

А.Ф. Поломошнов

ТЕМА КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

п. Персиановский

2017

УДК 115.4
ББК 71-я7 С 14

П 65

Рецензенты:

Николаева Л.С. - доктор философских наук, профессор
Лаврухина И.М. - доктор философских наук, профессор

Поломошнов А.Ф.

П 65 Поломошнов, А.Ф. Тема культуры в философии истории /А.Ф. Поломошнов. - пос. Персиановский : Донской ГАУ, 2017. – 294 с.

ISBN 978-5-98252-293-1

Рекомендовано в печать научно-техническим Советом Донского ГАУ в качестве научного издания, протокол № 5 от 15 февраля 2017 г.

В монографии рассматривается формирование темы культуры в контексте философии истории. Анализируются историософские концепции Г. Гегеля, В. Соловьева и Н. Данилевского с точки зрения интерпретации в них темы культуры.

Работа предназначена для специалистов в области социальной философии, культурологи, философии истории, аспирантов, студентов, всех, интересующихся проблемами культурно-исторического процесса.

УДК 115.4
ББК 71-я7 С 14

ISBN 978-5-98252-293-1

©Поломошнов А.Ф.,
©ФГБОУ ВО Донской ГАУ, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	4
------------------	---

ГЛАВА 1 ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

§ 1 Модернизация и философско-историческая мысль.....	7
§ 2 Парадигма философии истории, как культурный феномен.....	23
§ 3 Тема культуры в философии истории: постановка проблемы.....	42

ГЛАВА 2 Г. ГЕГЕЛЬ: ТЕМА КУЛЬТУРЫ В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

§ 1 Культурно-идейная почва мышления Г.Гегеля.....	48
§ 2 Идея и концепция «философской истории» Г.Гегеля.....	64
§ 3 Тема культуры в философии истории Г.Гегеля.....	78

ГЛАВА 3 Н. ДАНИЛЕВСКИЙ: ТЕМА КУЛЬТУРЫ В ОРГАНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

§ 1 Культурно-идейная почва мышления Н. Данилевского.....	99
§ 2 Историческая парадигма Н. Данилевского.....	120
§ 3 Тема культуры в исторической философии Н. Данилевского.....	136

ГЛАВА 4 В.СОЛОВЬЕВ: ТЕМА КУЛЬТУРЫ В ПАРАДИГМЕ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА.

§ 1 Культурно-идейная почва мышления В.Соловьева.....	200
§ 2 Цельное знание и историческая парадигма В.Соловьева.....	219
§ 3 Тема культуры в исторической философии В.Соловьева	237

ГЛАВА 5. ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ПАРАДИГМ ИСТОРИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Г. Гегель и В. Соловьев.....	266
§ 2. В. Соловьев и Н. Данилевский.....	274

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	286
-----------------	-----

ЛИТЕРАТУРА.....	291
-----------------	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

Темы историософии, смысла исторического процесса безусловно относятся к вечно актуальным и общеинтересным темам. Дело здесь в том, что в природе человека заключено стремление искать и вносить смысл в свои собственные действия, в окружающую действительность, стремление к определенным целям и идеалам, стремление постичь логику ход всемирной истории. Особенно характерна тема историософии для российской философии.

Среди факторов, актуализирующих данную тему для современной российской философской мысли, можно выделить три группы: глобальные или общеисторические, традиционно-исторические или национальные, и современные. К первой группе относится потребность не только личности, но и общества в рефлексии над своим историческим бытием. Эта рефлексия неизбежно связана с оценкой истории общества, как национальной, так и общечеловеческой с позиции определенных ценностей и идеалов, с анализом закономерности исторического процесса и его перспектив. Особенно обостряется эта потребность в критические, переходные периоды в жизни общества. То, что современная цивилизация переживает именно такой период, является общепризнанным, хотя смысл и направленность глобальных перемен не до конца и неоднозначно осмыслены в современной философии.

К традиционно-историческим факторам можно отнести, во-первых, духовный склад русского народа, «русскую душу», которая во всем, в том числе и в собственной истории, ищет высшие цели, ценности и идеалы, и связанный с ними глубинный или высший смысл событий и явлений. Во-вторых, это специфическая особенность русской истории – вечная борьба России за самосохранение с внешней агрессией, идущей то с Запада, то с Востока, а также вечная ее борьба с внутренней смутой, дезинтеграционными тенденциями. В-третьих, это само геополитическое положение России между двух культур - Западом и Востоком. Территорию, занимаемую Россией, один из основателей геополитики Х. Маккиндер называл Хартлендом (сердцем Земли). Он же выдвинул тезис о том, что тот, кто правит Хартлендом, тот правит всем миром. Естественно, что характер социального развития России оказывает огромное влияние на ход всемирной истории.

К современным факторам следует отнести, во-первых, утрату сегодня русским народом исторических идеалов, духовный кризис, а русский народ не может жить без веры, без идеалов. Отсюда острая потребность поиска нового смысла жизни, новых исторических целей русской цивилизации. Во-вторых, глобальный кризис, переживаемый сегодня Россией, в очередной раз и, может быть, в самой острой форме ставит вопрос о самом выживании русского народа, не только в духовном, но и в чисто физическом смысле. Поэтому вопрос философского осмысления причин нынешнего кризиса и поиска новых идеалов и форм социальной организации для России является вопросом ее будущего, а не просто чисто теоретической проблемой. В-третьих, проводимые на рубеже тысячелетий российские реформы предполагают наличие определенных социальных идеалов, определяющие цели и способы действия реформаторов. Но реформы предполагают и дискуссию, обсуждение альтернативных идеалов, а также способов их проведения. Все это ставит проблему смысла истории и

социального идеала как практическую проблему современной российской политики.

Философско-историческое осмысление современной российской истории в контексте всемирной истории – это тема, которая должна стать предметом внимания русских философов, которые стремятся к тому, чтобы философия сблизилась с жизнью и оказывала реальное воздействие на развитие общества, которые остро переживают современные события нашей истории и которые хотят служить своей родине. Естественно, что для изучения этой темы необходимы коллективные усилия многих философов. При разработке ее необходимо, естественно, учитывать опыт классической философии, как западной, так и, в особенности, российской. Нам кажется, что анализ данной темы должен включать в себя обязательное сопоставление философско-исторических концепций с реальными историческими фактами.

Есть еще один глобальный современный фактор, актуализирующий проблематику философии истории. Философия истории есть попытка мыслителей не только понять и объяснить, но и предсказать, направить, регулировать процесс общественного развития. Если в XIX веке история развивалась в значительной степени стихийно, независимо от философско-исторических концепций мыслителей, то в связи с переходом в начале XXI века человечества к информационному обществу сознательное управление обществом и историческими процессами становится насущной потребностью и одной из главных особенностей этого общества. Естественно, что эффективное сознательное управление историческими процессами возможно только при опоре на научное знание структуры и законов развития общества, на определенные сознательные социальные идеалы и мировоззренческие ценности. Эти теоретико-методологические и мировоззренческие основы сознательного управления социальным развитием разрабатываются не только философами в рамках дисциплинарного направления социальной философии и философии истории, но и представителями всего комплекса социальных наук. Однако, именно философско-исторический анализ закономерности и смысла истории играет здесь фундаментальную роль.

Человечество, погруженное в текучку исторических событий и живущее лишь актуальным историческим моментом, всегда испытывает потребность создать или иметь глобальный исторический взгляд, связывающий прошлое, настоящее и будущее, открывающий историческую перспективу и придающий смысл текущему историческому моменту, задающий ему направленность, ориентирующей актуальный исторический момент в общей цепи исторических событий. «На всех уровнях социальной организации, от индивида до общества, время реального бытия людей отражается в их сознании и составляет один из глубочайших феноменов культуры. Осознание времени является основой нашей ориентировки в мире, выступает как необходимое условие функционирования, развития и познавательной, и практической деятельности человека.»¹

Эту потребность осознания исторического времени призвана удовлетворять философия истории, которая разрабатывает концепцию всемирной истории. Но в этом деле философ истории встречает ряд трудностей: 1.противоречие целесообразности и закономерности, 2.цивилизационное и историческое

¹ Яковлев В.П. Социальное время. - Ростов-на-Дону, 1980. - С.147-148.

разнообразие культур, стран, народов, которое трудно подвести под какую-то единую схему, 3.расхождение реальных исторических фактов и собственных социально-политических и мировоззренческих идеалов, мировоззренческая собственная предвзятость, затуманивающая взгляд философа истории и другие.

Поэтому разработка философско-исторической концепции есть попытка через преодоление этих трудностей разрешить проблему: возможна ли философия истории как наука, и если да, то, как она возможна?

Она возможна, если мыслителю удастся осуществить синтез трудно совместимых категорий. На уровне общефилософской теории исторического познания нужен эффективный синтез объективной закономерности и целесообразности в истории.

На уровне концепции исторического процесса нужен синтез национальной и всемирной истории, всеобщих и особенных закономерностей исторического процесса.

На уровне мировоззренческой интерпретации истории нужен удовлетворительный синтез партийности (мировоззренческой предвзятости и научной объективности), а также синтез объективной закономерности и социально-политических идеалов.

Наконец, нужно взаимное соответствие и сочетание всех частей философско-исторической парадигмы: мировоззренческого базиса, теоретико-познавательного и методологического базиса, концепции исторического процесса и мировоззренческой интерпретации истории.

И самое последнее, нужно добиться соответствия цельной философско-исторической парадигмы реальному историческому процессу, чтобы концепция исторического процесса не выглядела искусственной схемой, которая искажает факты, или не согласуется с историческими фактами. Здесь речь идет о синтезе философско-исторической теории с реальной исторической действительностью.

Только цельная философия истории может быть основой продуктивной исторической практики, обладающей прогностической и целеполагающей ценностью.

Другими словами, философия истории возможна, если мыслителю удастся создать внутренне непротиворечивую, научно-объективную и мировоззренчески цельную философию истории, в которой мировоззренческая часть не противоречила бы научно-содержательной, и внутри каждой из них не было бы внутренней непоследовательности и противоречий.

Т.о. проблема звучит в этой конкретизации так: Возможна ли цельная, синтетическая философия истории? и если да, то, как она возможна, а если нет, то почему она невозможна?

ГЛАВА 1 ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

§ 1 Модернизация и философско-историческая мысль

Рассмотрение философско-исторических концепций в контексте общего историко-цивилизационного процесса является безусловным научным требованием и необходимым моментом научного исследования потому, что развитие философской мысли – не филиация идей. Философия выражает дух времени и отражает реальные социально-исторические процессы.

Какова же почва философско-исторической мысли? Эта почва – общественная жизнь человечества, но не как абстрактное социологическое понятие общества вообще, а общество как сложнейшая система, дифференцированная в географическом и историческом пространстве на народы, страны, а также на различные формы социально-культурной организации, связанные различными формами и способами взаимодействия. В конкретном культурно-историческом аспекте философско-историческая мысль рождается на почве социально-исторических преобразований и изменений общества в ситуации, когда происходит столкновение традиционных устоев и новаций. Это столкновение всегда сопровождается самокритикой и борьбой и традиционных социальных устоев и инновационных форм культурной и социальной организации, конкуренцией альтернативных инновационных социально-культурных проектов. Все это и создает почву для развития философско-исторической мысли. Не случайно, собственно философско-историческая мысль зародилась в период мощного цивилизационного перехода от античного общества к средневековому. Каждый исторический период крупных социально-культурных изменений давал новый толчок к развитию философско-исторической мысли. Второй крупный всплеск философско-исторической мысли связан с эпохой капиталистической модернизации. Говоря о культурно-исторической почве философско-исторической мысли, мы должны указать еще один момент, порождающий философско-историческую рефлексию, - это факт реального разнообразия социально-культурных организмов или цивилизаций. Этот факт ставит проблему осмысления происхождения этого разнообразия и анализа взаимодействия цивилизаций, а также проблему природы цивилизации вообще. В ситуации капиталистической модернизации, когда в ее орбиту так или иначе стали втягиваться все земные цивилизации, когда в связи с расширением межцивилизационных контактов и экономической, политической и культурной экспансией европейской цивилизации в другие цивилизации факт цивилизационного плюрализма стал проблемой практической политики, родилась и сама категория «культуры» или «цивилизации» и цивилизационная парадигма в философско-исторической мысли.

Исходя из принципа анализа философско-исторических концепций в культурно-историческом контексте эпохи, мы, должны рассматривать философско-исторические концепции Н.Я Данилевского и В.Соловьева в контексте модернизационных процессов, происходивших в российском обществе в XIX веке. А поскольку российская модернизация является моментом общецивилизационного процесса капиталистической модернизации, возглавляемого западно-европейской цивилизацией, постольку российскую модернизацию как почву русской историософии XIX века, мы должны рассматривать в контексте

общецивилизационной модернизации.

Сам термин «модернизация» сформировался в середине XX века в рамках теорий индустриального и постиндустриального общества и обозначал процесс перехода общественного организма от традиционного, аграрного общества к современному обществу, именуемому по разному, «индустриальным» или «постиндустриальным», «информационным», «обществом всеобщего благоденствия» и т.п.

Введение термина «модернизация» для теоретической характеристики процесса глобального перехода человечества от традиционного общества к современному, породило целый ряд теоретических проблем, требовавших уточнения при толковании этого понятия. Эти вопросы сводятся к тому, кто, где, когда, как совершал этот переход, в чем суть этого перехода.

В рамках концепций индустриального и постиндустриального общества возникло два подхода к определению сущности модернизации. Первый сводил сущность модернизации к индустриализации. «Мы употребляем термин «модернизация» для характеристики сложной совокупности перемен, происходящих почти в каждой части общества в процессе его индустриализации. Модернизация включает постоянные перемены в экономике, политике, образовании, в сфере традиций и религиозной жизни общества. Некоторые из этих областей меняются раньше других, но все они в той или иной степени подвержены изменениям.»¹ Наиболее ярко этот подход представлен У. Ростоу в книге «Стадии экономического роста. Неокоммунистический манифест», Нью Йорк, 1961. Ростоу считает, что модернизация - это процесс, который в различные сроки проходят все страны. Раньше всего он произошел в Западной Европе – в XVIII-XIX веках.

Второй подход сводит сущность модернизации к становлению капиталистического общества. Так, например, С.Эйзенштадт говорит о том, что «Исторически модернизация есть процесс изменений, ведущих к тем типам социальных, экономических и политических систем, которые сложились в Западной Европе и Северной Америке в период между XVII и XIX веками и распространились на все страны и континенты.»²

Глобальный или целостный подход к анализу модернизации пытается реализовать Э. Тоффлер, используя методологическую метафору столкновения волн: традиционного и индустриального типа цивилизаций. Эта метафора позволяет Тоффлеру увидеть глубинную суть цивилизационного перехода от традиционного общества к индустриальному, хотя и не способна всесторонне передать все содержание этого процесса.

Переход от традиционного общества к индустриальному Тоффлер анализирует путем сравнения их по целому ряду признаков: 1. техносфера, 2. социосфера, 3. инфосфера, 4. сфера власти, 5. культурный код, 6. суперидеология.

В качестве интегральной характеристики индустриальной цивилизации Тоффлер выделяет ее «культурный код». «У каждой цивилизации есть свой скрытый код – система правил или принципов, отражающихся во всех сферах ее деятельности, подобно некоему единому плану. С распространением индустриализма по всей планете становится зримым присущий ему уникальный внутренний план. Он состоит из системы шести взаимосвязанных принципов,

¹ Смелзер Н. Социология. - М. 1994. - С. 620.

² Eisenstadt S.N. Modernisation. Protest and Change. Engelwood Cliffs, 1966 P. 55

программирующих поведение миллионов.»¹

Вот эти принципы: 1. стандартизация, 2. специализация, 3. синхронизация, 4. концентрация, 5. максимизация, 6. централизация. При характеристике этих универсальных принципов деятельности Тоффлер фактически описывает особенности организации экономического деятельности в условиях промышленного производства с высоким разделением труда, его специализацией и ориентацией на массовое производство и максимальную прибыль, т.е. экспансионистско-индустриальный способ ведения хозяйственной деятельности.

Вторым важным интегральным признаком индустриальной цивилизации по Тоффлеру является новая картина мира, новый тип сознания или менталитета, который он называет «индуст-реальность».

«Индуст-реальность была сводчатой конфигурацией идей и представлений, с помощью которой дети индустриализма были обучены понимать свой мир. Это была кипа предпосылок, используемых цивилизацией второй волны, ее учеными, деловыми людьми, государственными деятелями, философами и пропагандистами.»²

В основе менталитета индуст-реальности по мнению Тоффлера лежат три идеи, определяющие отношение человека индустриального общества к природе, к человеку и к обществу. «Эти три ключевых положения цивилизации Второй волны – война с природой, значение эволюции и принцип прогресса.»³ Война с природой выражает экспансионистско-потребительское отношение человека к природе, как к объекту покорения и эксплуатации в интересах человека. Значение эволюции состоит в принципе социал-дарвинизма, который распространяет на общество идею естественного отбора и борьбы народов за существование. Под идеей прогресса имеется ввиду общее убеждение в том, что история идет от худшего к лучшему. В-общем, в описании Тоффлера под менталитетом индуст-реальности мы видим своеобразную смесь идей агрессивного капитализма. Но выдавать его за общий менталитет эпохи индустриализма вряд ли корректно.

В структуру менталитета индуст-реальности Тоффлер включает еще четыре принципа, характеризующих понимание времени, пространства, причинности и материи. В-целом, все эти принципы выражают философию механического материализма и основанные на ней общие поведенческие установки. Это линейное пространство и время и установка сознания на максимально точное их измерение и максимально полное, интенсивное производственное использование. Это атомистический механистический материализм, проявляющийся в поведении людей в форме эгоистического социального индивидуализма или атомизма. Это, наконец, механический детерминизм с его установкой на сугубо технологические способы решения всех проблем.

Тоффлер не просто выделяет характерные признаки индустриальной цивилизации, но и анализирует внутренние противоречия и конфликты, характерные для индустриальной цивилизации. Он отмечает: «На одном уровне индустриальная революция создала замечательно интегрированную социальную систему со своими особыми технологиями, со своими собственными социальными институтами и своими собственными информационными каналами, причем все они

¹ Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.92-93.

² Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.174.

³ Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.180.

