

В.И. Повилайтис
ЕДИНСТВО БЕЗ СОГЛАСИЯ (О ФИЛОСОФИИ
КУЛЬТУРЫ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ)¹

Статья посвящена анализу философии культуры русского зарубежья. Рассматриваются как труды известных мыслителей, так и философы, современному исследователю знакомые мало. Предпринимается попытка создать общую картину развития философии культуры русского зарубежья.

The article is devoted to the analysis of Russian Émigré philosophy of culture. The works of the well-known thinkers, as well as philosophers that contemporary researchers are less familiar with, are considered. The attempt to create a general image of evolution of Russian Émigré philosophy of culture is made.

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

Keywords: philosophy of culture, Russian Émigré, progress, historiosophy.

Философия культуры русского зарубежья представляет собой своеобразный объект исследования. Начнем с очевидного — за названием того или иного периода в истории философии мы всегда видим нечто большее, чем простое указание на место и время, будь то философия эллинизма, немецкая классическая философия (список можно продолжить). И в нашем случае мы сталкиваемся с проблемой, поскольку именно этого глубокого, внутреннего стилистического единства мы не сможем обнаружить, не принося в жертву

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 11-03-00382-а.

значительной части исторического материала. Катастрофичность русской истории начала XX века, ситуация разрыва, раскола, смены философского языка, вызванный эмиграцией обрыв живых связей, – все это ставит под сомнение возможность говорить о русском зарубежье как о целостном, внутренне согласованном явлении, когда название этапа историко-философского процесса отражало бы его внутреннее единство. Понятно, что в любую эпоху философская мысль раскрывается диалектично, порой даже во взаимоисключающих формах. Но в нашем случае важный для любой диалектики момент единства подавлен историей раскола.

С именем *Павла Николаевича Милюкова* (1859 – 1943) связана целая эпоха в развитии русской исторической науки. Именно ему принадлежат «Очерки по истории русской культуры», без которых научную и общественную жизнь конца XIX – начала XX века представить невозможно. Это исследование действительно уникально: впервые увидев свет в 1895–1896 годах, оно неоднократно и с большим успехом переиздавалось. Более того, к юбилейному переизданию «Очерков», начатому в 1930 году, автор значительно переработал свое сочинение, что позволяет рассматривать его в связи с развитием исторической и философской мысли русского зарубежья².

² Именно этой непрекращающейся работой над текстом объясняется и тот странный порядок, в котором «Очерки» переиздавались. Так, сначала увидели свет части, изменения в которых были наименьшими: 3-й том вышел в 1930 году, 2-й – в 1931. И лишь после этого началась публикация 1-го тома, который подвергся самым значительным изменениям: его первая часть вышла из печати в 1937 году, а вторая (работа над которой была закончена уже к 1941 году) и вовсе увидела свет в 1964-м, уже после смерти автора. Работа ученым была выполнена огромная, и она заслужила самых высоких оценок. Так, к примеру, пишет об этом

Вопрос о соотношении духовной и материальной культуры рассматривается Милюковым в контексте проблемы соотношения духа и материи.

Исходя из убеждения, что объяснить что-то, можно лишь разложив это на элементы, Милюков категорически против признания культурных образований едиными и неделимыми — для него их онтологизация есть метафизический и теологический пережиток. Он разделяет убеждение в том, что культурные типы не следует отождествлять с идеальными и неизменными сущностями по образцу платоновских идей. Именно поэтому ему кажется неубедительной свойственная идеалистам манера объяснения, согласно которой обоснование конкретной истории требует выхода за ее пределы. С его точки зрения, верная принципам позитивизма историческая наука «выделяет общие черты эволюции национальных организмов в закономерные социологические ряды и старается определить взаимную зависимость между этими рядами» [12, с. 49]. Реализация этих принципов на практике, согласно Милюкову, приводит к тому, что мы находим в истории разных народов как сходства, так и различия. Для решения проблемы единства и многообразия культур русский историк предлагает следующую схему: за появление общего в истории различных культур ответственны некие универсальные закономерности эволюции культурных организмов, однако их влияние всегда ограничивается действием окружающей среды, ответственной за уникальность истории каждого отдельного народа³.

Вернадский: «В 1930-х годах — когда он (Милюков. — В.П.) заново писал 1-й том “Очерков” — он, видимо, вернулся к науке всей душой ... Так или иначе, на закате своей жизни Павел Николаевич пережил как бы вторую молодость своего научного творчества» [11, с. 225].

³ Довольно точно позицию Милюкова в этом вопросе обрисовал его современник, историк-эмигрант Мякотин: к заслугам русско-

Сказанным выше определяется структура «Очерков», которая сводится к планомерному освещению различных аспектов культуры («социологических рядов») по мере их внутренней эволюции от *стихийности* к *сознательности*: Милюков начинает с детальной характеристики природной среды, обозначает ее влияние на *первоначальное культурное развитие* и уже после этого переходит к рассмотрению *экономики, социального и государственного строя, духовной культуры*. Третий том посвящен анализу *идейной и идеологической* (по Милюкову — «общественно-волевой») стороне культурного процесса. Такая структура позволяет автору «Очерков» расставить принципиальные для него акценты, отстаивать теорию прогресса и показать, что уникальность национальных историй не исключает их единообразия⁴.

Петр Бернгардович Струве (1870—1944) был одной из ключевых фигур русского зарубежья. Идеолог и вождь русского политического консерватизма, он, выражая мнение широких слоев эмиграции, делал это нетривиально — его консерватизм базировался на *философском плюрализме*, имея, возможно, одно из самых

го ученого он относит то, что, отказавшись объяснять явления русской истории национальными особенностями русского народа, он, наоборот, показал, что «эти национальные особенности были созданы условиями русского исторического процесса» [22, с. 40].

⁴ Эту двойственность подметил и Бицилли, для которого концепция Милюкова — «не простое отрицание традиционных концепций русской исторической науки, “западнической” и “славянофильской” ... Это — преодоление обеих теорий в некотором их синтезе. Милюков приемлет обе характеристики русского исторического процесса: от западников он воспринял идею его *элементарности*, от славянофилов — идею его *своеобразия*» [6, с. 83].

оригинальных оснований среди доктрин подобного рода

Полемизируя с Милюковым, выступавшим за *русскую государственность*, но против *русской монархии*, Струве указывает на недооценку русской интеллигенцией глубокой органической связи между исторически сложившимися формами власти в России и реальной русской государственностью и культурой. Для обоснования своей позиции Струве ссылается на фразу Конта о началах «солидарности между общественными явлениями», да и вообще, позволяет себе зло иронизировать по поводу *исторической* состоятельности вождей февраля⁵. Для Струве одним из главных критериев исторической полноценности того или иного общественного явления становится его включенность в некую исходную динамически развивающуюся традицию, вне которой «народ есть случайное и скверное скопление не помнящих родства Иванов» [29, с. 92]. Вот почему для него коммунизм — враг, причем враждебность его предопределяется не только содержанием, но и происхождением: «...в нем слышится не только и не столько русская старина, сколько ядовитая европейская новизна, *dernier cri* самой Европы. <...> Вообще, все русские *чрезмерности* и *уродства* получаются от сопряжения русской дикости и озорства с западными

⁵ «Ибо если бы не было, — пишет Струве, — именно этой исторической круговой поруки между общественными явлениями, то Александр Федорович Керенский и Павел Николаевич Милюков теперь бы оспаривали один у другого президентство в процветающей российской республике» [29, с. 32]. Нас в этом фрагменте в первую очередь интересует то, что меру *органичности* того или иного культурно-политического образования Струве готов определять, руководствуясь *фактами*, а не метафизикой, — не случайно высшим аргументом в защиту своей позиции для него становится то, что связь между русской государственностью и русской культурой *экспериментально установлена* самой историей.

ми ядами» [29, с. 263]. Здесь Запад не осуждается напрямую — разговор о том, что русская культура не выработала противоядия к тем пресловутым *европейским ядам*, к которым сама Европа оказалась вовсе не так чувствительна. В нашем случае этот пример важен и интересен в первую очередь тем, что указывает на фундаментальные расхождения, которое существуют, по мнению Струве, между Россией и Европой. Хотим мы того или нет, но при таком подходе велика вероятность признать Россию особым миром, в котором история творится на свой манер⁶.

