Бердяева не читал, прямо на него не ссылался. Бердяев, напротив, как известно, читал Шпенглера, и не только выставил свои оценки его труду, но и выявил противоречия, тупики его историко-философской схемы.

Этот факт истории науки, творческого взаимодействия мыслителей в процессе исследования, способствовавшего развитию мысли, представляет самостоятельный интерес.

Бердяев всегда интересовался современной историей России и Европы. Он видел русскую революцию 1917 г., пережил две мировые войны. Как мыслитель и участник исторического процесса Бердяев развивал и углублял свою историко-философскую концепцию [13]. Его оценки выходили за рамки эмпирической истории отечества, историографии. Он изучал историю духа, души России, особенностей и противоречий этой истории, и глубоко понимал специфику Европы, сопоставлял русскую историю с западной.

Разные культуры сравнивал и его современник Освальд Шпенглер.

Н. А. Бердяев об особенностях русской цивилизации

«Субъективный метод», сравнительно-исторический подход к отечественной истории позволили Бердяеву увидеть глубинные черты исторического процесса, выходящие за пределы первой половины XX в., в частности реального социализма, высказать суждения, которые подтвердились на практике.

Его метод, хотя и не был универсальным, но позволил увидеть в нашей истории те особенности, которые не замечало подавляющее большинство исследователей марксистского направления.

Труды Бердяева, в которых тема соотношения культуры и цивилизации занимала значительное место, выходили в свет на протяжении многих лет, начиная с дореволюционной эпохи и до последних дней его жизни.

В июне 1915 г. он опубликовал в «Биржевых ведомостях» статью «Конец Европы», которая, в дальнейшем, вошла отдельным параграфом в книгу «Судьба России».

Напомним, еще раз, что О. Шпенглер, для которого проблема соотношения культуры и цивилизации была важной структурной частью книги «Закат Европы», работал над ее черновиком в 1911–1914 г. Книга немецкого философа вышла из печати в 1918 г. (Т. 1) и 1922 г. (Т. 2).

Бердяев и Шпенглер, независимо друг от друга, почти одновременно, обратились к одной проблеме – движения культуры и цивилизации в современном мире. В работе «Конец Европы», практически повторявшей заголовок еще не опубликованной книги Шпенглера, Бердяев ставил вопрос о путях развития России и мира. Проблема соотношения цивилизации и культуры в статье занимала центральное место.

Русский мыслитель писал о приближающемся конце «Европы как монополиста культуры, носительницы высшей культуры» [2, с. 113, 117].

Европейская цивилизация, которую он отличал от культуры, по его мнению, напротив укрепляла и расширяла свое господство. «Великие державы», по словам исследователя, стремились «распространить свое цивилизующее влияние за пределы Европы» несли «внешнюю цивилизацию» [2, с. 115].

Роль Европы в процессе движения культуры и цивилизации в статье «Конец Европы», он видел как внешнюю, а России – как «внутреннюю», которая заключалась «в ее духовной жизни, в духовном, а не материальном универсализме» [2, с. 117–118].

Исследование темы соотношения культуры и цивилизации, особенностей «цивилизации» Бердяев продолжил в статье «О росте буржуазности в России», опубликованной в «Биржевых ведомостях» в сентябре 1916 г. Царство буржуазности – духовной основы цивилизации, он определял как «власть денег, культ денег».

Мыслитель надеялся, что отечественная буржуазия сможет сыграть в России творческую роль: послужить делу национальной обороны, национального единения, национального развития. «России необходимо национальное развитие, промышленная инициатива и промышленное творчество... Ей предстоит такая же «европеизация» (в смысле движения культуры. – *А. М.*), и в отношении ее государственного строя, ее политического развития» [7, с. 445].

В статье «О буржуазности и социализме», увидевшей свет в газете «Русская свобода» в июне 1917 г., Бердяев, упреждая будущее, в пику всей последующей советской историографии, писал, что и социализм не отрицает буржуазности, не является антиподом буржуазности. Именно буржуазность, по его словам, является «внутренним духом» социализма, ибо главная ценность этого строя – справедливое распределение материального обеспечения [5, с. 545, 547].

Иной аспект поставленной проблемы Бердяев рассмотрел в работе «Духовные основы русского народа», опубликованной в журнале «Народоправство» за 1 февраля 1918 г. Он выделил вопрос, важный в контексте темы «соотношения нашей культуры и цивилизации», об отношении народа, как носителя ценностей к культуре.

В России, по словам исследователя, интеллигенция преклонялась перед народом, а к культуре относилась настороженно. Бердяев как о серьезной задаче говорил, о необходимости пересмотра этого «традиционного интеллигентского» отношения «к народу и культуре» [1, с. 752].

«Народ как факт, – прозорливо заметил Бердяев, – ...не может быть святыней... Он не эталон культуры, а задание, и сам нуждается в святыне, которую бы поставил выше себя...

Народ без смирения перед культурой и без творческого отношения к культуре обречен на разложение и гибель» [1, с. 757].

Высказанный тезис философа актуален и сегодня.

Европеец, в отличие от нас, по словам Бердяева, напротив, поклоняется культурным ценностям. Католичество создало великую латинскую культуру Запада. На Западе ценили не только

священное предание Церкви, но и священное предание культуры. Культура воспитывала личность для жизни в истории, для работы в цивилизации.

Н. А. Бердяев о кризисе культуры и О. Шпенглер

В брошюре «Конец ренессанса. К современному кризису культуры», опубликованной в 1919 г. в Москве, Бердяев поставил вопрос принципиальной важности – о специфике эпохи, которую переживает Европа. От понимания того, в какое время и на каком этапе «культуры-цивилизации» живет человек, и, соответственно, от уяснения того, куда движется мир, страна, зависела интеллектуальная реакция на это движение человека и общества.

Повторим, что вопрос исторического возраста культуры занимал и Шпенглера. Этот интерес составил едва ли не главный мотив его книги, и подчеркнут в ее названии – «Закат Европы».

«В истории обществ и культур, – констатировал Бердяев, – замечаются органические процессы, в которых есть периоды молодости, зрелости и старости, есть расцвет и упадок. Ныне мы переживаем не столько начало нового, сколько конец старого» [3, с. 831].

Он отметил (1919), что «Европе предстоит пережить кризис культуры», имеющий всемирно-историческое значение. Последствия этого кризиса, по словам исследователя, «уйдут в далекое, неведомое грядущее» [3, с. 808].

В чем смысл упомянутого кризиса культуры? Ответ Бердяева: Уходит духовная основа Возрождения – человечность (гуманизм), а с ним рушится и вся его система, ибо жизнь народов – единый организм [3, с. 809].

Итог: «Кончается новая история», завершается Ренессанс [3, с. 809].

Конец эпохи, по словам русского мыслителя, характеризуется разложением «органического» и утверждением «механического... Машина... готовит... эпоху цивилизации» [3, с. 822–823].

Отношение к Ренессансу, гуманизму в России было иным, чем на западе. Наша история не была похожа на европейскую. Это заметил и положил в основу своих мыслей о России даже Шпенглер. Россия, по оценке Бердяева, «осталась в стороне от великого гуманистического движения новой истории», усвоила «плоды европейского гуманизма в период его саморазложения» [3, с. 834]. Мы пережили конец Ренессанса, не испытав творческой избыточности, Ренессанса.

В свою очередь, Освальд Шпенглер определял особенности российской истории в «Закате Европы» как псевдоморфоз [12, с. 176–188]. Этот термин у Шпенглера означал отсутствие свободного, полномасштабного развертывания родного первофеномена в отечественной культуре под давлением чужой западной культуры.

Н. А. Бердяев о месте человека в «механическом царстве цивилизации»

К теме о конце Ренессанса и кризисе гуманизма Бердяев обратился и в книге «Смысл истории». В ее основу мыслитель положил уже упоминавшиеся лекции, прочитанные в Москве в Вольной академии духовной культуры» в конце 1919 – начале 1920 гг., дополненные статьей «Воля к жизни и воля к культуре», написанной в 1922 г., которая составила последний раздел исследования.

Проблему завершения Возрождения Бердяев считал центральной темой современной ему философии истории. Ее он увязывал со своим представлением об историческом процессе, в основе которого лежит отношение человеческого духа к природе и судьба человеческого духа в этих взаимодействиях с природой [10, с. 116].

История духа, как трагическая судьба, не является линией прогресса добра, совершенства, счастья. Она выводит на свет противоположные начала бытия. История тянется к идеалу, но в потоке времени достичь его не может [10, с. 154, 157]. «Внутренний смысл исторической судьбы человечества», – подчеркивал исследователь, – и заключается «в раскрытии... противоречий... в выявлении их» [10, с. 150].

Все культуры, народы переживают периоды зарождения, детства, возмужалости, высшего расцвета, старости, дряхлости, и смерти. Бессмертны ценности культуры, а народы, по словам Бердяева, смертны [10, с. 151].

Этот тезис нашего мыслителя разделял и Шпенглер.

В новом исследовании Бердяев продолжил развивать свой взгляд на роль машины в становлении «цивилизации». В эпоху Ренессанса начался новый этап отношения человека к природе – переход от органического типа отношений к механическому, машинному. Произошла величайшая революция – вхождение машины в жизнь человека. Машина не только освободила человека, она и поработила его [10, с. 118]. В «механическом царстве» ма-

шин человек оказался на периферии жизни. Царство техники обезличивало, уничтожало человека [10, с. 120]. Выводы, которые сделал философ о месте человека в «механическом царстве» начала XX в., подтверждает и современная, в том числе виртуальная, реальность.

Эпоха Ренессанса, гуманизма – аристократична. Ее конец ознаменовался «вхождением в культуру» масс и соответственным изменением всего уклада жизни, пути истории [10, с. 124].

Истощение эпохи гуманизма, по словам Бердяева, иллюстрируют Ф. Ницше и К. Маркс.

В творчестве Ницше, подчеркивал философ (1919), теряется человеческий образ, вырисовывается сверхчеловек, и возможность «антихристианской, безбожной, сатанической» религии [10, с. 122].

История Германии 30–40-х гг. прошлого века, подтвердила верность анализа и прогноза русского мыслителя.

Маркс, как и Ницше, по словам Бердяева, также не удержался на «человеческом». Он в своей концепции перешел к «нечеловеческому, сверхчеловеческому» – «новому коллективному целому» [10, с. 123].

Эти особенности, подмеченные русским ученым в трудах классика марксизма, проявились в реальном социализме. Социализм, по словам Бердяева, был противоположен Ренессансу. Его почва не ренессансная – не избыток, а недостаток, принудительная организованность, механический коллектив.

Бердяев оказался прав. Идеология, о которой он писал, и о последствиях возможного применения которой говорил еще в 1919 г., воплощенная на практике, привела, в частности, к явлению противоположному гуманизму – к Гулагу.

Кризис Ренессанса проявился в осознании границ познания, в позитивизме, который поставил пределы познавательным возможностям человека, в борьбе с антропологизмом.

Тяга к объективности привела к тому, что человек стал осознаваться как «препятствие для осуществления акта познания» [10, с. 126]. Предполагалось и предполагается, что есть какой-то нечеловеческий акт познания. Это, добавим от себя, особенно ощутимо присутствует в гуманитарных исследованиях.

Завершение Ренессанса проявляется и в жизни государства. «Гуманистическую монархию» сменяет ее противоположность –

«гуманистическая демократия» и ее предельная форма – «революционная демократия».

«Наступает период, – заключал Бердяев, – когда внутри... (и монархии, и демократии. – *А. М.*)... раскроются начала, которые являются уже не гуманистическими... а... нечеловеческими» [10, с. 128].

Противоположен гуманизму и анархизм. Его форма – «реакционное восстание против культуры», суть – «зависть и месть... прошлой культуре». «Человеческий образ», по словам Бердяева, гибнет и в современном искусстве – в импрессионизме, футуризме [10, с. 135].

Н. А. Бердяев о книге О. Шпенглера «Закат Европы»

В публикациях 20-х гг. русский мыслитель неоднократно упоминал о труде Освальда Шпенглера «Закат Европы».

Специально книге Шпенглера Бердяев посвятил статью – «Предсмертные мысли Фауста» (1922 г.). Публикация Бердяева, наряду со статьями Ф. Степуна, С. Франка, Я. Букшпана, увидела свет в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы».

В период подготовки этого коллективного труда в Вольной академии духовной культуры, председателем которой являлся Бердяев, были прочитаны доклады по заявленной теме. Об этом он рассказал в своей «философской автобиографии» [9, с. 238].

Труд уроженца Киева «Предсмертные мысли Фауста», как подчеркивал сам автор, появился на свет после ознакомления с первым томом «Заката Европы» Шпенглера и его статьей «Пруссачество и социализм».

Бердяев отмечал, что уже обращался к проблематике кризиса европейской культуры, наступления конца эпохи, независимо от Шпенглера. Он писал об этом в работах «Конец Европы», «Конец Ренессанса», «Смысл истории». Историк подчеркивал преемственность своей мысли. Он обратил внимание и на то обстоятельство, что был подготовлен к чтению Шпенглера.

Интерес к истории России и Запада подталкивал Бердяева к анализу историко-философской схемы Шпенглера, его лаборатории исследования, ее особенностей, сильных и слабых сторон. В этой статье Бердяев преимущественно высказался о достоинствах, а также о противоречиях, тупиках методологии немецкого ученого. «Книга Шпенглера, – отметил русский мыслитель, – замечательная... почти гениальная, она волнует и будит мысль» [8, с. 890–891].

Бердяев согласился со Шпенглером в том, что европейская культура переживает эпоху заката. По его словам, Шпенглер – «крайний релятивист и скептик». Для немецкого философа вся наука, не исключая математики, относительна, выражает души разных культур.

Автор «Заката Европы», по оценке русского ученого, «интуитивист» и символист, близкий к Гёте – «созерцателю первофеноменов природы». Шпенглер «интуитивно созерцает историю, первофеномены культуры». Его философия познания, инструментарий – не «отвлеченные понятия», «методологизм и гносеологизм», а «живая интуиция» [8, с. 891].

Бердяев сразу отметил и один из коренных недостатков концепции Шпенглера: он проходит мимо «первооснов бытия, смысла бытия». Шпенглер видит лишь «бытие, явленное в культурах». Для него все истины науки, философии, религии – истины культуры, культурных типов, культурных душ [8, с. 891].

Морфология истории (учение о форме. – А. М.) заменяет у Шпенглера философию истории.