хорошо подогнаны друг к другу. Однако, на другом уровне она разрушила лежащее в ее основе единство общества, создавая стиль жизни, полный экономической напряженности, социальных конфликтов и психологического нездоровья.»¹

Причиной напряженности, конфликтов и даже психологического нездоровья личности является, по Тоффлеру, в индустриальном обществе отделение производства от потребления, переход к рыночной экономике. «...Индустриализм разрушил единство производства и потребления и отделил производителя от потребителя».²

В результате рынок стал центральным элементом индустриальной экономической системы и привел к ряду противоречивых последствий. Во-первых, возникло главное противоречие индустриализма между производителем и потребителем. Во-вторых, возникла ориентация экономики на прибыль и безудержный рост. «Коммерческие ценности стали главными, экономический рост, определяемый размерами рынка, стал первоочередной целью всех правительств».³

Произошла под влиянием рыночных отношений всеобщая дегуманизация социальных отношений и духовной культуры. Все стало предметом купли-продажи. Установка на безудержное и бесконечное личное обогащение и потребление стала доминирующей в индустриальном обществе. «Не только политика, но и культура тоже сформирована этим расщеплением, ибо она создала самую жадную, думающую только о деньгах, коммерциализированную и расчетливую цивилизацию.....Личные отношения, семейные связи, любовь, дружба, связь с соседями и земляками, - все пропиталось духом коммерческого своекорыстия.»⁴ Все стало предметом купли-продажи, все стало рассматриваться и оценивать только с точки зрения рыночной, коммерческой стоимости. «В таком обществе, независимо от его политической структуры, покупаются и продаются, являются предметами торговли и обмена не только продукты труда, но и сам труд, идеи, искусство, а также и душа человека».⁵ По этому поводу нельзя не заметить, что Тоффлер совершенно верно констатирует или описывает внешние феноменальные негативные проявления индустриального рыночного общества, но умалчивает или, точнее, подменяет истинную причину этих негативных проявлений: капиталистическую частную собственность и противоречие между общественным характером промышленного производства и частным способом присвоения.

Заканчивая рассмотрение анализа Тоффлером процесса капиталистической модернизации, мы должны заметить, что он совершенно правильно рассматривает модернизацию, во-первых, как процесс системных преобразований общества, во-вторых, как мировой процесс, а не трансформацию какой-то отдельной национально-государственной системы. Фактически он выделяет три модернизации. Первая – переход от первобытного общества к аграрной цивилизации. Вторая – переход от аграрной цивилизации к индустриальной. Третья – переход от индустриальной цивилизации к цивилизации постмодерна, «постиндустриальной». И каждая из этих модернизаций представляет собой

¹ Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.78.

² Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.82.

³ Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.83-84.

⁴ Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.85.

⁵ Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С.86.

столкновение, конфликт цивилизаций, движущийся по планете, как волна изменений. Модернизация XVII - XIX веков рассматривается Тоффлером как столкновение Первой и Второй волны. Модернизация XX века, по Тоффлеру, - столкновение уже обществ Второй и Третьей волны.

Обобщенную характеристику индустриального общества, или общества модерна, можно представить в виде Таблицы.

Таблица 1
«Традиционное и общество модерна»

	Традиционное (религиозно-аграрное) общество	Модерн (научно-индустриальное) общество
Производство	Натуральное производство (Индивидуальное, основанное на естественной энергетике и ручных орудиях труда, доминирующим видом производства является аграрное производство. Прогресс техники очень медленный и основан на производственном опыте работников)	Научно-промышленное Производство (Массовое, стандартное, основанное на механических орудиях трудах, приводимых в движение искусственными двигателями (паровыми, затем электрическими и бензиновыми), доминирующим видом производства является промышленное производство. Прогресс техники все ускоряющийся и основан на достижениях и прикладном использовании науки)
Экономические отношения	Сословно-иерархическая система личной зависимости крупных и мелких частных собственников	Свободные рыночные отношения двух поляризовавшихся общественных классов: собственников средств производства и пролетариев)
Политическая система	Различного рода монархические системы традиционно-авторитарной власти	Представительная демократия
Юридическая система	Право сословной регламентации и привилегий	Юридическое равенство и кодификация рыночной экономики
Идеологическая система	Традиционно-религиозное сознание, ориентированное на простое воспроизводство существующей общественной системы и приспособление человека к окружающей природной среде	Научно-технологическое сознание, ориентированное на преобразование окружающей среды силами науки и техники
Система	Сословное воспитание,	Массовое народное научно-

общественного воспитания (воспроизводства личности)	религиозное образование, Элитарное, индивидуальное образование	техническое, общее и профессиональное образование
Демографическая система	Натуральное, простое демографическое воспроизводство (рост населения очень медленный, продолжительность жизни низкая)	Расширенное воспроизводство населения (все ускоряющийся демографический взрыв)
Международные отношения	Политическая конкуренция экономически самодостаточных, изолированных, монархий. Традиционные способы эксплуатации колоний.	Международная экономическая система, Экономическая и политическая конкуренция в борьбе за передел мира как рынка вложения капиталов и сбыта товаров.

Опираясь на существующие концепции модернизации, мы попытаемся разработать собственное целостное видение этого глобально-исторического процесса. Мы видим три ключа к смыслу модернизации. Первый ключ - историческая перспектива: с высоты последующей истории (дает объективность и отстраненность от предмета, видение его в целом, развитом, полном виде и в развитии). «Большое видится на расстоянии». Действительный смысл текущей истории открывается потомкам. Второй ключ - познание сущности традиционного и современного общества на основе системного подхода. Для этого необходимо выделить социальные подсистемы, дать их сравнительную качественную характеристику, выделить интегральные свойства традиционного и современного общества, дать их сравнительную характеристику. Третий ключ - анализ процесса перехода (выделение его этапов, определение того, какие факторы и как взаимодействовали, обусловив этот переход).

Прежде всего, мы должны, во-первых, рассмотреть характеристики традиционного и общества модерна по следующим основным элементам: 1. производственный базис общества, 2. экономические отношения, 3. политическая система, 4. юридическая система, 5. идеологическая система (наука, религия, искусство, философия), 6. система воспроизводства личности (образовательные и воспитательные институты общества), 7. демографическая система, 8. международные отношения между цивилизациями и странами

Мы должны, во-вторых, выявить интегральные характеристики традиционного и современного общества. Они связаны с характеристикой доминирующего типа отношения человека к природе, доминирующего типа поведения и массового сознания, доминирующего типа социальных связей или отношений, интегральные характеристики международных отношений (лидерство определенного народа или типа цивилизации, отношения между народами), доминирующий тип отношения личности и общества (гуманистический смысл модернизации), базовая ценность или двигатель цивилизации и ее фундаментальная цель.

Не претендуя на истину в последней инстанции, мы постараемся указать основные интегральные характеристики индустриального общества по выше указанным критериям. При этом следует заметить, что выделяемые здесь интегральные признаки индустриального общества существенно меняются при переходе его в постиндустриальное.

Капиталистическая научно-индустриальная цивилизация демонстрирует экспансионистско-потребительское отношение к природе. Она рассматривает природу как неисчерпаемый источник ресурсов для производства и потребления. Причем ее технологии основаны на переработке природных, в основном невозобновимых, ресурсов на основе технологий с очень низким КПД. В результате чего, большая часть их превращается в загрязняющие среду отходы, промышленные и бытовые. Природа рассматривается как объект хищнической эксплуатации.

Доминирующий тип социальных связей индустриальной цивилизации – классовый антагонизм, эксплуатация и классовая борьба, порождаемые частной собственностью. А также частная капиталистическая собственность порождает социальный атомизм и эгоизм в отношениях между людьми и между личностью и обществом.

Отношения личности и общества в научно-индустриальной цивилизации характеризуются дегуманизацией, в основе которой лежит универсальное отчуждение личности. Базовой формой отчуждения является отчуждение производителя от средств производства, которое составляет основу капиталистического способа производства. Это базовое отчуждение затем порождает следующие его формы: отчуждение труда от самого трудящегося, отчуждение людей друг от друга, как экономических конкурентов (классовая борьба), политическое отчуждение (отделение населения от бюрократизированного политического механизма власти), духовное отчуждение (отделение трудящегося населения от духовного производства и духовных ценностей, идеология потребления).

Интегральная черта научно-индустриальной цивилизации, характеризующая международные отношения – это мировая система империализма и капиталистической эксплуатации. Эта система основана на мировом капиталистическом рынке и внешнеполитической и экономической экспансии передовых стран с целью экономической эксплуатации отсталых стран, на разделении мира между ведущими индустриальными державами и конфликтах между ними по поводу политического раздела мира и экономического раздела мирового рынка.

Базовая ценность и ведущий фактор динамики индустриальной цивилизации, характеризующий менталитет и способ развития научно-индустриальной цивилизации – научно-технический прогресс, подчиненный интересам прибыли и потребления. Индустриальной цивилизации присуща своего рода научно-техническая зависимость или наркомания, со всеми последствиями и проявлениями этого заболевания.

Доминирующий тип поведения, культивируемый научно-индустриальной цивилизацией – стандартизация, потребление и эгоизм.

Доминирующий тип сознания – технократическое, сциентистское, эгоистическое потребительское сознание.

Если суммировать все эти интегральные характеристики, то мы приходим к

такой фундаментальной особенности современной цивилизации, как прогрессивная нестабильность. Научно-индустриальная цивилизация находится в постоянном и все ускоряющемся беге, и что парадоксально, в беге без определенной цели, в развитии во имя развития, без идеалов, в беге в никуда, а точнее в беге к пропасти глобальной экологической и цивилизационной катастрофы. «...Совершенно очевидно, что сама сциентистская эпоха истории – с ее индустриализацией и модернизацией, с решительным преобразованием всех сторон человеческой жизни, с ее глобализацией и информатизацией, уже почти ставших самостоятельными реальностями «постмодерного» мира – создала фактически новый цивилизационно-исторический способ существования и развития, существенно отличающийся от прежних вариантов. Главное: мы перешли из стабильного мира в мир нестабильности.»¹

Мы должны, в-третьих, рассмотреть этапы модернизации, поскольку явно она не исчерпывается XIX веком, который является лишь ее завершением, если рассматривать понятие модернизации как переход от традиционного общества к современному, научно-индустриальному. XIX век является также началом перманентной модернизации, поскольку постоянное и все ускоряющееся изменение, прогресс науки и техники, а вследствие этого и всей социальной системы является главной интегральной чертой научно-индустриального типа цивилизации. Если понимать модернизацию в первом смысле как переход от традиционной цивилизации к современной, то в эпоху модернизации нужно включить и предшествующие подготовительные этапы и раскрыть суть и порядок происходивших изменений на каждом этапе.

В модернизации, понимаемой как глобальный переход человечества от традиционного к современному обществу, следует выделять как минимум четыре этапа. Первые три этапа можно рассматривать как подготовительные по отношению к главному, четвертому.

Первый этап – Возрождение (XV-XVI вв.). Здесь модернизация началась в сфере идеологической и выразилась в смене традиционного сознания – с его подчинением личности сословной коллективности и высшему авторитету бога новым, современным сознанием – с его приоритетом личности и свободы человеческой деятельности. Эмансипация личности привела к формированию новой принципиальной установки сознания и поведения – мы назовем ее антропоцентрической открытой установкой, в противовес прежней теоцентрической, закрытой. Освобожденный от подчинения внешним ограничениям, накладываемым религией и сословной моралью, человек стал центром вселенной, и мир стал полем его творческой деятельности. Конечно, сначала, эта установка сознания сформировалась в сознании лишь небольшой части просвещенного общества. Но постепенно она проникала в массовое сознание и изменяла поведение людей, и политическое и экономическое. Эту стадию модернизации мы назовем идеологической или психологической модернизацией, поскольку она освободила сознание личности от традиционного типа мышления и традиционных установок поведения.

Второй этап модернизации связан с рождением в Новое время опытно-экспериментальной науки, и на ее основе сциентистского отношения к реальности,

¹ Дубровин В.Н., Ерыгин А.Н. Философия на Западе и в России в эпоху модернизации. - Ростов-на-Дону, 2004. - С.5.

сциентистского типа сознания и поведения. Это сциентистское сознание ярче всего выразил Ф. Бэкон. Сциентистское сознание содержит две принципиальных поведенческих установки или принципа: 1. человек должен стать хозяином природы, приобрести власть над ней, преобразовать ее в своих интересах, 2. основное средство покорения природы – наука. Но наука не умозрительно-созерцательная, а опытно-прикладная, т.е. опирающаяся на опыт и эксперимент и ориентированная на технологические приложения. «Собственная и конечная цель истинной естественной философии – это власть над природными вещами, телами, лечебными средствами, машинами и бесконечным множеством других вещей».¹

Кроме того, Бэкон отмечал, что наука должна быть дисциплинарно дифференцирована (в ней должно быть проведено разделение труда) и динамична. В афоризме LXXIV, критикуя умозрительно-созерцательную науку Бэкон говорит: «...То, что основано на природе, растет и преумножается, а то, что на мнении, меняется...науки не выходят из своей колеи, остаются почти в том же состоянии и не получают заметного приращения...В механических же искусствах, основание которых – природа и свет опыта, мы видим происходит обратное Механические искусства ..., как бы преисполненные некоего дыхания, постоянно крепнут и возрастают.»²

Сциентистская установка сознания – ориентация на власть над природой. «Власть же человека над вещами заключается в одних лишь искусствах и науках...»³ Власть выражается в преобразовании природы. «Дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу.»⁴ Главным орудием власти над природой является опытная, ориентированная на технологические, практические приложения наука. «...Пути к человеческому могуществу и знанию ближайшим образом переплетены один с другим и едва ли не одни и те же.»⁵

Сциентистское сознание, рассматривающее науку, как орудие преобразования мира в целях человека стала своеобразным продуктом и продолжением развития антропоцентрической установки сознания, сформировавшейся в эпоху Возрождения. Если мир – поле творческой деятельности человека, то наука – орудие такой деятельности. Мир существует для человека и человек должен использовать его в своих интересах. Важным моментом сциентистского сознания является технократическое, потребительское отношение к природе, и акцент на техническом преобразовании природы. И на втором этапе модернизации изменения происходили в основном в узком кругу философов и ученых. Этот этап модернизации мы назовем, поэтому, философской модернизацией. Но постепенно через практические приложения науки и через педагогическую систему сциентистско-технократическое сознание проникало в неширокие пока еще слои образованного населения.

Третий этап модернизации связан с Просвещением. Здесь произошла, во-первых, количественная экспансия нового сциентистско-технократического сознания, выступившего под знаменем «Разума», т.е. произошло внедрение этого

¹ Бэкон Ф. О мудрости древних //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978. - С. 293.

² Бэкон Ф. Новый органон //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978. - С. 38.

³ Бэкон Ф. Новый органон //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978. - С. 78.

⁴ Бэкон Ф. Новый органон //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978. - С. 80.

⁵ Бэкон Ф. Новый органон //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978. - С. 81.

сознания действительно в массовое сознание. Но главное изменение было связано с политической модернизацией – сменой политической формы традиционного общества – абсолютной монархии – современной демократической политической системой. Поэтому этот этап модернизации лучше всего назвать политической модернизацией. Однако, смена политической системы не стала завершением модернизации, ибо в экономическом плане европейское общество еще оставалось по сути в рамках традиционной аграрной экономики. Отсутствие промышленности, основанной на качественно новой энергетике паровых и электрических двигателей, оставляло в целом экономическую систему европейских стран, несмотря на развитие мануфактур, на применение станков и механизмов, на развитие мировой торговли, в рамках традиционной, аграрной экономики.

Таким образом, к XIX веку мы видим, что модернизация в сфере идеологической и политической совершилась, изменили массовое сознание, или по крайней мере сознание просвещенной, образованной части общества, контролирующей процессы общественного развития. Мы видим, что родилась и интенсивно росла новая опытная наука и расширяла сферу сциентистски-технократического сознания. Дело оставалось за малым – подвести под эту модернизацию фундамент экономической модернизации.

XIX век стал веком экономической модернизации, завершившей весь процесс перехода от традиционного к современному обществу. Суть экономической модернизации состояла в переходе к индустриальному способу производства. В его основе лежит новая энергетика и новые типы орудий труда. Это энергетика механических двигателей на природном топливе и металлические станки и комплексы станков.

Паровой двигатель был изобретен И. Ползуновым (1763 г.) и Дж. Уаттом (1774г.). Ткацкий станок был изобретен в конце XVIII века. Паровоз был изобретен Р.Тревитиком (1803) и Дж. Стефенсоном (1814 г.) Пароход был изобретен в 1805 г. Р.Фултоном. Электромотор был изобретен в 1825 г. Бессемеровский способ выплавки стали был изобретен в 1856 г. Промышленная добыча нефти началась в 1859 г. Пластмасса была изобретена в 1854 г. Двигатель внутреннего сгорания изобрел Э.Ленуар в 1860 г. Первый автомобиль с ДВС построили К.Бенц и Г.Даймлер в 1885 г. Первая электростанция была построена в 1880 г. Электрическая лампочки была изобретена Лодыгиным в 1872 г. Телефон изобрел в 1876 г. Д.Белл.

Новая техника стала детищем новой науки и без нее не могла появиться. В XIX веке установился прочный симбиоз науки и техники, наука стала частью экономического и технического процесса, его главной движущей силой. Этот симбиоз сформировал необычайный динамизм экономической системы, постоянные научно-промышленные перевороты, все время ускоряющегося темпа. Естественно, промышленная революция оказала гигантское влияние на политический и идеологический процесс.

Суммарный обзор основных черт капиталистической модернизации и особенностей индустриальной цивилизации в сфере способа производства дают Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. в своей книге «Западная социология». Вот эти черты: «1. Промышленность базируется на научной организации труда и нацелена, в отличие от традиционного производства, на максимальную отдачу.

2.Благодаря применению науки в организации труда человечество колоссально раскрывает свои ресурсы.

3. Промышленное производство концентрирует рабочих, в результате чего появляется новый общественный феномен – рабочий класс.

4. Концентрация рабочих, рост их числа приводит к противоречию между пролетариями и предпринимателями или капиталистами.

5. В результате научного характера труда растет не только богатство, но и множатся социально-экономические кризисы, связанные с перепроизводством, следствием которых становится бедность среди изобилия.

6. Экономическая система, основанная на промышленной, научной организации труда, характеризуется свободой товарообмена и погоней за прибылью со стороны предпринимателей».¹

В XIX веке в связи с завершением модернизации европейского общества в целом, в мировых отношениях Запад стал лидером и как лидер занялся жесткой глобальной экспансией по отношению к остальным странам, народам и цивилизациям. Важной стороной модернизации стало т.о. установление доминирования Западной цивилизации построение ей системы эксплуатации отсталых, традиционных цивилизаций остального мира.

Первые три этапа модернизации мало затрагивали жизнь масс населения, мало затрагивали экономическую основу традиционного общества – с/х экономику, хотя и расширяли ее возможности до предела, и тем самым исчерпывали ее возможности экстенсивного роста.

Итак, на всех этапах модернизации изменения происходили во всех сферах общественной жизни – и в идеологии и в политике и в экономике и в международных отношениях, взаимно влияя друг на друга. Но на каждом этапе модернизации, во-первых, доминировали изменения в одной какой-то сфере и был народ – лидер, который шел впереди в процессе модернизации. Причем народ-лидер на каждом этапе менялся. Страны Европы неравномерно участвовали в общем процессе модернизации. Одни вырывались вперед, другие отставали. Каждая из них проводила модернизации своим способом, но в общем, так или иначе в XIX веке модернизация совершилась во всех европейских странах. Последней на подножку уходящего поезда европейской модернизации с дикими усилиями и гримасами вскочила Россия.

