


Владас Повилайтис
(Калининград)

Г. П. ФЕДОТОВ
В ПОИСКАХ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ*

Рассматриваются философские взгляды Г. П. Федотова на культуру и историю, дается общая характеристика его идей. В центре внимания оказывается проблема источников культурного развития, его механизмов и закономерностей. Отдельный сюжет — это анализ проблемы познания культуры и методологическое обоснование самой этой возможности в рамках философии русского зарубежья.

Ключевые слова: философия культуры, русское зарубежье, прогресс, смысл культуры, историософия.



 смысление культуры в философском наследии *Георгия Петровича Федотова* (1886–1951) подразумевает рассмотрение нескольких групп вопросов, в том числе общую характеристику его философских представлений. Федотов является сторонником идеи о том, что адекватное постижение исторического бытия метафизично. Но это предельно общее утверждение нуждается в уточнении, поскольку в истории философии мыслитель обнаруживает два принципиально различных подхода к решению вопроса о соотношении исторического (*тварного*) и божественного (*абсолютного*).

© Повилайтис В., 2013

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 11-03-00382-а.



В основе первого подхода — стремление увидеть в истории раскрытие Абсолюта, превратить череду исторических событий в эстетически совершенную проекцию отвлеченной метафизической модели. Нужно обратить внимание на то, что следствием такого отношения к истории стал отказ от моральных критериев при оценке процесса, поскольку в теоретических моделях такого типа отсутствует *свобода субъекта*, без которой немислимо никакое этическое суждение. Такая модель, по меткому замечанию Федотова, — «дифирамб действительности», нередко оправдывающий и воспевающий самые мрачные страницы истории¹. Во втором подходе фактам истории придает значение *конфликт двух начал*: в истории социума и культуры Федотов видит не просто отчет о хозяйственно-экономической деятельности субъекта, но и отражение воли свободного человека — *вдохновенного Богом или соблазненного Люцифером*. История чревата катастрофой именно потому, что ни естественные законы, ни Божественная воля не имеют в ней полной власти: «...история есть мир человеческий — не природный и не Божественный, и в нем царит свобода» [3, с. 22].

Первый подход нашел наиболее полное выражение в диалектике Гегеля, второй — восходит к учению Августина. Этими именами метонимически обозначены две интерпретации прошлого, которые взаимоисключающим образом определяют место человека в истории: быть творцом собственной судьбы или стать частью чужого грандиозного замысла. Федотов считал второй подход более обоснованным, и оттого особое внимание в своем творчестве уделил попыткам философского решения проблемы *социальной свободы*. Признание человека свободным предполагает возможность исторической неудачи — ситуации, при которой человек не станет подлинно творческим участником исторического процесса. Так в наследии философа проблемы *истории и свободы* оказываются связанными неразрывно: вопрос о *свободе* становится вопросом о *смысле истории*.

Свободу Федотов называет *поздним и тонким цветком культуры*. По мнению философа, она уникальна — неведома большинству цивилизаций прошлого: ей не нашлось места в деспотиях Древнего Востока, мимо нее прошли великие греки, незнакома она была и Древнему Риму. Только христианское средневековье породило этот феномен, изменивший лицо всей западноевропейской цивилизации. Однако при-

¹ Федотов показывает, что в этом подходе «все злое и темное в историческом процессе принимается как жертва или цена. И эта цена никогда не кажется слишком дорогой, ибо покупаемое благо мыслится бесценным и бесконечным в необозримой перспективе будущего» [3, с. 21].

знание локальной природы этого явления не приводит к его нивелировке — напротив, в пику традиции Данилевского и Леонтьева, Федотов утверждает, что «ограниченность происхождения еще не означает ограниченности действия или значения. Рожденное в одной точке земного шара может быть призвано к господству над миром; как всякое творческое изобретение или открытие, оно стремится стать общим достоянием человечества» [5, с. 256]. Конечно, уточняет Федотов, не все ценности универсальны — некоторые остаются в рамках породивших их культур; но высшие ценности (свобода — из их числа) существуют для всех.