Петр Николаевич Савицкий (1895—1968) занимал особое место в евразийском движении. Талантливый ученый и яркий политик, он до конца жизни сохранил верность принципам и идеям, которые так энергично отстаивал на пике научной и общественной карьеры. Однако именно потому, что Савицкий соединил в себе *ученого* и *идеолога*, рассмотрение его идей требует особого внимания. Свою задачу он видел в том, чтобы не только установить научную истину, но и на ее основе заложить фундамент новой идеологии⁷. Можно счи-

⁶ В этой связи интересно указать на ту оценку, которую Струве давал евразийству. В нем он не находит ни оригинальности, ни самобытности. Более того, никакого философского единства, по мнению Струве (и это верно), оно также не демонстрирует: «На евразийстве печать смердяковщины» [9, с. 103]; весь опыт евразийства есть попытка «сознательного и искусного духовного и душевного приспособления каких-то элементов зарубежной и внутрироссийской интеллигенции к поразившей русский народ “заразе” большевизма» [29, с. 283]. Логика Струве проста: из оправдания большевизма следует примирение с коммунизмом — одним из тех самых *европейских ядов*, и никакой *азиатской* мишурой этого факта не скроешь.

⁷ Несмотря на шум, который вызвали евразийцы в эмигрантской печати, их идеология оставалась явлением маргинальным. Для того чтобы верно оценить вес того или иного идеологического течения, укажем на данные, приведенные специалистами по

тать это проявлением оригинальности, можно — выражением слабости, но в любом случае это ключ к всесторонней и адекватной характеристике идей Савицкого.

Характер данного исследования в первую очередь требует анализа разделяемой Савицким методологии, окрашенной, по нашему мнению, *позитивистски*⁸, что не отменяет исключительную оценку им православия и не ставит под сомнение искренность его религиозных чувств⁹. Вообще для евразийства почти всегда была характерна двойственность и неустойчивость: даже проповедуемая евразийством необходи-

Балканам. Так, на родине евразийства в Королевстве СХС монархистами были 80–90 % политически активных эмигрантов, кадетами — 8–9 %, эсерами — около 1 %. [16, с. 49]. Несколько эмоциональную характеристику положения дел в Праге встречаем в письмах Чижевского (1924): «Студенчество русское — сплошь врангелевцы, антисемиты и черносотенцы, да и люди к тому же жизнью ушибленные, обиженные и помятые. <...> Профессура русская — черносотенствует, осатанела в священстве и ничего не делает, даром ест чешский хлеб» (цит. по: [34, с. 483]).

⁸ Во всяком случае, последовательный позитивист Миллюков, несколько не изменяя своим принципам, использует найденный Савицким термин *месторазвитие* и связанный с ним комплекс методологических установок (об этом см. выше).

⁹ Пытаясь понять другого человека, мы предполагаем, что его сознание стремится к построению картины мира, в которой все элементы не только связаны, но и подчинены общей идее, сведены к некоему интегральному единству. Это верно *в принципе*, однако *на практике* все же возможны варианты. Видимо, есть эпохи радикальных трансформаций, когда в силу объективных исторических причин такое полное внутренне согласование недостижимо, сознание становится *расколотым*. Православие и позитивизм теоретически плохо согласуются, но в случае Савицкого они все же, пусть и не без противоречий, но соединяются.

мость учета исторических и культурных традиций зачастую принимала откровенно вызывающие формы¹⁰.

Дело в том, что для *историософии* как формы постижения *истории* характерно убеждение в *осмысленности* и *мудрости* последней (*sophia*); всякая *историософия* хотя бы отчасти полагает и драматургию, и дидактику. Таким образом, география в результате этого синтеза приобретает новую, ранее не характерную для нее функцию *оправдания* исторического. В основе подобной постановки вопроса — утверждение, которое Савицкий склонен считать эмпирическим, а потому бесспорным; в случае России — Евразии мы имеем дело с совпадением границ *особого* культурного мира и *особой* географической области¹¹. Это совпадение не случайно, по мнению ученого, мы сталкиваемся здесь с неучтенными ранее механизмами, посредством которых творится история. Осознание этих механизмов «подразумевает наложение на сетку географических признаков сеток признаков исторических» [24, с. 288], выявление *параллелизмов*, их анализ и объяснение.

Таково содержание категории *месторазвития*, призванной обосновать *геософию*. Кажется, что Савицкий тяготеет к географическому детерминизму, во всяком случае, он называет культуру принадлежно-

¹⁰ Достаточно вспомнить, что для оформления обложки евразийского альманаха «На путях» (1922) был приглашен Павел Федорович Челищев (1898–1957) — художник, испытавший влияние конструктивизма и (чуть позже) сюрреализма [8, с. 228]. Не менее показательны оформление и других евразийских изданий.

¹¹ Насколько определение границ месторазвития зависит от исследователя, можно судить, сравнив практические выкладки Савицкого и Милюкова: последний, используя несколько иной набор критериев, делает вывод о том, что значительная часть России географически тяготеет к Европе. [12, с. 66–121]. Этот сюжет интересен для нас кроме прочего и тем, что показывает ложность убеждений в существовании нейтральных фактов и демонстрирует, насколько субъективен может быть самый последовательный объективизм.

стью месторазвития¹². Однако картина, которая вырисовывается в результате последовательного проведения указанных выше принципов, не устаивает в первую очередь самого Савицкого: с его точки зрения, начала месторазвития бесспорно значимые, но не единственные. Для того чтобы среда не поглотила человека, ученый утверждает, что «концепция “месторазвития” сочетается с признанием множественности форм человеческой истории и жизни, с выделением наряду с географическим самобытного и ни к чему иному не сводимого духовного начала жизни». Это духовное начало проявляется через религиозные принципы, которые, «несмотря на “местные” одежды, суть начала внеместные» [24, с. 292].

Итак, влияние среды на ход истории русский ученый пытается уравновесить признанием независимого характера духовных, в том числе и религиозных, факторов. Но остается вопрос, насколько это равновесие устойчиво: признание того, что свобода духа ограничивает власть природы, — это одно; но утверждение, что некоторые религии в силу своей *истинности* способны делать это особенно эффективно — совсем другое. Здесь мы выходим за границы вопроса о задачах и функциях духовной культуры и переходим к обсуждению ее существа, причем исходим в этом случае из позиций очевидно идеалистических.

В итоге в истории все оказывается устроено не только гладко, но и по-гегелевски хитро: Евразия «как географический мир как бы “предсоздана” для обра-

¹² Месторазвитие временами обладает просто беспредельной властью над человеком: «В определенной степени и в определенных случаях также расы и “расовые” признаки должны быть рассматриваемы как принадлежность месторазвития: раса создается, возвращается месторазвитием и, в свою очередь, определяет его» [24, с. 288]. Для Савицкого также характерно убеждение, что периодической системе зон России-Евразии отвечает периодическая ритмика ее истории.

зования единого государства». Это значит, что «силой неустрашимых фактов русский мир призван к объединяющей роли в пределах Старого Света» [23, с. 297]. Следующий шаг вроде бы тоже вполне логичен — для того чтобы Евразия стала органическим целым, только политического единства недостаточно, необходимо культурное единство, причем и здесь роль России исключительно велика: «В лице русской культуры в центре Старого Света выросла к объединительной и примирительной роли новая и самостоятельная историческая сила» [23, с. 297]. Сущность этой культуры, ее духовное ядро — в православии. И вот с этого момента манера обсуждения Савицким вопросов резко меняется. Вдруг, без каких бы то ни было аргументов, выясняется, что «православие — высшее, единственное по своей полноте и непорочности исповедание христианства. Вне его все — или язычество, или ересь, или раскол» [26, с. 27]. Более того, лишь *несомненные истины православия* могут претендовать на право стать *основой истинной идеологии*, которая, «будучи смыслом и существом конкретной действительности, раскрывается в систему и программу, объясняющие совершающееся и дающие правильный путь к сознательно-волевому воздействию на него» [26, с. 26]. Да и сама Евразия неожиданно оказывается *особой симфонически-личной индивидуацией* (так у Савицкого) *Православной церкви и культуры*.

При характеристике историософских взглядов Савицкого также следует обратить внимание на его критику теории исторического прогресса. В основе этой критики лежит убеждение, что представление о культуре как однородном и недифференцированном образовании в корне неверно: «...вся совокупность фактов культуры является одним сплошным примером того, что, только рассматривая культуру расчлененно, по отраслям, мы можем приблизиться к сколь-

либо полному познанию ее эволюции и характера» [26, с. 87]. Однако и в этом вопросе Савицкий не проявляет последовательности — в своих определениях культуры местами он явно себе противоречит обратим внимание хотя бы на то, что требование рассматривать культуру *расчлененно* мало сочетается с утверждением того, что только религиозное начало, охватывающее, кстати, все проявления культурной жизни, выражает ее существо¹³. Дело в том, что требование рассматривать культуру по элементам имеет смысл только в том случае, если ее единство вырастает не из самовластия частей, а (вспомним Леонтьева) из *деспотизма внутренней идеи*.