На четвертом этапе модернизации в XIX веке произошел резкий качественный скачок, совершился последний и самый острый конфликт старого, традиционного и современного общества. Естественно, что этот скачок и конфликт нашел свое отражение в том числе и в философском сознании. Прежде, чем мы рассмотрим это отражение, нельзя не коснуться вопроса о том, что же было после XIX века? Является ли он концом модернизации или модернизация продолжалась в XX веке. Если говорить о модернизации, как переходе Европейской цивилизации от традиционного к современному обществу, то модернизация закончилась в XIX веке. Но она не закончилась, а лишь началась в XIX веке по отношению к остальному миру. Во-вторых, поскольку одной из главных интегральных черт нового «современного», индустриально-научного общества стал постоянный динамизм, т.е. вечная и все ускоряющаяся модернизация, постольку XX век стал веком дальнейшей модернизации, но уже современного общества. Промышленные и научные революции и перевороты в XX веке не закончились, а напротив пошли

¹ Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. Западная социология. - Спб., 1997. - С.21-22.

со все более ускоряющимся темпом и со все более глобальными и радикальными последствиями. XX век стал веком конкуренции и глобального мирового столкновения различных социальных способов, моделей и парадигм модернизации организации современного общества. Рубеж XX и XXI веков стал эпохой всеобщего и глобального кризиса современного индустриально-научного общества. И встал вопрос о качественной модернизации, преобразовании глубинных основ этого общества, поскольку предшествующее экстенсивное развитие этих основ в XIX и XX веках их не затрагивало и поскольку эти основы начали исчерпывать себя, дошли до своих границ.

Мы можем нарисовать следующую историческую перспективу. XIX век был не просто завершением модернизации, но и первым этапом развития уже собственно новой современной индустриально-научной цивилизации. XX век – век динамичного, но противоречивого развития этой новой современной цивилизации, век глобальной конкуренции качественно различных модернизационных проектов, принявший форму глобального противостояния капиталистического Запада и социалистического СССР.

XXI Век – третья стадия индустриально-научной цивилизации развития, век ее глобального кризиса, переход к новому типу цивилизации – информационному, постиндустриальному обществу, важным моментом которого является глобализация – формирование единого всепланетного сверхобщества. Необходимой стороной информационного глобализирующегося общества является новая интегральная черта – переход к сознательному, глобальному планированию и управлению развитием общества. Это управление и планирование будет эффективным, если оно опирается на качественное познание закономерностей функционирования и развития социального организма. Это управление будет гуманистичным, если оно исходит из гуманистических целей и социальных идеалов.

Итак, модернизация есть глобальный переход мирового сообщества цивилизаций от состояния традиционного, устойчивого, малоподвижного, находящегося в статичном равновесии, как внутреннем, так и с окружающей средой способа существования локальных цивилизаций к динамичному, неравновесному (как внутреннему, так и во внешнем взаимодействии с окружающей средой) способу существования объединяющихся в реальный сверхсоциальный, общепланетный организм цивилизаций. Модернизация есть не только сам процесс такого перехода, но и новый способ существования человечества в целом и отдельных его частей. Можно предположить, что это глобальный динамический переход должен завершиться новым равновесным и относительно статичным состоянием сверхцивилизации, которое придет на смену перманентной и все ускоряющейся модернизации современного общества. В этом плане модернизацию можно рассматривать как глобальный переход человечества от одного «традиционного» равновесного и статичного состояния к качественно новому будущему динамично равновесному состоянию, фиксируемому в философско-исторической мысли в форме социальных идеалов или конца истории.

Пока что, мы рассматривали процесс модернизации лишь применительно к западноевропейскому обществу, которое исторически оказалось лидером в этом процессе. Однако, модернизация в результате мировой экспансии западноевропейского капитализма постепенно охватила все страны и народы Земли, вошедшие в нее с разных стартовых позиций, в разное время и

осуществлявших модернизацию различными способами в зависимости от местных культурно-цивилизационных особенностей. Анализируя процесс модернизации в целом, или в отдельной стране, мы должны обязательно обратить внимание на взаимодействие стран, культур и цивилизаций, находящихся на разных стадиях модернизации.

В XIX веке процесс капиталистической модернизации стал выходить за пределы Западной Европы и охватывать все цивилизации и регионы в связи с экономической и политической экспансией западно-европейских стран. Модернизация постепенно охватила весь мир.

Этот процесс остро поставил вопрос о единстве всемирной истории, и в теоретическом плане (единство законов и стадий), и в практическом как проблему взаимодействия разных культур и синтеза культур в новое единство. Проблема взаимодействия культур и цивилизаций и проблема их синтеза порождена капиталистической глобализацией и перманентной модернизацией. Не случайно бурный всплеск философско-исторической мысли произошел именно в XIX веке.

Нас интересует, каким образом происходила модернизация в России, и каковы особенности модернизационных процессов в России XIX века. Общеизвестно или является фактом, что Россия вступила в процесс модернизации позже западноевропейских стран, а именно в начале XVIII века. Поэтому историки для ее характеристики используют термин «запаздывающая» или «догоняющая» модернизация. В российской модернизации можно выделить три основных периода или «рывка». И в каждом периоде для российского пути в современное общество характерен своеобразный пятитактный цикл: 1. первая проба (робкие попытки реформ), 2. решительный рывок, 3. временный реакционный откат, никогда не доходящий до полного возвращения к дореформенному состоянию, 4. стабилизация и закрепление результатов реформ, 5. застой, стагнация и созревание цивилизационного нарыва.

Первый этап российской модернизации в начале XVIII века связан с деятельностью Петра I. Реформы Петра при всей их решительности и внешней «революционности» являлись по сути внешней, принудительной, верхушечной «европеизацией» традиционного российского общества. Суть реформ свелась к созданию сильной централизованной самодержавной власти с опорой на дворянство, образовавшее служилое чиновническое сословие, к созданию по европейскому образцу регулярной армии и флота к форсированной индустриализации по-азиатски, к внешней европеизации быта дворян и принудительному внедрению европейского образования и культуры для дворян.

Реформы Петра, безусловно, были исторически обусловлены необходимостью ликвидировать все увеличивающееся отставание России от Запада в экономическом, политическом и научном развитии, и, как следствие, в общем потенциале цивилизации, особенно, в военном и культурном аспектах. Концептуально и организационно реформы Петра I не были систематически продуманными и хорошо подготовлены, а носили форму спонтанных импульсов и часто слепого копирования лишь внешних форм европейской жизни путем их насильственного внедрения в России. По замыслу Петра, его реформы должны были ввести Россию в семью европейских стран, приобщить ее к европейской цивилизации, но по результатам они оказались лишь попыткой грубого вторжения в европейский мир, в который Россия так и не вступила, как равноправный член, а

была принята лишь на положении в лучшем случае учеников и цивилизационной периферии.

Реформы Петра по-разному оценивались славянофилами и западниками. «Славянофилы видели в деле Петра измену исконным национальным русским основам, насилие и прорыв органического развития. Западники никакого своеобразия в русской истории не видели, считали Россию лишь страной отсталой в просвещении и цивилизации, западно же европейский тип цивилизации был для них единственным и универсальным. Петр раскрыл для России пути западного просвещения и цивилизации.»¹

Обобщающую оценку попытался дать Н. Бердяев. Н.Бердяев справедливо отмечает, что реформы Петра были исторически необходимы, поскольку «Россия не могла дальше существовать замкнутым царством, при отсталости военной, морской, экономической, при отсутствии просвещения и техники цивилизации.»² Однако они проводились ценой страшного насилия над народной душой и народными верованиями и разрушения некоторых традиционных основ русского общества, ценой усиления крепостнического гнета и эксплуатации крестьянства в условиях полной бесконтрольности государственной власти. «Государство ничем не было ограничено и все больше прибегало к насильственным мерам. Петровская идея «насильственного прогресса» воплощалась в жестоких методах борьбы с отсталостью в отечественной экономике, военном деле, в государственном управлении, технике, культуре. Принуждение ради достижения блага оборачивалось усилением крепостного гнета и произвола государственной власти.»³

Поскольку реформы Петра не затронули практически традиционного образа жизни крестьян, постольку они привели к культурному расколу между высшими слоями общества: чиновниками и интеллигенцией и народом. «Переворот Петра усилив русское государство, толкнув Россию на путь западного и мирового просвещения, усилил раскол между народом и верхним культурным и правящим слоем.»⁴ Создав сильное централизованное государство, опирающееся на сословие чиновников, Петр I заложил в российском обществе отчуждение власти от народа. «Усилилась бюрократизация аппарата управления и его централизация. В условиях, когда государство все больше прибегало к принудительным мерам, аппарат управления стал безраздельным руководителем и контролером реформ.»⁵

Отдаленные цивилизационные результаты модернизации по-Петровски ярко охарактеризовал Н. Бердяев. «К XIX веку Россия оформилась в огромное, необъятное мужицкое царство, закрепощенное, безграмотное, но обладавшее своей народной культурой, основанной на вере, с господствующим дворянским классом, ленивым, малокультурным, нередко утерявшим религиозную веру и национальный образ, с царем наверху, в отношении к которому сохранилась религиозная вера, с сильной бюрократией и очень тонким и хрупким культурным слоем.»⁶

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.,1990. - С.11.

² Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.,1990. - С.11.

³ История России. IX-XX вв. /под ред. Г.А. Амона. - М.,2002. - С.197.

⁴ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.,1990. - С.12-13.

⁵ История России. IX-XX вв. /под ред. Г.А. Амона. - М.,2002. - С.198.

⁶ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.,1990. - С.15.

Итак, внешняя верхушечная модернизация и европеизация, затронувшая лишь дворянство, привела к отчуждению власти и интеллигенции чиновничества от народа, т.е. к политическому и культурному отчуждению высших и низших слоев российского общества, но позволила сократить цивилизационное отставание России от Европы и прекратить культурную самоизоляцию России. Особенностью Петровских реформ было то, что политическая и культурная европеизация проводились сверху, путем принудительного внедрения и одновременно.

При этом следует отметить, что по существу реформы Петра не затронули главных основ самобытности российской цивилизации: 1. самодержавной власти (ее они лишь укрепили), 2. крепостничество (его они тоже лишь укрепили), 3. православие (по сути православие в неизменном виде осталось господствующей государственной идеологией, а реформа церковного управления лишь более жестко и явно выразила традиционный принцип православной церкви, в отличие от католической – подчинение светской власти).

Для российского пути в современное общество характерен своеобразный пятиэтапный цикл: 1. первая проба (робкие попытки реформ), 2. решительный рывок, 3. временный реакционный откат, никогда не доходящий до полного возвращения к дореформенному состоянию, 4. стабилизация и закрепление результатов реформ, 5. застой, стагнация и созревание цивилизационного нарыва.

Второй этап модернизации – реформы второй половины XIX века. Реформы середины XIX века явились качественным шагом России на пути модернизации. В отличие от Петровских реформ они стали основой не поверхностной, а глубинной модернизации российского общества, затронув основы российской цивилизации. Отмена крепостного права, проведенная постепенно с учетом интересов обеих сторон и при сохранении сельской общины, создала предпосылки для капиталистической модернизации экономики. В сочетании с судебной и земской реформами она стала крупным шагом по пути создания демократического, правового общества и развития начал представительной власти (хотя и в ограниченном масштабе). Реформа в области образования открыла путь к просвещению (хотя бы еще начальному) для крестьянского населения России, дала доступ женщинам к высшему образованию, демократизировала деятельность вузов. Она заложила основы российской системы народного просвещения.

Эти реформы являются редким для нашей истории примером реформ глубоко продуманных, хорошо подготовленных, эффективно и быстро проведенных, давших действительно позитивные результаты и приведших к глубинным изменениям российского общества по направлению к его внутренней модернизации при разумном сочетании традиционализма и инноваций. Все это позволяет их назвать «мудрыми» и продуктивными.

Но при этом следует отметить, что и эти реформы, которые, в отличие от Петровских, затронули уже одну из существенных традиционных основ российского общества – крепостничество, ставшее тормозом в цивилизационном развитии, не уничтожили самобытность российской цивилизации, а, напротив, ее сохранили и даже увеличили, при этом качественно увеличив цивилизационный потенциал России. Ни сельская община, ни самодержавие, ни местное самоуправление, ни православие не были затронуты по существу этими реформами, но была предпринята попытка сочетать эти традиционные начала российского общества с промышленной революцией и демократизацией

общественной жизни. Следует особо отметить, что реформы Александра II, как и реформы Петра I, по сути не привели к вступлению России в европейскую цивилизацию и не уничтожили ее самобытность, но лишь увеличили эту историческую самобытность. Немаловажным аспектом этих реформ является то, что они проводились на основе общественного согласия и компромисса, на основе поддержки власти общественностью и учета властью мнения общественности.

Ерыгин А.Н. подчеркивает: «Эпоха 1861 г. – крупная переломная эпоха в русской истории. В результате реформ 60-х годов традиционное общество, ведущим элементом в социально-экономической структуре которого (в XIX веке) являлся азиатский способ производства модернизируется в формационном и цивилизационном отношениях. Пореформенное развитие в этом направлении носит двойственный характер, своеобразно сочетая процесс перехода от докапиталистических отношений к капитализму (формационный аспект) с процессом европеизации – переориентации общества с восточных на западные цивилизационные основы экономической жизнедеятельности... Во второй половине XIX века процесс формационной и цивилизационной перестройки российского общества не получил своего завершения.»¹

И все-таки, в XIX веке в России процессы модернизации шли с отставанием и в специфических формах, породив в острой форме конфликт традиционного и модернизирующегося общества. Поскольку российская модернизация была запаздывающей или догоняющей и проходила в специфических условиях: самодержавие, православие, община, она носила специфический характер и была конфликтным синтезом черт традиционного и индустриального общества. Капиталистический уклад, начавший бурное развитие в результате реформ Александра II, был отмечен, т.о. чертами российской цивилизационной специфики.

Все это рождало в российской философской и общественной мысли особенный всплеск философско-исторической мысли и историсофичность российской философии XIX века вообще. Цивилизационный конфликт индустриального капиталистического общества, образцом которого была Западная Европа, и традиционных устоев российской цивилизации был почвой российской философско-исторической и культурологической мысли и нашел выражение в конфликте парадигм западничества и славянофильства в российской философской и общественной мысли, в рамках которого только и можно понять российскую философию истории.

На этой почве Данилевский выразил культурно-историческую позицию традиционалистов, разработав в систематической форме основы локально-цивилизационной парадигмы философии истории, как базис для отстаивания исторической самобытности Российской цивилизации и ее исторического пути.

Западники исходили из признания европейской цивилизации за образец и за необходимость реформирования и модернизации России по европейскому образцу, что позволило бы России стать полноправным членом европейского цивилизационного сообщества.

В.Соловьев стремился снять альтернативу западничества и славянофильства в универсальной парадигме всемирной истории, дав позитивную альтернативу и

¹ Ерыгин А.Н. Эпоха 1861 года в России (социально-философский анализ //Гуманитарные исследования в ДГАУ. Выпуск 2. - п.Персиановский, 2005. - С. 140.

европоцентристской парадигме Гегеля и славянофильской парадигме Данилевского.

Анализ этого конфликта двух парадигм, возникших в культурно-исторической ситуации России середины XX века есть предмет нашего исследования, а цель – проследить развитие этого конфликта и найти основания для снятия этого конфликта, извлечь некоторые позитивные уроки для анализа современной российской модернизации.

Третий этап российской модернизации - период советского социализма мы в данной работе рассматривать не будем, поскольку это тема отдельного исследования.

§ 2 Парадигма философии истории как культурный феномен

Философия истории – отражение реального исторического процесса, но опосредованное ментальным опытом конкретной исторической эпохи и ограниченное наличной исторической базой, детерминированное мировоззренческими ориентациями мыслителя и его философской культурой.

Определенные типы парадигм рождаются на определенной культурно-исторической почве, и всегда на одной и той же культурной почве имеются альтернативные конкурирующие парадигмы. Общество как система, дифференцировано во внутренней организации на множество сложно взаимодействующих подсистем и структурировано на различные социальные группы. Все это ведет к тому, что философское видение происходящих в развитии общества процессов зависит от объективного и субъективного позиционирования мыслителя по отношению к обществу, как объекту философского осмысления. Под объективным позиционированием мы имеем в виду принадлежность философа к конкретной социально-исторической, культурной среде. Под субъективным позиционированием мы имеем в виду осознание философом своей социально-культурной исторической идентичности или принадлежности, сознательное определение отношения к наличной социально-культурной среде.

Неизбежность социально-культурного позиционирования обуславливает то, что дать глобальную, универсальную, научно нейтральную или совершенно объективную картину социального процесса не может дать, наверное, ни один мыслитель. Более того, если бы не было этого позиционирования, этой включенности мыслителя в конкретно-исторический процесс, философ не смог и вообще не ставил бы перед собой задачи разработки социальных идеалов и осмысления социальных процессов. Именно конкуренция философских парадигм социальной реконструкции существующего общества как процесс, является, во-первых, поиском, путем к конкретно-исторической, всемирной истине и к высшей последней истине всемирной истории. Во-вторых, именно эта конкуренция является идейным базисом, практического исторического движения человечества, поскольку человечество действует целесообразно и сознательно, творчески преобразует не только природный мир, но и социальную систему.

Философско-историческая мысль есть, с одной стороны, продукт наличной культурно-ментальной среды, в которой живет мыслитель, с другой стороны, результат творческого переосмысления этой среды и исторического процесса на базе собственных мировоззренческих и общеправовых, методологических позиций и ориентаций мыслителя. Другими словами, философско-историческая

мысль, как саморефлексия культурно-исторического процесса рождается на основе взаимодействия культурно-ментальной среды и личностной позиции мыслителя. Культурно-ментальная среда представляет из себя совокупность конкретных социально-культурных событий и форм общественной жизни, в рамках которых протекает жизнь мыслителя, а также определенный способ осмысления реальной, конкретной культурно-исторической жизни в общественном сознании в научных, философских, художественных и других формах во всем плюрализме и внутренней полемичности общественного сознания. Культурно-ментальная среда есть конкретно-исторический срез социального бытия в определенный исторический момент или период времени. Она является почвой философско-исторической мысли в том смысле, что дает мыслителю конкретный объект познания, вводит его в определенную духовную традицию и среду, задает доминирующую проблематику размышления, является основой для личной философско-мировоззренческой ориентации и выбора собственной позиции путем определения личного отношения к идейной полемике данной эпохи.

Личность мыслителя, его философско-мировоззренческий выбор, в конечном счете, детерминируется конкретными жизненными обстоятельствами (социальным происхождением, воспитанием, образованием, индивидуальным жизненным опытом), однако, эта детерминация вовсе не жесткая и не однозначно-линейная. Личностные особенности мыслителя, а иногда и случайные жизненные обстоятельства, оказывают существенное влияние на способ осмысления им культурно-ментальной среды и выбор собственных философско-мировоззренческих ориентаций. Поэтому философско-историческая мысль есть всегда личностно-преломленное воспроизводство культурно-исторического процесса в форме философской теоретической мысли.

Что же представляет из себя философско-историческая концепция как теоретическая форма осмысления реального культурно-исторического процесса, порожденная определенной, конкретной культурно-исторической средой? Этот вопрос является проблемным, так как в современной социальной философии нет однозначного и общепринятого, достаточно четкого толкования предмета, содержания и фундаментальных категорий философии истории. Что такое философия истории, чем она занимается, разделом какой науки или области познания она является? На все эти вопросы в литературе можно найти различные ответы.