Сказанное выше подразумевает несколько допущений метафизического характера, которые проговариваются Федотовым вскользь, в размышлении о *загадке значения малых величин* («отчего почти все ценностно-великое совершается в материально-малом?») Идеал естественно-научного познания признает значимым закономерное, то есть *повторяющееся*; закон лишает уникальности, он обезличивает, выводит всякое событие из цепи внешних причин, растворяя в этих причинах *субъекта*. Отрицая это позитивистское отношение к истории, Федотов настаивает на онтологическом преимуществе всего *уникального, неповторимого*. Но в этом утверждении не только уточнение вопроса о специфике гуманитарного познания — одновременно это постановка проблемы соотношения науки и религии. Это становится возможным потому, что у Федотова срастаются два понимания *уникальности*: можно говорить об уникальности исторического факта, но можно говорить и об уникальности чуда. Оттого безобидный разговор о специфике исторического познания меняет свою направленность: от обсуждения различий в понимании природы *факта* в гуманитарных (исторических) и естественных науках Федотов переходит к вопросам метафизическим. Его цель не в том, чтобы повторить общие места неокантианства, — он хочет отвоевать у науки право на *свободу*, что требует реабилитации *чуда*².

В истории действуют люди, которые, будучи частью природного универсума, не могут быть вырваны из цепи причинно-следственных

² Для Федотова чудо — формально беспричинное и немотивированное событие, которое и есть чистейшее проявление свободы. Историк, не способный объяснить чудо, должен иметь мужество признать его реальность: «Ни одна наука — менее других историческая — не может решить вопроса о сверхъестественном или природном характере факта. Историк может лишь констатировать факт, допускающий всегда не одно, а много научных или религиозных объяснений. Он не имеет права устранять факта только потому, что факт выходит из границ его личного или среднего житейского опыта» [4, с. 8].



отношений, то есть подчиняются *закону природы*; предложенная Федотовым христианская интерпретация принципа свободы юрисдикцию этого закона отменяет (точнее, ограничивает ее пределами *только природы*). Но когда понятие закона теряет весь свой пафос, перед нами — не выражение сущности мироздания, а отражение его частных, временных состояний. Постигание человека и истории не есть познание *законов развития свободного духа*: Федотову сама эта фраза показалась бы бессмысленной:

Науки о духовной жизни не существует или она только рождается на наших глазах. Есть много вероятий (порядка метафизического), что эта будущая наука, собрав огромный опыт духовного, «сверхъестественного» мира, все-таки не сможет установить его законов: если царство духа есть царство свободы, если дух не подвластен природе — на вершинах своего восхождения [4, с. 9].

Вот почему Федотов рассуждает о понятии закона несколько свысока: «Может быть, и есть закономерности социальной жизни, но они даны лишь для преодоления их человеческим духом, который способен преодолевать их в Духе Богочеловеческом» [4, с. 12]. Закон — подмога, подспорье, но не более того; он сам вторичен и возникает в мире как столкновение *святости и греха, жизни и смерти*. Задача историка заключается в том, чтобы при помощи закона понять, что — *над законом*.

Такое понимание истории метафизично, и Федотов с вызовом подчеркивает этот факт:

Если сравнивать историю с театром, то идеальный «Театр истории человеческой» (*theatrum historiae humanae*) должен быть построен подобно средневековому многопланному театру, где действие происходит одновременно в трех ярусах: на небесах, в аду и на земле. Небу, аду и земле средневекового театра соответствуют в христианской истории святость, грех и быт [4, с. 12].

Бытовая сфера охватывает историю общественных и политических институтов, развивающихся относительно *свободно*, поскольку история мира не рассказ, записанный под диктовку *рая* или *ада*. Задача историка — рассмотреть все происходящее *в свете* высших метафизических принципов, а не превращать историю в назидательный пример на тему неотвратимого торжества справедливости. И все потому, что социальная свобода, по мнению Федотова, основана на таких фундаментальных истинах христианства, как «абсолютная ценность личности (“души”», которой нельзя пожертвовать ни для какого коллектива —