В жизни Роберта Юрьевича Виппера (1859—1954) было много самых неожиданных поворотов. Начав свою преподавательскую деятельность в России еще до революции, проработав многие годы в Латвийском университете в Риге (1924—1941 гг.), последние годы жизни ученый провел в советской Москве. Он заслуженно считается одним из крупнейших отечественных историков XX века. Но в своих исследованиях Виппер не замыкался только на специальных исторических проблемах — его также глубоко интересовали вопросы философии культуры.

В своих работах Виппер отказывается от популярной историософской схемы, появление которой в русской мысли традиционно связывается с именами Данилевского и Леонтьева. Рассуждая о применимости органического мирозерцания к историческому процессу, Виппер приходит к заключению, что «в опреде-

¹³ См., к примеру, утверждение Савицкого, что «ни культура, ни государство не находятся вне Церкви и не являются чем-то нецерковным, хотя они и отличаются от Церкви в собственном, или узком, смысле этого слова» [26, с. 34]. Подобный подход требует для познания сущности культуры вовсе не *разделения*, а, напротив, *познания* того *общего*, исходного начала, которое и лежит в основе всех ее изменений.

лении условий жизненности нации сравнение с организмами мало помогает; понятия возраста, молодости, старости плохо приложимы к эпохам существования наций; для сроков их жизни не находишь определенной формулы или закона» [26, с. 65]. Но если культура живым организмом не является, то и возможность возрождения культуры следует «разуметь... в условном смысле восстановления какой-то старой, не исчезнувшей совсем жизни и организации» [26, с. 71]. В этом понятии нет никакой мистики — вместо поэтических рассуждений о переходах души народа от небытия к бытию Виппер говорит о культурном возрождении как восстановлении определенной структуры.

Итак, Виппер приходит к выводу о том, что некритическое применение метафизических конструкций в качестве моделей объяснения исторического процесса, проведение необоснованных аналогий между жизнью общества и жизнью организма, глубоко проникшее в нашу культуру христианское, жертвенное видение мира, национальный мессианизм — все это призраки, которые мешают человеку понять историю и культуру. И главная задача ученого — помочь ему в этом.

Разработанная Львом Платоновичем Карсавиным (1882—1952) философия истории нацелена против истолкования истории в позитивистском ключе.

Культура (в карсавинской трактовке — это личность) также занимает свое место в сложной иерархической структуре, в основе которой лежит идея. Эта идея, обуславливающая культуру в ряду других идей, может восприниматься и как что-то *личное*, раскрывающееся в конкретном всеединстве *индивидуализаций — качественований и индивидуальностей* — данной культуры и только через них символически познающееся.

На практике любая культура выражает свое *абсолютное задание* (то, что в ней заложено) неполно, так как эмпирически несовершенна (не способна до конца раскрыть весь свой потенциал). Она актуализирует, по терминологии Карсавина, «преимущественно “сродные” ей качественности высшей личности» [19, с. 166]. На основе этого можно сделать вывод о существовании в каждой культуре эмпирически наиболее полно ее выражающих проявлений и индивидуальностей, то есть всего того, что, говоря современным языком, считается предметом этнологии и культурной антропологии.

В отличие от Шпенглера, к рассуждениям которого он в некоторых отношениях близок, Карсавин принципиально отрицает культурную монадность, принявшую в «Закате Европы» форму постулирования абсолютной закрытости культур друг другу. Эту проблему, коренящуюся в том, что субъект одной культуры не может быть субъектом другой, Карсавин решает, связывая их через высшую личность, индивидуализациями которой они являются и, следовательно, которую потенциально уже содержат. Философ настаивает на том, что «полное исчезновение какой-нибудь культуры — явление чрезвычайно редкое, а может быть, и небывалое. Каждая после видимой своей гибели, переживает себя в том, что связано с ее вещественными остатками, в традициях ее, продолжающих свое существование в лоне других культур, в памяти — знании их о ней» [19, с. 162].

На основании вышесказанного Карсавин выделяет в эмпирическом развитии культуры следующие этапы:

1. неуловимое и эмпирически необъяснимое возникновение ее из ничто в лоне других культур;

2. становление культуры в форме стяженного многоединства ее моментов, качественностей и индивидуальностей (народов);

3. растворение в себе иных культур, происходящее в результате вытеснения культурой качественностей противостоящих ей индивидуальностей,

4. ее гибель, принимающая форму растворения в других культурах.

Следствием определенных нами карсавинских установок стало понимание им культуры исключительно в связи с другими культурами, то есть в качестве момента высшей личности, когда «всякое мгновение исторического бытия являет собою своеобразное скрещение культур: всегда каждая из них в одном отношении утверждает себя, осваивая иные, в другом — гибнет, ими осваиваемая» [19, с. 164]. Эта борьба происходит не в абстрактной культуре, а в каждом человеке, индивидуализирующем разные аспекты высшего единства. Но Карсавин склонен говорить о культуре, выделяя ее религиозные аспекты, без которых она остается неопределенной и зачаточной, а ее классификация представляется невозможной.

Основой для выделения групп или религиозных культур послужило решение вопроса об отношении абсолютного бытия к тварному. Карсавин выделяет *пантеистические культуры, теистические культуры и христианскую культуру*, чьей отличительной чертой является учение о внутренней природе Божества, то есть триединство. В указанных рамках можно определить христианскую культуру как индивидуализирующуюся в древнехристианской, западнохристианской и русской культуре.

Карсавин всегда считал каждую культуру неповторимым выражением Абсолюта, его воплощением в структурах реальной истории. Философ и во времена бурной общественно-политической деятельности в

Париже, и в своих научных работах, написанных в Литве, сохранял верность этому принципу, признавая важность всех культур и считая их многообразие результатом неспособности любой традиции целиком и полностью реализовать в себе Абсолют. Самобытность культуры порождается ограниченностью человеческой природы. Поэтому, говоря о русском народе как субъекте русской культуры и государственности, Карсавин не придает этому термину этнологического смысла: для него русский народ есть единство «частью существующих, частью исчезнувших, частью на наших глазах определяющихся или ожидающих самоопределения в будущем народностей, соподчиненных — пока что — великороссийской» [18, с. 65]. По Карсавину, основой русской самобытности является восточное христианство, которое с VIII века и донныне пребывает в состоянии потенциальности, что вызвано ориентацией на охранительный вариант развития, доминирующий в православии после раскола церковей. Перешедшее по наследству от Византии к русской культуре, это качество трансформировалось в то, что Карсавин называет исконной, органической русской пассивностью. Европейская культура также превращается в самостоятельный культурный феномен в VIII веке, но реализуются в нем иные тенденции (активность, экспансивность). Пассивность русской культуры не объясняется спецификой национального характера и последствиями крепостного права, но, напротив, выводится из характерной для России устремленности к абсолютному, которое из-за своей недоступности «как-то отчетливее воспринимается сквозь дымку дремы, окутывающей конкретную действительность» [18, с. 111]. Для Карсавина на любом этапе его творчества была неприемлема идея «автономной» морали. Напротив, внутренняя логика традиционализма требовала от него признания не только морали, но и всего социального порядка

вторичным по отношению к доктрине. Карсавинское видение европейского Средневековья с принципами идеократии роднит идея безусловной, абсолютно легитимной, сакральной связи всех компонентов общества, их подчиненности высшему началу.

Методологический фундамент подобных рассуждений — представление о принципиальной неполноте исключительно научного, *изолирующего* понимания мира. Всякая разъединенность — зло, поскольку понимается как раскол, распад исходного всеединства. Это объясняет, почему оформление самостоятельной светской культуры на закате Средневековья Карсавин оценивает как неизбежный, но негативный процесс. Построения русского философа — попытка интерпретировать в эсхатологическом ключе процессы, сопровождавшие переход к Возрождению, суть которого ему видится в деградации символа, потерявшего религиозное оправдание.