Так, например, В.Н. Фурс определяет философию истории так: «Философия истории – концепция в составе философского знания, нацеленная на осмысление исторического процесса в целом и анализ методологических проблем исторического познания. Строя модель исторического процесса, философия истории разрабатывает определенную трактовку специфики исторической реальности, смысла и цели истории, основных движущих сил истории и механизмов их действия, соотношения исторической необходимости и человеческой свободы, единства и многообразия истории и т.п.»¹ В данном определении мы видим два толкования сущности философии истории. Во-первых, это концепция, в которой осмысливается исторический процесс в целом. Во-вторых, это анализ методологических проблем исторического познания. Что же

¹ Фурс В.Н. «Философия истории» /Философия. Энциклопедический словарь. – Минск. - 2000, с. 764.

означает «осмысление исторического процесса в целом»? И какого рода осмысление имеется в виду: а) формальное пустое обобщение истории, б) эмпирический описательный обзор истории, или же в) разработка философско-социологического инструментария, методологии конкретного исторического познания? или г) создание концепции всемирной истории?

Из контекста определения анализируемого нами видно, что, очевидно, осмысление исторического процесса в целом основывается на разработке методологических проблем исторического познания, результатом чего оказывается определенная модель исторического процесса, на которой и основано «осмысление исторического процесса в целом». Главной задачей философии истории является т.о. создание модели исторического процесса через разработку проблем методологии исторического познания, которые перечисляются автором исследуемого определения.

Овчинников Г.К. в Предисловии к книге «Философия истории в России. Хрестоматия» дает также собирательно-обобщающее определение философии истории: «В широком смысле слова философия истории связана с наиболее общими проблемами бытия людей во времени и пространстве. Это прежде всего проблемы онтологического порядка – сущность исторического процесса, его основания и движущие силы, смысл и направленность изменений, единство и многообразие его форм, мера свободы и ответственности в действиях людей, роль личности и масс в истории. Это, далее, проблемы логико-методологические, т.е. проблемы познания истории. В узком смысле слова философию истории сводят к одним каким-то вопросам. Чаще всего к философским проблемам истории как науки или проблемам исторического познания.»¹

Здесь мы видим, по сути, те же две основные трактовки философии истории а) как обобщающей концепции исторического процесса и б) как области исследования философских проблем исторического познания, причем упоминаются проблемы методологического и мировоззренческого плана.

Новикова Л.И. и Сиземская И.Н. в своей книге «Русская философия истории» рассматривают философию истории, как «...раздел философского знания, предметом которого является исторический процесс, а точнее – историческое измерение человеческого бытия, включающее историческое познание... Обращение к проблематике исторического познания связано с философской рефлексией по поводу того, как возможно историческое знание, в чем состоит специфика истолкования исторических фактов и роль в нем субъективно-оценочного момента.»²

Из пояснений следует, что философия истории включает в себя две взаимосвязанные области философской интерпретации истории: а) философскую интерпретацию исторического процесса, которая выражается в общих концепциях об основаниях, движущих силах, направленности, целях и смысле истории, и б) философскую интерпретацию исторического познания (как анализ методологических и философских проблем исторического познания, концепция исторического познания). Причем связь этих двух толкований философии истории не исследуется достаточно подробно и конкретно. Правда, в отличие от предыдущих авторов, Новикова и Сиземская различают два типа философских

¹ Философия истории в России. Хрестоматия. - М., 1996. - С. 7-8.

² Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. - М., 1999. - С. 6.

интерпретаций исторического процесса: а) марксистскую философию истории, основанную на формационном подходе, и б) историософию, которая акцентирует софийность, одухотворенность, нравственный смысл и направленность исторического процесса. Здесь мы можем увидеть намечаемую антитезу объективно-познавательной (материалистической) интерпретации исторического процесса и ценностно-мировоззренческой (идеалистической) интерпретации исторического процесса. Хотя, эта антитеза была бы ложной. На самом деле философская интерпретация истории, хоть в материалистическом, хоть в идеалистическом варианте, т.е. на базе соответствующей методологии исторического познания, включает в себя два тесно переплетенных и едва ли разделимых, хотя и связанных в каждом случае по-разному и с разными доминантами момента: первый - объективно познавательную интерпретацию истории – концепцию, объясняющую движущие силы, закономерность и механизм исторического процесса и второй момент – мировоззренческую ценностную интерпретацию исторического процесса на основе отнесения ее к личным ценностям, убеждениям и идеалам мыслителя, как представителя социально-исторической общности, – концепцию о смысле, направленности, цели истории и социальном идеале.

Противоположность материалистической и идеалистической интерпретаций исторического процесса подробно анализирует Ф.Энгельс в работе «Л.Фейербах и конец классической немецкой философии». Он обозначил термином «философия истории» объективно-идеалистическую концепцию или интерпретацию истории. Материалистическое понимание истории выступило как научная антитеза спекулятивной «философии истории».

«Подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т.д. состояла в том, что вместо действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами; что на историю, - и в ее целом и в отдельных частях, - смотрели как на постепенное осуществление идей, притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа. Таким образом, выходило, что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной, заранее поставленной цели; у Гегеля, например, такой целью являлось осуществление его абсолютной идеи, и неуклонное стремление к этой абсолютной идее составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях. На место действительной и еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное и постепенно достигающее сознания таинственно провидение. Здесь надо было, значит, совершенно также, как в области природы, устранить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача, в конечном счете, сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих, прокладывают себе путь в истории человеческого общества».¹

Л. Карсавин в работе «Философия истории» делил философию истории на три части: а) теорию истории, исследующую процесс и философские проблемы исторического познания, б) философию истории в узком смысле, исследующую единство исторического знания и бытия, т.е. разрабатывающую общую концепцию или модель исторического процесса, и в) метафизику истории, которая занималась

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч., 2-е изд., Т.21. - С.305.

познанием конкретного исторического процесса на основе общей модели исторического процесса. Здесь, в третьей части т.о. происходило приложение общей модели истории к конкретной истории и мировоззренческая интерпретация этого конкретного исторического процесса на основе общей модели исторического процесса в его целом, которая раскрывала его смысл.

«Философия истории определяется тремя основными своими задачами. Во-первых, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. Во-вторых, она рассматривает эти первоначала в единстве бытия и знания, т.е. указывает значение и место исторического мира в целом и в отношении к абсолютному Бытию. В-третьих, её задача заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в его целом и раскрытии смысла этого процесса. Поскольку философия истории ограничивает себя первой задачей, она является теорией истории, т.е. теорией исторического бытия и теорией исторического знания. Поскольку она преследует решение второй задачи, она - философия истории в узком и специальном смысле термина «философия». Наконец, в области определённой третьей задачей, она предстаёт перед нами, как метафизика истории, причём, конечно, в термине «метафизика» мною не мыслится отвлечение от конкретной эмпирии, но конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей.»¹

Ценно то, что Карсавин четко выстроил структуру философско-исторического знания, состоящую из последовательно вырастающих друг из друга теоретических концепций: а) концепции исторического познания, б) общей концепции исторического процесса, в) мировоззренческой интерпретации истории и г) теоретического объяснения конкретной, фактической исторической действительности на основе общей концепции реальной истории в ее целостности, связи и направленности. Нам, кажется, что, совершенно правильно выделив основные элементы философско-исторической парадигмы, он не совсем логически верно определяет порядок их связи.

Теория исторического познания и общефилософская теория исторического процесса в неразделённом виде образуют у Карсавина фундамент философско-исторической парадигмы. Объективно-идеалистическая концепция исторического процесса является следующим этапом её развития. И вершиной является мировоззренческая интерпретация истории. Свою модель парадигмы философии истории Карсавин выстраивает т.о. на базе объективно-идеалистической концепции истории. На его примере мы видим, что определение структуры философско-исторической парадигмы и круга её проблем и предмета философии истории, - всё это зависит или определяется собственными общефилософскими позициями философа, который этим занимается.

Р. Дж. Коллингвуд рассматривает философию истории как философскую рефлексию над процессом исторического познания, рассматриваемого как познавательная деятельность конкретного субъекта - учёного-историка. Мысль историка в её отношении к объекту мысли - вот предмет философии истории. «Фактом, привлекающим внимание философа, является не прошлое само по себе, как для историка, и не мысль историка о нём, как для психолога, но то и другое в их взаимном отношении. Мысль в её отношении к своему объекту - уже не просто

¹ Русская философия истории. Хрестоматия. - М., 1996. - С. 178.

мысль, а знание. Отсюда - то, что для психологии является только теорией мысли, теорией психических событий безотносительно к объекту, для философии - теория познания. Там, где психолог спрашивает себя: «Как историки мыслят?», - философ задаёт себе вопрос: «Как историки познают?», «Как им удаётся проникнуть в прошлое?». И наоборот, дело историка, а не философа - познание прошлого как вещи в себе.... Философ занимается этими событиями не как вещами самими по себе, но как вещами, известными историку, и интересуется не тем, какие события происходили, когда и где они имели место, но тем их свойством, которое делает возможным для историка их познание.»¹

Как видим Коллингвуд, толкует философию истории как теорию исторического познания. Он верно отмечает, что именно теория исторического познания является философским фундаментом истории, как конкретной науки, ибо именно она определяет предмет, метод и основные категории исторического познания, а также статус исторического знания вообще. Понимание истории как особенного процесса познания определяет понимание истории как процесса развития конкретной исторической реальности. Коллингвуд также совершенно справедливо замечает, что характер общефилософской базы определяет характер теории исторического познания - философии истории. Он в частности отмечает: «Термин «философия истории» изобрёл в восемнадцатом веке Вольтер, который понимал под ним всего лишь критическую или научную историю, тот способ исторического мышления, когда историк самостоятельно судит о предмете, вместо того, чтобы повторять истории, вычитанные из старинных книг. Этим же термином пользовались Гегель и другие авторы в конце восемнадцатого века, но они придали ему другой смысл: у них он означал просто всеобщую или всемирную историю. Третье значение данного термина можно найти у некоторых позитивистов девятнадцатого века: для них философия истории означала открытие общих законов, управляющих ходом событий, о которых обязана рассказать история.....»

В каждом случае понимание философии определяло и понимание философии истории.»²

Коллингвуд, однако, не замечает двух важных вещей. Во-первых, он не замечает того, что общая неокантианская, агностическая философская база его собственной философии истории не позволяет удовлетворительно решить задачи философии истории в обосновании возможности истории как действительно объективной науки. Причиной этого является то, что историческое познание Коллингвуд рассматривает не как общественно-исторический процесс отражения в общественном сознании объективных исторических закономерностей, а как субъективную мыслительную деятельность ученого-историка по упорядочению фактов исторического опыта. Это сразу же ведёт его к затруднениям. Что мы видим хотя бы на примере его не очень удачной попытки разделить философию, философию истории и собственно историю. У него получается, что с одной стороны, «философ в той мере, в какой он думает о субъективной стороне истории, является эпистемологом, а в той мере, в какой он думает о её объективной стороне

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980. - С. 6-7.

² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980. - С. 5.

- метафизиком...»¹ С другой стороны, он же заявляет; что: «Философия не может отделять исследование познания от исследования того, что познаётся».²

Во-вторых, что является следствием первого, Коллингвуд вряд ли правомерно ограничивает философию истории лишь теорией исторического познания, хотя, как мы видим, как раз чётко провести это ограничение ему и не удаётся.

Оригинальную трактовку философии истории и круга её проблем даёт Э.Радлов. Он рассматривает философию истории как некую философскую концепцию, рассматривающую или толкующую всемирную историю с т.зр. её универсальных целей. «Философия должна рассматривать историю как нечто целое, идейно законченное, имеющее начало и конец, и так как в истории проявляется человеческая деятельность, которая определяется целями, то и всякая философия истории является, в конце концов, рассмотрением всей истории с точки зрения её конечных целей».³ Т.е. он хочет ограничить философию истории лишь мировоззренческой интерпретацией истории, а, точнее идеалистической телеологической интерпретацией истории. «Из сказанного следует, что к философии истории нельзя относить философское рассмотрение какого-либо отдельного события или эпохи, вне их связи со всей историей; к ней не относится также и всё то, что составляет задачу методологии истории, критики источников и т.д.; наконец, к ней не относится и то, что обычно составляет содержание социологии, т.е. отвлечённой науки об обществе...»⁴

Теорию исторического познания и общесоциологический фундамент исторического познания Радлов хочет исключить из предмета философии истории. Но, ведь, мировоззренческая интерпретация истории, и тем более, такая интерпретация, которая рассматривает историю как целостный процесс, а не хаос случайных событий, только и возможна благодаря наличию философско-категориальной, общесоциологической базы, которая в свою очередь является продуктом общефилософской концепции познания и исторического познания в частности. Это констатирует и сам Радлов. Интересно, что он сам не замечает явного противоречия самому себе. Он ограничивает философию истории одним вопросом, и тут же из него выводит весь массив фундаментальных проблем философии истории. И иначе он и не мог бы разработать удовлетворительную или содержательную философию истории. Оригинальность его попытки только в том, что он мировоззренческую интерпретацию хочет положить в основу философской и общесоциологической базы философии истории, т.е. построить парадигму философии истории вверх ногами. Вот ход его мысли: «К области философии истории относится один вопрос, но и одного вполне для неё достаточно - это вопрос о смысле жизни и смысле исторических событий; от решения этого вопроса зависят и все остальные, относящиеся к философии истории, а именно, проблема исторических законов, проблема прогресса или промысла, и проблема роли личности, массы и народности в историческом процессе. Если к этому прибавить ещё вопрос о сущности истории или о том, что является движущим началом

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980. - С. 7.

² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980. - С. 7.

³ Философия истории в России. Хрестоматия. - М., 1996. - С. 25.

⁴ Философия истории в России. Хрестоматия. - М., 1996. - С. 25.

истории, то круг всех философских вопросов этим и исчерпывается».¹ Сначала, легко выбросив из философии истории ее общеметодологические и общетеоретические основания и проблемы, затем Радлов столь же легко их возвращает обратно. Заявив, что философию истории интересует лишь один вопрос, он из этого одного вопроса выводит целую массу других.

Ю.А. Кимелев пытается дать системную характеристику философии истории как определённого типа философского рассуждения и тематического раздела философского знания. Предметом философии истории, по его мнению, является «историческое измерение бытия человека». Он подразделяет философию истории на две части: субстанциональную философию истории и формальную или рефлекторную. «Первая осуществляет философскую тематизацию, философское исследование и осмысление исторического процесса, как определённой бытийной сферы, объективной данности, как одного из важнейших, если не важнейшего контекста существования человека.»²

Вторая связана с рефлексией относительно природы исторического познания, его границ и возможностей, способов и видов. Кимелев разделяет эти два вида философии истории и отдаёт явный приоритет субстанциональной или материальной по его терминологии. Её сущность он характеризует через совокупность задач, которые она призвана решить. Эти задачи выстраиваются им в определённую последовательность. Всё начинается с задачи установления главных причин или факторов истории. Затем, на основе этого формулируются фундаментальные исторические закономерности. На основе этого, далее встаёт задача хронологического деления, т.е. периодизации истории. Модель или схема периодизации может быть линейной, восходящей, нисходящей, спиралью, кругом и т.д. Вершиной или завершающей задачей субстанционального философско-исторического размышления является установление смысла истории. Этот смысл, во-первых, может быть трансцендентным по отношению к истории и действующим в ней людям, т.е. объективным, всеобъемлющим. Такой смысл истории усматривается, по мнению Кимелева в реализации определённых идей, принципов, ценностей, выражающих предназначение или общепhilosophский смысл жизни человека. Во-вторых, смысл истории может быть усмотрен и с принципиально другой позиции, которая связана с тем, что смысл истории имманентен ей и инновационно порождается, создается субъектами исторической жизни, т.о. он просто совпадает с их историческим существованием и произвольным целеполаганием.

Системный подход к анализу проблем субстанциональной философии истории, позволяющий выстроить проблемную структуру философской теории исторического процесса, безусловно, правилен и продуктивен. Именно он позволяет Кимелеву определить понятие «базисной формы философско-исторической концепции». Данное понятие мы можем рассматривать как определённый прототип, приближение, хотя и не совсем по-нашему мнению, полное, к понятию: «парадигма философии истории».

Вполне справедливо Кимелев отмечает, что, несмотря на различие содержания философских теорий исторического процесса, «...можно представить

¹ Философия истории в России. Хрестоматия. - М., 1996. - С. 25.

² Философия истории. Антология. - М., 1994. - С.5.

себе концепцию, в которой как бы соединены и даже синтезированы основные принципы различных реальных философско-исторических построений. Такая реконструированная концепция предстанет как базисная форма философско-исторического рассуждения, по отношению к которой реально существующие теории являются как бы определенными модификациями.

Попытаемся охарактеризовать такую базисную форму. Это концептуализация исторической жизни как связной, упорядоченной целостности, движение которой имеет определенную целевую направленность.»¹ Очень важна мысль Киселева о том, что эта базисная форма может выполнять функции критерия квалификации исследования как философско-исторического, а также в качестве организующего принципа исследования различных философско-исторических построений. Мы бы только хотели добавить, что для выполнения этих функций проблематическое понятие «базисной формы философско-исторического рассуждения» должно быть расширено и более подробно раскрыто, а также дополнено проблемами «формальной философии истории», т.е. философскими проблемами исторического познания. Кимелев, на наш взгляд, следуя традиционному подходу, не правильно разделяет два вида философии истории и не исследует субстанциональную связь между ними.

С другой стороны, он верно подчеркивает, что обязательным моментом философско-исторического рассуждения, таким моментом, который составляет собственно его специфическую сущность является ценностное отнесение истории к человеку, к личности на основе категорий смысл, цель, направленность истории, т.е. мировоззренческую интерпретацию истории.

Следовало бы, однако, более конкретно проследить связь между материальной, формальной и философией истории и мировоззренческой ее интерпретацией.

Итак, подытожим, понятие «философия истории» используется обычно в трех смыслах: а) как концепция исторического познания, разрешающая общие философско-методологические проблемы исторического познания, б) как общая или обобщенная концепция исторического процесса, раскрывающая движущие силы и механизм истории, и будучи приложена к реальным историческим событиям служащая моделью исторического объяснения, осмысления этих событий в их связи и закономерности, в) как ценностно-мировоззренческая интерпретация истории с т.зр. определенных целей, ценностей, идеалов, раскрывающая смысл и направленность истории.

Мы не можем удовлетвориться простой механической смесью, суммой этих трех трактовок, мы не можем и ограничиться выбором из трех двух или одной. Мы должны найти их внутреннюю органическую связь, т.е. вывести все содержание и круг проблем философии истории из единого первоисточника.

Источником тройственности в понимании философии истории является, безусловно, многозначность термина история. История – это и процесс реального развития социального организма во времени, история – это и наука, познающая это бытие общества во времени, история – это и жизнь личности в социально-историческом времени.

Интуитивно ясно, что все три отмеченных толкования философии истории, во-первых, соотносятся с толкованием термина «история», во-вторых, конечно

¹ Философия истории. Антология. - М.,1994. - С.7.

взаимосвязаны друг с другом. Но какую же из них следует избрать базовой, фундаментальной, чтобы из нее вывести остальные две как необходимые продукты ее развития?

Если сформулировать проблему по другому, то вопрос звучит так: что является первотолчком к философско-историческим размышлениям, что стимулирует и движет философско-историческое познание?