народа, государства или даже церкви», и «свобода выбора пути между истиной и ложью, добром и злом» [5, с. 266]. Принятие этих истин означает метафизическую интерпретацию истории, допускающую *победу зла*. Когда Федотов утверждает, что *история трагична*, он подразумевает, что вопрос о спасении — главный вопрос истории — может и не разрешиться. Такое видение истории порождено своеобразным истолкованием вопроса о бытии: Федотов показывает, что в истории то и дело вырисовываются реальные и конкретные субъекты, в разной мере отягощенные *злом*. Но если это *зло* по своей метафизической природе принадлежит небытию, то возникает проблема рассогласования истории и метафизики. Как возможно *бытие небытия*? Этот вопрос Федотовым отчасти решается в рассуждениях о природе творчества. *Творчество* есть примета подлинного бытия³. Если она отсутствует, то перед нами явление *бытийственно ущербное, меональное*, вся его оригинальность есть иллюзия, а историческое значение отрицательно⁴.

Но для понимания культурософских построений Федотова этой констатации недостаточно: мы должны сосредоточиться не только на его представлениях о природе *греха* и *святости*, но и определиться с тем, как эти начала обнаруживают себя в истории⁵. Напомним, что Федотов отказывает им в праве самостоятельно творить историю, ибо такое допущение лишает *человека* возможности стать полноценным субъектом исторического процесса. Если и могут эти начала вступить в борьбу, то происходит эта борьба не столько в самой истории, сколько в душе человека, который эту историю творит.

Тенденция к антропологическому прочтению исторических контекстов привела Федотова к идее, что всякая история прежде всего есть история духа. Но жизнь этого (понимаемого в согласии с христиан-

³ Подлинное творчество всегда созидательно:

...немыслимо без любовного созерцания идеи-цели, без момента внутренней тишины и радости, хотя бы рождающей самые бурные внешние проявления. Но если уничтожены все источники созерцания, радости, любви, то не будет и творчества — целью такой деятельности может быть только борьба, а ее последствиями — хаос, распад, смерть [3, с. 38].

⁴ Вопрос о бытийной полноценности-неполноценности тех или иных исторических эпох обсуждается в литературе часто (см.: Бердяев, Карсавин, Сеземан и т. д.). Отличия в трактовках — в различном понимании причин меональности. Зачастую эта проблема срastaется с проблемой Запада — России — Востока, кризиса индустриального общества, его культуры и т. п.

⁵ То, что они проявляют себя в истории, для Федотова бесспорно: динамика истории задается тем, что «грех изменил отношение к культуре, и весь последующий процесс сводится к спасению от гибели» [1, с. 166].



ской традицией) духа не может быть полностью выражена в относительных проекциях экономической или политической истории: история духа *универсальна*, оттого что абсолютен в своей значимости для космоса объект этой истории — сам *дух*. По этой причине история духа и поглощает все прочие (экономические, политические, социальные) истории — ведь их предмет условен, онтологический статус вторичен⁶.

Надо понимать, однако, что к этой искомой универсальной истории неприменим сложившийся язык исторической науки, потому эту метаисторическую модель стоит *в первую очередь* относить к метафизике и лишь *во вторую* — к истории. История *совершенного греха* и *возможного искупления* подчеркнута неисторична. Понимание *искупления* как сверхзадачи истории реализуется в особой историософской нагруженности призыва к *покаянию*. Этот призыв выходит за рамки только христианской дидактики и обосновывает предлагаемое Федотовым решение проблемы свободы и необходимости в истории: поскольку исторический субъект связан с прошлым сложными детерминационными цепями, то прервать эту связь можно лишь перерождением субъекта, обретением им новой сущности, для чего, по Федотову, и требуется *покаяние*. Таким путем не только обозначается наличие свободы в истории, но и придаются ей динамика и драматизм.

Изложенные выше соображения позволяют предположить, почему при виртуозном использовании в своих работах специальных исторических и социологических методов Федотов небрежен с их категориально-понятийной составляющей. Всякая специальная методология для него функциональна, необходима, но не самоценна. Если историка интересует только поиск отвлеченных законов и умозрительных категорий, то этим он отрицает историю, для воображаемого пророка, решившего эту задачу, история не более чем ряд доказательств собственной правоты. Интерес Федотова иной — он внимательно всматривается в историю, надеясь четко определить момент, когда следовало бы положить предел препарированию действительности критической работой ума, чтобы познание жизни духа не превратилось в его убий-

⁶ Признавая правду *марксизма* в оценке экономики и классовой борьбы, Федотов определяет его как *односторонний опыт падшей природы человека в социальной сфере*:

Православный историк может и должен принять горькую правду о человеческой природе, которая открывается социологическим натурализмом. Но для него это лишь полуправда. Он помещает ее в другой контекст. Он противопоставляет ей правду Духа, имеющего свою сферу могущества, средоточием которого является живая святость. Но и святость на земле есть борьба, лишь отчасти увенчиваемая [4, с. 11].