Шпенглер отрицал идею прогресса. Ложной считал упомянутую идею и Бердяев. Немецкий поклонник Гёте опирался на «учение о круговороте»: «принимал смерть культуры как закон жизни» и, одновременно, признавал «заключенный в перводуше неиссякаемый творческий источник жизни, порождающий... новые культуры» [8, с. 892].

Бердяев восхитился тем, как Шпенглер раскрыл единый символ – первофеномен в разных областях культуры: в «математике», «физике», живописи, музыке, в разные эпохи, в разных культурах. В то же время он был поражен тем, что автор «Заката Европы», «не понял религиозной жизни человечества», не увидел «роли христианства в судьбе европейской культуры» [8, с. 893].

Шпенглер пытался познавать мир «как историю». Этот подход воплощал и Бердяев: постижение мира («как истории») может быть только динамическим.

Шпенглер, как думал Бердяев, и в действительности, рассматривал природу и историю как два способа изучения мира. Для него природа – есть пространство, а история – время. Мир предстает перед нами как природа – причинность, и как история – судьба. «Судьба не может быть понята посредством причинного объяснения. Только точка зрения судьбы дает постижение конкретного» [8, с. 891].

Эту мысль Шпенглера разделял и Бердяев.

Очередным парадоксом Шпенглера, по Бердяеву, являлось то обстоятельство, что для самого автора «Заката Европы» «истории не существует». Доказательства: уже в названии книги Шпенглер подчеркивал, что пишет «очерки морфологии мировой истории». Морфологическая точка зрения взята Шпенглером из естествознания. Он видит лишь форму, для него нет единого субъекта истории, единого человечества, «исторической дали». «Историческая даль, — справедливо подчеркивал Бердяев, — существует лишь в том случае, если существует историческая судьба человечества, всемирная история, если каждый тип культуры есть лишь момент всемирной судьбы» [8, с. 894].

Шпенглер, по справедливому замечанию Бердяева, видит культуры как «замкнутые монады», возвращается к «языческому партикуляризму». А «Фаустовская душа с ее бесконечными стремлениями... есть душа христианского периода истории». Появление фаустовской души, Шпенглер «ни в какую связь с христианством» не ставит. Он не понимает смысла европейской истории, отрицает смысл. Это, по оценке Бердяева, «делает невозможной философию истории» [8, с. 894].

Пафос книги Шпенглера в том, что философ готов умереть, пережив краткий миг цивилизации, явленной на вершине культуры. «Но, смерти нет. Судьба продолжается и по ту сторону» культуры. «Фауст (т. е. Шпенглер. — А. М.), — заключает Бердяев, — перестает понимать смысл и связь судьбы... Дальше идти некуда» [8, с. 895].

Н. А. Бердяев об особенностях культуры и цивилизации

Бердяев вновь, как и в прежних работах, затрагивавших тему соотношения культуры и цивилизации, раскрывает существенные черты, свойства этих эпох.

Центральная мысль Шпенглера, высказанная в его книге «Закат Европы», по словам нашего историка и философа, — «культура переходит в цивилизацию», а цивилизация «кончается смертью». Культура религиозна, цивилизация — безрелигиозна. Цивилизация — есть «воля к мировому могуществу, к устройению поверхности земли», мировой город. Философия, искусство существуют лишь в культуре, в цивилизации «они не возможны и не нужны» [8, с. 896].

Культура органична, аристократична, основана на качествах, на неравенстве; цивилизация — механична, демократична, проникнута стремлением к равенству, строится на количествах.

Закат Западной Европы для Шпенглера и есть «закат старой европейской культуры, истощение... творческих сил». Но не закат цивилизации, она, по его логике, еще будет развиваться.

Бердяев, как и в прежних работах, показывает отношение к этому процессу русской и западной мысли. Различие цивилизации и культуры, напоминает он, давно известно русским мыслителям.

Борьба Герцена с мещанством основывалась «на этом мотиве» [13, с. 44–51]. И славянофилы защищали «дух религиозной культуры» против «духа безрелигиозной цивилизации» [8, с. 898].

К. Леонтьев «любил великую культуру Запада» и «ненавидел цивилизацию Запада». Он давно постиг закон перехода культуры в цивилизацию. Культура — период «цветущей сложности», переходит в цивилизацию — период «упростительного смешения». Он видел гибель культуры на Западе и надеялся на Россию, но понял, что и в России «торжествует цивилизация».

Потерял веру в возможность в мире «религиозной культуры» и В. С. Соловьев.

Достоевский не любил цивилизацию Запада, обвинял европейцев в том, что «они перестали чтить свои “старые камни”». Но и он не был врагом западной культуры.

В Европе «романтики Запада», Ницше понимали, что великая и священная культура Запада погибает, что умирает душа Европы, душа европейской культуры.

Бердяев в новой работе, связанной с книгой Шпенглера, обратился к характеристике современной эпохи. Он сравнил ее, как и Шпенглер, с эпохой конца «античной культуры». Бердяев отметил, что как для той, так и для нашей эпохи характерно «взаимодействие Востока и Запада», сближение культур и рас, универсализм цивилизации. «Индивидуальность культур, — по его словам, — переходит в универсальность цивилизации» [8, с. 898]. «День новой истории кончается. — Подчеркивал Бердяев. — И не один Шпенглер видит признаки начинающегося заката... Совершаются огромные передвижения и перераспределения масс человеческих». Будущее цивилизации — «разлиться по поверхности всей земли», «двигаться на восток», приобщить «новые массы человеческие».

Прогноз Бердяева: новая эпоха «будет цивилизованным варварством... среди машин» [8, с. 900].

Современная физика «колеблет веру в прочность и незыблемость» мира. «Фауст на путях внешней бесконечности стремлений исчерпал свои силы». «Будущее, – заключал Бердяев, – двоятся» [8, с. 900]. Надежды человека должны быть связаны с «бесконечностью внутреннего мира».

Что же касается России, то о ее перспективах, учитывая специфику страны и особенности современных процессов, историк отечества в этой работе (1922) заметил следующее: мы должны окончательно выйти из замкнутого существования, «неизбежно должны выйти в мировую ширь... Час наш... будет связан с кризисом европейской культуры» [8, с. 902].

Н. А. Бердяев о переходе культуры в цивилизацию и О. Шпенглер

Прочтение книги Шпенглера подтолкнуло Бердяева не только к анализу взглядов автора «Заката Европы», но и к специальному изложению собственного мнения, учитывавшего позицию немецкого мыслителя. В 1922 г. он написал статью «Воля к жизни и воля к культуре», которая в дальнейшем вошла как завершающая глава в книгу «Смысл истории». Бердяев вновь подчеркнул, имея в виду и мнение Шпенглера, что «в нашу эпоху» нет темы более острой, чем тема о «культуре и цивилизации».

В этой же связи он отметил, что в русской мысли давно понимали разницу между типом культуры и типом цивилизации. И на Западе были люди, которые также, по словам Бердяева, «ощущали смертельную тоску от торжества мамонизма» [8, с. 162].

Бердяев не раз замечал, что явления истории и культуры следует рассматривать динамически, и вновь обратил внимание на это обстоятельство. Метод самого Бердяева всегда обладал динамикой, – противоположным статике качеством. Эта черта его метода была важна в связи с оценкой самого феномена перехода «культуры в цивилизацию», и в связи с тем, что о сути этого пути Шпенглер, по словам Бердяева, не сказал ничего.

Смысл разъяснял критик Шпенглера.

Культура не развивается бесконечно. Ее внутренние начала – религиозный культ, культ предков, предание, традиция, подчеркивал исследователь, влекут культуру к цивилизации, к смерти духа культуры. В культуре обнаруживается тенденция к разложению своих основ. Она начинает сомневаться в своих началах, переходит из стадии «органической» в стадию «критиче-

скую». Набрав силы, культура «направляется к практической организации жизни». Внутри культуры обнаруживается воля к жизни, счастью, наслаждению. Это реалистический, цивилизаторский уклон.

А культура даже материальная, символична, духовна. Перед лицом жизни в эпоху цивилизации она признается иллюзией. На этом пути утонченная мысль, художественное творчество перестают ощущаться как реальная жизнь, превращаются в мираж. Цель видится в жизни, ее силе, практике. «Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры, – пронизательно замечает Бердяев» [8, с. 164].

Экономический материализм – типичная идеология эпохи цивилизации. Цивилизация организует жизнь. Если культура органична, иерархична, символична, то цивилизация – реалистична, демократична, механична. В цивилизации – в капитализме и социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество, «уничтожает личность» [8, с. 168].

И в работе «Предсмертные мысли Фауста» Бердяев, как и прежде, увязывал переход культуры в цивилизацию с изменением отношения человека к природе.

Эра цивилизации началась с вхождения машин в жизнь человека. Жизнь стала терять связь с ритмом природы. Цивилизация получила не духовную, а машинную основу.

Техническим становится мышление. В эпоху цивилизации господствуют «гносеологизм, методологизм... прагматизм» [8, с. 168–169]. Требуются специалисты, учатся специальности. В эпоху цивилизации познание, искусство, культура становятся средством, «техникой жизни».

Красота культуры – ее реальное бытие в усадьбе, дворце, храме, – заменяется музейной имитацией. «Начинается, – заключает Бердяев, – культ жизни вне ее смысла» [8, с. 169].

Человечество на пути к жизни, мощи, организации духовно опускается, ибо, по его словам, «без аскезы... не может быть высшей духовной жизни» [8, с. 169].

Меняется направленность времени. Ни одно мгновение не имеет смысла. Всякое мгновение есть лишь «средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности». В цивилизации «нет прошлого... нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее» [8, с. 169].

Темп жизни организма задан природой. Машина ломает этот темп, дает иную, все возрастающую, скорость. Человек выбрасывается на поверхность. Вопрос о том «имеет ли жизнь цель и смысл», остается без ответа.

Дух цивилизации – мир вещей, вновь подчеркивал Бердяев, буржуазен, ограничен, конечен.

Человечество создало самую совершенную в мире «цивилизацию Европы и Америки... создало индустриально-капиталистическую систему», которая... «истребляет духовность» [8, с. 170].

«У человека есть долг хозяйствования, императив (повеление. – А. М.) экономического развития». Хозяйство имеет «подлинно бытийственные... основы», – отмечает мыслитель [8, с. 171].

Проблема в том, что «индустриально-капиталистическая система (как и социализм. – А. М.) разрушает духовные основы хозяйства... Труд перестает быть духовно-осмысленным [8, с. 171].

Реалистический прогноз Бердяева: «Цивилизация бессильна осуществить... мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе» [8, с. 171].

В эпоху цивилизации, в связи с приходом в историю новых людских масс, набирают силу процессы варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой [8, с. 172].

Возникает варварство «от самой цивилизации». Над человеком господствует «магическое царство машинности и механичности».

Вместе с тем культура, по словам Бердяева, вечна.

В эпоху цивилизации она склоняется к закату, уходит в глубину, но остается «в качествах», продолжает жить в людях «как глубокое наслоение». Полностью культура не умирает никогда.

Н. А. Бердяев о культуре и цивилизации как этапах исторического движения

Шпенглер в «Закате Европы» писал о том, что цивилизация хронологически следует за культурой, как зеленый побег вырастает из семени. Бердяев отвергает этот важный, если не центральный, методологический посыл немецкого философа. Он пишет о том, что «в исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение». Причем, замечал он, «эти четыре состояния нельзя брать исключительно во вре-

менной последовательности; они могут сосуществовать». Важно то, что «одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает» [8, с. 173].

В качестве яркого примера такого состояния он приводит появление христианства в эпоху эллинов. Родившись на свет, как «преобладающее состояние» христианство, по словам Бердяева, в своей судьбе «прошло через варварство... культуру и через цивилизацию». И на разных исторических этапах оно не всегда «было религиозным преображением» [8, с. 173]. В эпоху цивилизации христианство, как писал философ, превратилось в «средство для возрастания процессов жизни, в технику духовной дисциплины» [8, с. 173].

Мыслитель пронизательно заметил, что воззрения «полезные... для успехов цивилизации, для успехов индустриально-капиталистического развития», для «мира сего» не выдерживают духовной критики [8, с. 171].

В заключительной части раздела «Воля к жизни и воля к культуре» книги «Смысл истории» Бердяев вновь обратился к истории отечества.

Деление истории на четыре сосуществующие эпохи-состояния, конечно, коррелировалось у Бердяева и с русской историей. Завершив общие размышления на тему специфики этих эпох-состояний, он дал краткую характеристику современной ему России.

Бердяев вновь повторил, что «Пушкин и Александровская эпоха» были вершиной нашей культуры. После этого «великая русская литература и русская мысль XIX в.» уже культурой не являлись. По словам Бердяева, Гоголь, Толстой, Достоевский, В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров «культурой» не были. Они «устремлены к «жизни», к религиозному преображению» [8, с. 174].

В России, подчеркивал мыслитель, всегда было нежелание создавать срединную культуру. «Воля к культуре... захлестывалась волей к “жизни”», вела к социальному преображению жизни и к религиозному преображению жизни [8, с. 174].

Россия, обобщал Бердяев, «создает безобразную цивилизацию» на фоне слишком сильной варварской стихии и пораженной мечтательностью «воли к религиозному преображению. Мы, заключал он, нуждаемся в культуре, и «нам придется пройти путь цивилизации». Этот путь, по мнению Бердяева, будет иметь особенности, ибо Россия, в отличие от Запада, не скована символикой культуры и прагматизмом цивилизации.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М. : Алгоритм, 2014. – 592 с.

«Причина, по которой отвергается мысль о какой-либо самостоятельной цивилизации вне германо-романских, 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.

Степень совершенства, достигнутого какой-либо наукой, степень понимания входящих в круг ее предметов или явлений в точности отражается в том, что называется системой науки. Под системой разумею я здесь вовсе не систему изложения, которая есть не более как мнемоническое средство, дабы лучше запечатлеть в памяти факты науки или яснее представить их уму... Я говорю о внутренней системе наук, т. е. о расположении, группировке предметов или явлений, принадлежащих к кругу известной науки, сообразно их взаимному родству и действительным отношениям друг к другу...

Развить понятие об естественной системе, показать все значение и всю важность ее выпало на долю естественных наук в тесном смысле этого слова, т. е. на долю ботаники и зоологии. Подавляющая громадность массы предметов, подлежащих их рассмотрению, поневоле привела к необходимости систематизировать... и, следовательно, к тщательнейшему наблюдению их особенностей для отыскания признаков деления... Оказалось, что все эти формы располагаются по степеням их родства (т. е. по степеням отношения между их сходствами и различиями) на группы определенного порядка, названные родами, семействами, отрядами, классами и, наконец, типами растительного или животного царства. Оказалось также, что и внутреннее устройство и физиологические отправления разнообразятся соответственно этим же группам...