Первотолчком философской исторической мысли является сознательное бытие личности во времени и актуальная потребность исторического самосознания, возникающая у этой личности. Все начинается с познания философствующим субъектом своей жизни не как простого временного существования, а как исторического бытия, со-бытия в истории, и с актуализированной потребности познать сущность, смысл и направленность исторических событий, внутреннюю связь исторических частных фактов и явлений, определить свое место и место своей социальной общности в мировой исторической связи.

Философия истории по своей сути, которая открывается нам из ее происхождения, есть саморефлексия исторического субъекта, или саморефлексия исторического процесса через рефлексивную мыслительную деятельность множества разнофилософствующих исторических субъектов. Под историческим субъектом мы здесь имеем ввиду человека, который, обладая необходимым уровнем знаний и навыков мыслительной деятельности, ставит в теоретической или практической форме вопросы о сущности истории, и о её смысле и направленности и включается в сознательное историческое творчество (практическое или теоретическое), стремясь определённым разрешением этих вопросов повлиять на реальный исторический процесс и т.о. внести свой личный вклад в историю, принять в ней деятельное соучастие.

Эти люди могут быть либо чистыми мыслителями, либо совмещать в себе качества мыслителей и исторических деятелей.

Философия истории как саморефлексия исторического процесса, как рационализированное самосознание исторического субъекта, или как его рационализированное историческое мировоззрение оказывается не прихотливым случайным занятием чудаков-ученых, а частью и предпосылкой и элементом исторического знания и исторического действия, жизни личности и общества.

Внутренняя связь элементов философии истории очевидна. Стремясь рационализировать, прояснить для самого себя и для других основания своего исторического бытия, мышления и действия, философ истории должен начать с проблемы самой возможности исторического познания и его методов. Затем, непосредственно опираясь на определенную концепцию исторического познания, философ истории создает, разрабатывает общефилософскую модель исторического процесса, которая является инструментом исторического осмысления конкретных исторических фактов и также лежит в основе мировоззренческой интерпретации истории. Так, в конце создания философии истории мы имеем уже в рационализированном ясном и четком виде то, что было в начале неясным интуитивным представлением – мировоззренческую интерпретацию истории, теперь основанную на категориальном аппарате и обоснованную теоретически.

Итак, мы можем, наконец, ограничить категорию философии истории по предмету, по содержанию, по структуре. По предмету философия истории – область на стыке философии и истории, которая исследует философские

(методологические и мировоззренческие) проблемы исторического познания. По содержанию философия истории включает в себе три основные взаимопосредующие теоретические концепции: концепцию исторического познания, концепцию исторического процесса, мировоззренческую интерпретацию истории. По логической структуре философия истории представляет из себя упорядоченную совокупность необходимо связанных и вытекающих друг из друга проблем и категорий. Эта целостная структура и называется нами термином: «парадигма философии истории».

Понятие «парадигма», предложенное Т.Куном, означает систему теоретических, методологических и аксиологических установок, применяемых в качестве образца решения научных задач в пределах определенной научной дисциплины, другими словами, дисциплинарную матрицу теоретического осмысления эмпирических фактов, принятую определенным научным сообществом в качестве образца решения исследовательских задач. Кун разработал понятие парадигмы применительно к естественно-научному познанию. Но оно эффективно работает и применительно к социальному, в том числе и историческому познанию, которое является предметом анализа в философии истории. Это понятие имеет два аспекта: а) парадигма как некий образец мышления и б) парадигма как некая целостная теоретическая конструкция, способ мышления, философская матрица, лежащая в основе конкретного познания конкретной реальности.

Нам кажется, что построение парадигмы исторического познания и является главным содержанием философии истории, как познавательной деятельности. Специфика философско-исторической парадигмы определяется специфическим содержанием ее предмета. Парадигма философии истории или парадигма философского познания истории есть способ познания конкретной истории, стиль исторического мышления.

Данное определение раскрывает функцию философии истории в историческом познании. Его нужно дополнить определением, раскрывающим содержание способа исторического познания. А здесь можно сказать, что парадигма философии истории – это система опирающихся друг на друга и взаимообуславливающих концепций и категорий, основанная на едином гносеологическом и мировоззренческом фундаменте, связанная единым каркасом основных проблем и вопросов, возникающих при теоретическом и философском осмыслении истории. Она включает в себя следующие основные содержательные части: а) гносеологический фундамент или определенную концепцию исторического познания, б) общефилософскую концепцию исторического процесса, в) мировоззренческую интерпретацию истории с т.зр. ее целей, смысла и места в личности в историческом процессе.

Парадигма философии истории: это своеобразный проблемно-категориальный каркас философского постижения истории, выступающий фундаментом конкретно-исторического познания. Проблемы служат «арматурой», а базовые категории исторического познания, разрабатываемые философией истории в связи с решением этих проблем, служат «бетоном» здания исторической науки.

Мы попытаемся связать все проблемы и категории философии истории в единый, цельный каркас, в котором они были бы необходимыми элементами единой, целостной теоретической конструкции.

Рассмотрим сначала проблематический каркас философско-исторической парадигмы. Первой ее частью является концепция исторического познания. Эта концепция, по сути, является частным приложением общефилософской теории познания к истории, как специфическому предмету познания. Основные проблемы, составляющие структуру концепции исторического познания таковы: а) проблема специфики исторического знания, которая делится на две части: - специфика предмета исторического знания, - специфика гносеологического статуса исторического знания. Разрешение этой проблемы в ее первой части осуществляется путем определения категории «история», как предмета исторического познания, т.е. как реального бытия общества во времени. Разрешение второй части этой проблемы осуществляется путем определения отношения исторического знания к исторической реальности. Здесь, в зависимости от общефилософской, гносеологической базы возможны два варианта: а) концепции исторического познания как отражения объективной, хотя и специфической реальности, или б) концепции исторического познания как упорядочения исторических наблюдений и т.п.

Вторая проблема, входящая в эту часть философско-исторической парадигмы – это проблема специфики исторической закономерности и соотношения закономерности и целесообразности в истории. Третья проблема – проблема адекватных и эффективных способов исторического познания. И четвертая проблема – проблема места философии истории в системе социально-философских и социологических дисциплин: отношение философии истории к философии вообще и к исторической науке.

Общефилософская концепция исторического процесса, непосредственно опирающаяся на определенную трактовку категории «история», и как реальности, и как науки или системы знаний, включает в себя, во-первых, вопрос о субъектах исторического процесса. Непосредственно из этой проблемы вытекает проблема движущих сил истории, причем эти силы должны рассматриваться во всем их многообразии и комплексном действии и их иерархии. Следующей проблемой является вопрос о содержании исторического процесса, т.е. о конкретном теоретическом осмыслении исторических событий, фактов, явлений. Четвертый вопрос – вопрос о конкретных, содержательных закономерностях истории. Пятый вопрос – проблема периодизации истории, основания к которой задаются на базе предварительного решения других проблем. Наконец вершиной общефилософской концепции истории является проблема всемирной истории и соотношения национальной и всемирной истории, исторического взаимодействия различных культур, стран и народов.

Мировоззренческая интерпретация истории представляет собой отнесение исторического процесса и исторического познания к определенным мировоззренческим ценностям нравственного или общественно-политического порядка. Именно в этой части философско-исторической парадигмы решаются проблемы направленности и смысла истории, как объективного, так и субъективного, проблема конца истории, социального идеала, и, наконец, проблема места и роли личности во всемирно-историческом процессе.

Непосредственно в парадигму философии истории не входит, но является ее фундаментальной предпосылкой система личных, нравственных и социально-политических убеждений ученого. Естественно, что эти убеждения социально-исторически обусловлены и являются не столько выражением индивидуальных

предпочтений и предрассудков ученого, сколько выражением определенного социального типа мировоззрения. Убеждения или мировоззренческая интерпретация истории являются началом и вершиной философско-исторического размышления. Но вначале они выступают как бессознательный мотив или направленность теоретического размышления, а в конце как целостная теоретически обоснованная система категорий, идей и принципов. Сама парадигма философии истории выступает в ее динамике как процесс рационализации исторического мировоззренческого ученого, который происходит через последовательно разрешаемые, логически вытекающие друг из друга проблемы, а также методологические и содержательные концепции.

Субъективная трактовка учеными отношения между своими мировоззренческими позициями и ценностями ориентациями, с одной стороны, и их же теоретическими рассуждениями, с другой стороны, может быть различной: от открытой «партийности» до стремления к полной «беспристрастности» и «объективности». Это субъективное отношение, а также само качество мировоззренческой позиции ученого влияют на ход его теоретических философско-исторических рассуждений. И это влияние необходимо учитывать, но, в любом случае, по сути, философия истории конкретного мыслителя является рационализацией, обоснованием и прояснением, явным или замаскированным, достаточно четким и последовательным или противоречивым и расплывчатым, его мировоззренческих позиций, т.е. определенного социально-исторически обусловленного типа исторического мировоззрения.

Итак, в категории «парадигма философии истории» выделяется три аспекта: 1. парадигма как некая целостная теоретическая конструкция, 2. парадигма как некая философская матрица или способ исторического познания, определяющая видение и осмысление исторических фактов, 3. парадигма как логический некий каркас проблем познания истории, взаимоопосредующих друг друга.

Анализ строения парадигмы философии истории требует от нас четко определить отношение трех исследовательских дисциплин: философии, исторической науки и философии истории. Философия истории является частью или разделом философии, философским методом рациональной рефлексии, приложенным к познанию конкретного предмета - истории общества, как она дана в историческом познании. В то же время философия истории является методологической и мировоззренческой частью истории, как отдельной науки. Философия истории т.о. оказывается опосредствующим звеном между историей и философией. Она входит и в историю и в философию, но, не сливаясь с ними целиком, а лишь частично пересекаясь. Это обеспечивает живую связь между философией, как теорией познания вообще и историей как наукой об историческом развитии общества. Через посредство философии истории, философия обобщает исторические закономерности, и через нее же вводит в историческую науку новые категории, принципы и методы. За счет этой связи идет прогресс, как науки истории, так и философии.

Философия истории, как рефлексивная наука об историческом познании вырабатывает категории и методы исторического познания, на базе которых история обобщает свои факты, философия дает истории нравственную почву, осуществляя мировоззренческую интерпретацию исторического процесса. История и историческое познание дают, с другой стороны, философии истории материал для рефлексии.

Философия истории, как культурно-историческая саморефлексия определенной конкретной цивилизации, является не просто теоретическим отражением культурно-исторического процесса и продуктом определенной культурно-исторической почвы, она становится также важным элементом, частью духовной культуры и духовной жизни цивилизации. Философия истории создается не только и не столько в целях теоретического постижения реального исторического процесса, но и в целях сознательной ориентации, воздействия на протекание и направленность исторического процесса. Философия истории – важный элемент духовной культуры общества, ориентирующий и направляющий историческое развитие, как перспективное историческое видение и философско-теоретическое выражение программ социально-исторического развития, как форма исторического мировоззрения цивилизации и народа, ее исторический взгляд, как выражение исторических идеалов и целей данной цивилизации.

Философско-исторические парадигмы являются не просто отражением или выражением существующей культурной ситуации и взглядом на историю из этой ситуации с одной из позиций, но и мировоззренческим ориентиром, устанавливающим идеалы и цели исторического поведения социальных групп.

Ни человек, ни общество не могут существовать и развиваться без идеалов, как моделей совершенной социальной организации. Разрыв между идеалами и действительностью является стимулом социальной деятельности, а содержание идеала дает конкретные цели деятельности.

К.Мангейм, исследуя проблему отношения социально-философских представлений людей к действительности, исходил из принципа социальной обусловленности этих представлений конкретной социальной средой и положением социальной группы. Соответственно, он отмечал, что люди неизбежно производят систему представлений, которая не является адекватной существующему социальному порядку. Он назвал эти представления «трансцендентными». «Одним словом, «трансцендентными бытию», нереальными являются все те представления, которые не согласуются с существующим жизненным устройством. Представления, которые соответствуют конкретно *de facto* действующему порядку, мы назовем «адекватными», соответствующими бытию. Они встречаются относительно редко, и лишь вполне ясное в социологическом смысле сознание оперирует соответствующими данному бытию представлениями и мотивами. Соответственно, адекватным бытию представлениям противостоят две большие группы трансцендентных бытию представлений: идеология и утопия».¹

Различие между идеологиями и утопиями Мангейм проводит по их отношению к существующему социальному порядку. «Идеологиями мы называем те трансцендентные бытию представления, которые *de facto* никогда не достигают реализации своего содержания. Хотя отдельные люди часто совершенно искренне руководствуются ими в качестве мотивов своего поведения, в ходе реализации их содержание обычно искажается».² Идеологии, несмотря на трансцендентность их по

¹ Мангейм К. Идеология и утопия /К. Мангейм Диагноз нашего времени. - М.,1994, - С.166.

² Мангейм К. Идеология и утопия /К. Мангейм Диагноз нашего времени. - М.,1994, - С.166.

отношению к существующему социальному бытию, по Мангейму, не только не осуществляются в действительности, но и поддерживают существующий социальный порядок. «Утопии также трансцендентны бытию, ибо и они ориентируют поведение на элементы, не содержащиеся в данном реальном бытии; однако они не являются идеологиями, т.е. не являются ими в той степени и постольку, поскольку своим противодействием им удастся преобразовать существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям.»¹ Т.е. утопии это такие трансцендентные представления, которые практически изменяют существующий социальный порядок. За этим разделением идеологий и утопий сам же Мангейм вскрывает противостояние социальных идеалов тех социальных групп, которые заинтересованы в сохранении существующего порядка и используют «идеологию» для их закрепления и тех социальных групп, которые заинтересованы в изменении существующего порядка и разрабатывают идеалы и программы такого изменения, которые и называют «утопиями» защитники существующего строя.

Футурологи, фантасты, озабоченные противоречиями и проблемами развития научно-промышленной цивилизации в XX веке создали принципиально новый жанр философских «идеалов» или предвидений будущего – «дистопии». В отличие от утопий, в которых предлагается позитивное разрешение существующих социальных проблем и идеал «гармоничного», «совершенного» общества, мрачные дистопии или антиутопии Г.Уэллса, О.Хаксли, Е. Замятина, Д.Оруэлла, Л.Мамфорда, А. Кестлера и других рисуют картины антигуманного, катастрофического, мрачного будущего. Эти дистопии служат предупреждению человечества.

Э.Тоффлер предложил еще один жанр философских идеалов – «практопию». «Чем же утопия отличается от практопии? В последней нет безмерной идеализации. Это описание более практичного и более благоприятного для человека мира, нежели тот, в котором мы живем. Но в этом мире, в отличие от утопии, есть место злу – болезням, грязной политике, несправедливости.»² Практипия есть попытка реального прогноза будущего и не только прогноза, но моделирования, планирования будущего, есть своеобразный синтез «утопии» и «дистопии».

Каковы бы ни были разрабатываемые философией идеалы, развитие философии является необходимым моментом общей духовной жизни цивилизации, идеологического процесса. Поскольку разрабатываемые философией модели совершенной социальной организации проникают в массовое общественное сознание и участвуют в формировании отношения практических социальных деятелей – политиков, ученых, педагогов, масс населения – к социальной реальности, в детерминации их поведения, поскольку философские идеалы становятся элементом индивидуального и общественного сознания, превращаясь в практическую идеологию, постольку философия выступает как самосознание общества.

¹ Мангейм К. Идеология и утопия /К. Мангейм Диагноз нашего времени. - М.,1994, - С.167.

² Гуревич П.С. А волны истории плещут... Предисловие. /Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002. - С. 8-9.

«Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой по отношению к другим системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира.»¹

В качестве самосознания общества философия изменяет его, воздействует на его развитие. Ярче всего эту функцию философских идеалов охарактеризовал Маркс. Будучи продуктом существующего общества, философия выступает против него и преобразует его. В результате мир становится философским. При этом сама философия преодолевает свою абстрактность и становится мирской. Причем, воплощаясь в социальной реальности, она исправляет свои теоретические ошибки. «В то время как философия в качестве воли выступает против мира явлений, система низводится до абстрактной целостности, т.е. она становится одной стороной мира, которой противостоит другая его сторона. Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии. Одушевленное стремлением осуществить себя, она вступает в напряженное отношение к остальному. Внутренняя самоудовлетворенность и замкнутость нарушены. То, что было внутренним светом, превращается в пожирающее пламя, обращенное наружу. Таким образом, в результате получается, что в той мере, в какой мир становится философским, философия становится мирской, что ее осуществление есть вместе с тем ее потеря, что то, против чего она борется, несть ее собственный внутренний недостаток, что именно в борьбе она сама впадает в те ошибки, против которых она борется, и что, лишь впадая в эти ошибки, она уничтожает их. То, что выступает против нее и против чего она борется, является всегда тем же, что и она сама, только с обратным знаком.»² Естественно, что сложность социальных процессов и неоднородность социальной структуры ведут к плюрализму философского сознания, конкуренции альтернативных социальных идеалов и философских моделей отношения к действительности.

Итак, в этих своих функциях идеологической и регулятивной, прогностической, мировоззренческой, философия и особенно философия истории, является важным участником исторического процесса, не только как идеологического процесса, но и как действительного преобразования общества, поскольку философская идеология и сознание влияют на реальную социальную жизнь, на развитие материального производства, общественного сознания, политической системы и юридической и т.д.

Т.к. философско-историческая парадигма есть продукт определенной культурно-исторической почвы, ее отражение и ее необходимый и активный социально-преобразующий ментальный элемент, постольку мы должны отразить эту связь философии истории с культурной почвой в специальном понятии. Единство культурной обусловленности и теоретической цельности философско-исторической концепции мы называем культурно-философско-историческая

¹ Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч., 2-е изд., Т. 1. - С.105.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М., 1956. - С.77-78.

парадигма (КФИП).

Предложенное понятие культурно-философско-исторической парадигмы необходимо нам не только для более четкого ограничения предметной сферы анализа. Это понятие лежит в основе метода всей нашей работы, который можно определить как метод культурно-парадигматического сравнительного анализа философско-исторических учений вообще, и в частности интересующих нас концепций Данилевского и Соловьева.

Поскольку философско-историческая мысль представляет собой культурно обусловленную парадигму, постольку анализ философии истории должен быть парадигматическим. Этот метод включает в себя следующие процедуры:

1. характеристику культурно-идейной почвы, т.е. личных, мировоззренческих, общественно-политических убеждений исследуемого философа, поскольку их взаимодействие определяют мотивы и логику его философско-исторических рассуждений;

2. анализ гносеологического фундамента исследуемой философско-исторической концепции, т.е. к теории и методологии исторического познания, поскольку именно они определяют содержание и способ построения основной части парадигмы – общефилософской концепции исторического процесса;

3. анализ общефилософской концепции исторического процесса. При этом проясняется, каким образом в данном конкретном случае наполняется конкретным содержанием общефилософская концепция исторического познания. Другими словами, общефилософская концепция исторического процесса рассматривается как приложение общефилософской концепции исторического познания к конкретному содержанию – исторической реальности. При этом происходит критика или проверка на состоятельность теории и методологии исторического познания;

Поскольку философско-историческая концепция является формой самосознания определенной конкретной культуры или цивилизации, постольку особое внимание при рассмотрении концепции исторического процесса следует обращать на способ осмысления темы культуры в контексте философии истории.