ство⁷. Но это не значит, что Федотов пренебрегает научностью в конкретных исследованиях: поскольку истина открывается в исследовании, а не предшествует ему:

...есть лишь одна логика, одна методика — в вещах, постигаемых опытно, для христианина, иудея, атеиста. В этом обстоятельстве дана счастливая возможность при религиозном распаде человечества совместной работы над поиском истины, совместной проверкой и критикой [4, с. 7].

Изложенные выше философско-методологические установки Федотов наиболее полно реализовал при рассмотрении двух тем: во-первых, он обсуждает вопрос о причинах и характере русской революции; во-вторых, предаёт суду разума саму идею национальной культуры. Мы сближаем эти вопросы по той причине, что Федотов видел в социальных процессах продолжение процессов культурных. И в силу того, что культура выступает в качестве оплодотворяющего начала социальной жизни, именно ей отвечать за удачи и провалы истории.

Бесплодность Октябрьской революции во всех сферах общественной жизни (тезис предельно заострен в рассуждении о благодеяниях и преступлениях большевизма в «Правде побежденных») свидетельствует, по мнению Федотова, об одном: она не способна ничего породить, поскольку в ней самой нет *жизни* — она порождена болезнью духа и чревата *смертью*:

В последнем анализе большевизм представляется небытийственным, очищенным от всего человеческого, мертвенной работой созданного для разрушения механического двигателя. Дух большевизма — дух небытия [3, с. 39].

Отличием Федотова от многих эмигрантов становится то, что он приписывает этому недугу российское происхождение. В этом пункте он вступает в полемику с рядом идейных течений и *слева* и *справа*: ут-

⁷ В том, что ограничение критической функции разума необходимо, Федотов не сомневается:

...критика часто является началом разлагающим и индивидуалистическим. Но таковой она бывает лишь в отрыве от соборности. Наука невозможна без критики. Но наука невозможна и как индивидуальное дело. Пусть ученый ставит традицию перед судом своего разума. Свой разум он отдает на суд коллективному разуму человечества: уже в этом одном — соборный смысл науки. Нужно только, чтобы разум человеческий стал разумом церковным, и тогда соборность науки станет воистину церковной соборностью [4, с. 17].



верждая народный характер революции, евразийцы⁸ и сменовеховцы этим фактом ее и оправдывают; монархисты, постоянно возвращаясь мыслью то к германской, то к еврейской теме, настаивают на *инородности* произошедшей трагедии. И в первом, и во втором случае русский народ оказывается в роли «жены Цезаря» — настолько сильна вера в национальную непогрешимость. И именно от этой веры Федотов предлагает отказаться. Причины произошедшей катастрофы — именно так философ оценивает революцию — необходимо искать в истории самой русской культуры.

Отмечалось, что Федотов определяет историю как борьбу святости и греха в душе человека, и потому, выделяя в русской истории *киевский, московский и петербургский* этапы, он признает за ними не только экономико-политическое содержание. Для Федотова это символы, за которыми стоит историческая и культурная реальность: в истории *трех столиц* он вычитывает метафизику русской истории, попутно раскрывая механизмы воздействия религии и культуры на социальные, экономические и политические стороны жизни. Вкратце модель русской истории такова: *Киев* воспринял наследие Византии в чистом, неискаженном виде, потому что заимствовал тип религиозности, а не формы политического устройства. Древняя Русь получила в наследство сокровища византийского православия и греческой культуры: «великое счастье наше и незаслуженный дар Божий — то, что мы приняли истину в ее вселенском средоточии. Именно в Греции и больше нигде связываются в один узел все пути мира» [6, с. 65]. Но если в Киеве произошло *обретение*, то Москва и Петербург — символы *утраты*. Русская культура дважды поддалась искушению, соблазнившись *азиатством Москвы* и *западничеством Петербурга*:

В жизни России было немало болезненных уклонов. В Москве нам угрожала опасность оторваться от вселенской жизни в гордом самодовлении, в Петербурге — раствориться в романской, то есть латинской по своему корню, цивилизации. <...> Но истинный путь дан в Киеве: не латинство, не басурманство, а эллинство [6, с. 64].