Принцип деления должен обнимать собою всю сферу делимого, входя в нее как наисущественнейший признак...

Перехожу теперь к оценке общепринятой системы в науке всемирной истории.

Самая общая группировка всех исторических явлений и фактов состоит в распределении их на периоды древней, средней и новой истории. Насколько же удовлетворяет это деление вышеизложенным требованиям естественной системы? Основанием отделения древней истории от средней и новой принято падение Западной Римской империи. В новейших исторических сочинениях, конечно, дело не представляется уж так, чтобы с 476 годом на исторической сцене упал занавес, вслед за чем имеет (право. – А. М.) начаться новая пьеса; но самая сущность мало выигрывает от этого улучшения в изложении. Как бы медленно и по-

степенно занавес ни спускался и как бы, по мере этого опускания, ни вполеталась новая пьеса своею интригою в старую, вопрос в том: достаточно ли велик занавес, чтобы перегородить собою 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?.. Одним словом, составляет ли падение Западной Римской империи, как оно ни многозначительно само по себе, такой принцип деления, который обнимал бы собою всю сферу делимого? Ответ будет, по необходимости, отрицательный... 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 явнобрачные и тайнобрачные или животных на позвоночных и беспозвоночных, совершенно независимо от того, какие бы события мы ни приняли за исторические грани. И действительно, древняя история есть настоящее линнеевское тайнобрачие, 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, чтоб явления одной группы имели между собою более родства, чем с явлениями, отнесенными к другой группе...

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, чтоб их насчитывалось непременно три — ни более, ни менее...

Без подобного же различения — степеней развития от типов развития — невозможна и естественная группировка исторических явлений. Отсутствие этого различия и составляет тот коренной недостаток исторической системы, о котором только что было говорено. 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 долж-

но состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития... Рассматривая историю отдельного культурного типа, если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возможность 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.

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 просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 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... Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживает-ся, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни... 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 подобающее 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 степеням 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» (с. 83–104).

Шпенглер Освальд. *Закат Западного мира* / Освальд Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

«...Фаустовская культура является *культурой воли*, есть лишь иное выражение преимущественно исторической предрасположенности ее души. «Я» в словоупотреблении (*ego habeo factum*), а значит, *динамическое* построение фразы с точностью воспроизводит тот стиль действий, который следует из этой предрасположенности и со своей энергией направления господствует не только в картине «мира как истории», но и в самой нашей истории. Это «Я» вздымается кверху в готической архитектуре; шпили и контрфорсы – это «Я», и *потому вся вообще фаустовская этика – это сплошное «ввысь»*: от Фомы Аквинского и до Канта мы видим здесь совершенствование «Я», нравственную работу над «Я», оправдание «я» верой и благими делами, уважительное отношение к «ты» в ближнем ради собственного «Я» и его спасения; и, наконец, высочайшее: бессмертие «Я».

Именно это-то и представляется подлинному русскому суетным, это-то он здесь и презирает. Русская, безвольная душа, пра-символом которой является бесконечная равнина, пытается, услужая и *безымянно*, вся без остатка раствориться в братском мире, в горизонтальном. Помышлять о ближнем, отправляясь от себя, нравственно возвышать себя посредством любви к ближнему, желать покаяться *самому*, – все это для русского признаки западного тщеславия и кощунственно, как и желание наших соборов пробиваться к небу в противоположность усеянной куполами *равнине* крыш русских церквей. Герой Толстого Нехлюдов шлифует свое нравственное «Я», словно ногти, и потому Толстой принадлежит к петринистскому псевдоморфозу. Напротив того, Раскольников – это всего лишь некто в «мы». Его грех – это всеобщий грех. Уже только рассматривать свои грехи как что-то принадлежащее лишь тебе говорит о надменности и тщеславии. Нечто близкое этому лежит в основе также и магического образа души. «Если кто придет ко мне, – говорит Иисус (Лук. 14, 26), – и не возненавидит отца, мать, жену, братьев и сестер, но прежде всего собственное «Я» (*την εαυτου ψυχην*), он не может быть моим учеником». Исходя из данного ощущения он называет себя «дитя человеческое». Также и consensus правоверных безличен и проклинает «я» как грех, и сюда же относится подлинное русское понятие «правды» как безымянного согласия призванных...

Отныне более не будет восприниматься в качестве парадокса, если в будущем речь будет заходить о стиле барокко и даже иезуитском стиле в психологии, математике и теоретической физике. Язык форм динамики, устанавливающий на место телесно-безвольных материи и формы энергетическую противоположность емкости и напряженности, общ для всех духовных творений этих веков... » (с. 336–342).

Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

Предсмертные мысли Фауста

«Судьба Фауста – судьба европейской культуры. Душа Фауста – душа Западной Европы.

Душа эта была полна бурных, бесконечных стремлений. В ней была исключительная динамичность, неведомая душе античной, душе эллинской...

Шпенглер в своей волнующей книге «Der Untergang des Abendlandes» возвещает конец европейской культуры, окончательный ее переход в цивилизацию, которая есть начало смерти. «Цивилизация – неотвратимая судьба культуры». Книга Шпенглера имеет огромное симптоматическое значение. Она дает ощущение кризиса, перелома, конца целой исторической эпохи...

Шпенглер может произвести впечатление крайнего релятивиста и скептика... Он порывает с эпохой гносеологизма в философской мысли, но не переходит к онтологизму, не строит никакой онтологии и не верит в возможность онтологии. Он знает лишь бытие, явленное в культурах, отраженное в культурах. Первооснова бытия и смысл бытия остаются для него закрытыми. Морфология истории для него – единственная возможная философия. У него нет даже философии истории, а исключительно – морфология истории... И он принимает смерть культуры, как закон жизни, как неотвратимый момент в самой жизненной судьбе культуры. Изумительно сильно у Шпенглера сопоставление явлений в разных областях культуры и раскрытие в них однородного символа, ознаменовывающего ту же душу культуры, тот же культурный стиль... Наиболее замечательны его мысли об искусстве и о математике и физике. У него есть поистине гениальные интуиции. Шпенглер – а религиозная натура. В этом его трагедия. У него как будто бы атрофировано религиозное чувство....

Шпенглер чувствует и познает мир прежде всего как историю...

Но существует ли история у самого Шпенглера, у него, для которого мир есть прежде всего история, а не природа? Я думаю, что для Шпенглера не существует истории, и для него невозможна философия истории. Не случайно назвал он свою книгу морфологией всемирной истории...

Фаустовская душа с ее бесконечными стремлениями, с раскрывающейся перед ней далью, есть душа христианского периода истории. Это христианство разорвало грани античного мира, с его ограниченными, сдавленными горизонтами. После явления христианства в мире раскрывается бесконечность. Христианство сделало возможным фаустовскую математику, математику бесконечного. Этого совсем не сознает Шпенглер. Он не ставит явление фаустовской души ни в какую связь с христианством...

Всякая культура неизбежно переходит в цивилизацию. Цивилизация есть судьба, рок культуры. Цивилизация же кончается смертью, она есть уже начало смерти, истощение творческих сил культуры. Это – центральная мысль книги Шпенглера...

В большой книге Шпенглера ничего не говорится о России. Только в оглавлении проектируемого второго тома последняя глава называется: «Das Russentum und die Zukunft». Есть основание думать, что Шпенглер в русском Востоке видит тот новый мир, который идет на смену умирающему миру Запада: в его книжке «Preussentum und Sozialismus» посвящено России несколько страниц. Россия для него – таинственный мир, непостижимый для мира западного. Душа России еще более далекая и непроницаемая для западного человека, чем душа Греции или Египта. Россия есть апокалиптический бунт против античности. Россия – религиозна и нигилистична. В Достоевском открывается тайна России. На Востоке можно ожидать появления нового типа культуры, новой души культуры. Хотя это и противоречит представлениям о России, как стране нигилистической и враждебной культуре. В мыслях Шпенглера, до конца еще не выявленных, есть какое-то вывернутое наизнанку, с противоположного конца утверждаемое славянофильство. Нам интересны эти мысли, эта обращенность Запада к России, эти ожидания, связанные с Россией. Мы находимся в более благоприятном положении, чем Шпенглер и люди Запада. Для нас западная культура проницаема и постижима. Душа Европы не представляется нам далекой и непонятной душой. Мы с ней во внутреннем общении, мы чувствуем в себе ее энергию. И в то же время мы – русский Восток. Поэтому кругозор русской мысли должен быть шире, для нее виднее дали...» (с. 889–902).

Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.

Воля к жизни и воля к культуре

«В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это – тема об ожидающей нас судьбе...

Тезис, что «Запад гниет», и означал, что умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная... Безрелигиозная мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией. Хотели верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. В русском сознании очень остро ставилась эта тема...

Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется всё направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев – все это перестает ощущаться как подлинная, реальная «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью»...

Цивилизация переходит к «жизни», к организации могущества, к технике, как подлинному осуществлению этой «жизни». Цивилизация, в противоположность культуре, не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум «просвещения», но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она – реалистична, демократична, механична... Таков парадокс истории. Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе... Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу. В этом обнаруживается воля к власти, к реальному использованию жизни в противоположность аскетическому сознанию средневековья... Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности... Машина и техника порождены еще умственным движением культуры, великими ее открытиями. Но эти плоды культуры подрывают ее органические основы, умерщвляют ее дух. Культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Дух идет на убыль. Качества заменяются количеством. Человечество духовное падает в своем утверждении воли к «жизни», к мощи, к организации, к счастью, ибо без аскезы и резиньции не может быть высшей духовной жизни. Такова трагедия исторических судеб, таков рок... Цивилизация – «буржуазна» по своей природе в глубочайшем, духовном смысле слова. «Буржуазность» и есть цивилизованное царство мира сего, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью. Дух цивилизации – мещанский дух, он внедряется, прикрепляется к тленным и переходящим вещам; он не любит вечности. «Буржуазность» и есть рабство у тлена, ненависть к вечному...

В культуре религия была символической, в цивилизации религия стала прагматической. И религия может оказаться полезной и действенной для организации жизни, для нарастания мощи жизни... Бог, полезный и действительно-нужный для успехов цивилизации, для индустриаль-

но-капиталистического развития не может быть истинным Богом. Его легко разоблачить... Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена. В мировой войне мы видим уже падение европейской цивилизации, крушение индустриальной системы, изобличение фикций, которыми жил «буржуазный» мир. Такова трагическая диалектика исторической судьбы. Ее имеет культура, ее имеет и цивилизация... Мы нуждаемся в культуре, как и все народы мира, и нам придется пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем так скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы Запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через великое покаяние. Только тогда воля его к преображению жизни даст ему право определить свое призвание в мире...» (с. 162–174).

Вопросы для самостоятельного изучения

1. Теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.
2. О. Шпенглер о культуре и цивилизации как последовательных фазах развития общественного организма.
3. О. Шпенглер о специфике русской и фаустовской душ как основе культур
4. Н. Я. Данилевский и О. Шпенглер о перспективах взаимодействия России и Европы как различных культурно-исторических типов.
5. Н. А. Бердяев о культуре в эпоху цивилизации.

Литература к главе 3

3.1

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 320 с.
2. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М. : Алгоритм, 2014. – 592 с.
4. Шпенглер Освальд. Закат Западного мира. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

3.2

1. Бердяев Н. А. Духовные основы русского народа / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
2. Бердяев Н. А. Конец Европы // Падение священного русского царства / Н. А. Бердяев. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.

3. Бердяев Н. А. Конец Ренессанса (К современному кризису культуры) / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
4. Бердяев Н. А. Мир «буржуазный» и мир «социалистический» / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
5. Бердяев Н. А. О буржуазности и социализме / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : АСТ, 2006. – 637 с.
7. Бердяев Н. А. О росте буржуазности в России / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
8. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста / Н. А. Бердяев // Падение священного русского царства. – М. : Астрель, 2007. – 1179 с.
9. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
10. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
11. Маджаров А. С. Н. А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России // Женщина в истории России XVIII–XXI вв. // Восьмые Шаповские чтения : материалы Всерос. науч. конф. / сост. А. С. Маджаров. – Иркутск : Оттиск, 2010. – 296 с.; «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н. А. Бердяева // Восток-Запад в контексте мировой истории : материалы Всерос. науч. конф. – Иркутск, 2011. – С. 32–45; Религиозный раскол Русской православной церкви: концепция Н. А. Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1(1). – С. 170–179.
12. Маджаров А. С. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2012. – № 1(2). – С. 176–188.
13. Маджаров А. С. Философия истории А. И. Герцена и проблемы внутренней политики в России XVIII–XIX вв. // Россия и Сибирь: интеграционные процессы в новом историческом измерении. – Иркутск, 2008. – С. 44–50.

Глава 4

А. ДЖ. ТОЙНБИ

О «ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ» В РОССИИ И РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

4.1. А. ТОЙНБИ И РУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О ЦИВИЛИЗАЦИЯХ: РОССИЯ КАК ЧАСТЬ УНИВЕРСУМА

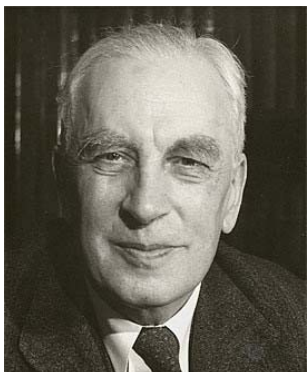
Критика А. Тойнби концепции цивилизаций О. Шпенглера

Арнольд Джозеф Тойнби (14.4.1889–22.10.1975) английский историк, профессор Лондонского университета, научный руководитель Королевского института международных отношений и политик был исследователем широкого диапазона.

Он работал над теоретическим объяснением всеобщей истории, ее систематизацией по обществам – цивилизациям, над уяснением их специфики, взаимосвязи, динамики и статики.

Ряд идей Тойнби, которые легли в основание его доктрины, были высказаны задолго до трудов англичанина, хотя и в ином контексте, немецким историком и философом Освальдом Шпенглером (1880–1936), русскими мыслителями Н. Я. Данилевским (1822–1885), Н. А. Бердяевым (1874–1948) и др.

Свой главный труд «A STUDY OF HISTORY» («Постижение истории») Тойнби создал и публиковал в 1934–1961 гг. Вышел в свет и сокращенный вариант «Постижения истории», который получил широкое распространение среди специалистов и «рядовых» читателей.