4. рассмотрение концепции мировоззренческой интерпретации истории, опирающейся на мировоззренческие предпочтения философии и его общефилософскую концепцию исторического процесса. Здесь мы увидим, как соединяются теория и убеждения, знания и ценности. Мировоззренческая интерпретация истории выступает как вершина философско-исторической парадигмы, в которой в снятом виде содержатся все ее предыдущие части, в которой соединяются определенным образом научная объективность и мировоззренческая предвзятость или партийность.

5. анализ культурно-исторического значения философско-исторической концепции для современного мыслителя общества и для последующего развития философско-исторической мысли, как части духовной культуры общества.

Плюрализм культурно-философско-исторических парадигм неизбежно порождает проблему их классификации. Возможен выбор различных критериев такой классификации. По мировоззренческой ориентации или выбору в главной проблеме поставленной в XIX веке перед российским обществом – проблеме отношения к западной европейской цивилизации и процессу модернизации парадигмы российской философии истории делятся на три группы: 1. славянофильские (ориентирующиеся на самобытность исторического пути

русской цивилизации), и 2. западнические (ориентирующиеся на необходимость для России следования западноевропейским образцам и включения в западноевропейскую культуру), и 3. синтетические (пытающиеся соединить славянофильство и западничество)

По способу осмысления проблемы культурно-исторического разнообразия и способа исторического развития цивилизаций, парадигмы делятся на линейно-стадиальные и плюральные-локальные. Классификация и название этих парадигм неоднозначна. Так, И. Ионов и В.Хачатурян используют термины линейно-стадиальная модель и теория локальных цивилизаций. В основу своей классификации Ионов и Хачатурян кладут два принципа: 1.графическую модель исторического процесса, 2.способ решения проблемы единства и многообразия в историческом процессе. Линейно-стадиальный подход исходит из линейной модели прогрессивного исторического движения, и единообразия стадий этого движения, которые проходят отдельные народы и страны как субъекты истории, т.е. из единства всемирной истории. Теория локальных цивилизаций исходит из циклической модели исторического развития и самобытного относительно изолированного исторического самобытия отдельных исторических субъектов – стран и народов, имеющих каждый свою уникальную историю.

Ю.И. Семенов использует термины «унитарно-стадиальный» и «плюрально-циклический» подходы, добавляя к ним «эстафетно-стадиальный» как первую форму «глобально-стадиального» подхода. Унитарно-стадиальный подход, признавая самобытность истории отдельных социально-исторических организмов, в то же время рассматривает их истории, как часть всемирной истории, а отдельные исторические субъекты и страны, как часть человечества, являющегося реальным субъектом истории на более высоком уровне исторического анализа. Этот подход выделяет в истории отдельных народов некие единые общие стадии. В-общем унитарно-стадиальный подход исходит из того, что «...реально существуют не только отдельные социоисторические организмы и различного рода их системы, но и человеческое общество в целом, и, соответственно, процессы развития отдельных социоисторических организмов и их систем, вместе взятые, образуют единый процесс всемирной истории». ¹ Плюрально-циклический подход исходит из отрицания человечества как реального субъекта истории. В результате всемирная история перестает быть целостным процессом, а распадается на множество локальных историй отдельных социально-исторических организмов. «История человечества таким образом, полностью раздроблена не только в пространстве, но и во времени. Существует множество исторических образований, и, соответственно, множество историй. Вся история человечества есть бесконечное повторение множества одинаковых процессов, есть совокупность множества циклов... Исторический плюрализм неизбежно включает в себя циклизм.»²

Глобально стадиальный подход основан на приложении к истории общесоциологической концепции социального прогресса, который выделяет основные стадии общественного развития, но не как социально-исторических субъектов, а как общетеоретический критерий или меру для осмысления реальной всемирной истории. При этом не отрицается самобытность исторического развития

¹ Семенов Ю.И. Философия истории. - М.,2003. - С. 89.

² Семенов Ю.И. Философия истории. - М.,2003. - С. 90.

социально-исторических организмов – стран и народов, рассматриваемых как реальные субъекты истории, но их история интерпретируется в контексте единой всемирной истории человечества. По мнению Семенова, такой общесоциологической концепцией, описывающей идеально-типические стадии исторического прогресса является теория общественных формаций. При таком подходе смена общественных формаций и процесс реального развития отдельных социально-исторических организмов оказываются, как это и есть фактически, не тождественными.¹

Важным моментом глобально-стадиального подхода, согласно Семенову, является идея «исторической эстафеты». Поэтому в качестве первой формы этого подхода он специально выделяет философско-исторические концепции, в которых реализуется именно идея исторической эстафеты на основе концепции реального единства всемирной истории. Их можно обозначить «эстафетно-стадиальными».

Нужно признать, что унитарно-стадиальный и плюрално-циклический подходы исходят из одного факта: реального исторического разнообразия стран и народов, но осмысливают его противоположным образом, или, другими словами, противоположным способом решают проблему единства и многообразия в истории. Унитарно-стадиальный подход, признавая многообразие исторических субъектов (социально-исторических организмов) сводит их историю к одинаковым для всех стадиям – социальным состояниям, как этапам исторического прогрессивного развития. Он допускает разновременность прохождения одинаковых стадий разными народами и несущественные индивидуальные различия способов прохождения отдельным народом этих стадий. Графическая модель этого развития допускает варианты: 1. незамкнутая восходящая линия (открытые концепции линейного прогресса), 2. замкнутая восходящая линия (финалистские концепции линейного прогресса), 3. ломаная, но в общей тенденции восходящая линия прогресса, 4. спираль, как восходящий, разомкнутый цикл. Соответственно, внутри унитарно-стадиального подхода можно выделять линейно-стадиальные (три вида) и спирально-стадиальные варианты.

Плюрално-циклический подход, абсолютизируя самобытность социально-исторических организмов, исходит из того, что каждый из них проходит свои неповторимые общественные состояния исторического развития, а общность истории состоит лишь в формальной общности этапов жизненного цикла локальных социально-исторических организмов: рождение, расцвет, упадок и гибель. Для этого подхода наиболее адекватной является циклическая графическая модель исторического развития. Специфическим видом графической модели в данном случае может быть т.н. модель «осевого времени» - цикл, вращающийся вокруг базовой восходящей линии.

Глобально-стадиальный подход, и его первая версия «эстафетно-стадиальный» подход исходит из единства всемирной истории, в которой выделяются стадии исторического прогресса, а индивидуальная история отдельных социально-исторических организмов выступает как часть всемирной истории, причем отдельные социально-исторические организмы в различной степени реализуют или воплощают в себе общие стадии всемирно-исторического прогресса и своеобразным путем проходят всемирно-исторический путь во взаимодействии с другими социально-историческими организмами. Графическая

¹ Семенов Ю.И. Философия истории. - М., 2003. - С. 135-136.

схема, которая выражает исторический процесс здесь может быть либо линейной, либо спиральной.

По способу осмысления движущих сил и направленности исторического процесса парадигмы делятся на историософские и естественно-исторические. Историософские парадигмы основаны на признании духовных начал и смысла истории, на признании реализации в истории определенных высших целей, идущих от высших духовных сил или начал, управляющих ходом исторических событий.

Естественно-исторические парадигмы в основу понимания хода истории кладут определенные естественные факторы. Разнообразие выбора этих факторов обуславливает разнообразие естественно-исторических парадигм: от натуралистических парадигм географического детерминизма до органицистских концепций или материалистического понимания истории).

По решению проблемы познаваемости исторического процесса парадигмы делятся на объективно-оптимистические, агностические и пессимистические, неизбежно связанные с субъективизмом.

Следует, однако, заметить, что всякая классификация носит достаточно условный характер и в каждой конкретной философско-исторической концепции могут парадоксальным образом сочетаться моменты альтернативных парадигм.

§ 3 Тема культуры в историософии

В современной литературе понятие культуры имеет неоднозначный смысл. Из наиболее значительных работ, посвященных проблеме классификации определений культуры можно указать следующие: 1.И. Нидерман «Культура, становление и изменение понятия и заменяющие его понятия от Цицерона до Гердера», вышла на немецком языке в 1941 г. В этой работе прослежена семантическая трансформация термина «культура»; 2.А.Л.Кребер, К.М.Клакхон «Культура. Критический обзор понятий и определений» 1952 г. – выделяют свыше 150 определений культуры. В более позднем издании этой же книги число определений культуры, выделенных ими выросло до 257; 3.А.Моль «Социодинамика культуры» 1969 г., (русский перевод: М., 1973 г.) – насчитывает свыше 250 определений культуры; 4.Давидович В.Е., Жданов Ю.А. «Сущность культуры» Ростов-на-Дону, 1979. В этой работе рассматриваются основные концепции культуры, а также истории становления этой категории. 5.Муравьев Ю.А. «Истина. Культура. Идеал» М.,1995 дает теоретический анализ существующих определений культуры.)

Поскольку нас интересует тема культуры в философии истории, постольку в контексте нашего исследования следует выделить предметное поле данной категории в рамках философско-исторической мысли. Для этого следует, прежде всего, выяснить основания возникновения темы культуры в философско-исторической мысли.

Тема культуры формируется в рамках философско-исторической мысли в связи с двумя основными проблемами: 1. в связи с необходимостью определения отличия предистории или доисторического, доцивилизационного существования человека от исторического бытия или цивилизованного существования, 2. в связи с теоретическим осмыслением культурного или цивилизационного многообразия.

Категория «культуры» (мы ведем речь именно о категории, а не о термине) приобретает т.о. в философско-исторической мысли два смысла. Во-первых, эта

категория обозначает специфику исторического существования исторического субъекта, т.е. определяет набор качеств, которыми он должен обладать, чтобы быть субъектом исторического бытия. Выбор этих качеств и оценка конкретных существующих в реальном историческом времени социальных организмов, находящихся на разных стадиях развития, как культурных или не культурных и, соответственно, исторических или внеисторических является проблемой, необходимо объединяющей культурологическую, но и философско-историческую мысль, вводящей тему культуры в философию истории. Поскольку решение этой проблемы допускает множество вариантов, постольку сразу же возникает и разнообразие толкование понятия «культуры» в этом аспекте.

Во-вторых, эта категория характеризует историческую самобытность, уникальность социальных организмов как субъектов исторического бытия. В этом аспекте категория «культуры» с необходимостью пересекается с общесоциологическим понятием «социальной системы». Но, если второе понятие характеризует общность социальных организмов, то первое понятие характеризует индивидуальность социальных систем. Для обозначения индивидуальности социальных систем как субъектов исторического процесса используется чаще термин «цивилизация».

Два основных аспекта категории «культуры» в контексте философско-исторической мысли взаимосвязаны друг с другом. Определяя с помощью первого смысла этой категории общие признаки исторического социального организма и создавая тем самым оценочные критерии для отнесения того или иного реального социального организма к историческому, доисторическому или внеисторическому, мы выделяем некоторые общие признаки исторических субъектов, а с помощью второго смысла этой категории мы подчеркиваем уникальность или индивидуальность каждого из исторических субъектов. Историю термина «цивилизация» рассматривают И.Н. Ионов и В.М. Хачатурян в своем исследовании «Теория цивилизаций от античности до конца XIX века». Становление термина «цивилизация» в контексте философско-исторической мысли XVIII-XIX веков подробно анализируется Ю.И. Семеновым а его фундаментальном труде «Философия истории». В.Е. Давидович и Ю.А. Жданов сделали любопытное замечание о проникновении термина «цивилизация» в Россию. В русском языке термин «цивилизация», толкуемый как гражданственность, появился и утвердился значительно раньше, чем «культура». Его использовали П. Чаадаев, А. Пушкин, петрашевцы, А. Герцен, Д. Писарев и др.

Как видим, само рождение понятий «культура» и «цивилизация» в их современных смыслах связано с бурным всплеском философско-исторической мысли и сравнительных культурно-исторических исследований в XVIII-XIX веках.

Эту тесную связь становления категории «культура» с развитием философско-исторической мысли отмечает Г.В. Драч. «Мы примем точку зрения, которая возводит истоки современной философии культуры к немецкой классической философии, рассматриваемой в качестве наиболее важного философского явления эпохи Просвещения. Пытаясь путем критики «предрассудков» сформировать новые культурные образцы..., Просвещение по новому переосмысливает опыт прошлого и настоящего. При этом в поле зрения ученых попадает новый обширный материал. Помимо исторической, философской, научной и художественной литературы древности, изучавшейся со времен Высокого средневековья и Возрождения, предметом интереса в XVIII столетии

становятся археологические памятники, произведения народной культуры, обстоятельные описания путешественниками культур отдаленных неевропейских стран, данные о различных языках и т.д.

Имея в виду все это множество фактов, Просвещение стремилось к целостному восприятию культуры человечества, пытаясь понять сущее как результат активного действия мировых сил... в природе и культуру как продукт деятельности человеческого разума....

Таким образом, тема истории оказывается в центре внимания. Историзм предполагает исследование причин возникновения, становления и гибели явлений, их взаимосвязи, преемственности и отличий между ними в ходе истории.»¹

Тесная связь двух смыслов категории «культура» в контексте философии истории привела к тому, что возникла ситуация смешения этих смыслов в терминах «культура» и «цивилизация» и самих терминов. До сегодняшнего времени различные исследователи используют термины «культура» и «цивилизация» в самых разных смыслах, часто как однозначные, четко не разводя их смыслы. Г.В. Драч констатирует: «Утвердившиеся во второй половине XVIII-начале XIX в. три подхода к пониманию слова «цивилизация» продолжают существовать и в настоящее время. Это: - унитарный подход (цивилизация как идеал прогрессивного развития человечества, представляющего единое целое); - стадийный подход (цивилизации, являющиеся этапом прогрессивного развития человечества как единого целого; - локально-исторический подход (цивилизации как качественно различные уникальные этнические или исторические общественные образования).»²

Однако, большинство исследователей, особенно в сфере философии истории склоняются к термину «цивилизация», как термину, который подчеркивает историческую самобытность субъектов исторического процесса.

Очевидно, что целесообразно принять эту стихийно сложившуюся терминологическую традицию, четко подчеркнув, что термин цивилизация характеризует именно индивидуальность исторических субъектов и уникальность исторического развития отдельных исторических субъектов. Очевидно, целесообразно термин культура в контексте философско-исторической мысли использовать для обозначения критериев исторического субъекта как такового вообще, поскольку он подчеркивает момент общности исторических субъектов и единства исторического процесса.

При этом, естественно, нельзя забывать о связи и пересечении смыслов этих терминов, основанном на неразрывной реальной связи общего и единичного в реальном историческом процессе. При анализе конкретных философско-исторических концепций в связи с проблемой пересечения смыслов терминов «цивилизация» и «культура» как двух моментов категории «культура», необходимо специальное внимание обращать на авторскую трактовку этих терминов, а также на авторскую замену этих терминов для обозначения соответствующих аспектов категории «культура» в контексте философии истории.

¹ Культурология: учебник для вузов /Под ред. Г.В. Драча. - Ростов-на-Дону, 2001. - С.28-29.

² Культурология: учебник для вузов /Под ред. Г.В. Драча. - Ростов-на-Дону, 2001. - С.29.

Модернизационные процессы, особенно бурно развивавшиеся в Новое время XVIII-XIX веках, тесно связанные с расширением реальных контактов между странами, народами и цивилизациями планеты, привели не только к подлинному открытию цивилизационно-культурного многообразия мира, но и ввели в парадигму философии истории новые аспекты темы культуры.

Процесс модернизации как разрыв с традицией, переход от традиционного, устойчивого, относительно исторически неизменного общества к обществу постоянно модернизирующемуся, и поставил перед философско-исторической мыслью проблему осмысления взаимодействия традиций и новаций в историческом процессе, познания закономерностей и направленности культурного развития (в первом смысле этой категории). Этот процесс сделал категорию культуры динамичной и исторически относительной, поскольку в модернизирующемся обществе постоянно подвергаются пересмотру традиционные понятия, ценности и сложившиеся формы социального бытия, а, следовательно, и критерии «культурности» исторического субъекта. С этим связан исторический плюрализм толкований термина «культура» и историческая изменчивость его содержания.

Процесс глобализации, как установления все более широких и глубоких взаимодействий между самобытными культурно-историческими субъектами четко поставил перед философско-исторической мыслью не только проблему осмысления самого факта индивидуальности исторических субъектов и цивилизационного разнообразия этих субъектов, но и проблему осмысления самого взаимодействия самобытных исторических субъектов в двух планах. Во-первых, в плане взаимодействия цивилизаций в текущем историческом времени, во-вторых, в плане взаимодействия самобытных исторических субъектов в историческом плане. Неизбежно возникает при анализе этой проблемы еще и ценностный аспект: вопрос о том, какой из самобытных исторических субъектов достиг наивысшего уровня или качества исторического и культурного развития. Возникает также вопрос о том, как соотносятся общие исторические закономерности и уникальные особенности исторического существования самобытных цивилизаций, существует ли вообще общий путь для развития самобытных цивилизаций?

Процессы европейской модернизации и глобализации поставил перед философской мыслью также тему целей и идеалов социально-культурного прогресса, а также связанный с этой темой оценочный момент: определение на основе исторических целей идеалов степени соответствия или приближения того или иного социально-исторического субъекта к этим целям или идеалам.

В философской мысли XVIII века тема культуры в контексте философского осмысления исторического процесса сформировалась во всех своих основных аспектах. Но прежде всего, сформировалась сама философия истории, как новый способ познания исторической реальности. Впервые идею «философской истории», используя именно этот термин, высказали представители немецкой исторической школы Ф.Фенелон (1714 г.) и Й.М.Хладениус (1742 г.). Замысел был в том, что философская история должна осмысливать исторические факты с определенной «точки зрения» историка. Т.е. философская история должна рассматривать исторические факты в контексте определенной общеполитической концепции исторического процесса.

Д. Вико в работе «Основания новой науки о природе наций» (1725 г.), не используя термина «философская история», фактически разрабатывал именно замысел философской истории, строя свою «новую науку о природе наций» на сознательно выстроенной общефилософской концепции и философских аксиомах, исходя из того, что именно философия дает исторической науке основания осмысления фактов. Сам термин «философия истории» впервые ввел Ф. Вольтер в работе с одноименным названием, изданной в 1765 г.

Впрочем, независимо от того, кто первый ввел термин, сама идея философии истории, как говорится «носилась в воздухе» и главный смысл рассуждений мыслителей XVIII века об истории можно свести к попытке «внести разум в историю» в двух смыслах этого выражения. Во-первых, это означало стремление осмыслить исторические факты с позиций общефилософской концепции истории, или вписать исторические факты в определенную модель или схему исторического процесса. Во-вторых, это означало стремление дать критику исторической реальности с позиций разума, просветительских ценностей идеалов.

В результате реализации этого всеобщего стремления мыслителей XVIII века «внести разум в историю» складывались философско-исторические парадигмы, в рамках которых по-разному, но обязательно, развивалась тема культуры, происходило оформление терминов, связанных с раскрытием этой темы в контексте философии истории.