Это не значит, что идеал общественного развития отрицает все то, что не является буквально церковным. Он подразумевает развитие всех своих аспектов, но с той лишь оговоркой, что «церковь и есть всяческое, т.е. и государственное, и культурное, и религиозное, и церковное всеединство», которое нельзя создать «путем уничтожения культурных, национальных, религиозных и других особенностей» [18, с. 121]. Другими словами, ни одна из существующих ныне культур не выражает идеала общественно-политического развития полностью. Реализация цели человечества, таким образом, возможна «только через осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели, в свою очередь, осуществимы лишь через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий, и прежде всего в данный, момент его бытия» [18, с. 130] — все это означает не отрицание западной цивилизации (этот путь тупи-

ковый), а продолжение начатого Западом построения общечеловеческой цивилизации на основе собственной традиции.

Следуя духу традиционализма, Карсавин не только связывает понятия Церкви и культуры, но и определяет их иерархию, указывая при помощи Церкви государству на его главную задачу, используя религиозную философию в качестве инструмента познания русской идеи, в основе которой — идея единой, вселенской Церкви. Отстав от этого движения, Россия либо «раскроет только... свое, т.е. подобно Западу ограниченно актуализирует всеединство», либо «останется на распутье в состоянии потенциальности, упорно... не приемля чужого в закостенелости староверия или в чужом теряя свое, обезличиваясь в европеизации, в том и в другом случае погибая» [18, с. 124]. В этих словах отчетливо звучит утверждение Карсавиным особой роли русской культуры в мировом общественно-историческом процессе, ее исполнение подразумевает наиболее полную актуализацию всех моментов, что заставляет делать акцент на православии и идеократии как модели государственного устройства, выражающей эту культуру наиболее полно¹⁴. Из этого следует, что «государство и есть необходимая форма личного бытия для всякого соборного субъекта» [20, с. 430].

¹⁴ По поводу этих евразийско-православных упований точно высказался Струве: евразийцы и Карсавин в их числе «проблемы конкретной человеческой политики возжелали подменить апокалиптическими вещаниями, ненужными и соблазнительными, ибо никому не дано конкретно-исторически истолковывать Апокалипсис, а тем менее его исторически-действенно “применять”» [29, с. 427].

Яков Абрамович Бромберг (1898—1948) в своих работах особое внимание уделял историософскому осмыслению трагического пути еврейского народа. Перед нами мыслитель, который решил взглянуть на еврейский вопрос *по-евразийски*, с учетом философского и методологического багажа, который был накоплен движением к началу 30-х годов. Хотя Бромберг не относится к числу главных идеологов евразийства, его работы способны идейно обогатить наши представления об этом течении.

Еврейский вопрос в России при попытке содержательного и глубокого анализа почти всегда перерастал узкие рамки вопроса *национального*¹⁵. Для подавляющего большинства полемистов предельная острота этой проблемы объяснялась тем, что в своих последних выводах они вынуждены были говорить о столкновении *двух заветов*, двух, связанных между собой, но принципиально различных мировоззрениях. Оттого понять существо еврейской проблемы, считает Бромберг, возможно лишь рассмотрев ее предельно широко. Оперировать данными социальной истории последнего времени недостаточно — необходимо коснуться вопроса о фундаментальных основаниях еврейской культуры и механизмах ее становления и развития.

При всей необычности поставленной задачи, стремление применить разработанные в евразийстве методологические приемы для характеристики еврейства не кажется чем-то невозможным. Исповедуемое евразийцами органическое миропонимание дает интересные результаты, когда применяется к подлинно самобытным культурам, сохранившим свою уникаль-

¹⁵ «В еврействе его религиозный мир и его национальная судьба так неразрывно, так интимно связаны одно с другим, что чисто секулярное понимание еврейской судьбы прямо невозможно: она оказывается лишенной всякого глубокого смысла, предстает перед нами как *трагическое нарастание бессмыслицы*» [15, с. 286].

ность и оказывавшим заметное влияние на мировой историко-культурный процесс. В этом смысле пример еврейства более чем уместен — ведь за его сегодняшним состоянием стоит многовековая религиозно-культурная традиция, имеющая свое яркое умозрительно-философское воплощение.

Развиваемая Бромбергом система положений основывается на признании особого значения религиозных и национальных начал исторического процесса. Он относит себя к тем, кто «историческое шествие и преемство народов и культурных миров осмысливает в категориях таинственных осуществлений внемировых и предвечных предопределений» [10, с. 20]. Принимая подобное утверждение за некую историософскую аксиому, Бромберг, по-существу, отказывается от позитивно-научного статуса своего исследования. И дело здесь не в сложностях эмигрантской жизни, отсутствии литературы и необходимых условий для работы, на которые он несколько раз ссылается, такое понимание истории вообще не может быть сведено к системе поддающихся проверке суждений, оно принципиально догматично.

Однако, разрабатывая собственную историософскую модель, Бромберг незаметно для себя впадает в противоречие: он *рациональными* методами пытается показать ложность *рационализма* и доказать, что европейская цивилизация выдохлась, утратила творческую природу и ей грозит вырождение. Запад, по логике Бромберга, ущербен вдвойне: положив в основание культуры иллюзорные, условные начала, он не только лишился возможности создать что-то самостоятельно, но и оказался неспособен понять созданное другими — онтологическая ущербность лежащей в основании западной цивилизации идеи сковала ее способность к познанию. Евразийство симпатично Бромбергу тем, что пытается преодолеть этот дефект «критикой со-

временных рационалистическо-утопических начал и выдвиганием религиозно-мистических, мессианских и провиденциальных точек зрения на судьбы народов и культурных миров» [10, с. 21]. Именно эта убежденность в культурной ограниченности и ангажированности западного мира не позволяет признать универсальный характер главных достижений европейской цивилизации и заставляет требовать переоценки всего багажа европейской культуры. Эта ограниченность, по мнению Бромберга, тотальна и отражается даже в языке науки, который в своем доевразийском состоянии объявляется порождением *обветшавших* и *исчерпавших себя* учений (к ним в первую очередь относятся позитивизм и рационализм). Иным проявлением ее общего упадка стала «атрофия религиозного и нравственного начала во взаимоотношениях людей и народов, с неумолимой последовательностью ведущая к измельчанию и крушению нравственно-правовых устоев и культурно-политических форм Запада» [10, с. 22].

Тут существует проблема методологического характера, не замечаемая ни Бромбергом, ни большинством его единомышленников. Противопоставляя Россию и Запад, русская мысль зачастую не просто отставляет уникальность собственного исторического опыта, но и подразумевает, что в фундаменте этого опыта находятся особые, специфические черты. В истории Запада торжествуют жесткие каузальные связи, свобода исчезла из этого мира; в России она осталась — свобода здесь онтологическое следствие, принимающее иногда специфические формы (искупление как освобождение). Однако тот факт, что в России и на Западе история творится двумя разными способами, предполагает бытийственную разнородность этих миров. А поскольку миры эти находятся в едином географическом пространстве, то природа и история лишаются единства. Согласовать их можно только допущением того,

что существование человечества и природы должно быть подчинено единой цели. Без этого допущения сплавить в единое целое *эсхатологические* и *мессианские* ожидания, понятие *национальности* и учение о *географической среде* как значимом факторе исторического процесса невозможно. Перед нами своеобразная инверсия основных принципов позитивизма — все многообразие естественно-научных фактов объясняется путем их подчинения определенным духовным началам. Но, совершая такую операцию, Бромберг лишает автономности сферы политики и экономики, техники и науки — он отказывается признать специфичность их бытия.

Религиозная трактовка феномена культуры приобретает у Бромберга своеобразие благодаря тому, что функцию организующего культуру субстрата выполняет *иудаизм*. Для этой религиозной доктрины смысл существования этого древнего народа в эсхатологически окрашенном «ожидании катарсиса еврейской мистико-религиозной трагедии в явлении пришествия истинного Спасителя и в реальном выходе смертного и страдающего человечества за пределы действительности законов брэнной персти в жизнь совершенную и вечную, за порочный круг времени, пространства и материи» [10, с. 44].

Творческое наследие *Петра Михайловича Бицилли* (1879–1954) многогранно и востребованно: в последнее десятилетие активно переиздавались его исторические, культурологические и литературоведческие работы, которые сделали его авторитетом в ряде специальных гуманитарных дисциплин.