А. Дж. Тойнби

Рассматривая историю цивилизаций, Тойнби прибегал, в качестве примера и к цивилизации нашего отечества. При этом он столкнулся с «локальными» вопросами истории России, поставленными до него: периодизацией, значением «колонизации» в истории отечества, проблемой «вестернизации», «мессианского сознания» и по-своему вписал их в собственную доктрину.

Обратим внимание на некоторые основные и частные, в том числе уже упомянутые, идеи доктрины цивилизаций Тойнби в контексте его схемы, чтобы уточнить приоритет авторства и уяснить теоретические (историографические) источники труда английского историка.

Сопоставим его оценки по ключевым вопросам истории России с соответствующими выводами русских историков XIX–XX вв., их концепции.

Это поможет оценить эвристические возможности схемы Тойнби в области истории России и понять ее место в русской историографии.

Историк обратился к исследованию «цивилизаций» и публикации результатов своих трудов при жизни О. Шпенглера. Тойнби полемизировал с немецким философом, неоднократно ссылался на его известный труд «Закат Европы» («Закат западного мира» – другой перевод. – *А. М.*), соглашался с некоторыми следствиями доктрины Шпенглера, одновременно отвергая ее принципы, и создал иную теоретико-методологическую конструкцию истории цивилизаций.

Он относил автора «Заката Европы» к тем представителям «Запада», которые думали, что закон «старения и смерти» распространяется на планетарную жизнь в полном объеме. Сам Тойнби оспаривал это утверждение Шпенглера. Он не считал, что общества являются организмами и «проходят периоды детства, юности, зрелости и старости».

Тойнби, в отличие от Шпенглера, оперировал объективными понятиями, такими как «поле активности индивида», «энергия», «действие», «личность», «основа полей действия – общество», «опыт общества», «акт творения личности, души» и др.

Общество в его доктрине – объект-«поле». В предмете науки, это, по его словам, «умопостигаемые поля исследования», в жизни – «основа пересечения полей активности... индивидуумов».

Историю общества, по словам Тойнби, творит энергия личности, давление отдельных людей на общую «основу», а общество на арене истории лишь посредник [22, с. 263, 463].

Критерии, которые Тойнби выставил для определения цивилизации, и в опровержение «органической» концепции Шпенглера, проясняли его взгляд на цивилизацию.

Тойнби не был согласен со О. Шпенглером в главном. Он отрицал присущее немецкому философу объяснение «многогранности стиля» цивилизаций «восхождением из различных сущностей», истолковывал многогранность стиля лишь внешне, как различие средств выражения. Именно в этом смысле Тойнби, вслед за Шпенглером, применял понятие «хабитус» [22, с. 300].

Специфика цивилизаций у Тойнби проявлялась в процессе их роста.

Рост цивилизаций, – по словам историка, – усиливал «различие в опытах» обществ, порождал многообразие «в мировоззрении, способностях, этосе» [22, с. 298]. Это «многоцветие культуры», считал он, подтверждает история искусства [22, с. 298].

Тойнби утверждал, что «понятие уникальности художественных стилей, воспринимаемых непосредственной эстетической интуицией, является широко распространенным и общепризнанным» [22, с. 298–299]. Он, вслед за О. Шпенглером, полагал, что «каждая цивилизация создает свой индивидуальный художественный стиль».

Более того, Тойнби подчеркивал, что при определении границ цивилизации в пространстве и времени «эстетический критерий оказывается самым верным и тонким». Историк доказывал, что этот критерий можно применить только к «статическому», относящемуся к области «ставшего», а «не становящегося», в то время как «цивилизация... есть динамический процесс», полагая, что Шпенглер этого не понимает [22, с. 299].

Пытаясь познавать прошлое при помощи «непосредственной эстетической интуицией», Тойнби строил исследование на эмпирических фактах.

Он утверждал, что факты человеческой жизни в истории цивилизаций, особенно в истории западной цивилизации, регулярно повторяются. Доказательством, по его мнению, являлась финан-

совая статистика. Она на практике стала основой прибыльных предприятий в современном западном мире. Поэтому, заключал мыслитель, и «теоретическое сравнение» исторических фактов возможно.

Тойнби пытался совместить в исследовании внутреннее и внешнее – восприятие стиля посредством эстетической интуиции, и статистику. Такое соединение лишало его метод целостности, присущей методу Шпенглера.

Одновременно Тойнби критиковал «современных западных историков», за их мировоззрение, которое находится в плену «индустриализма» и «демократии» и склонность рассматривать историю всех обществ и всех эпох под углом зрения «индустриализма и демократии».

«Подобный подход к познанию истории, – справедливо подчеркивал он, – представляется нам ложным» [22, с. 298; 5, с. 8–10].

Какой же подход он считал правильным?

Используя взятый у Шпенглера, но усеченный, отрицающий факт возникновения из разных сущностей культур критерий стиля, Тойнби, на основании «хабитуса», как стиля выражения, выделил эллинскую, индскую и индуистскую, и западную цивилизации.

Эллинской цивилизации, по словам Тойнби, присущ «эстетический хабитус», индской и индуистской – религиозный, а западной – «тенденция к машинному производству» [22, с. 300–301].

О том, какой хабитус (стиль выражения) был присущ остальным цивилизациям, в частности, «православной христианской цивилизации» в России, Тойнби ничего не сказал. Он лишь заметил, что «определенная склонность или характерная черта... цивилизации играет существенную роль для исторического развития этой цивилизации» [22, с. 302].

Специфика подхода Тойнби к истории проявилась и в его отношении к России, к русской истории. Если О. Шпенглер не выделял среди цивилизаций мира русскую цивилизацию, видел историю России лишь как псевдоморфоз, то английский исследователь, напротив, считал ее самостоятельной цивилизацией [24, с. 30].

П. Я. Чаадаев и Н. Я. Данилевский о типах цивилизации

Понимание общего и особенного в развитии стран и народов, в русской историографии было присуще уже Петру Яковлевичу Чаадаеву (1794–1856). Человек высокой философской культуры, он высказал идеи, которые в дальнейшем легли в основание

многих суждений как западников, так и славянофилов. Чаадаев, будучи патриотом, видел большие возможности отечественной цивилизации, надеялся на будущее, но его не устраивала современная ему Россия. Он критически относился и к пути, который привел к этим результатам. Чаадаев отдавал предпочтение Европе перед иными формами социального устройства, видел в европейской истории и культуре начала, необходимые для их «окончательного водворения на земле» [23, с. 36].

Об этом он писал, в частности, в первом «Философическом письме» в 1829 г.

Противоположных взглядов на роль Европы и России в мире придерживался Николай Яковлевич Данилевский.

Идея деления исторических явлений мировой истории на культурно-исторические типы – организмы, и в рамках типа – по хронологии, а не по государствам, не евроцентристски, и не по хронологии на «древнюю, среднюю и новую историю», задолго до Шпенглера и Тойнби, была высказана Данилевским в работе «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций».

Она увидела свет в 1869 г. в журнале «Заря», а затем вышла отдельным изданием в Санкт-Петербурге, в 1871 г.

Данилевский, писал: «Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое... что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., материалом, который можно бы формировать и обделывать по образцу и подобию своему... Европа видит... в Руси и в славянстве не чуждое только, но и враждебное начало» [8, с. 60.]

История XX–XXI в. подтвердила слова русского мыслителя.

В XIX в. автор идеи «культурно-исторических типов» пользовался меньшим вниманием, чем в наши дни [4, с. 6; 19, с. 561 и др.; 20, с. 567 и др.; 21, с. 578 и др.; 6, с. 175–176; 17, с. 456; 9, с. 23].

При жизни он оказался вне основных направлений русской исторической мысли: охранительного направления, государственной школы, демократического направления; был «новым» славянофилом после славянофилов и, пожалуй, большим славянофилом в прямом значении этого слова, чем его непосредственные предшественники.

Новое слово было сказано Данилевским в типологии истории и в геополитике.

За рамки России, или только одной из стран Запада, – в историю мира уводила и его проблематика. Данилевский не был принципиальным эмпириком. Как теоретик и систематизатор, он выдвинул и применил к истории свою основную идею «культурно-исторических типов» и на 49 лет опередил Шпенглера.

Автор книги «Россия и Европа», в отличие от Чаадаева, сдержанно относился к «европейской цивилизации», и, напротив, высоко ставил «славянский культурно-исторический тип».

Геополитический взгляд на историю России в контексте «культурно-исторической типологии», истории мира, междисциплинарные параллели, последовательная «партийность», позволила историку высказать идеи, которые в дальнейшем, уже на более высоком уровне философии, мы видим в трудах Шпенглера, Бердяева, Тойнби.

Данилевский предвидел некоторые грани будущего, но иные, чем, к примеру, Чаадаев или Бердяев. Одновременно многое в динамике истории, уходящее в будущее, было для него закрыто. Как теоретик далекий от народа, и панславист он идеализировал реформу 1861 г., не замечал глубоких противоречий, которые вели страну к революции.

Чем, по мнению Данилевского, один тип «исторических явлений», отличался от другого?

Каждый из культурно-исторических типов, по словам русского теоретика геополитики, реализовывал «самостоятельный, своеобразный план религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития» [8, с. 98].

Опираясь на эти критерии, Данилевский выделил следующие культурно-исторические типы или самобытные цивилизации: 1) египетскую; 2) китайскую; 3) ассирийско-вавилонско-финикийскую, халдейскую или древнесемитическую; 4) индийскую; 5) иранскую; 6) еврейскую; 7) греческую; 8) римскую; 9) ново-семитическую или арабийскую; 10) германо-романскую или европейскую; 11) мексиканскую; 12) перуанскую; 13) славянскую [22, с. 101, 141].

А. Тойнби о критериях деления обществ на цивилизации

Английский исследователь цивилизаций начал публиковать свой труд «Постижение истории», когда уже минуло 65 лет после

выхода в свет журнальной версии работы Данилевского, и спустя 16 лет с момента выхода в свет первого тома труда О. Шпенглера «Закат Европы».

Тойнби отверг схемы своих предшественников в целом. Он по-своему соединил в исследовании идеи Данилевского, Шпенглера и других мыслителей. Историк не копировал их прямо, видоизменял, подчас развивал, дополнял своими частными теоретическими конструктами.

Как исследователь делил мировую историю на цивилизации?

Тойнби формулировал субъективные и объективные критерии отличий одной цивилизации от другой. Историк не первый заметил, что экономический, политический и культурный «план социальной жизни» не совпадает с границами государства [22, с. 36]. Понять, по его словам, к примеру, специфику Англии, вне широкого контекста индустриальной системы, которая охватывает весь мир, невозможно.

Политическая история, согласно его доктрине, сужала рамки, у нее большая специфика. Закон, которому подчинялись Бурбоны и Стюарты, не распространялся «на Романовых в России, османов в Турции, Тимуридов в Индостане, маньчжуров в Китае, современных им сёгунов в Японии» [22, с. 33].

В России, Турции, Индии, Китае действовали другие законы политической истории, нежели в Англии.

Однако и политическая взаимосвязь, согласно заключению Тойнби, носит глобальный характер. «Соединенное Королевство, – по его словам, – в настоящее время связано с 60 из 66 государств мира» [22, с. 36].

Культура, по его мнению, напротив, разделяла цивилизации в большей степени. Культурные связи Великобритании ограничиваются странами Западной Европы, Америки, регионами с католическим и протестантским населением [22, с. 36].

Реформация и Ренессанс – как культурные явления Запада, не имели места на Востоке. Об этом, прежде Тойнби, писал и Бердяев.

Ренессанс, согласно замечанию Тойнби, был присущ Западной Европе, и не коснулся «индусов, народов Дальнего Востока» [22, с. 35]. Не затронул России.

В свою очередь, история православия развивалась независимо от «западноевропейской Реформации» [22, с. 34].

Наконец, народы, расположившиеся в духовных границах и под патронажем папы, составили западное общество [22, с. 38]. Принадлежность к Западу исключала возможность быть членом другого объединения, в частности, православной цивилизации.

Тойнби показал, что экономический, политический и культурный «план социальной жизни» не замыкались в границах государства. Поэтому он считал, что, «общество, а не государство, есть тот социальный атом, который следует изучать историку» [22, с. 45].

Подчеркнем еще раз, что Данилевский, до Шпенглера и Тойнби, не считал государство «социальным атомом». Он выделил свою «единицу» масштабной истории-цивилизации – «культурно-исторический тип».

Положив в основание деления «культурный аспект», Тойнби, определил (для «настоящего времени») «живые общества того же вида», что и «западное»: православно-христианское или византийское, расположенное в Юго-Восточной Европе и в России; исламское общество; индуистское общество; дальневосточное общество [22, с. 38].

Несколько усложнив критерии классификации, чтобы охватить все общества (цивилизации), историк, опираясь на вселенскую церковь как основной признак и степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло, выделил 21 общество: египетское, андское, китайское, минойское, шумерское, майяское, сирийское, индское, хеттское, эллинское, западное, православное христианское в России, дальневосточное (в Корее и Японии), православное христианское (основное), дальневосточное (основное), иранское, арабское, индуистское, мексиканское, юкатанское, вавилонское [22, с. 85].

4.2. А. ТОЙНБИ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О ГЕНЕЗИСЕ, РОСТЕ И РАСПАДЕ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

А. Тойнби о генезисе православной цивилизации в России

Обращаясь к генезису православной цивилизации в России, Тойнби (вольно или невольно) соприкасался с традицией, заложенной Чаадаевым.

Идеи и оценки, вышедшие из-под пера английского исследователя в XX в., в русской историографии были хорошо известны более чем за столетие до его «Постижения истории».

В первом «Философическом письме» (1829) русский мыслитель Чаадаев дал нелицеприятную оценку нашей истории: «Сначала – дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, – такова история нашей юности... Весь мир перестраивался заново, а у нас ничего не создавалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лагуны, сложенные из бревен и соломы» [23, с. 23–24, 31].

Почему?

Чаадаев, задолго до новейших теоретиков «цивилизаций», осознал коренное значение религии, религиозной жизни народа, в формировании типа культуры, к которому он принадлежит.

Духовный и социальный уклад нашей жизни, согласно доктрине Чаадаева, был предопределен ходом истории, встречей с Византией.

«Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой... народами (Запада. – А. М.) Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания» [23, с. 30]. Приняв «устав», мы «замкнулись в нашем религиозном обособлении». «Высокие качества, которые религия принесла в дар новым народам..., новые силы... нравы... все это нас совершенно миновало» [23, с. 31].