Факты интеллектуальной истории, независимо от интерпретации их различными исследователями говорят о том, что в XVIII веке в определенном систематическом виде оформились унитарно-стадиальный и эстафетно-стадиальный подходы. Рождение в отдельной, систематической, отчетливой форме локально-цивилизационного подхода, произошло в начале XIX века, хотя его элементы легко обнаружить в размышлениях представителей линейно-стадиального и, особенно, эстафетно-стадиального подходов, поскольку ни один из мыслителей XVIII века не мог проигнорировать проблемы фактического исторического разнообразия культур и цивилизаций.

Доминировал в XVIII веке линейно-стадиальный подход к истории или линейно-стадиальная парадигма. В рамках линейно-стадиального подхода наметились две линии: оптимистическая (Ф. Вольтер, А. Фергюсон, Ж. Кондорсе) и пессимистическая (Ж. Ж. Руссо).

Особое место среди философско-исторических концепций XVIII века занимает концепция Вико, в которой наряду с идеями линейно-стадиального подхода обнаруживаются существенные моменты локально-цивилизационного подхода. Попытка Д. Вико сочетать линейно-стадиальную концепцию прогресса с циклической моделью истории и вытекающие из нее отклонения Вико от собственной базовой концепции, как раз и приводит к противоречивому сочетанию в его концепции линейно-стадиального подхода и элементов локально-цивилизационного подхода. Именно это позволяет сделать вывод о том, что Дж. Вико можно считать прямым предтечей теории цивилизаций.

Эстафетно-стадиальный подход, как попытку синтеза принципов линейно-стадиального и локально-цивилизационного подходов в XIX веке разрабатывали И. Кант, Ж. Тюрго, И. Гердер. Все представители эстафетно-стадиального подхода придерживались оптимистического взгляда на историю, как прогрессивное развитие человечества. Объединяет их, прежде всего, выделение

человечества как субъекта истории и рассмотрение народов как частей этого целого.

В насыщенном идейном «растворе» просветительской мысли XVIII века происходила кристаллизация парадигмы философии истории и оформлялась тема культуры внутри этой парадигмы.

В рамках линейно-стадиального подхода к истории разрабатывались понятия культуры и цивилизации как, с одной стороны критерия исторического бытия или характеристики исторических социальных организмов, с другой стороны как идеала социального прогресса и его критерия. В рамках формирующегося в форме отдельных элементов внутри доминирующих в XVIII веке линейно-стадиального и эстафетно-стадиального подхода локально-цивилизационного или плюрално-циклического подхода (как его определяет Ю.И. Семенов) шло развитие понятия культуры или цивилизации как характеристики индивидуальности исторического организма. Особое место занимает в развитии темы культуры в философии истории эстафетно-стадиальный подход, который пытался соединить идеи локальных цивилизаций или исторической индивидуальности с идеей общечеловеческого прогресса, т.е. поднимал проблему единства и многообразия в истории в контексте проблемы культурного прогресса.

Во внешней и внутренней полемике линейно-стадиального, эстафетного и элементов локально-цивилизационного подхода, содержащихся в доминировавших в XVIII веке двух первых, формировался проблемно-категориальный каркас философско-исторической мысли, тема культуры занимала в парадигме философии истории свое необходимое место. При этом важно учесть одно существенное обстоятельство: когда мы относим того или иного мыслителя XVIII века к определенному типу философско-исторической парадигмы, мы ориентируемся на преобладающие в его творчестве идеи. Но практически у каждого из них мы можем найти определенные моменты, элементы, ростки альтернативных парадигм, которые своеобразно сочетаются в каждом отдельном случае с доминирующей линией мысли.

Может быть, именно поэтому-то, цельной парадигмы философии истории, в которой бы общефилософская концепция исторического процесса строго и сознательно базировалась бы на определенной концепции исторического познания и была основанием мировоззренческой интерпретации истории, другими словами, в которой под историческое познание был бы сознательно и систематически подведен мировоззренческий и философский базис, до Гегеля мы не обнаруживаем.

Тема культуры в XIX веке развивалась а рамках парадигмы глобально-стадиального подхода, а также в парадигме локальных цивилизаций.

ГЛАВА 2 Г. ГЕГЕЛЬ: ТЕМА КУЛЬТУРЫ В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

§ 1 Культурно-идейная почва мышления Г.Гегеля

В культурологическом познании невозможно устранить влияние социально-культурной среды, в которой живет мыслитель и которая формирует его индивидуальные мировоззренческие и социальные предпочтения и ориентации. Более того, невозможно адекватно понять теоретические концепции социальных мыслителей, элиминируя их связь с его мировоззренческими позициями.

Под культурно-идейной почвой мышления философа мы понимаем сложившуюся в определенной культурно-исторической среде мировоззренческую позицию мыслителя как стимул и движущую силу его философского творчества. Культурно-историческая среда влияет на мировоззренческую позицию мыслителя опосредованно через существующие в данную эпоху идейные движения, которые мыслитель перерабатывает через призму самостоятельного осмысления. Огромную роль в формировании мировоззренческой позиции мыслителя играет критический юношеский возраст, в котором происходит столкновение первоначальных юношеских идеалов с реальной социальной действительностью. Однако, и в последующем творчестве мыслителя постоянно происходит сложное взаимодействие и определенное изменение, развитие его мировоззренческих позиций и собственно философских концепций. Т.о. характеристика мыслителя мировоззрения обычно включает в себя описание процесса его формирования и развития в течение жизни мыслителя.

Мировоззренческая позиция мыслителя является исходным побудительным мотивом и ценностной предпосылкой социально-философского мышления, и поэтому выделена нами как фундамент парадигмы философии истории. Собственно социально-философские и культурологические концепции выступают как определенным способом осуществленная рационализация, обоснование и систематизация, определенное выражение мировоззренческой позиции мыслителя.

Под мировоззрением мы имеем в виду общую жизненную позицию философа по отношению существующей социальной реальности. Она включает в себя три основных элемента: а) определенный личный тип отношения к действительности (мы назовем это жизненной позицией), б) социально-политические предпочтения мыслителя, основанные на личном выборе тех или иных социальных ценностей (мы назовем это мировоззренческими ориентациями), в) само рефлексия философа над своей жизненной позицией и мировоззренческими ориентациями, поскольку Гегель делал предметом само рефлексии все, в том числе и свое мировоззрение.

Естественно, что фундаментом мировоззрения является жизненная позиция мыслителя, тип отношения его к социальной действительности. Жизненная позиция мотивирует и направляет теоретические размышления философа, на которые затем опираются его конкретные социально-политические предпочтения и оценки. Саморефлексией над собственной мировоззренческой, жизненной позицией, в широком смысле слова, является вся философская система Гегеля, а в узком смысле, его собственные высказывания о своей духовной эволюции, а также, особенно, его высказывания о социальном статусе и месте философии в жизни

общества и в истории, поскольку себя лично Гегель считал носителем и выразителем высшей ступени развития философского мышления.

Т. о. саморефлексия Гегеля над своим мировоззрением исполняет роль высшей завершающей стадии развития его мировоззрения, суть которого состоит в опосредовании жизненной позиции теоретическими рассуждениями и наоборот, а суть высшей стадии состоит в диалектическом единстве, синтезе мировоззрения и философских теоретических построений.

В широком смысле слова анализ мировоззрения Гегеля предполагает анализ все философской системы Гегеля, поскольку в косвенной форме в ней выражена и жизненная позиция Гегеля и его общественно-политические пристрастия и социально-нравственные идеалы. В узком смысле слова анализ мировоззрения Гегеля как предпосылки, одного из факторов, определивших развитие его теоретической, социально-философской мысли, предполагает выяснение истоков его жизненной позиции, ее сущности, затем анализ метаморфоз, которые претерпели его социально-политические идеалы и социально-политические ориентации и предпочтения, будучи опосредованы жизненной позицией мыслителя и его философской системой. Первая часть задачи анализа мировоззрения Гегеля посвящена прояснению того, как его жизненная позиция повлияла на (или опосредовала) формирование его философской системы, и в частности его философии истории. И ее необходимо решать до анализа самой философии истории мыслителя. Вторая часть задачи посвящена выяснению того, как философские построения, система Гегеля опосредовала, повлияла на развитие его жизненной позиции и социально-политических ориентаций. Эту часть задачи логично решать на основе анализа мировоззренческой интерпретации истории Гегелем в рамках его философско-исторической парадигмы.

Гегелевскую философию истории мы, таким образом, познаем адекватно ее генезису и внутренней логике. Мы рассмотрим, как жизненная позиция и идеалы молодого Гегеля (его субъективный дух) переходя при построении его системы в систему универсальных категорий (объективный дух), и как в мировоззренческой интерпретации истории происходит синтез субъективного и объективного духа: мировоззренческих ориентаций и философской системы мыслителя.

Чтобы понять сущность жизненной позиции Гегеля как зародышевого ядра его мировоззрения и философии, необходимо рассмотреть каким образом и из каких источников она сформировалась. Жизненная позиция – это определенный тип отношения личности к существующей социальной действительности (макросоциальной среде). Она может быть либо критической, или революционной, либо апологетической, конформистской в зависимости от того, принимает ли человек данную среду, как она есть или не принимает. Принятие или не принятие существующей социальной среды может быть практическим или теоретическим. Практическое не принятие выражается в реальной деятельности, направленной на изменение этой среды. Теоретическое непринятие выражается в различных способах «теоретического» преодоления этой среды: рационализации, замещении или вытеснении. Практическое принятие социальной среды выражается в отождествлении личности с навязанными ей социальной средой ролями и ценностями. Теоретическое принятие социальной среды выражается в теоретической апологетике, идеологической защите существующего общества. Но это все чистые типы, а в реальности мы можем иметь сложную смесь.

Характеристика жизненной позиции включает в себя также нравственные ориентиры и идеалы человека.

Итак, для уяснения мировоззренческой позиции Гегеля нам следует рассмотреть культурно-историческую среду, в которой она формировалась, психологический склад мыслителя, как он сложился в результате воспитания его в семейной среде, духовные влияния на него в юности, определившие его юношеские идеалы, а также то, каким образом взаимодействовали эти три источника и что в результате получилось.

Германское общество конца XVIII века, в котором происходило формирование личности и жизненной позиции Гегеля, блестяще описал Ф. Энгельс в первом из трех писем редактору газеты «Northern Star» «Положение в Германии». Это было феодальное общество на стадии внутреннего разложения, усугубленной политической раздробленностью. Энгельс выделяет такие особенности этого общества, как политическую раздробленность и междоусобные распри мелких княжеств, политический деспотизм, паразитизм и произвол князей, аристократов и чиновников по отношению к народу и буржуазии, политическая пассивность буржуазии, озабоченной лишь обогащением, подавленное, угнетенное положение политически пассивных рабочего люда и крепостных крестьян. «Это была одна отвратительно гниющая и разлагающаяся масса. Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие страны были доведены до самых ничтожных размеров. Крестьяне, ремесленники и предприниматели страдали вдвойне – от паразитического правительства и от плохого состояния дел. Дворянство и князья находили, что, хотя они и выжимали все соки из своих подчиненных, их доходы не могли поспевать за их растущими расходами. Все было скверно, и во всей стране господствовало общее недовольство. Ни образования, ни средств воздействия на сознание масс, ни свободы печати, ни общественного мнения, не было даже сколько-нибудь значительной торговли с другими странами – ничего кроме подлости и себялюбия; весь народ был проникнут низким, раболепным жалким торгашеским духом. Все прогнило, расшаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому, нация не имела в себе силы даже для того, чтобы убрать разлагающийся труп отживших учреждений».¹ Словно, стоячее, гнилое социальное болото, в котором почти все недовольны, но почти все примирились с царящими порядками, или, точнее говоря словами Ф. Энгельса, «величайшим внутренним беспорядком». В таком социально-политическом климате прошло становление Гегеля, как человека, его социализация. Но общая социально-политическая среда – это лишь один из моментов культурно-исторической почвы, определяющей формирование мышления Гегеля. Вторым элементом является микросоциальная среда – семья и образовательное заведение, определяющие общий характер личности, ее жизненную позицию.

Каким же образом микросоциальная среда повлияла на формирование склада мышления Гегеля? Что это была за среда? «...Гегель рос в ...заурядной и скромной семье (и в материальном и в духовном отношении), в семье штуттгартского секретаря казначейства, единственной отличительной чертой которого была строгость нравов и безупречная аккуратность. Так называемый «дух

¹ Маркс К., Ф. Энгельс Ф. - Соч., 2-е изд., Т. 2. - С. 561-562.

филистерства» Гегель, можно сказать, выпитывал с молоком матери». ¹ Такая семейная среда воспитывала в юном Гегеле аккуратность, педантизм, законопослушность, почтительность к властям и начальству. Но рано обнаружили и природные склонности к философии. Гегеля в детстве называли маленьким старичком за недетскую основательность и рассудительность. Образ Гегеля в годы учебы в Тюбингенском университете рисует Г. Волков, опираясь на биографические материалы. «Он интересный собеседник, может часами толковать о сложных проблемах, но в то же время неповоротлив, медлителен, старообразен, одевается старомодно... Успеха в обществе он не имеет. Он неуклюж. С девушками робок и решительно не может взять в толк, какие цитаты и из какого автора более всего приличествуют в разговоре с этим милыми и достойными представительницами слабого пола... И в гимназии и в университете он на хорошем счету у педагогов и начальства, отличается благонамеренностью, и ему поручают даже предостерегать товарищей от дурных поступков.

Будущему философу претит лукавство и грубая лесть, но он знает, как и с кем нужно вести себя; как, оставаясь правдивым и не греша против истины, составить о себе хорошее мнение. Его гибкий интеллект подсказывает ему хитроумные способы, как соблюсти верность истине и в то же время не повредить своей репутации в глазах начальства.»²

Внутренняя работа мысли, и внешнее, благонамеренное поведение ловкого приспособленца, послушного ученика. Может быть потому «В Гегеле же ни в детстве, ни в юности почти никто не мог заподозрить не только что гения, но и вообще человека сколько-нибудь выдающегося. Кроме прилежания и образцового поведения, других особых заслуг за ним ни в гимназии, ни в Тюбингенском университете не числилось. И даже в свидетельстве об окончании этого университета с убийственной объективностью констатировалось, что Гегель – молодой человек с хорошими способностями, здравыми суждениями, но не отличается красноречием и в философии никак себя не проявил.»³ Сочетание качеств, привитых немецкой чиновничьей средой, и внутренней устремленности к системосозидающему, целостному мышлению могло привести к формированию из Гегеля в будущем казенного профессора философии и теологии, строителя фундаментальной, педантично до мелочей разработанной апологетической системы официальной философии.

Третьим моментом культурно-идейной почвы, определившим формирование мышления Г.Гегеля, является духовная среда или философские и культурологические концепции, идеи, которые оказали решающее влияние на духовное развитие юного философа, которое привело к рождению его оригинальной гениальной философской системы. Два духовных фактора оказали определяющее влияние на формирование самобытной мысли Гегеля.

Во-первых, это гуманистические идеи античной культуры и философии. Влияние античной культуры и философии сформировали в юном Гегеле не только идеалы гуманизма, но и жажду охватить весь мир своей философской системой, как бы внести разум в мир, раскрыть его рациональность. Идеи античного гуманизма и рационализма, космизм античной философии породили в юном

¹ Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 50.

² Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 51-52.

³ Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 53.

философе стремление к построению универсальной философской системы, в которой идеалы гуманизма получили бы всестороннее воплощение, философское доказательство и обоснование.

Во-вторых, это французская революция и идеи французского Просвещения. Реакция Гегеля на французскую революцию может быть понята в контексте общей реакции передовой немецкой интеллигенции. Французская революция всколыхнула передовую немецкую интеллигенцию, но лишь в своей начальной стадии. Она заразила немецкую интеллигенцию абстрактным буржуазным гуманизмом, теоретической программой буржуазной революции, воодушевила абстрактными идеалами, но практика воплощения этих идеалов в революционной Франции была отвергнута немцами. Немецкая интеллигенция не приняла не только практических форм реализации буржуазных идеалов в процессе развития французской революции, но и сами деспотические методы революционного насилия, как способ реализации гуманных идеалов.

Последовавшие далее исторические события – вторжение наполеоновских армий в Германию, экспорт революции, предпринятый Наполеоном, насильственно проведенные рукой завоевателя, хотя и прогрессивные, антифеодальные преобразования, вызвали всеобщее неприятие в немецком обществе. Война за национальное освобождение для немцев оказалась связана с борьбой за феодальную реставрацию, против революционных, наполеоновских преобразований. Все это способствовало отказу немецкой интеллигенции от практической реализации теоретических идеалов буржуазного гуманизма, которые как раз наиболее привлекательны в своей теоретической чистоте и абстрактности, путем революционной борьбы за радикальные, социальные преобразования германского общества. Тем более, что народ Германии так и не был разбужен чередой революционных бурь и войн.

Тем не менее, идеалы и идеи французского Просвещения были прочно усвоены, и немецкая передовая интеллигенция не хотела от них отказываться. Ей следовало найти иную сферу их утверждения и реализации. Этой сферой могла стать сфера мыслительной, духовной деятельности. Либо уход в искусство, где фантазия художника позволяет реализовывать любые, самые смелые идеалы, правда само искусство при этом замыкается на себя, превращается в чистое искусство, беспомощное, бессильное и горькое, хоть и прекрасное. Либо уход в философию. И действительно в философии мы видим целую плеяду немецких философских революционеров: от Фихте и Шеллинга до Гегеля. Что интересно, теоретическая революционность, критическое отношение к действительности у передовых немецких философов и художников, как лишь теоретических революционеров, сочеталось с практической внешней политической благонамеренностью и лояльностью по отношению к феодальным режимам немецких карликовых государств.

Расхождение между идеалами Просвещения и немецкой действительностью, немецкая интеллигенция преодолевала путем замещения практической, революционной деятельности уходом в сферу философии, искусства, мысли. «Вопиющая античеловечность изживших себя феодальных порядков преодолевались если не в действительности, то с тем большей последовательностью в духе - в гуманистической философии немецких просветителей. Вместо реального, революционно-практического преобразования мира совершалось преобразование, конструирование идеальное, созерцательное.

Вместо активности социальной развивалась активность в области мышления. Взамен революции политической, о которой тогда и не мечталось трезвым немецким умам, предлагалась революция философская.

В виде компенсации за неразумность, иррациональность социальных отношений создавались философские теории, где принцип рационализма становился главенствующим. Неудовлетворенность хаосом и разбродом, царившим в отношениях между многочисленными германскими микросоударствами, восполнялась в духовной сфере тоталитарными системами, охватывающими все сущее и построенными в строгом соответствии с «требованиями разума.»¹

Какими же идеями, убеждениями заразила немецкую интеллигенцию французская революция, французское Просвещение? Это, во-первых, критическое отношение к действительности, но эта критика носила умозрительный теоретический характер. Призывы Фихте и Гердера об обращении философии к жизни, о том, что философия должна служить народу, носили общий характер благих пожеланий. Во-вторых, это «...оптимистическая вера в исторический прогресс, который хотя и медленно, в далеком будущем, но неизбежно приведет род человеческий к торжеству принципов всеобщего равенства и братства людей на земле, к общему миру и счастью.»² В-третьих, это высший приоритет разума, обращение к разуму как к единственному орудию гуманистического преобразования мира.