⁸ Радикальное неприятие Федотовым евразийства основано на ином понимании духовных оснований культуры: если для большинства евразийцев они *витальны*, являясь своеобразным отражением природной (биологической, животной) *мощи*, то для Федотова они исключительно моральны. Поэтому и намечает он их не биологическими и медицинскими аналогиями (Данилевский, Леонтьев и др.), а понятиями *греха* и *покаяния* — категориями принципиально иной природы.



Задача пореволюционной России — воссоздание культуры, но будет ли эта культура *национальной* или *общечеловеческой*? Однозначный ответ на этот вопрос дать сложно, поскольку отношение Федотова к проблеме менялось. В работах 1920-х годов отчетливо звучит надежда на то, что русская культура может найти в глубинах национального духа силы для преодоления хаоса и зла революции; в 40-е годы мыслитель приходит к горькому выводу, что свобода в Россию может прийти только с Запада. По мере того как угасала вера в способность перерождения России на путях национальной культуры, Федотов все больше говорит о неизбежности глобализации, которая несет не только страх, но и надежду.

Федотов, особенно в последних работах, отстаивает идею единой истории, единой культуры — таким видится ему человечество уже в ближайшей перспективе. По его мнению, век национальных культур и национальных государств подходит к своему закономерному финалу: сегодня они уже не упорядочивают мир, а стремятся законсервировать хаос. При этом современная культура приобретает все более космополитический, однородный характер. На что должна опереться эта культура грядущей эпохи, чтобы в истории не восторжествовала жестокость и насилие? На свободу в форме демократии. Вопрос о демократии для Федотова не только политологический, но и историко-софский, поскольку в нем отражается фундаментальный конфликт между свободой и рабством.

Итак, Федотов создал своеобразную, местами противоречивую модель исторического процесса, которая была им развернута в специальных исторических сочинениях (в меньшей мере) и политической публицистике (в основном). Он пытается дать религиозное обоснование феномену культуры, сохранив за человеком право быть свободным творцом собственной истории. Федотов склонен к морализации истории: он с большим опасением относится к попыткам оправдания безнравственного *настоящего* ссылками на его положительные последствия в *будущем*. Это лишает будущее его исторической перспективы, размаха, способности проявить диалектику *процесса*. Однако такое самоограничение имеет сознательный характер. По точному замечанию Степуна, «трагедийное понимание истории, несмотря на свои религиозные корни, все же таит в себе и некоторое эстетическое оправдание зла. Этого же оправдания Федотов никогда не принимал» [2, с. 378].

Список литературы

1. *Братство Святой Софии* : материалы и документы. 1923—1939. М. ; Париж, 2000.
2. *Степун Ф. А.* Г. П. Федотов // Сочинения. М., 2000.



3. Федотов Г.П. Правда побежденных // Федотов Г.П. Судьба и грехи России : в 2 т. СПб., 1991. Т. 1.
4. Федотов Г.П. Православие и историческая критика // Путь. 1932. №33.
5. Федотов Г.П. Рождение свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России : в 2 т. СПб., 1991. Т. 1.
6. Федотов Г.П. Три столицы // Там же. Т. 2.

Vladas Povilaitis

G. P. FEDOROV IN THE SEARCH OF PHILOSOPHY OF CULTURE

This article considers G. P. Fedotov's philosophical views on culture and history and provides an overview of his ideas. The author addresses the problem of the sources of cultural development, its mechanisms, and patterns. Another focus is the analysis of the problem of cognition of culture and the methodological justification of such possibility in the framework of Russian philosophy abroad.

Key words: *philosophy of culture, Russian philosophy abroad, progress, meaning of culture, historiosophy.*