Тойнби, как и Чаадаев, объяснял особенности нашей цивилизации ее происхождением.

Православное и западное общества, в соответствии с концепцией Тойнби, принадлежат к одному виду, находятся «в сыновнем родстве с эллинским обществом» [22, с. 47]. Оба мира брали «свое начало в центре эллинского мира, в Эгейском море» [22, с. 47].

Православие продвигалось «в северо-восточном направлении, через Анатолию», закрепилось в Грузии, а к началу VIII в. н. э. переступило через Кавказский хребет, «охватило Балканы», прошло «через Босфор... Черное море... приморскую степь», и «обосновалась на Руси» [22, с. 47, 48, 49.]

Граница между «западным и православным христианством» определилась к X–XI вв.

В 1054 г. произошел окончательный раскол католической церкви. «Из одной “куколки”» возникло «два самостоятельных организма»: римско-католическая и православная церкви. Появились и пошли «противоположными путями» два общества – западное и православное [22, с. 49].

Православное общество, по словам Тойнби, выбрало «ложную дорогу», не оправдало ожиданий, а католическое, напротив, пошло правильным путем, и достигло замечательных результатов. Причины таких диспропорций развития Тойнби объяснил различным характером отношений на Западе и в России между церковью и государством.

«Византийские императоры, – по словам историка, – превратили церковь в государственное ведомство, а вселенского патриарха – в министра по церковным делам... В православии... мы... не обнаруживаем... самоуправляемых университетов, подобных университетам Болоньи и Парижа. Не видим мы здесь и самоуправляемых городов-государств, как в Центральной и Северной Италии» [22, с. 330–331].

С таким государством, в период «войн 976–1018 гг. », «надлома православной цивилизации», по мнению Тойнби, и произошло духовное соединение Руси [22, с. 336, 337].

Увлекаясь европеизмом, Чаадаев, а вслед за ним и Тойнби, пропускали сильные стороны, которые внесла в наш уклад Византия, не замечали, в частности, огромной работы, которую проделал народ, создавая обширное русское государство.

Тойнби величие этой работы, ее итоги оценивал в целом отрицательно.

Между Тойнби и Чаадаевым была существенная разница: Тойнби писал «объективно» о внешнем, чужом. Чаадаев писал с болью и надеждой о своем. Его критика была формой веры в Россию.

А. Тойнби о причинах появления цивилизации в России

Появление и развитие цивилизации, по Тойнби, в конечном счете, обуславливалось главной причиной – наличием в истории конкретного положительного фактора, «действием Вызова и Ответа».

Заметим кратко, что и эта идея, хотя и в неразвитом виде, была высказана Н. Я. Данилевским в его книге «Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций». Русский мыслитель искал «общий корень», который определяет «меру толчка» сообщаемого историческому движению. И находил его в «плане миродержавного Промысла, по которому развивается историческая жизнь человечества» [8, с. 347–348].

Подобными изысканиями «миродержавного Промысла» как самого глубокого инварианта истории, наряду с поиском обычных причин и следствий исторических событий, на многих страницах своего труда занимался и Тойнби [22, с. 276–292 и др.]

Цивилизация в России, согласно концепции Тойнби, появилась через отделение от эллинской цивилизации и приобщение к ее социальным ценностям путем подражания или мимесиса.

Среди факторов, объясняющих причины генезиса цивилизаций, Тойнби выделял негативные – силу инерции, обычая, и позитивные – расу и среду.

Историк пришел к выводу, что цивилизации возникают при «обстоятельствах, в высшей степени различных». Любой климат и ландшафт, и любые «человеческие элементы» при определенных условиях становятся подходящей средой для возникновения цивилизации [22, с. 113].

«Природная среда, – согласно доктрине Тойнби, – может быть причиной зарождения» разных типов цивилизации: речной – (египетская, шумерская), нагорной – (андская, хеттская, мексиканская); архипелагского типа – (минойская, эллинская и дальневосточная в Японии); лесного типа – цивилизация майя [22, с. 113].

Цивилизацию в России, наряду с китайской и индской, он, опираясь на специфику природной среды, относил к континентальному типу.

Однако среда, согласно заключению Тойнби, сама по себе относительно инертна и способна сыграть свою роль лишь при наличии «положительного фактора» [22, с. 113].

Таким фактором историк считал «действие Вызова и Ответа»: вызова «природной среды» (стимул «бесплодной земли», стимул «новой земли») и вызова «человеческой среды».

Ответ на вызов и придавал динамику, направление и смысл движению цивилизации. Он рассматривал конкретные примеры «вызовов и ответов», которые имели место в процессе генезиса египетской, шумерской, китайской и других цивилизаций. Историк показал, как воздействовали на эти общества иссушение земель, северный холод, африканская засуха. Вызовы вели к миграции, к превращению собирателей в земледельцев, к преобразованию болот в плодородную землю и др.

Исследователь подчеркивал особое значение для развития цивилизации заморской колонизации. По его словам, она «порождала сильный эффект» [22, с. 139]. В качестве такого примера Тойнби привел «необычную жизненность православия в России» [22, с. 139].

Какие же вызовы и ответы Тойнби увидел в русской истории?

В. О. Ключевский и Н. А. Бердяев о периодизации истории России

Периодизация истории России – итог многолетних и многолетних исследований историков нашей страны, для концепции Тойнби была структурной частью доктрины, иллюстрирующей, наряду с многочисленными примерами из истории других стран и народов, действие механизма его доктрины цивилизаций, в частности, проявление закона вызова и ответа.

Русские историки специально не размышляли над историей отечества сквозь призму «вызовов и ответов», но, поднимаясь в теории над конкретным материалом, не могли не дать периодизации, типологии русской истории, и, соответственно, не объяснить причин, которые вели к формированию различных периодов истории России.

Уже в отечественной дореволюционной историографии, историки разных направлений, концепций, до Тойнби выявили основные этапы русской истории.

В. О. Ключевский и Н. А. Бердяев, хорошо разбиравшиеся в русской истории как воплощении «политики и экономики» (Ключевский) и «духа» (Бердяев) выделяли в событиях нашего прошлого такие разделительные грани, как «передвижения» народа, и «прерывность, изменение типа» русской цивилизации.

В. О. Ключевский (1841–1911) – ученик С. М. Соловьева, с 1882 г. – профессор Московского университета и Московской духовной академии, один из крупнейших русских историков кон-

ца XIX – начала XX в. считал колонизацию основным фактом русской истории. Причины социальной динамики он искал в политике и экономике.

Ключевский делил историю отечества на периоды «по наблюдаемым в ней народным передвижениям». По его словам, с VIII до XIII в. русское население «сосредотачивалось на среднем и верхнем Днепре». Это была Русь Днепровская, городовая, торговая [10, с. 51].

С XIII до середины XV в. «масса русского населения» является «на верхней Волге». Возникает Русь «Верхневолжская, удельно-княжеская, вольно-земледельческая» [10, с. 52]. (Период монголо-татарского нашествия в качестве самостоятельного периода русской истории он не выделял).

С половины XV до второго десятилетия XVII в., по словам Ключевского, «главная масса русского населения из области Верхней Волги растекается на юг и восток... соединяется... под властью московского государя». Рождается Русь «Великая, Московская, царско-боярская, военно-земледельческая» [10, с. 52].

С начала XVII до половины XIX в. «русский народ распространяется по всей равнине от морей Балтийского и Белого до Черного, до Кавказского хребта, Каспия и Урала и... за Кавказ, Каспий и Урал... к Великороссии примыкают... Малороссия, Белороссия и Новороссия, образуя Всероссийскую империю» [10, с. 52]. Это период «всероссийский, императорско-дворянский ... крепостного хозяйства, земледельческого и фабрично-заводского» [10, с. 53].

Н. А. Бердяев – мыслитель экзистенциального (от лат. *existentia* – существование) направления философии истории, писал о специфике русской цивилизации, русской души.

Он читал и ценил Ключевского, но исследовал русскую историю в стиле противоположном: вне позитивизма, внешних, материальных факторов, с точки зрения внутренних духовых особенностей, присущих России и манифестации этих особенностей во вне – в конкретной истории России.

В 1937 г. в книге «Истоки и смысл русского коммунизма», Бердяев писал о соотношении «русской земли» и «русской души». Философ и историк переводил идею «колонизации», как «основного факта русской истории» (Ключевский), на язык своей концепции: «Бесконечно трудная задача стояла перед русским человеком – задача оформления и организации своей необъятной

земли. Необъятность русской земли, отсутствие границ и пределов выразилось в строении русской души... На Западе все тесно, все ограничено, все оформлено и распределено по категориям, все благоприятствует образованию и развитию цивилизации – и строение земли и строение души».

А мы «пали жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности» [3, с. 8].

В подкрепление своего тезиса Бердяев ссылаясь на В. О. Ключевского: «Замечательнейший русский историк Ключевский сказал: “государство пухло, народ хирел”» [3, с. 8].

Русский философ, опираясь на отечественную традицию исторической и философской мысли, одновременно со Шпенглером и Тойнби, ставил изучение истории России в новые теоретические рамки, поднимал его до уровня исследования специфики русской цивилизации: «Историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации» [3, с. 7].

По словам Бердяева, как уже говорилось, страна жила временно в разных столетиях от четырнадцатого до грядущего двадцать первого века [3, с. 13].

В истории отечества философ видел «пять разных России: ...киевскую... татарского периода... московскую... петровскую императорскую и... советскую Россию» [3, с. 7].

Тойнби дал деление истории России на периоды с учетом выводов, сделанных в русской историографии, опираясь на свою концепцию «вызова и ответа». Он выделил периоды русской истории на основе «изменения места концентрации витальности общества».

А. Тойнби об основных «вызовах и ответах» в процессе генезиса русской цивилизации

Исследователь из туманного Альбиона, опираясь на периодизацию отечественной истории, не противоречащую русской историографии, дополнил ее идеей «вызова и ответа», зарождение которой заметно уже у Данилевского.

Среди различных вызовов, на которые отвечает цивилизация, а более конкретно, по словам Тойнби, – народ, государство, он выделял вызов «непрерывного внешнего давления», присущий русской истории.

Государство, регион, на которые оказывается давление, историк называл «форпостом», а окраинные области этого же государства, региона относил к «тылам».

По мнению Тойнби, «витальность», т. е. жизненность общества, в православной России, концентрировалась «то в одном форпосте, то в другом, в зависимости от... внешних давлений» [22, с. 147].

Православная цивилизация пришла через трансплантацию из Константинополя в «район верхнего бассейна Днепра» [22, с. 147]. Затем, под воздействием «слабого давления» «лесных народов», центр цивилизации в XII в. был перенесен «в бассейн Верхней Волги» «во Владимир» [22, с. 147, 228].

«Сильное и значительное» давление на Русь, начавшееся «в 1237 г. знаменитым походом... монгольского хана Батые», привело к передвижению форпоста «в район Нижнего Днепра» [22, с. 147].

В 1478 г., «когда был покорен Новгород», форпостом уже была Москва. «Московское государство сумело объединить разрозненные русские княжества под единой властью универсального государства» [22, с. 229].

Тойнби ни слова не сказал о пагубных последствиях «монголо-татарского нашествия», описанных в русской историографии, в частности, у Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, Н. И. Костомарова и др. Он оценивал значение вызова по результатам ответа.

Историк высоко ставил «оригинальный и созидательный» ответ «русского православия» «сильному и продолжительному напору» со стороны «кочевников Великой степи» [22, с. 147].

Ответ, по словам Тойнби, состоял в эволюции нового образа жизни, создании новой социальной организации. Впервые в истории, заключал исследователь, оседлое общество не просто выстояло против кочевников и победило их военным путем, оно достигло «действительной победы, завоевав номадические земли, изменив лицо ландшафта, и преобразовав... кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища – в оседлые деревни» [22, с. 148].

В XVII в. Россия, согласно концепции Тойнби, пережила страшное давление со стороны западного мира. «Польская армия... в течение двух лет оккупировала Москву», а шведы держали «восточное побережье Балтийского моря». Поляки в Москве и шведы на берегах Невы «глубоко травмировали русских». На побережье Балтийского моря возник «новый форпост» [22, с. 149].

«Внутренний шок» подтолкнул Россию к ответу – «вестернизации» Петра Великого [22, с. 155].

Русский император основал в 1703 г. Петербург и утвердил русский флот на Балтийском море [22, с. 149].

Спустя столетия, когда ситуация изменилась, Советская Россия, как заметил Тойнби, передвинула столицу с западного форпоста «в тыл, в Москву» [22, с. 149].

***Колонизация и ее значение в исторической концепции
С. М. Соловьева, А. П. Щапова, В. О. Ключевского***

Обращаясь к русской истории, Тойнби не мог не заметить ее существенной черты – постоянного увеличения территории в процессе колонизации и, соответственно, не мог не дать ей своего объяснения. Проблема соотношения расширения территории страны (общества) и развития цивилизации занимала его и в теоретическом плане, применительно ко всем регионам мира.



С. М. Соловьев

О колонизации России, как процессе, который многое определил в истории и культуре страны, жизни и ценностях народа, писали историки отечества XIX в. С. М. Соловьев, А. П. Щапов, В. О. Ключевский и др. [13, с. 163–168; 12 с. 6–109].

Говоря языком автора «Постижения истории», они исследовали именно процесс развития русской цивилизации.

На этот процесс впоследствии обратил внимание и Тойнби, и, вслед за русскими историками, считал его определяющим в развитии России.

Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879) историк государственной школы, использовал понятие колонизация для характеристики государства, в контексте «расширения государственной области». Одним из важнейших положительных результатов русской истории он считал победу государственного начала над родовым.

Характеризуя первые годы истории нашего отечества, С. М. Соловьев заметил, что не было завоевания одного народа другим, а шло «мирное занятие земли, никому не принадлежащей» [18, с. 58].

Описывая далее процесс колонизации на примере Сибири, он подчеркивал специфику нашего первичного освоения страны. В Сибири, по его словам, также как и на других направлениях колонизации, «могли иметь место стычки с туземцами... но здесь один народ, государство не было завоевано другим народом государством... В русской истории мы замечаем то главное явление, что ... государственная область расширяется преимущественно посредством колонизации» [18, с. 58; 13, с. 163–164].

Афанасий Прокопьевич Щапов (1831–1876) противопоставлял государственной школе, С. М. Соловьеву, с которым полемизировал в своих трудах, демократическое видение колонизации. Он использовал термин «колонизация» в значении «народного начала», как расселение народа на необжитой территории, создание «федерации областей».