Обсуждая проблему фундамента теории исторической науки, Бицилли призывает строить эту теорию исходя из двух моментов: 1) идеи хаотичности и бессвязности данного субъекту исторического бытия и

2) конструирующей роли сознания. «Мое сознание выделяет ... отдельные явления, группирует их в комплексы, усматривает между ними разумную связь, подчиняет их закону причинности, подводит их под общие понятия и из бесформенной груды исторических феноменов возводит стройное здание истории» [3, с. 34]. Единственной реальностью между хаосом мира и структурами сознания являются не социальные институты, не классы, не государства, а *отношения людей и вещей между собой в пространстве и времени. Условиями преодоления хаотичности и разрозненности*¹⁶ мира становятся: 1) соединение логического и временного плана в идее закономерности (предшествующее событие *вызывает* последующее), подсказанной чередованием «известных событий во времени»; 2) интерес вызываемый в субъекте явлениями; 3) оценка познающим субъектом окружающих людей и вещей как *близких и далеких, своих и чужих* в смысле практического значения их для субъекта.

Эти установки трансформируются в представление о личности как единстве универсальных аспектов, присущих человеку во все времена и эпохи, и форм восприятия, определяющих законы функционирования сознания, принадлежащего определенной исторической эпохе. Такая постановка проблем приводит к пониманию исторического закона как закономерности в функционировании сознания, как способа, при помощи которого оно выстраивает «внешний» мир, организует разрозненные феномены сознания в целостную картину.

Явления культуры, конструируемые нашим сознанием, несут в себе следы раздвоенности: с одной

¹⁶ Сама идея разрозненности мира понимается Бицилли в духе Риккерта и связана с представлением о бесконечности мира чувственных вещей, в результате чего в строгом смысле индивидуальное недоступно никакому познанию.

стороны, они «выражают собою временное, преходящее, отошедшее безвозвратно в прошлое, специфически местное, узконациональное». Но их универсальное значение определяется тем, что преходящие, национальные символы выражают Вечное и Абсолютное. Невозможно в рамках истории гармонично свести два этих плана, они не вполне соизмеримы: символ по своему определению ограничен, условен, неадекватен абсолютному, воплощение которого всегда частично, ущербно, неполно: «В пределах земной жизни мы только “ловим отблеск вечной красоты”» [3, с. 22].

Понимание истории как истории духа требует пересмотра традиционных способов ее объяснения. Каузальная модель, эффективно описывающая дискретный мир в категориях *причина — следствие*, оказывается бесполезной при анализе духа, характерной чертой которого является непрерывность. Единственным приемлемым с научной точки зрения методом постижения *причин* падений и взлетов личности и культуры будет *морфологическое описание* этих процессов: «...признаком гибели культуры является то, что *всякая* идея начинает пониматься по-смердяковски. “Причиной” же этого является сам Смердяков, подобно тому, как “причиной” Возрождения был святой Франциск Ассизский» [5, с. 200].

Но постижение понимаемых таким образом исторических фактов требует специального метода, и Бицилли находит его. Он рассматривает историческое понимание как особый вид познавательной деятельности, основанной на интуиции и гносеологических принципах монадологии Лейбница. Идея интуитивного познания характерна для многих русских философов. Для Карсавина, о влиянии которого на Бицилли говорилось выше, историческое познание также интуитивно, но сама возможность интуиции обусловлена представлением о субъекте как всеединстве, потенци-

ально присутствующем в каждом своем моменте, а гносеологическим фундаментом наук о прошлом становится философия всеединства. Вся карсавинская система направлена на постижение конечного смысла эволюции и становления человечества. У Бицилли все иначе: *интуиция* — это способ постижения *символического смысла*, которым обладают только продукты человеческого духовного творчества, а «символотворчество состоит в комбинировании элементов материального мира, ибо только комбинация их может явиться чем-либо новым и, следовательно, обладать символическим смыслом, т.е. быть материальным выразителем индивидуального» [3, с. 230].

Бицилли выделяет два вида интуиции: историческую и повседневную. Опираясь на интуицию в нашей повседневной жизни, мы принимаем ряд произвольных допущений, главное из которых — суждение о духовном мире *другого* по аналогии со своим собственным. В том случае, когда постигающий и постигаемое принадлежат одному культурному кругу, вред от такого смешения минимален. Но взгляд историка принципиально иной: он постигает неизвестный культурный мир и должен считать постигаемую им душу не только неположенной, но и качественно отличной от нашей собственной. Понимание символической значимости исторических фактов лежит в основе представления о *духе*, или *стиле*, культуры, выражающем «исторические» элементы духовной жизни. «Дух эпохи, *Zeitgeist*, обнаруживается одинаково во всех ее продуктах. В праве и в морали, в религии и искусстве, в устройении своего гражданского и государственного быта, своего домашнего обихода субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность и обогащает данный ему мир результатами творческой переработки тех элементов, которые он воспринял от него» [7, с. 11-12]. Таким образом, и

подсознательное упорядочивание, приведение в некоторую связь непосредственно данного бесформенного многообразия действительности, и направленное волей созидание ценностей — две стороны одного и того же процесса преодоления субъектом хаоса собственных переживаний. В этом смысле познание мира и построение человеческих ценностей есть творческий акт духа — их роднит обращение к одним и тем же формам и приемам мышления, характеризующим внутреннее единство и своеобразие исторической эпохи.

Понятие *стиля*, или *духа эпохи*, лишено для Бицилли всякого мистицизма, определяется вполне научными терминами и включает в себя «психологические ригора всякого опыта, предусловия всякого преодоления хаотичности непосредственно данного». Именно это показывает, отмечает Бицилли, «воспринимает ли личность мир, включая в него и самое себя как сумму предметов или как систему сил, как законченное, гармоническое целое или как бесформенную грудку, как сплошной поток или как ряд отрывочно чередующихся феноменов; преобладают ли в ее способах переживания мира аналитические или синтетические моменты; подходит ли она к каждому явлению с вопросом “зачем”, “отчего” или “для чего”; отзывается на явления прежде всего рассудочной или аффективной стороной своего существа; ощущает себя привилегированной или обездоленной, или же, наконец, равноправной с прочими частью целого, хозяином и творцом или рабом и материалом» [3, с. 233].

Критерием для оценки *культуры* должен служить ее собственный смысл, а не значение для *цивилизации*. Эти понятия не сводимы друг к другу, хотя и целиком разграничить их тоже невозможно. Дело в том, что сфера *культуры* — «сфера свободного творчества», «сфера гения», область исключительного; сфера быта или *цивилизации* — «сфера инерции, традиции, под-

ражания». Ее знак — средний человек как «результат интегрирования множества однородных “малых фактов”». Поскольку цивилизация — сфера «подражания, изучение ее может содействовать постижению культуры», но не способно полностью заменить его [2, с. 167-168].

Для Бицилли «культура и *есть* творимая, становящаяся национальная душа»¹⁷, ее постижение является одним из главных вопросов философии культуры. Русский философ сознательно пытается очистить свое учение о культуре от традиционной религиозной метафизики: представление о Боге как пределе и цели духовного развития человека, по его мнению, приводило в прошлом и приводит сейчас к абсолютизации человеком своего идеального Я, к тому, что мы приписываем своим переживаниям общезначимость и общеобязательность. Увлечение метафизикой есть в первую очередь увлечение догматизмом, определяемым как вера «в возможность обладания абсолютной, полной, конечной истиной», которая и ограничивает дальнейшее развитие исторического понимания.

В работах Бориса Петровича Вышеславцева (1877 — 1954) вопросы философии истории занимают значительное место. Особенно внимательно эта тема рассматривается им в книгах «Философская нищета марксизма» (1952 г.) и «Кризис индустриальной культуры» (1953 г.).

Вышеславцев отказывается рассматривать производственные отношения в качестве фактора, суще-

¹⁷ Правда, говоря о национальной (народной) душе, Бицилли не допускает даже намека на метафизическую трактовку этой метафоры: связывая появление этого понятия с традицией философского романтизма, он не без иронии называет его для исторической науки *несчастливым*.