А. П. Щапов

Щапов делил русскую историю на два периода – «особно-областной» – до XVII в. (до Смутного времени) и «соединено-областной» – (от завершения Смутного времени и до середины XIX в.) [13, с. 160].

«Особно-областная» форма отечественной истории, согласно его концепции, сложилась в результате колонизации: народ освоил «полярно-балтийскую систему», «волжско-камский бассейн», Земли Двинскую, Важскую, Вычегодскую, Вымскую, Пермскую, Вятскую и др.

Этот этап «саморазвития народа» в рамках земско-областной теории Щапова оценивал положительно [13, с. 234].

Причина русской смуты начала XVII в., в соответствии с доктриной Щапова, заключалась в конфликте «областности и государственности», «саморазвития и централизации» [13, с. 174].

Во второй период русской истории, согласно земско-областной доктрине Щапова, колонизация продолжалась, однако «народные начала» были подмяты государством, бюрократией, помещиком. В стране восторжествовали «крепостность», «соседность», «дисциплина», а в «духе и нравах» – накопилось «много недовольства, анархии» [13, с. 177].



О. Ключевский

В. О. Ключевский (1841–1911), ученик Соловьева, знакомый с трудами Щапова, в своих выводах был близок к автору земско-областной теории истории России.

Характеризуя «IV период русской истории», т. е. время с начала XVII в. и до 1855 г., он подчеркивал: «Со второго десятилетия XVII в. в нашей истории последовательно выступает ряд новых фактов, которые заметно отличают дальнейшее время от предшествующего»: появление новой династии, расширение государственной территории, до «географических границ» и до «пределов русского народонаселения», появление «нового правительственный класс» – дворянства, расширение состава повинностей, уничтожение свободы крестьянского труда [11, с. 6,7].

Общий вывод Ключевского, раскрывающий значение колонизации в нашей истории, подчеркивал противоречия, которые породило это масштабное движение: «Открывающееся в нашей истории влияние территориального расширения государства на отношение государственной власти к обществу» не увеличивало нашу силу и свободу. «По мере расширения территории вместе с ростом внешней силы народа все более стеснялась его внутренняя свобода. Напряжение народной деятельности глушило в народе его силы, на расширявшемся завоеваниями поприще увеличивался размах власти, но уменьшалась подъемная сила народного духа. Внешние успехи новой России напоминают полет птицы, которую вихрь несет и подбрасывает не в меру силы ее крыльев» [11, с. 8].

Лекция историка увидела свет после революции 1905–1907 гг., в 1907 г., в преддверии революции 1917 г.

Выводы отечественной историографии о значении колонизации в истории России были не однозначными: «рост внешней силы народа» сопровождался «стеснением внутренней свободы».

А. Тойнби о России «в процессе роста и распада цивилизации»

Идеи и оценки колонизации, высказанные в трудах историков Щапова, Ключевского и других, получили отражение в «русских сюжетах» Тойнби.

Рост цивилизации в общем виде он рассмотрел как поступательное движение «от вызова через ответ к дальнейшему вызо-

ву», прогресс в макрокосме – «кумулятивное овладение» внешним миром, и в «микрокосме» – «самодетерминацию и самоорганизацию» [22, с. 222].

Согласно общему заключению Тойнби, географическая экспансия есть «притязание одного общества на владения другого... Экспансионизм... затрудняет проникновение... в чужую цивилизацию», «социальную ассимиляцию», является индикатором «социальной болезни» [22, с. 231, 232].

Причиной надлома всех цивилизаций, в процессе роста, которая действовала в мире на протяжении «четырех или пяти тысячелетий», по словам Тойнби, являлся «милитаризм» [с. 230].

Историк приводил примеры роста и надлома различных цивилизаций, в частности японской, которая, по его словам, в данном аспекте истории была схожа с российской.

В XII в., по словам Тойнби, «дальневосточная цивилизация» вступила в стадию надлома. В это время «военно-феодалная знать лишила императора реальной власти». Бразды правления от «рафинированной и образованной аристократии» перешли в руки «грубой военщины» – потомков «воинственных племен варваров», которые прежде расширяли границы дальневосточной цивилизации за счет местного населения – айнов». Победы не обогатили захватчиков культурой, снизили качество власти. В итоге японское общество так и не смогло адаптироваться к новым реалиям. «Территориальная экспансия», согласно выводам Тойнби, повлекла за собой «общественный упадок» [22, с. 228].

Православное общество в России, по словам историка, обладает схожими историческими чертами. Перенос власти из «центра самобытной православной культуры» – Киева – во Владимир «сопровождался социальным надломом». Спад стал «ценой территориальной экспансии» [22, с. 228].

Новгород распространил православную культуру от Балтики до Северного Ледовитого океана. Москва, покорив Новгород, продолжила «экспансию... с беспрецедентной интенсивностью и в невиданных масштабах». К 1638 г. граница была продвинута до Охотского моря. И в этом случае «территориальная экспансия» «сопровождалась упадком» [22, с. 229].

Почему? Тойнби опирался на аналогию с Японией. Она для России означала, что продвижение в новые территории, сопровождалось понижением уровня культуры, что, в свою очередь, вело «не к росту, а к упадку» [22, с. 229].

Ключ к пониманию распада общности, по его мнению, следовало искать «в расколе» исходящем из «глубин социального тела», в утрате «свойства самодетерминации» [22, с. 347].

Общество раскалывалось «вертикально» – «на ряд локальных государств» и «горизонтально» – на классы – «правлящее меньшинство», «внутренний пролетариат» (в его интерпретации – «маргиналов») и «внешний пролетариат» (идентично понятие «варвар», «варварский отряд»).

Тойнби обращал особое внимание на формы контакта «в условиях роста и надлома» «между цивилизациями и соседними «примитивными обществами» [22, с. 363].

В период надлома цивилизации творческое, правящее меньшинство теряло доверие. Утратив «очарование», оно начинало «вооруженную экспансию» против соседнего «варварского общества» [22, с. 368]. При таких условиях «внешний пролетариат» (варвары. – *А. М.*) выбирал «путь отражения агрессии» [22, с. 368].

Какие особенности, в этой связи, по мнению Тойнби, характеризовали русскую историю?

Обращаясь к теме «распада цивилизации», историк перечислил упоминавшиеся ранее вехи истории России, но теперь акцентировал внимание на условиях, которые тормозили раскол. Он иллюстрировал особенность процесса, который имел место и в России. «Правящее меньшинство» в России приостановило отделение «внешнего пролетариата» (отряды варваров. – *А. М.*), тормозило распад общества. Оно использовало географический фактор: естественные границы устанавливали внешний предел расширения цивилизации.

По словам Тойнби, «в русском православном христианстве государственные войска, постепенно продвигаясь по слабо населенным лесным районам, дошли до берегов двух океанов, «до естественной границы – побережья Северного Ледовитого океана и Охотского моря» [22, с. 369].

Английский историк поставил вопрос о соотношении «территориальной экспансии» и развития цивилизации, а именно, о том, является ли «территориальная экспансия» критерием роста цивилизации и ответил на него отрицательно.

В обзоре истории России его вывод о «болезненности цивилизации» в целом был близок к заключениям Щапова, Ключевского.

А. Тойнби о «расколе в душе» как форме распада цивилизации

К формам распада цивилизации в России Тойнби причислял и раскол русской Православной церкви.

Анализ истории, в том числе русской, и конкретно раскола историк строил в контексте и на основе понятий собственной схемы. Тойнби разделял раскол на внешний и внутренний – «настоящий эпицентр человека» [22, с. 370].

Обращаясь к личности, оказавшейся в условиях «распадающейся цивилизации», он делил варианты ее образа жизни на «путь насилия» и «путь добра». Насильственный путь мог быть «архаическим», или «футуристическим», а «путь добра» – отделением, отшельничеством, или преображением [22, с. 372].

Архаизм и футуризм, как варианты «образа жизни», Тойнби считал попыткой «на этом свете» порвать с настоящим, обратившись к «знакомому прошлому» – (архаизм) или к «незнакомому будущему» – (футуризм) [22, с. 440–441].

Действие в его доктрине незнакомого будущего – футуризма, разрушительно: стоит повредиться точке на «социальной ткани», разрыв начинает расширяться, и «ткань расплывается».

Примеры такого воздействия «футуризма» Тойнби, вслед за Данилевским, приводил, в частности, из русской истории: «Московит, по принуждению одевший западный парик, начал вскоре танцевать западные танцы и играть в карточные игры, модные на Западе. Отказ от традиционного стиля в одежде ведет к общей революции в манерах... В России... этот процесс вылился в конце концов в компанию, направленную против родной религии» [22, с. 442–443; 8, с. 306–311].

Русских старообрядцев, в противовес преобладающей в отечественной историографии точке зрения, Тойнби считал «футуристами».

Характеризуя старообрядчество, Тойнби развивал идею о направлении сознания «раскольников» в будущее, которая в русской историографии была уже высказана Н. А. Бердяевым. По его словам «в глазах... раскольников петровское православие вообще не могло считаться православием. В то же время невозможно было ожидать, что старый порядок вернется в условиях контроля сатанински всемогущего правителя. Поэтому раскольники вынашивали надежду на что-то сверхъестественное, например, на богоявление царя-мессии, который смог бы уничтожить царя-

антихриста и восстановить православную веру в ее древней чистоте, соединив мирскую власть с благочестием» [22, с. 448].

В действительности направление старообрядческих исканий было двойственным, направленным и в прошлое и в будущее [13, с. 56; 15, с. 176].

В официальной литературе по истории религиозного раскола русской Православной церкви практически со времени его возникновения утвердилось мнение о том, что старообрядцам была присуща привязанность к старине, низкая образованность [25, с. 1, 133–138].

В демократической историографии конца 50-х гг. XIX в. А. П. Щапов показал, что протест возник не из-за мелочных вопросов обряда, во всяком случае, не только из-за них, что у раскола была своя духовная и социальная правда.

Исследования последующей эпохи усложнили концепцию раскола. «Обскурантское (с лат. – затемняющее) обрядоверие», – согласно выводам Бердяева, имело место в русской жизни. Однако оно являлось лишь одним из «полюсов русской религиозной жизни» [1, с. 40].

Об этом писал и Щапов [25, с. 54].

Другой ее полюс, по справедливому замечанию Бердяева, заключался в «искании Божьей правды, странничестве, эсхатологической устремленности» [1, с. 40]. На эту особенность «старой веры» Н. А. Бердяев обратил внимание, в частности, в книге «Русская идея», которая была написана в 1943 г.

Наличие второго полюса религиозной жизни старообрядцев не замечали ни отечественные писатели клерикально-охранительного направления, ни консерваторы, ни историки государственной школы XIX в. Не видели его и ортодоксальные историки советского периода.

Тойнби обратил внимание на него вслед за Бердяевым.

Одновременно английский исследователь прошел мимо архаической, по его терминологии, ипостаси раскола, его обращения «к знакомому прошлому», не заметил, по преимуществу, мирного характера старообрядческого протеста. Не видел Тойнби ни «отшельничества» старообрядцев, ибо, вероятно, не считал их идущими по «пути добра», ни ставил вопроса о том, в каком отношении идеология и деятельность раскольников соотносилась с его категорией «преображение».

А. Тойнби об «отношениях между распадающимися обществами и индивидуумами» в России

Состояние и движение «распадающегося общества» Тойнби рассмотрел и с точки зрения влияния на этот процесс «индивидуума», «индивидуальной души» как «источника действия» [22, с. 463].

Тойнби по-своему вписывал «личность» в историю. Он делил «героев» истории на «завоевателей», заметных в растущей цивилизации, и «спасителей», которые важны в цивилизации распадающейся [22, с. 464]. «Спаситель-архаист» и «спаситель-футурист» отступали от «распадающейся структуры настоящего» «в цитадель прошлого», или в «неведомое будущее» [22, с. 465].

И в этом аспекте своего исследования Тойнби соприкасался с идеями Бердяева, хотя и не поднялся до уровня философии русского мыслителя [16, с. 48–56].

«Нация, государство, семья, внешняя церковность, общественность, социальный коллектив, космос – все представляется мне вторичным... по сравнению с... судьбой человеческой личности, – писал Бердяев в 1940 г. в книге «Самопознание (опыт философской автобиографии)». – Гении не занимали никакого иерархического положения в обществе и не были иерархическими чинами, как пророки и святые... Личное сознание, личная совесть всегда была лишь у немногих избранных» [2, с. 321–322].

Тойнби, в отличие от Бердяева, к героям-спасителям русской истории относил как раз деятелей, наделенных государственной властью – Ивана Грозного, Петра Великого, Екатерину II.

Ивана Грозного он ценил как создателя «универсального государства», Екатерину II, как влиятельную преемницу дела Петра I. Влияние ее вклада на русскую жизнь, по мнению автора «Постижения истории», было заметно «до смерти Александра I» [22, с. 466].

Главным героем русской истории Тойнби считал Петра Великого – «второго основателя универсального государства». Его заслуги перед нашим отечеством английский исследователь, как последовательный вестернизатор, ставил очень высоко: русский царь «вывел» отечественную «социальную систему из оцепенения», «оживив ее мощной струей чужеродной культуры», дав «русскому универсальному государству» «новую основу» [22, с. 466].

Эту же деятельность Петра I Шпенглер, напротив, оценивал как псевдоморфоз, давление чужой культуры, которая не позволяла раскрыться в полном объеме и чистоте русской культуре.

Согласно схеме Тойнби, Петр I попадал в разряд «спасителей-футуристов». В класс «футуристов», Тойнби зачислил и старообрядцев.

Как уже говорилось, «эсхатологическая» (с греч. – последний, конечный) «устремленность», нацеленность на «последнее, конечное», т. е. духовное движение в будущее, была присуща старообрядцам.

В будущее, хотя и совершенно иное, европейское, смотрел и Петр I.

Спасителями-футуристами, по терминологии Тойнби, были не только представители «правлящего меньшинства», к коим он относил русских царей и, в частности, Петра I.

В этой роли выступали и «изменники», «изгнанники» из своей среды, говоря современным языком, из правящей элиты. В России к этому типу личностей Тойнби относил Ленина. «В вестернизированной России наших дней – писал он, – мечты Спартака и Катилены воплощаются в действительность благодаря революционеру, который не был ни рабочим, ни крестьянином... Ленин был наречен при крещении Владимиром, а отец его, Илья Ульянов, давший ему это почтенное имя, был дворянином и государственным чиновником» [22, с. 475].

Тойнби обратил особое внимание на деятельность «вождя мировой революции» как продолжателя имперских усилий Ивана Грозного и Петра Великого и считал Ленина гением, построившим диктатуру пролетариата [22, с. 475].

Н. А. Бердяев о русском мессианском сознании и «вера в бессмертие империи» А. Тойнби

Тойнби, описывая духовную основу православной цивилизации в России, учитывал известную в отечественной историографии идею «Москва – Третий Рим» как глубокую характеристику русского духа.

О русском мессианском сознании, до Тойнби говорили многие. В частности, писал В. О. Ключевский, неоднократно к этой теме обращался Н. А. Бердяев. Проблема актуальна и сегодня [11, с. 276; 1, с. 37–38; 17, с. 402].

Русский исследователь из Кламара под Парижем анализировал «идею инокa Филофея о Москве как Третьем Риме», в «Русской идее» (1943), и в более ранних работах.

Идея «Москва – Третий Рим», по его словам, была двойственной.

Истинная миссия России как носительницы и хранительницы православия связывалась с силой и величием русского государства – Иосиф Волоцкий соединялся с Нилом Сорским. В мессианском сознании присутствовал «империалистический соблазн». «Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, – констатировал Бердяев, – что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле». Ему «принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души... Божье воздавалось кесарю» [1, с. 37].

Идеология Москвы как Третьего Рима укрепляла царское самодержавие. Она не содействовала процветанию церкви, духовной жизни. «Христианское призвание русского народа было искажено» [1, с. 38]. Вывод Бердяева: в государстве «не было цельности», «Московская Россия шла к расколу» [1. с. 38].

Раскол церкви не отменил идею «Москва – Третий Рим». Ее в «чистоте» сохранили старообрядцы. Тему русского мессианизма Тойнби вписал в свою доктрину как существенное начало «православной цивилизации». Он констатировал факты: высоко оценил «вестернизацию» Петра I как «небывалую революцию», которая раздвинула границы западного мира, считал Петра I великим гением, который превратил Московию, в «составной элемент европейской системы» [22, с. 155, 509]. Параллельно, Тойнби, как исследователь «раскола в душе», писал, вслед за русскими историками, о наличии у России самобытной мессианистской идеи «Москва – Третий Рим».

В разделе исследования, специально посвященном универсальным государствам, Тойнби обратил внимание на особое отношение граждан к своему государству «как земле обетованной», как к «цели» [22, с. 499]. Он показал, что порой даже «мертвая цивилизация» продолжала «цеплять» цивилизацию живую.

Так, великая идея греков – «восхищение Римской империей», проявилась в русской истории. Ее имя: «Москва – Третий

Рим» [22, с. 507]. Вера в высокое предназначение России, постоянно жила в сознании народа. Тойнби, вслед за Бердяевым, и другими, писал об этом, иллюстрировал наличие «мессианизма» фактами истории нашего отечества.

В 1453 г. Константинополь был взят турками. Пала Византийская империя. В это время, по словам Тойнби, в России, которая создавала собственное универсальное государство, зарождалась мысль ее об «особой миссии» – «спасти восточное христианство» [22, с. 508].

Последующие события, в частности, коронация Ивана IV, получение митрополитом титула Патриарха Всея Руси и другие, укрепили веру России в свое высокое предназначение.

Петр Великий хотел преобразовать Московию в иной духе. Он сформировал правительство западного толка, лишенное основ православной традиции, пытался «вестернизировать церковь», упразднил патриархат и учредил Священный Синод.

Однако веру в особую миссию России при Алексее Михайловиче, Петре I сохранили старообрядцы. «Идеал, заключенный в понятии “Москва – Третий Рим”, – подчеркивал Тойнби, – не ушел из жизни в ее традиционно-религиозном выражении и постепенно нашел себе новое выражение в терминах идеологии вестернизирующего мира... В век западного романтизма русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении» [22, с. 510].

По этому пути под воздействием упомянутой идеологии, согласно доктрине английского историка цивилизаций, России шла с XV по XX вв. И сегодня, в середине XX в., подчеркивал он, эта идея «еще не развернулась в полной мере».

Последнее размышление Тойнби означало, что он, как и Шпенглер, признавал наличие у России особой миссии, которую вестернизация не смогла отменить. Тойнби не исключал возможности, как и автор «Заката Европы», явления Россией миру своей «чистой» культуры и новой цивилизации [14, с. 184].

Доктрина Тойнби, в отличие от взглядов Шпенглера, была не лишена исторического оптимизма.

Распад цивилизации с ее «бессмысленным и диким разрушением ценностей, созданных Прошлым, Трудом и Любовью», по его мнению, не свидетельствовал о «конце жизни» человечества. «В новом акте творения» возрождалась новая цивилизация. Общество уходило, но оставался «род Ното» [22, с. 305–306]. Творчество истории не прекращалось.

Русская историческая мысль (историография), философия истории оказали влияние на особенности представлений Тойнби о прошлом «русской цивилизации», на его схему цивилизаций.

Тойнби не был первым теоретиком в геополитике, в локальной русской истории. В русской историографии Тойнби уступал Н. Я. Данилевскому, В. О. Ключевскому, Н. А. Бердяеву и другим в глубоком, наполненном нюансами знании фактов истории России, и, тем более, в понимании «русской души». Применительно к историографии истории России, он был западником, вестернизатором. И в оценке деятельности Петра I сближался с С. М. Соловьевым.

Одновременно Тойнби пытался заглянуть и в душу. Он странно цитировал «Ветхий» и «Новый завет», а смотрел на русскую историю извне. И на этом пути он не поднялся до уровня наших мыслителей: П. Я. Чаадаева, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева и др.

Тойнби, в отличие от Шпенглера, создал громоздкую, механическую конструкцию. Она порой «работала» в частностях, но не способна была объяснить тайну зарождения и развития, жизни и смерти цивилизаций.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2010. – 640 с.

«Православное христианское общество...» Если мы попытаемся отыскать стержневую ось православного христианского мира, то обнаружим, что, подобно исходной линии западного общества, она берет свое начало в центре эллинского мира, в Эгейском море... Экспансия православного христианского общества шла отнюдь не по прямой, и наша условная осевая линия, будь она продолжена в обоих направлениях, образовала бы фигуру полумесяца с рогами, обращенными на северо-запад и северо-восток. На северо-востоке православное христианство первоначально закрепились в Грузии, в предгорьях Кавказа, а к началу VIII в. н. э. оно перевалило через Кавказский хребет, достигнув Алании, откуда был открыт выход в Великую Евразийскую степь...

На северо-западе православное христианство охватило Балканы и приготовилось совершить прыжок в Центральную Европу, но здесь оно оказалось в конкуренции с западным христианством, которое начало действовать раньше и имело к тому времени достаточно прочные пози-

ции. В IX в. эти два конкурирующие между собой общества были готовы начать позиционную войну... Граница между западным и православным христианством окончательно определилась к X–XI вв., причем венгры, подобно полякам и скандинавам, вошли в состав западного общества.

Православное христианство распространялось и вдоль своей поперечной оси, которая пересекала главную ось в Константинополе. Морской путь через Дарданеллы и Эгейское море привел православное христианство на свою прародину – к «отеческому» эллинскому обществу, а отсюда оно направилось по древнему пути греческой морской экспансии в Южную Италию, где принялось старательно отвоевывать себе место среди мусульманских и западнокристианских общин. Однако прочно закрепиться здесь православное христианство не смогло и в XI в. вынуждено было отступить под натиском норманнов, отвоевавших этот форпост для западного христианства. Большого успеха православное христианство добилось, продвигаясь в противоположном направлении – через Босфор и Черное море. Преодолев Черное море и широкую приморскую степь, православие в XI в. обосновалось на Руси. Освоив этот дом, оно пошло дальше – по лесам Северной Европы и Азии сначала до Северного Ледовитого океана – и наконец в XVII в. достигло Тихого океана, распространив свое влияние от Великой Евразийской степи до Дальнего Востока...

Разрыв 1054 г., завершивший схизму католической церкви, тем самым завершил и процесс дифференциации социальных структур. Образовалось два новых общества – западное и православное.

Католическая церковь на Западе функционировала под началом римской иерархии, что на несколько веков задержало процесс артикуляции западного общества в самоцентрированные локальные государства Нового времени. Между тем православная церковь стала государственным институтом сначала в восстановленной Восточной Римской империи, а затем и в государствах, принявших православие позже. Таким образом, православное христианство в эпоху, именуемую средними веками, представляло собой явление в высшей степени непохожее на средневековое западное христианство. Определенное сродство можно найти с протестантской частью современного западного мира, где карта религиозных конфессий совпадает с картой политического суверенитета...» (с. 47–50).

Стимул давлений Форпосты и тылы

Русское православие. Если обратиться к православной ветви в России, то можно обнаружить, что витальность общества имеет тенденцию концентрироваться то в одном форпосте, то в другом в зависимости от изменяющихся в ходе исторического развития направлений внешних давлений.

Русские земли, где православно-христианская цивилизация впервые пустила корни в результате трансплантации из Константинополя через Черное море и Великую степь, находились в районе верхнего бассейна Днепра. Оттуда центр тяжести православно-христианской цивилизации в России был перенесен в XII в. в бассейн верхней Волги русскими, которые расширяли границы государства в этом направлении за счет финских племен, исповедующих примитивное язычество. Впоследствии, когда слабое давление со стороны лесных народов сменилось сокрушительным напором со стороны кочевников Великой Степи, место жизненного напряжения вновь передвинулось, на сей раз с Верхней Волги в район нижнего Днепра. Это неожиданное давление, начавшись в 1237 г. знаменитым походом на Русь монгольского хана Батия, оказалось очень сильным и продолжительным. Этот случай еще раз доказывает, что, чем сильнее вызов, тем оригинальней и созидательней ответ.

В России ответ представлял собой эволюцию нового образа жизни и новой социальной организации, что позволило впервые за всю историю цивилизаций оседлому обществу не просто выстоять в борьбе против евразийских кочевников и даже не просто побить их (как когда-то побил Тимур), но и достичь действительной победы, завоевав номадические земли, изменив лицо ландшафта и преобразовав в конце концов кочевые пастбища в крестьянские поля, а стойбища – в оседлые деревни. Казаки, одержавшие эту беспрецедентную победу, были пограничниками русского православия, противостоящими евразийским кочевникам... В тот период, когда казаки дали достойный ответ на вызов кочевников Великой Степи на юго-восточных границах православного христианства, Россия подверглась новому давлению извне со стороны западных своих границ. В XVII в. Россия впервые в своей истории пережила страшное давление со стороны западного мира. Польская армия проникла в страну и в течение двух лет оккупировала Москву (с 20 сентября 1610 г. до 22 октября 1612 г.), а вскоре после того, как шведы были изгнаны из Балтики, Россия отвоевала восточное побережье Балтийского моря от Финляндии до Двины. Жизненное напряжение общества переместилось в этот новый форпост.

Прошел почти век, прежде чем Петр Великий ответил на западное давление, основав в 1703 г. Петербург и утвердив русский флот на Балтийском море. Петербург в качестве столицы Российской империи занимал еще более эксцентричное положение, чем Антиохия, когда она была столицей государства Селевкидов. Тем не менее город этот, выросший на месте гиблых северных болот, продолжал оставаться столицей Российской империи почти до конца войны 1914–1918 гг. Эта катастрофа потрясла структуру Европы и создала целый пояс восточноевропейских государств-преемников, отделивший Россию от уцелевших великих держав западного мира. Столица Российской Империи, ставшей к тому времени Советской Россией, своевременно передвинулась с

западного форпоста, где она пребывала более двухсот лет, в тыл, в Москву...» (с. 144–149).

«Западный мир против Московии... Реакция западного общества на новое русское давление вылилась в польский и шведский контрудары. Поляки в 1582 г. вновь оккупировали Смоленск, а с 1610 по 1612 г. удерживали Москву. По договору от 1617 г., заключенному между Швецией и Московией, Россия лишилась доступа к Балтийскому морю. Однако давление на Россию со стороны Польши и Швеции в XVII в. было столь яростным, что оно неминуемо должно было вызвать ответную реакцию. Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской армии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе «вестернизации», которую возглавил Петр Великий. Эта небывалая революция раздвинула границы западного мира от восточных границ Польши и Швеции до границ Маньчжурской империи. Таким образом, форпосты западного мира утратили свое значение в результате контрудара, искусно нанесенного западному миру Петром Великим, всколыхнувшим нечеловеческим усилием всю Россию. Поляки и шведы вдруг обнаружили, что почва выскальзывает из-под ног. Их роль в истории западного общества была сыграна; и после того, как стимул, обуславливавший рост их vitalности, исчез, начался быстрый процесс разложения. Понадобилось чуть больше столетия, считая с подвигов Петра, чтобы Швеция лишилась всех своих владений на восточных берегах Балтийского моря, включая свои исконные земли в Финляндии. Что же касается Польши, то она была стерта с политической карты... » (с. 154–155).

«Великая идея» современных греков. Когда западные военные авантюристы под предлогом Четвертого крестового похода в 1204 г. разграбили Константинополь, они обнаружили, что рухнувший императорский трон Константинополя пользуется таким престижем в среде завоеванного народа, что решили посадить на него своего ставленника – «латинского императора», в надежде, что магическая сила самого города и императорского титула окажет должное воздействие на привыкших к покорности подданных. Но эти же соблазны мощно воздействовали и на греческое государство-преемник в Никее в Северо-Западной Анатолии...

Москва – Третий Рим. Тогда как «великая идея греков» представляет собой драматический и странный исторический факт, аналогичное зерно, посеянное на русскую почву, дало серьезные исторические последствия, которые и сейчас, в середине XX в., возможно, еще не развернулись в полной мере. Когда прозрачная тень возрожденной Римской империи – призрак призрака эллинского универсального государства – была наконец ликвидирована оттоманским завоеванием Константинополя в 1453 г., русская ветвь православия в это время прилагала усилия, чтобы создать свое собственное универсальное государство.