ствующего независимо от воли человека¹⁸. Для него этот подход неприемлем — философ исходит из убеждения, что *экономический процесс* создается *трудом и творчеством*. Эта сфера целиком состоит из *волеизъявлений, из целевых действий* именно потому, что «труд и творчество по существу духовны, ибо ставят себе в сознании цели, ищут и изобретают в мысли и воображении средства и затем *из сознания* определяют и преобразуют материальное пространственно-временное *бытие*» [14, с. 83]. Ни экономику, ни технику нельзя назвать факторами, определяющими ход исторического процесса, потому что и то и другое — средства, при помощи которых дух себя созидает и освобождает. В процессе этого самосозидания и самоосвобождения история обретает подлинный смысл. По мнению мыслителя, выделение Марксом *базиса и надстройки* порочно, Вышеславцев настаивает на том, что на деле существует «*взаимодействие и взаимозависимость различных функций труда и творчества, интегрально входящих в единую всеобъемлющую систему культуры*» [14, с. 109-110]. Из этого следует утверждение *тотальности* культуры: она превращается в универсальную структуру, подчиняющую себе все формы человеческой активности. И хотя данное положение разделяется не только Вышеславцевым (сходные идеи высказывались в философской и исторической литературе в течение всей первой половины XX века), заслугой русского мысли-

¹⁸ Отметим, что Вышеславцев утверждает духовный характер не только *производственных отношений*, но и *производственных сил*. Сводя используемое марксизмом понятие *производительных сил* к *орудиям производства*, философ утверждает, что само это *орудие* «есть изобретение, открытие, творческий акт человека и прежде всего, как и всякое творчество, духовный акт, качественно отличный от всякого физического усилия, от всякой простой затраты мускульной и нервной энергии. <...> И это изобретение, и открытие нового и прежде не бывшего есть акт индивидуального творчества, а не массового труда» [14, с. 88].

теля стала попытка систематического философского обоснования этой идеи¹⁹.

Определяя свое понимание истории, Вышеславцев обращает внимание на то, что ее невозможно представить вне драматического противостояния *природы и духа*: «...человек постоянно борется с природой, и даже со своей собственной природой. Всюду и везде в соотношении ступеней существует *иррациональное*, существует досадное неподчинение низших ступеней высшим, существует сфера “случая”, и вся культура и цивилизация есть в сущности борьба с автономной борьбой природных сил, со случаем» [14, с. 98]. На практике из этого утверждения следует признание той особой роли, которую в истории играет *индивидуальное и коллективное бессознательное*. Плодотворно работая в данном направлении, Вышеславцев разделяет идею Юнга о травмирующем воздействии индустриального общества на духовную жизнь — господство *машин* лишает человека свободы, подавляя все иные, неустраиваемые производством, формы духовной активности. Абсолютизации экономической сферы Вышеславцев противопоставляет тезис о ее подчиненном характере. По его мнению, не экономика определяет тип культуры, но «культура и цивилизация объемлет всю систему человеческого труда и творчества, всю систему различных форм активности» [14, с. 103]. Основной интерес историка должен идти дальше вопросов технологии и организации труда; его цель — понять воплощенный в культуре прошлого *стиль жизни*. Рас-

¹⁹ Критика Вышеславцевым *индустриализма* есть в первую очередь критика *индустриальной культуры*: анализируя состояние современного общества, он оперирует понятиями, которые отсылают нас к комплексу наук, изучающих культуру. Не случайно наиболее точным выражением сущности западной цивилизации для него становится афоризм «кто пользуется машиной, у того становится машинное сердце и тот сам превращается в машину» [14, с. 112].

крывая это понятие, Вышеславцев указывает, что задача исторического исследования должна заключаться в том, чтобы «показать всеобъемлющую форму всех видов труда и творчества во всех ее завершенных воплощениях и незавершенных заданиях и устремлениях» [14, с. 105]. Из этого утверждения следует вывод о том, что действующим лицом истории может быть только коллективная (соборная) и индивидуальная духовная личность.

Вышеславцев не согласен с фрейдистским отождествлением *бессознательного* и *сексуального* — для русского философа подобная процедура представляется необоснованным ограничением, упрощающим и искажающим наши представления о структуре сознания и способах его функционирования. В этих рассуждениях наполняется конкретным содержанием мысль о том, что всякая история возможна только как история культуры и цивилизации. Культура и цивилизация есть *единая система различных функций духа и различных направлений активности*, и их история — история *взаимодействия* этих животворящих начал. Для Вышеславцева *миф* становится тем изначальным, неуничтожимым единством, в котором совпадают все функции культуры. Переживая в своем развитии процессы дифференциации и интеграции, миф сохраняется в культуре в качестве ее *первоосновы, первоначала, перводвижителя*²⁰. Но из этого неумолимо следует, что историческое познание в конечном итоге сводится к опознанию и дешифровке этого мифа, растворенного в череде разнообразных и противоречивых фактов, ока-

²⁰ Вышеславцев пишет: «...каждая культура имеет свой миф, свой “символ веры”, который выражает начало и конец всякого культурного целого. “Символ” как раз означает соединение, совмещение противоположностей, причем такое, которое в своем конкретном многообразии не может быть выражено в точных рациональных понятиях, диалектика этих понятий убегает в бесконечность» [14, с. 124].

зывается, что проблемы, рассматриваемые исторической наукой, хотя бы отчасти имеют герменевтический характер.

Григорий Адольфович Ландау (1877–1941) даже для богатой талантами русской эмиграции был человеком удивительным. Нельзя сказать, что его биография известна нам досконально, однако, благодаря воспоминаниям современников²¹ и ряду современных исследований мы имеем довольно полное представление об основных этапах жизни мыслителя.

Ландау сумел переосмыслить целый ряд довольно распространенных философских интенций, парадоксально изменив их звучание: так, например, являясь сторонником органического взгляда на культуру, философ использует его для оправдания западной цивилизации. Оправдание Запада при помощи подобных методологических оснований противоречит вполне определенной тенденции в истории русской философии – ведь органическая установка служила теоретической основой построений многих русских почвен-

²¹ Современниками о Ландау написано не так много, хотя отдельные деятели эмиграции ставили его высоко. Струве, к примеру, называя его писателем глубокомысленным и поучительным, писал: «Мне было интересно и приятно встретить в нем мысли, которые я неоднократно в той или иной форме развивал и усвоению которых я придаю не только теоретическое, но и практическое значение» [29, с. 518]. Наиболее известны небольшие по объему, но написанные с большим чувством воспоминания о философе, принадлежащие Степуну, и ставшая популярной с подачи Гуля история-анекдот «об ответственном еврее»: «В еврейско-русских кругах нашумел доклад выдающегося мыслителя и писателя ... Григория Ландау – “Россия и русское еврейство”. Помню, после этого доклада в “Петрополисе” Я.Н. Блох мне, смеясь, сказал: “Знаете, как теперь называется Григорий Ландау?” – “Как?” – “Ответственный еврей!” – “Почему?” – “Да ведь он же считает евреев в большой мере ответственными за революцию”».

ников и представителей радикального антизападничества²². После Хомякова, Данилевского, Леонтьева (и вплоть до евразийства) обличение европейской культуры зачастую сводилось к тому, что ее характерные черты объявлялись следствием ее слабости и патологичности. Ландау оспаривает верность подобных утверждений. Там, где его оппоненты находят упадок и самораспад, он видит проявление жизненной силы культуры, ее расцвета. Почему? Дело в тех принципах, на основе которых философ выставляет свои оценки. Для него внутренняя противоречивость культуры вовсе не свидетельствует о ее неполноценности: определяя *культуру* как категорию *историческую*, он склонен двигаться в направлении прямо противоположном. Всякая культура живет противоречиями, и в борьбе раскрывает свою сущность: «как на шершавой грифельной доске, — только распыляясь о сопротивление, мелок истории оставляет письмена человеческих деяний». Вот почему, считает Ландау, «ни формально логический критерий непротиворечия, ни эстетический критерий внутренне самодовлеющей гармоничности — не предъявимы культуре в ее целом. Ее мерила иные: как в ней жил человек; создан ли ею своеобразно-цельный и самодовлеюще-полный тип человека,

²² Но как раз эта способность мыслить парадоксально стала одной из причин духовного одиночества Ландау. Именно об этом пишет Степун: «Русская левопрогрессивная общественность не принимала его потому, что, по ее мнению, русскому еврею надлежало быть если и не социалистом, то по крайней мере левым демократом. Ландау же был человеком консервативного духа. Чужой в левоинтеллигентских кругах, он, как германofil, не был своим человеком и среди либерал-консерваторов, убежденных сторонников союзнической ориентации. Но и от германofilов Григорий Адольфович быстро отошел, так как в годы войны германofilство процветало у нас в лагере крайних реакционеров-антисемитов или в лагере большевиков-пораженцев. Ни с марковцами, ни с ленинцами у Ландау не могло быть ничего общего» [28, с. 234 — 235].

синтез общежития, система хотя бы и сталкивающихся запросов и деятельности; сотворены ли ею ценности незаменимые и неотъемлемые для всякой грядущей возможной культуры?» [21, с. 17].