Установление русского универсального государства приходится на период с 1471 по 1479 г., когда Московский Великий князь Иван III (1462–1505) присоединил к Московскому княжеству Новгородскую республику... Исторически сложилось так, что москвиты получили некоторое преимущество. В 1472 г. Великий князь Иван III женился на Софье Палеолог, племяннице последнего константинопольского императора Константина, и принял герб – двуглавого восточно-римского орла. В 1480 г. он сверг власть татарского хана и стал единолично править объединенными русскими землями. Его последователь Иван IV Грозный (1533–1584) короновал себя в 1547 г. и стал первым русским царем. В 1551 г. Собор русской православной церкви утвердил преимущества русской версии православия над другими. Во время правления царя Федора (1584–1589) митрополит Московский получил в 1589 г. титул Патриарха Всея Руси. Так серия последовательных политических акций обеспечила русским более благоприятную ситуацию, чем та, в которой оказались их болгарские и сербские предшественники, конец которых был ничтожен. Русские не были узурпаторами, бросающими вызов живым владельцам титула. Они остались единственными наследниками. Таким образом, они не были отягощены внутренним чувством греха. Чувство того, что греки предали свое православие и за это были наказаны Богом, сильно отразилось на далекой русской церкви, где антилатинские настроения были очень сильны. Русским казалось, что если греки были отвергнуты Богом за Флорентийскую унию, мыслившуюся как замена православию, то сами они получили политическую независимость за преданность церкви. Русский народ оказался последним оплотом православной веры. Таким образом, он унаследовал права и обязанности Римской империи.

Русская вера в высокое предназначение России усиливалась библейскими и патриотическим авторитетами. Мотив книги Даниила – четыре последовательных универсальных государства...

Использование русскими авторитета Восточной Римской империи для доказательства веры в бессмертие своего универсального государства – прежде всего в политических целях – требовало значительных усилий, чтобы уберечь Третий Рим от судьбы, которая постигла Первый Рим и Второй...

В результате раскола, который начался в русской церкви из-за изменения обрядовой практики Московским патриархом Никоном, четыре греческих патриарха, хотя они принадлежали оттоманскому миру, на некоторое время стали судьями русского церковного достоинства. На Московском Соборе в 1666–1667 гг. присутствовали патриархи Антиохийский и Александрийский. Противники реформ Никона были отлучены от церкви. Кроме того, русских заставили подписать отказ от претензии, выдвинутой Собором 1551 г., которая сводилась к тому, что

московское православие стоит выше всех остальных православных церквей. Никон был смещен и лишен сана.

В следующем поколении Петр Великий использовал свой могучий гений, чтобы коренным образом преобразовать Московию, превратив ее из русского православно-христианского универсального государства, верящего в свою исключительную миссию, в динамическое локальное государство, составной элемент европейской системы. Петр перенес столицу из православной Москвы в новый город, который он основал на западном морском форпосте России и назвал именем своего небесного покровителя. Новая столица оказалась и культурно, и физически на новой почве. Вестернизирующаяся Россия формировала правительство западного толка, лишенное каких бы то ни было следов старой православной традиции. Петр попытался вестернизировать и церковь, отдав ключевые посты русской православной иерархии, ранее традиционно предназначавшиеся великороссам, священникам из левобережной Украины, отвоеванной у Польши – Литвы в 1667 г. Находясь под влиянием римского католицизма, украинские православные клирики вне зависимости от того, положительно или отрицательно относились они к романизации, должны были изучать римскую теологию, в результате чего они некоторым образом были ориентированы на западное мировоззрение. Наконец, после того как престол патриарха оставался незанятым в течение двадцати лет, в 1721 г. Петр I упразднил патриархат и учредил вместо него Священный Синод.

Серия ударов, казалось, была сокрушительной, однако идеал, заключенный в понятии «Москва – Третий Рим», не уходил из жизни и ее традиционно-религиозном выражении и постепенно нашел себе новое выражение в терминах идеологии вестернизирующегося мира. Отлученные от церкви противники Никона сумели сохранить и при петровском режиме старообрядческую церковь, а в век западного романтизма русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении...» (с. 505–510).

Вопросы для самостоятельного изучения

1. «История России» О. Шпенглера и А. Тойнби: общее и особенное.
2. А. Тойнби о генезисе «православной цивилизации» в России.
3. А. Тойнби о России в процессе роста и распада цивилизации и русская историография второй половины XIX – начала XX в.
4. А. Тойнби о русском мессианизме и отечественная историография XIX – начала XX в.

Литература к главе 4

4.1

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 320 с.
2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 446 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
4. Бестужев-Рюмин К. Н. Русская история / К. Н. Бестужев-Рюмин. – М.: Вече, 2007. – 416 с.
5. Бжезинский З. Стратегический взгляд. Америка и глобальный кризис. / З. Бжезинский. – М.: Астрель, 2012. – 285 с.
6. Василенко И. А. Геополитика современного мира : учебник / И. А. Василенко. – 3-е изд. – М.: Юрайт, 2013. – 420 с.
7. Гаджиев К. С. Политология. Базовый курс : учебник / К. С. Гаджиев. – 2-е изд. – М.: Юрайт, 2011. – 505 с.
8. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М.: Алгоритм, 2014. – 592 с.
9. История мировых цивилизаций : учеб. пособие / кол. авт.; под науч. ред. Г. В. Драча. – 2-е изд. – М.: КноРус, 2013. – 464 с.
10. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах: Т. 1 / В. О. Ключевский // Курс русской истории. Ч. 1. – М.: Мысль, 1987. – 430 с.
11. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах: Т. 3 / В. О. Ключевский // Курс русской истории. Ч. 3. – М.: Мысль, 1988. – 414 с.
12. Колонизация Азиатской России (XIX – начало XX в.): институции и практики : материалы регион. науч. конф. Омск, 24–25 дек. 2013 г. / отв. ред. Н. Г. Суворова [и др.]. – Омск, 2013. – 196 с.
13. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск: Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 525 с.
14. Маджаров А. С. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2012. – № 1(2). – С. 176–188.
15. Маджаров А. С. Религиозный раскол русской православной церкви: концепция Н. А. Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1(1). – С. 170–179.
16. Маджаров А. С. Русская «культура и цивилизация» в работах Н. А. Бердяева первой четверти XX в. // Сибирь в империи – империя в Сибири: имперские процессы на окраинах России в XVII – начале XX вв.: сб. науч. ст. – Иркутск, 2013. – С. 44–57.
17. Политология : учебник / А. Ю. Мельвиль [и др.]. – М.: Моск. гос. ин-т междунар. отношений МИД России, Проспект, 2011. – 624 с.
18. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М.: Мысль, 1988. – Кн. 1. – 799 с.
19. Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» / Н. Н. Страхов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М.: Алгоритм, 2014. – С. 561–567.

20. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство (фрагменты статьи) / Н. Н. Страхов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 567–577.

21. Страхов Н. Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву / Н. Н. Страхов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 578–585.

22. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-Пресс, 2010. – 640 с.

23. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. – СПб. : Наука, 1991. – 365 с.

24. Шпенглер О. Закат западного мира) / О. Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.

25. Щапов А. М. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним стоянием церкви и гражданственности в XVII и в первой половине XVIII в. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А. П. Щапов. – Казань : Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 549 с.

4.2

1. Бердяев Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 320 с.

2. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

4. Бестужев-Рюмин К. Н. Русская история / К. Н. Бестужев-Рюмин. – М. : Вече, 2007. – 416 с.

5. Бжезинский З. Стратегический взгляд. Америка и глобальный кризис / З. Бжезинский. – М. : Астрель, 2012. – 285 с.

6. Василенко И. А. Геополитика современного мира : учебник / И. А. Василенко. – 3-е изд. – М. : Юрайт, 2013. – 420 с.

7. Гаджиев К. С. Политология. Базовый курс : учебник / К. С. Гаджиев. – 2-е изд. – М. : Юрайт, 2011. – 505 с.

8. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций / Н. Я. Данилевский. – М. : Алгоритм, 2014. – 592 с.

9. История мировых цивилизаций : учеб. пособие / кол. авт. ; под науч. ред. Г. В. Драча. – 2-е изд. – М. : КноРус, 2013. – 464 с.

10. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах: Т. 1 / В. О. Ключевский // Курс русской истории. Ч. 1. – М. : Мысль, 1987. – 430 с.

11. Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах: Т. 3 / В. О. Ключевский // Курс русской истории. Ч. 3. – М. : Мысль, 1988. – 414 с.

12. Колонизация Азиатской России (XIX – начало XX в.): институции и практики : материалы региональной научной конференции. Омск, 24–25 дек. 2013 г. / отв. ред. Н. Г. Суворова [и др.]. – Омск, 2013. – 196 с.

13. Маджаров А. С. Афанасий Прокопьевич Щапов: история жизни (1831–1876) и жизнь «Истории» / А. С. Маджаров. – Иркутск : Иркут. обл. тип. № 1 им. В. М. Посохина, 2005. – 525 с.

14. Маджаров А. С. Освальд Шпенглер и русская историография XIX в. о специфике (псевдоморфозе) русской истории // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. 2012. – № 1(2). – С. 176–188.

15. Маджаров А. С. Религиозный раскол русской православной церкви: концепция Н. А. Бердяева // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. История. – 2011. – № 1(1). – С. 170–179.
16. Маджаров А. С. Русская «культура и цивилизация» в работах Н. А. Бердяева первой четверти XX в. // Сибирь в империи – империя в Сибири: имперские процессы на окраинах России в XVII – начале XX вв. : сб. науч. ст. – Иркутск, 2013. – С. 44–57.
17. Политология : учебник / А. Ю. Мельвиль [и др.]. – М. : Моск. гос. ин-т междунар. отношений МИД России, Проспект, 2011. – 624 с.
18. Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев // История России с древнейших времен. – М. : Мысль, 1988. – Кн. 1. – 799 с.
19. Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» / Н. Н. Страхов / Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 561–567.
20. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство (фрагменты статьи) / Н. Н. Страхов / Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 567–577.
21. Страхов Н. Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву / Н. Н. Страхов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. – М. : Алгоритм, 2014. – С. 578–585.
22. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-Пресс, 2010. – 640 с.
23. Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо первое // Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев, Соловьев. – СПб. : Наука, 1991. – 365 с.
24. Шпенглер О. Закат западного мира) / О. Шпенглер. – М. : Альфа-книга, 2010. – 1085 с.
25. Щапов А. М. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним стоянием церкви и гражданственности в XVII в. и в первой половине XVIII. Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола / А. П. Щапов. – Казань : Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1859. – 549 с.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Над историей России размышляли историки разных направлений, носители разной идеологии: охранители, славянофилы, государственники, демократы, историки узкой тематики и «всей России». Их объединяло одно: стремление установить эмпирические факты русской истории и понять взаимосвязи между ними.

К началу XX в. отечественная историческая наука, развивавшаяся на путях «истории фактов», подошла к рубежу. Об этом, в частности, в 1903 г. в дневнике размышлял «позитивист» В. О. Ключевский. «Что такое *историческая закономерность*? – Писал он 25 февраля 1903 г. – Законы истории, прагматизм, связь причин и следствий – это все понятия, взятые из других наук, из других порядков идей. Законы возможны только в науках физических, *естественных*. Основа их причинность, категории необходимости. Явления человеческого общежития регулируются законом достаточного основания, допускающим ход дел и так, и этак, и по-третьему, т. е. случайно» [2, с. 325].

Один из вариантов выхода из тупика в русской историографии, как он виделся в то время, предложил марксизм.

В 1869 г. Данилевский впервые в отечественной историографии взглянул на историю России как на целостный, единый организм, как на культурно-исторический тип, с позиций логики развития единого организма, в которой каждый факт, каждый момент времени имеют свой смысл.

Изучение русской истории как единого организма продолжил и поднял на новый уровень Бердяев, отвергавший марксизм, материализм. Он изменил, по крайней мере усложнил, наше представление об истории в опубликованных при его жизни, но дошедших в Россию в приемлемых тиражах только спустя годы после его кончины, книгах. Философ русской истории, опираясь на эмпирические факты истории нашего отечества и еще в большей степени на факты «истории духа», поставил вопрос о специ-

фике русской души как того центра силы, который определяет формы, направление конкретной истории народа, государства, прошлое и будущее народа. Именно в этом заключалась новизна его подхода.

Историю он понимал как идеальную реальность, как откровение о судьбе, а русскую историю считал, всемирно исторической драмой Востока и Запада, трагической судьбой.

В этом направлении, но за пределами «Истории», в дневнике размышлял и В. О. Ключевский. «Есть своеобразная поэзия, – писал он 5 августа 1867 г., – в раздумье человека о будущей судьбе... Все есть в этой думе, и трудно сказать, чего больше – мысли, сердца, фантазии... образы прошедшего, призраки и чаяния будущего сталкиваются в голове» [2, с. 283].

Бердяев раскрыл специфику русской души, русского характера. Он писал о двойственности нашей духовной организации (язычество и христианство), об отсутствии «срединной культуры», о нигилизме, анархизме, эсхатологизме, о нашей небуржуазности.

Именно этот подход позволил ему высказывать реалистические прогнозы о будущем России, которые, как мы видим, сбылись (о коммунизме, о посткоммунистическом периоде, о наступлении эпохи «цивилизованного варварства среди машин», об истории как «борьбе за ценности» и др.)

Трагическую структуру в истории видел символист и морфолог Шпенглер. Он, также как и Бердяев, считал, что у каждой культуры своя судьба и высказался о специфике русской истории и души. Как морфолог он считал русскую историю псевдоморфозом, а ее прасимвол, качественно отличающийся от западного – фаустовского («безграничное пространство»), видел в «бесконечной равнине». Шпенглер, стремясь подчеркнуть принципиальное отличие русской и фаустовской душ, предлагал изучать русские героические сказания и сравнить их с «одновременными» (в соответствии с воззрениями о времени культур Шпенглера) им «Песней о Нибелунгах», «Песней о Хильдебранде» и др. Сам он опирался, в частности, на К. С. Аксакова.

Известный славянофил писал о русских былинах как об источнике, повествующем об основах нашего духа, следующее:

«Перед нами эпопея *особого рода*, согласная с самим существом русской земли. *Мы не видим в ней могущественно движущегося вперед события, не видим увлекающего хода времени; нет – перед нами другой образ, образ жизни, волнующейся сама в*

себе и не стремящейся в какую-нибудь одну сторону; это хоровод, движущийся согласно и стройно, – праздничный, полный веселья, образ русской общины» [1, с. 93] (выделено мной. – А. М.)

По терминологии Шпенглера, прасимволом русской души, как его видел Аксаков, был хоровод. Фаустовское «Я» противостояло русскому хороводу.

Новые штрихи к пониманию особенностей русской истории добавил Тойнби.

Примечания

1. Аксаков К. С. Литературная критика / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков. – М. : Современник, 1981. – 383 с.

2. Ключевский В. О. Дневники и дневниковые записи // Ключевский В. О. Сочинения : в 9 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 9. – 526 с.