Ландау претит взгляд на культуру как статичное, самотождественное единство отвлеченных функций. Он исходит из того, что гармоничность любого культурного образования вырастает из хаоса. В основе этого порядка лежит шаткое равновесие: «органическая устойчивость есть результат взаимного ограничения и противодействия сил взаимно сверхнапряженных» [21, с. 320]. На основе этих философско-методологических оснований философ приходит к диалектическому пониманию культуры, согласно которому сложная и полная неразрешимых внутренних противоречий духовная жизнь осуществляет себя в *согласовании* этих *внутренних противодействий*. Именно этой, до конца так и не решаемой задаче, служит все нарастающее дифференцирование культурных функций. В каком-то смысле любая культура обречена, но гибнет она не от недостатка сил, а от их избытка. Такая интерпретация культурного процесса становится возможной в первую очередь благодаря убеждению в том, что гармонизация системы в целом возможна лишь при условии, что любая действующая *функция в отдельности* всегда *направлена против других*: «органичность есть конечно согласованность, но согласованность в противодействиях» [21, с. 314].

Пытаясь объяснить развитие социальных организмов подобным образом Ландау пришлось своеобразно перетолковать целый ряд чисто историософских тем, среди которых не последнее место занимает вопрос о принципах и механизмах становления культуры в истории. Уже отмечалось, что философ является последовательным сторонником органического взгляда на культуру. Но следует учитывать, что разделяемое

им понимание органичности *антибиологично*, на что в тексте указывает сам автор: «...под организмом и органичностью в широком смысле слова я отнюдь не подразумеваю специфически биологического понятия, и потому — хотя и распространяю его, напр., на общество и др., но нисколько не придерживаюсь биологически-органической его теории» [21, с. 314]. Культурный организм рассматривается здесь под иным углом зрения: в нем видится единство частей, самодовлеющее функционирующее *из себя, в себя и для себя*. При таком подходе именно *функционирование*, взятое в широком смысле, отождествляется с *жизнью*. Рискнем предположить, что эта *функциональность* может быть названа еще одним отличием, выделяющим мысль Ландау на фоне религиозно-философской традиции, для которой жизнь *субстанциональна*.

Биологизм как подход к пониманию культуры не устраивает мыслителя еще и потому, что за использование органических аналогий для объяснения культурно-исторических процессов почти всегда приходится платить nepозволительной расплывчатостью и метафоричностью предлагаемых схем. Жизнь животного или растения четко детерминирована: ее продолжительность, формы активности — все это жестко задано в мире природы, но не предопределено в мире духа. Очевидно, что говоря о *старости* как закономерном этапе развития биологического организма, мы не можем перенести это понятие в область культурной истории, предварительно радикально не пересмотрев его, хотя бы, потому что исследуемое единство лишено биологической оболочки, плоти. Видимо поэтому философ уходит от тех агрономических или медицинских аналогий, которые так очевидны, к примеру в рассуждениях Данилевского или Леонтьева. Отказываясь от прямолинейного отождествления культурного организма и организма биологического Ландау созда-

ет предпосылки для описания сферы культуры как самостоятельной, автономной области развивающейся на основе своих собственных законов, а не являющейся пусть и замысловатой эманацией неких фундаментальных биологических начал.

Являясь заметной фигурой в общественной жизни русской эмиграции, Николай Васильевич Устрялов (1890–1937) был активным участником политических и идеологических столкновений в эмигрантской печати. Яркие и провокационные высказывания, привлекая внимание к самым злободневным вопросам, зачастую отвлекали публику от оригинального и своеобразного философского содержания его мысли. Устрялова сложно оценить однозначно — его мировоззрение буквально соткано из противоречий, что особенно заметно при характеристике его отношения к религии²³.

Свое представление о природе истории Устрялов строит на основе своеобразного понимания диалектики. По его мнению, зерно истины, которое присутствует в диалектике, заключено в признании противоречивости, антиномичности нашего бытия и соотносительного ему нашего сознания — достаточно сослаться на его трактовку философии Гераклита²⁴. Это утвержде-

²³ Корень этого, как верно отмечено в литературе, в том, что, являясь искренне религиозным человеком, Устрялов «свел свою религиозную веру до ограниченной сферы личной духовной жизни» [1, с. 72]. Следует согласиться и с тем утверждением, что Устрялов «нигде не выступает под откровенной православной хоругвью. <...> Христианство как культурологический или исторический факт — пожалуйста — об этом у него написано немало, но специфически христианскую оценку тех или иных явлений искать в устряловских текстах бесполезно» [27, с. 20].

²⁴ «“Все бывает благодаря распре”, — учил темный Гераклит. Этот замечательный тезис, продиктованный жизнью, звучит в разных планах знания: и в логике, и в этике, и в социологии. Он — подлинное и глубокое начало *диалектического* взгляда на вещи» [32, с. 4-5]. Такой подход в философии зарубежья был не

ние онтологического характера имеет ряд гносеологических следствий. Главное из них — утверждение того, что в нашей познавательной деятельности конкретная действительность ускользает от механической, формальной рационализации [32, с. 4].

Это значит, что познавательные возможности рационального, формально-логического мышления ограничены: для пронизанного противоречиями бытия адекватным может быть только внутренне противоречивое описание — такова одна из основных аксиом всякого философского поиска. Устрялов объясняет многоголосие суждений в истории, философии и политике специфической природой нашего мира. Познающие мир философы не существуют в потоке бытия сами по себе, для него они «агенты “самодвижущейся” мысли, их разноречия менее всего случайны» [32, с. 8]. При этом единственное, в чем Устрялов не перестает сомневаться, так это в невозможности реализовать в истории логическую непогрешимость ла²⁵: для него характерно убеждение, что стихия истории, как и стихия нравственного акта, всегда конкретна и вдохновенна. Он настаивает на том, что у нас нет объективного критерия для сравнения различных исторических эпох, мы не можем обосновать их иерархию, поскольку логика жизни не подчиняется логике разума. Представление об универсальном содержании любого процесса, по мнению философа, требует за-

единственным — достаточно вспомнить Вышеславцева (см. работу «Философская нищета марксизма»), для которого момент единства значительнее борьбы.

²⁵ В свойственной ему хлесткой манере Устрялов утверждает: «Реальный пафос права — в “утрамбовывании” исторического пути. <...> Однако утрамбовывающие машины, имеющиеся в распоряжении этой идеи, слишком легковесны, чтобы превратить в безукоризненно-вылизанный тротуар волнистое, живописно-шершавое, терниями и розами усеянное поле истории» [31, с. 421].

бвения реальной жизни: предельно субъективная, эта модель противопоставляет абстрактным (вневременным) принципам иррациональность жизни, понимаемую как иррациональность становления. Человека не может удовлетворить отвлеченное понимание и познание жизни: ссылаясь на Гегеля («реальность чистого долга есть воплощение его в природе и чувственности»), Устрялов критикует неокантианский принцип *отнесения к ценности и отвлеченный нормативизм*. По его мнению, в *рациональных (!)* юридических терминах не выразить *сущность* мировой истории [31, с. 422].

Определяя в качестве организующего начала и в истории народов, и в жизни отдельного человека конфликт, противостояние добра и зла, Устрялов демонстрирует склонность рассматривать эти понятия в процессе их формирования и в контексте эпохи: «...нравственные ценности — героизм, подвижничество, жертвенность — создаются борьбой и в борьбе; все они — “добродетели становления”, утрачивающие смысл в царстве... совершенства, не живущего на земле» [32, с. 15].

Такой подход, привлекая внимание к динамической стороне исторического процесса, чреват релятивизмом, что приводит к отказу от этических оценок современности. Большинство эмигрантов такая позиция понималась как попытка частичной реабилитации советского режима²⁶. Однако есть в этом вопросе и теоретическая составляющая: если построить совершенное общество невозможно, то возникает вопрос о приемлемой мере зла — о той цене, которую человечество

²⁶ Правовым оправданием советского режима чреваты многие рассуждения Устрялова. См. для примера: «Когда в мир входит новая сила, новая большая идея, — она проверяет себя достоинством собственных целей и не знает ничего, кроме них. *Путь* права — не для нее, она “обрастает правом” лишь в случае победы (“нормативная сила фактического”»)» [31, с. 432].

готово заплатить за прогресс. Для оправдания подобной установки Устрялов ставит вопрос о теодицее в границах истории. Эта задача решается философом при помощи ряда философских допущений в духе концепции всеединства. Устрялов утверждает имманентную ущербность нашего временно-пространственного мира, неспособного вместить в себя совершенства и органической гармонии всех качеств: «...полнота перенесена в пространство, распределена во времени и доступна разве лишь идеальному созерцанию, но никоим образом не реальному окончательному воплощению. Реализация одной ценности сплошь и рядом ущемляет другую» [32, с. 16].

Ключевым для характеристики истории и культуры для Устрялова было представление о раздробленности мира и относительной автономности его частей. Проявление этой автономности — признание частного, ситуативного характера прогресса и предельной прерывистости самого субъекта развития. В своих сочинениях Устрялов ставит под сомнение применимость линейных моделей к историческим процессам — создается впечатление, что многообразие форм исторической динамики не имеет никакого значимого общего основания. Ведь называя историю чередой провалов и взлетов, сравнивая ее с движением, которое осуществляется с разной скоростью и в разных направлениях, он находит только один образ для ее описания — причудливая сетка замысловатых, самобытных, а иногда и замкнутых лабиринтов. Выход из лабиринта обозначает конец истории, конец мира; история только движение в поисках выхода. Такое понимание истории циклично, правда эта цикличность подобна дурной бесконечности: история никак не может закончиться, оттого постоянно возвращается в исходную точку.

Подмеченная Устряловым дискретность традиционно определяемой в понятиях непрерывности духовно-культурной сферы наиболее ярко проявилась в истории современности. Вот почему дух современного мира парадоксальным образом наиболее ярко и точно выразил себя в технике — своей антитезе. В процессе одухотворения механизмов и механизации души опознается один из основных трагических конфликтов истории — человек не может рассматривать техническую составляющую своей жизни только внешне и формально. Когда Устрялов пишет о духовности аэроплана и радиоприемника, то пытается обосновать существование этой сферы в духе философии всеединства, увязывая степень отчуждения плодов человеческого труда с мерой их онтологической реальности²⁷.

Возникающая в результате подобных рассуждений картина культурного процесса поражает своей противоречивостью, диалектичностью, пестротой. В исторических частностях «добро и зло перемешаны до пределов их внешней, эмпирической неразличимости» [32, с. 22], «в воздухе пахнет ладаном и серой одновременно» [30, с. 429]. Но чем определяется именно такое положение дел? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть диалектику истории и природы, поскольку в решении этой проблемы — ключ к верной реконструкции историософских представлений Устрялова. Основопологающим для него становится тезис о принципиальной неотделимости мира культуры от мира природы. Он признает ошибочными попытки вывести на первый план исключительно социальную сторону

²⁷ Устрялов указывает: «...плод человеческого гения, дело рук человеческих, техника, “прикладная наука” словно эмансипируется от своего творца, даже порой восстает на него, живет самостоятельной жизнью, оказывает обратное влияние на человека: внешнее выражение внутренней борьбы человеческого духа с самим собой!» [32, с. 22].

истории. Но включение среды в число значимых факторов исторического процесса происходит по иным, чем у позитивистов, причинам. Дело в том, что для последних сведение всего богатства духовной жизни к ряду естественных факторов есть единственный способ объяснения, причем абсолютизация именно этих факторов считается чем-то бесспорным. Природа выступает у них в качестве той данности, намекая на онтологическую вторичность которой неприлично — в этом намеке видится призрак метафизики, от которой философия должна избавляться в первую очередь.

В случае Устрялова дело обстоит иначе: природа, являясь одним из важнейших факторов, способных повлиять на ход исторического процесса, сама по себе вторична. Возможность истории и культуры — следствие несовершенства нашего мира: если человечество обречено вечно стремиться к идеалу, то именно потому, что сам идеал не может быть воплощен «пока сохраняется порочность брэнной природы, болезненная поврежденность телесно-пространственного мира». Его существование в таком ущербном виде предопределено, и «решение» историей своей задачи требует преобразования человеческой природы и эмпирического мира. Но такое событие находится вне человеческой компетенции — это задача божественная, ее достижение уничтожит историю.

Существо этой позиции — в признании бытийственности явлением пластичным и изменяющимся. Она способна нарастать и исчезать, ее мерой определяется: имеем ли мы дело с подлинным бытием или ставшее в истории иллюзорно, мнимо, несмотря на свою данность чувствам, меонально. Устрялов в своих взглядах на исторический процесс дает систему оснований, которая большинству историков может казаться избыточной, поскольку философ предлагает обосновывать очевидное. Но в требовании такого обоснова-

ния есть неумолимая логика метафизического взгляда на мир, где «к полноте бытия тянется все живущее, о полноте времен тоскует все преходящее. В этом тяготении, в этой вещи тоске — словно залог всемирно-исторического смысла, утешающее обетование конечной оправданности мировой трагедии» [32, с. 48-49]. Именно потому Устрялов видит сущность прогресса не в линейном подъеме, а в нарастающей бытийственности, обогащении реальности новыми мотивами и смыслами.

Для русского зарубежья связанные с культурой сюжеты являются исключительно значимыми. И дело не только в том, что в эмиграции эти темы подвергались глубокой и всесторонней разработке — сама ситуация эмиграции есть исключительно важный и интересный повод для философского исследования проблемы культуры. Можно сказать, что тексты философ-эмигрантов должны рассматриваться с двух сторон: мы имеем право видеть в них как явление, которое нам предстоит исследовать, так и попытку это исследование произвести.

Список литературы:

1. *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. Париж, 1980.
2. *Бицилли П.М.* Место Ренессанса в истории культуры // Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996.
3. *Бицилли П.М.* Очерки теории исторической науки. Прага: Пламя, 1925.
4. *Бицилли П.М.* Проблема русско-украинских отношений в свете истории. Прага: Единство, 1930.

5. *Бицилли П.М.* Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса // Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996.
6. *Бицилли П.М.* Философия русской истории в трудах П.Н. Милюкова. // П.Н. Милюков: сборник материалов по чествованию его семидесятилетия (1859–1929). Париж, 1929.
7. *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. С. 11–12.
8. *Боулт Дж.* Бегство в Берлин // Русский Берлин: 1920–1945. М.: Русский путь, 2006.
9. Братство Святой Софии: материалы и документы.
10. *Бромберг А.Я.* Запад, Россия и еврейство // Бромберг А.Я. Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002.
11. *Вернадский Г.В.* П.Н. Милюков и месторазвитие русского народа // Новый журнал. 1964. Кн. 77.
12. *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. М.: Прогресс, 1993–
13. *Виппер Р.* Круговорот истории.
14. *Вышеславцев Б.П.* Философская нищета марксизма.
15. *Зеньковский В.В.* На темы историософии // Современные записки. 1939. № 69.
16. *Йованович М.* Русская эмиграция на Балканах: 1920–1940. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2005.
17. История этических учений. М.: Гардарики, 2003. С. 873–877).
18. *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея // Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин. М.: ИНИОН, 1991.
19. *Карсавин Л.П.* Философия истории.
20. *Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.

21. *Ландау Г.А.* Сумерки Европы. С. 17.
22. *Мякотин В.А.* П.Н. Миллюков как историк // П.Н. Миллюков: сборник материалов по чествованию его семидесятилетия (1859 – 1929). Париж, 1929.
23. *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
24. *Савицкий П.Н.* Географический обзор России-Евразии.
25. *Савицкий П.Н.* Геополитические заметки по русской истории // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 323.
26. *Савицкий П.Н.* Евразийство (опыт систематического изложения)
27. *Сергеев С.М.* Стратотерпец великодержавия // Устрялов Н.В. Национал-большевизм. М.: Алгоритм; ЭКСМО, 2003.
28. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 1994.
29. *Струве П.Б.* Дневник политика.
30. *Устрялов Н.В.* Лик века сего // Устрялов Н.В. Национал-большевизм. М.: Алгоритм; ЭКСМО, 2003.
31. *Устрялов Н.В.* О разуме права и праве истории // Устрялов Н.В. Национал-большевизм М.: Алгоритм; М.: ЭКСМО, 2003.
32. *Устрялов Н.В.* Проблема прогресса. М., 1998.
33. *Яковенко Б.В.* Указ. соч. С. 415
34. *Янцен В.* Комментарий к статье Дм. Чижевского «На темы философии истории» // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2006 – 2007 год. М.: Модест Колеров, 2009.

Об авторе

Повилайтис Владас Иона – доктор философских наук, доцент кафедры философии Балтийского Федерального университета им. И. Канта.

About author

Dr. Vldas Povilaitis, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of History, Immanuel Kant Baltic Federal University.