Эти идеи, выражающие общее умонастроение немецких мыслителей на рубеже XVIII-XIX веков, дали толчок к развитию философской мысли, стали одним из источников формирования жизненной позиции Гегеля.

Рассмотрим, каким же именно образом Гегель воспринял уроки и идеи французской революции и французского Просвещения, на фоне общей интеллектуальной атмосферы его времени, как отразились эти идеи, уроки и эта духовная атмосфера немецкого общества на формировании его зрелой жизненной позиции и мировоззренческих предпочтений.

Гегель воспринял французскую революцию со всем пылом юношеского энтузиазма. «Пожалуй, как раз со взятия Бастилии можно датировать новый период в жизни Гегеля, когда все душевные силы приходят в нем в сильное брожение, когда интеллект его начинает разворачивать недюжинные свойства.

Политика увлекает его в это время больше, нежели отвлеченное философствование.»³ Гегель становится членом политического клуба в Тюбинге, в котором выступает с речами в поддержку революции, сажает символическое «дерево свободы». Французская революция навсегда привила ему идеалы свободы, равенства, братства, т.е. абстрактного гуманизма, она пробудила его критическую мысль, заставив с позиции этих идеалов критически относиться к существующей действительности, пробудила интерес к философам французского Просвещения. «Жан Жак Руссо становится любимым автором. Юноша цитирует знаменитые строки из «Общественного договора»: «Если бы существовал народ богов, он управлялся бы демократически».

Руссо, Вольтер, Монтескье...У Гегеля словно открываются глаза. Он начинает глубже понимать происходящее, у него появляется вкус к теоретическому

¹ Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 25.

² Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 34.

³ Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 62-63.

осмыслению событий. Соприкосновение с демократической мыслью и революционными веяниями в литературе французских просветителей побудило его заново прочесть Канта, философия которого оставляла его прежде равнодушным, а затем увлечься Фихте.

Он пытается найти в их учениях то, что Маркс позднее назвал немецкой теорией французской революции.»¹ Гегель осознает и формирует главную задачу философии - утверждение и обоснование идеалов гуманизма, главную черту которого он видит в свободе. «Конечно, иные будут ощущать головокружение на столь далекой вершине философии, которая так вознесла человека; однако, почему столь поздно встал вопрос о том, чтобы поднять выше достоинство человека, признать его способность быть свободным, способность, которая ставит его в один ряд со всем духовным. Мне кажется, нет лучшего знаменья времени, чем то, что человечество изображается как нечто достойное такого уважения. Это залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов. Философы доказывают это достоинство, народы научатся его ощущать и тогда уже не станут требовать свое растоптанное в грязь право, а просто возьмут его обратно, присвоят его.»²

Подобно общей реакции немецкого общества на якобинский террор, революционность Гегеля постепенно сходила на нет. Восторженная поддержка французской революции сменилась критическим отношением к ней, которое все нарастало. Разочарование в практическом преобразовании общества на основе идеалов разума и свободы, явное расхождение между этими идеалами и немецкой действительностью, четкое осознание невозможности реализации этих идеалов в тогдашних условиях Германии, но, с другой стороны, нежелание расставаться с этими идеалами свободы и разума - все это привело Гегеля к серьезному духовному кризису.

В.Н. Кузнецов характеризует причины этого кризиса: «Надо сказать, что для самого Гегеля проблемы осмысления внутренних противоречий классово-антагонистических обществ и расхождения между идеалом и реальностью встали с поистине трагической остротой. Констатируя окончание Великой французской революции и не усматривая объективных условий для проведения революционных преобразований в германских государствах, феодально-абсолютистские порядки в которых он считал заслуживающими устранения, Гегель тяжело пережил крах надежд на установление в современном мире республиканского строя, аналогичного тому, который виделся ему существовавшим в «прекрасной» античности. Дело усугублялось осознанием того, что от этого идеала социальной гармонии далек и новый общественный строй, который утверждался в странах, которые, подобно Франции и ранее Англии, освобождались от феодализма и королевского абсолютизма».³

Духовный кризис пришелся на последние годы XVIII века, на рубеж бернского и франкфуртского периодов жизни Гегеля. Этот кризис заставил Гегеля переосмыслить уроки современной истории, стимулировал обращение его к

¹ Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985. - С. 63.

² Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет. - М., 1973, Т. 2. - С. 223-224.

³ Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII в. - начала XIX века. - М., 1989. - С. 197.

изучению социально-политических и экономических процессов, привел к осознанию противоречивости действительности, сформировал стремление к философскому осмыслению всемирно-исторического процесса, именно как процесса. Гегель в результате этого кризиса столкновения идеалов с действительностью на основе философского осмысления проблемы отношения идеалов, и в целом разума, духа, к исторической действительности, сформировал свою зрелую мировоззренческую позицию. Как истинный философ, он позднее в своей «Философии духа» дал философский анализ юношеского кризиса и способа его адекватного разрешения.

Вот его саморефлексия по этому поводу. В юношеском возрасте с необходимостью формируются определенные идеалы. По Гегелю эти юношеские идеалы характеризуются субъективностью. Субъективность выражается как в самой форме идеала, противостоящего актуальной действительности, так и в направленности юноши на преобразование действительности в соответствии со своим идеалом. «Но этот идеал имеет у юноши все еще более или менее субъективный вид, все равно живет ли он в нем как идеал любви и дружбы или как идеал некоторого всеобщего миропорядка. В субъективности субстанционального содержания этого идеала заключается не только его противоположность по отношению к существующему миру, но также и стремление снять эту противоположность посредством осуществления идеала. Содержание идеала наполняет юношу чувством деятельной силы, он воображает себя поэтому призванным и способным переделать мир или, по крайней мере, привести в связь мир, который кажется ему распавшимся.»¹

В силу своей принципиальной субъективности и неосуществимости, идеал при столкновении с действительностью, при попытке его практического осуществления, при переходе юноши от слов к практическому действию, приводит юношу к кризису, «ипохондрии», если использовать термин Гегеля. Такой ипохондрией, по собственному признанию Гегеля, страдал около двух лет и он сам. «Я по своему собственному опыту знаю это состояние души и даже разума, когда он со своими интересами и предчувствиями проникает в хаос явлений и, обладая ясным сознанием цели, все же еще не достиг сердцевины, деталей и ясности целого. Я страдал такой ипохондрией пару лет, и притом в такой мере, что дошел до полного истощения.»² Гегель подчеркивает остроту кризиса. «В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отвращения к действительности и именно поэтому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность».³

Из этой ипохондриии возможны два выхода. Первый - отвращение от действительности и неспособность к положительной деятельности, если человек не сможет преодолеть субъективность своих идеалов, т.е. фактически отречься от них, или приземлить их, согласовав с действительностью. Сам Гегель рекомендует второй выход, который он сам для себя лично избрал. Его суть состоит в примирении с действительностью, на основе осознания «разумности» действительности, т.е. приземление идеала, рассмотрение актуальной социальной

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 88.

² Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет. - М.,1973,Т. 2. - С. 318.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 89.

действительности как уже осуществленного и реалистичного «разумного» идеала. «Если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен (А.П. - надо понимать так, что он уже идеален, соответствует идеалам мирового разума). Он должен принять условия, поставленные ему этим миром и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого».¹

Позиция, предлагаемая Гегелем, не есть конформизм, обывательское приспособление к существующим обстоятельствам, вызванное внешним принуждением. Нет, в основе гегелевского примирения с действительностью лежит уяснение философского тезиса о том, что действительность есть воплощение объективного мирового разума. «Человек обычно считает, что только нужда заставляет его приспособляться к этому миру. В действительности же это единство с миром должно быть познано не как вынужденное отношение, но как отношение разумное... Мир - это осуществление божественного разума; игра неразумных случайностей царит только на его поверхности. Мир может поэтому по меньшей мере с тем же, а надо думать, даже и с еще большим правом, чем превращающийся в зрелого мужа индивидуум, претендовать на то, чтобы его признали законченным, самостоятельно существующим. Взрослый человек поступает поэтому совершенно разумно, отказываясь от плана полного преобразования мира и стремясь осуществить свои личные цели, страсти и интересы только в своем соприкосновении с миром».²

Гегель поясняет далее, что предлагаемое им примирение зрелого мужа с действительностью не есть отказ от деятельности и, принятие позиции плывущего по воле обстоятельств пассивного, ко всему равнодушного и безучастного человека. Оно также не есть и погружение в филистерскую мещанскую деятельность, направленную на узкоэгоистические интересы, на ловлю рыбки в мутной воде исторических обстоятельств. Истинная суть примирения с действительностью выражается в том, чтобы заняться деятельностью, способствующей историческому прогрессу, поскольку история есть не просто одномоментное осуществление мирового разума, но есть процесс развертывания, развития мирового разума во времени. При этом выбор конкретного вида деятельности определяется индивидуальными задатками и склонностями человека. Человеку, примирившемуся с действительностью «...остается еще много простора для почетной, далеко идущей и творческой деятельности. Ибо хотя мир и должен быть признан как в основном законченный, все же он не мертв, не находится в абсолютном покое, но подобно процессу жизни, он каждый раз заново себя порождает и, поддерживая себя в сохранности, в то же время идет вперед. В этом сохраняющем порождении мира и в дальнейшем его развитии и заключается работа зрелого человека. Поэтому, с одной стороны, мы можем сказать, что взрослый человек создает только то, что уже есть, но, с другой стороны, его деятельность должна способствовать также и прогрессу».³

Все эти уточнения направлены на то, чтобы отличить жизненную позицию зрелого примирения с действительностью от позиции примитивного, практического эгоистического конформизма. Как можно заметить, одно из главных

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 89.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 89.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 89-90.

отличий состоит в том, что необходимость примирения с действительностью основана на философском тезисе о разумности всего действительного. Второе отличие в том, что, если говорить о жизненной позиции самого Гегеля, то свою жизненную задачу или смысл своей личной деятельности, способствующей сохранению и прогрессивному развитию действительности, он видит в разработке глобальной философской системы. «В моем научном формировании, которое началось со второстепенных потребностей человека, я дошел до науки, и идеал моих юношеских лет не мог не превратиться в форму рефлексии, в некоторую систему...»¹

Совершенно верно замечает В.Н. Кузнецов: «Подходя таким путем к основоположениям своего будущего абсолютного идеализма, Гегель вместе с тем преодолевал и свою «ипохондрию». По его позднему мнению, «понимание разумности мира» более всего освобождает человека «от грусти по поводу разрушения его идеалов». К началу XIX века Гегель подходил уже подготовленным к тому, чтобы провозгласить в своей философии принципы разумности всего действительного и необходимости примирения с действительностью».²

Формирование основ философской системы и зрелой жизненной позиции Гегеля взаимно опосредовали друг друга. Именно исходный тезис его системы приводит Гегеля к выводу о примирении с действительностью. С другой стороны, примирение с действительностью, как он его себе представлял, стимулировало его к созданию философской системы. Построение Гегелем своей философской системы было для него, во-первых, способом рационального выражения и систематического обоснования своей жизненной позиции, во-вторых, личной жизненной сверхзадачей, диктуемой именно этой позицией. Если действительность разумна, то задача философа, понявшего это и примирившегося с ней, может состоять только в философском выражении, доказательстве и обосновании разумности действительности посредством чего он реализует свое философское примирение с ней.

Зрелая жизненная позиция Гегеля, сложившаяся к началу XIX века и ставшая фундаментом и мотивационным двигателем его философского творчества, определяется как примирение с действительностью. Но необходимо тщательно и внимательно проанализировать сущность этого «примирения». Главная тайна гегелевского социального мировоззрения кроется в том, что, увидев расхождение между идеалами и социальной реальностью, неосуществимость в реальности высоких идеалов античной демократии и французской революции, искажение идеалов в деятельности людей, и в то же время, испытывая потребность каким-либо образом реализовать эти идеалы, Гегель пришел к философско-мировоззренческим выводам, ставшим фундаментальными принципами его системы: а) что все действительное разумно; б) что цели людей ведут обычно к результатам противоположным тем, которых они хотели; в) что человек не должен

¹ Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет. - М., 1973, Т. 2. - С. 237-238.

² Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII в. - начала XIX века. - М., 1989. - С. 198.

боротся с социальной реальностью, а должен принять ее потому, что развитием общества и поведением людей управляет высший, мировой разум.

Таким образом, Гегель не отрекся от идеалов свободы, но примирился с действительностью и попытался рационально обосновать это примирение, доказав, что действительность разумна (идеальна), и что разум (идеалы) действителен. Воспроизведя реальную ситуацию противоречия гуманистических идеалов и действительности, он в мышлении, посредством философской системы попытался теоретически преодолеть это противоречие. Однако, эта попытка предполагала отчуждение идеалов от реальной истории. Это, в свою очередь, привело философа к отчуждению идеалов свободы и гуманизма от самих людей, к превращению людей в пассивные средства истинно свободного мирового духа.

Внутренняя противоречивость мировоззренческой позиции Гегеля выразилась в том, что его примирение с действительностью не было полным конформизмом и тем более примитивной апологетикой существующих порядков. Это было внутренне противоречивое, философское примирение. Фактически, как эмпирический человек, он примирился с внешней социальной средой и даже приспособлялся к ней, а как мыслитель не примирился. Отсюда и споры о том, кто же он, гуманист или антигуманист, либерал или консерватор. Если брать Гегеля как человека, то мы увидим практическое примирение при теоретической критике несовершенной реальности; если брать Гегеля как мыслителя, то мы увидим теоретическое примирение, при внутреннем, практическом критицизме. Полного окончательного примирения между Гегелем-мыслителем и Гегелем-человеком не произошло так же, как и его примирение с действительностью было неоднозначным, внутренне противоречивым. Внутренняя противоречивость мировоззренческой, жизненной позиции Гегеля выразилась и в противоречиях его философской системы, в частности его философско-исторической концепции. Это противоречие между гуманистическим идеалом свободы и внешне принудительным, антигуманным способом его осуществления в истории, противоречие между апологетикой существующего социального порядка и критическим диалектическим методом, противоречие между финализмом истории и историей, как процессом.

Важным элементом мировоззренческой позиции Гегеля, вытекающим из его общего отношения к действительности и развивающим его, являются его общественно-политические ориентации, симпатии и пристрастия. Здесь идет спор между исследователями: был ли Гегель по своим общественно-политическим убеждениям либералом или консерватором?

В оценке политических ориентаций Гегеля еще в XIX веке сложились две позиции. Первая позиция (Р. Гайм, В. Чижов) рассматривает немецкого философа, как идеолога феодальной реставрации, защитника прусской монархии, ссылаясь на его высказывания и оценки Прусского государства, как воплощения социально-политического идеала и разумности, на тот очевидный факт, что он был с 1818 г. как бы официальным философом, идеологом Прусской монархии, на его «Философию права», в которой проводится философское обоснование прусской монархии как воплощения абсолютной идеи.

Вторая позиция, идущая еще от Н. Чернышевского, рассматривает Гегеля как умеренного буржуазного либерала, сторонника буржуазной, антифеодальной революции, который был вынужден маскироваться под консерватора с целью

приспособления к существующему политическому режиму. И под эту позицию можно найти подходящие высказывания Гегеля, особенно в его юные годы.

Однако, на самом деле нужно учитывать, во-первых, что политические симпатии Гегеля прошли эволюцию в течение его жизни и творчества в том числе и под влиянием тех исторических событий, свидетелем которых он был. Во-вторых, в течение всей его жизни они были достаточно противоречивы, в них сочетались консервативные и революционные моменты, которые, как справедливо отмечает М.Ф. Овсянников порою очень трудно отделить друг от друга.

В-третьих, оценивать политические пристрастия Гегеля необходимо не только субъективно, но и объективно, т.е. необходимо рассмотреть их как теоретическое отражение интересов определенных социальных сил конкретного исторического периода развития немецкого общества. В-четвертых, при оценке политических пристрастий Гегеля, следует различать его мнение как человека и его позицию как философа.

Противоречивость на всех этапах эволюции политических взглядов Гегеля отмечает М.Ф. Овсянников. «...Гегель прошел сложный путь философских исканий. Общее направление этого движения ведет вправо от республиканских убеждений до положения официального чиновника прусско-королевского государства. Сказанное вовсе не означает, однако, что в молодости Гегель был сполна демократом, а под конец превратился в реакционера. Консервативные моменты содержатся и в его ранних трудах, равно как и в поздний период есть много интересного и поучительного».¹

Несколько иную интерпретацию эволюции политических взглядов дает А.Н. Ерыгин: «В своих политических воззрениях он прошел путь от поклонника Французской революции до апологета прусской монархии. Однако, на всех этапах эволюции его позиция оставалась неизменной в одном отношении – Гегель был предан идеалу политической свободы. Менялось только его представление о форме и способах реализации этого идеала в жизнь.»²

Преданность Гегеля идеалам политической свободы, провозглашенным французской революцией, отмечают все исследователи. И эта преданность противоречиво сочетается в его жизни и творчестве со значительной долей консерватизма. Нам кажется, что противоречивое сочетание элементов консерватизма и революционности в политических симпатиях Гегеля имело место всегда, но, если в юности, в ранний период преобладали революционные моменты, то в поздний период на первый план вышли реакционные, консервативные. Истоки противоречивости политических ориентаций Гегеля, очевидно, кроются в противоречивости исторической эпохи и немецкого общества, в котором он жил, и теоретическим отражением которого, в конечном счете, является его философия, в том числе и политическая философия. «Его мировоззрение отражает великие проблемы эпохи, богатой бурными и драматическими событиями. К тому же Гегель – идеолог немецкой буржуазии, трусливой, половинчатой, склонной к компромиссам. Нет поэтому ничего удивительного в том, что его философия оказалась обремененной вопиющими противоречиями, срывами. Передовое здесь зачастую сочетается с явно консервативным, реакционным».³

¹ Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. - М., 1959. - С. 19.

² Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 14.

³ Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. - М., 1959. - С. 19.

Глубоко проанализировано объективное социально-историческое значение политических воззрений Гегеля А.Н. Ерыгиным в работе «Диалектика и история». «Учение Гегеля, будучи буржуазным по своему содержанию, имело важное значение в контексте европейского и национального исторического развития. Его политическая теория выражала одновременно европейское буржуазное сознание послереволюционной эпохи и буржуазное будущее Германии. Ее можно назвать феноменом немецкой духовной жизни предреволюционной эпохи, отразившим нисходящую (Европа) и восходящую (Германия) линии развития буржуазной революционности».¹

Конечно, здесь речь идет об оценке политических взглядов зрелого Гегеля периода написания его «Философии права». За идеализируемой Гегелем в этом труде формой конституционной монархии обнаруживается политический идеал, хотя и буржуазной, но не революционной, а умеренной, консервативной буржуазной идеологии.

Философия Гегеля «...выдвигает политические принципы и действительные практические ориентации немецкого бюргерства, вступившего на путь превращения в буржуазию, в этом виде она отражает ту эпоху общеисторического развития, которая характеризуется окончательным утверждением буржуазного строя в послереволюционной Европе. Таким образом, мировоззрение Гегеля отразило сознание эпохи».²

Однако, оценка политических ориентаций Гегеля, выраженных в форме его политического учения, как теоретического отражения определенной эпохи и политических ориентаций определенных слоев немецкого общества, раскрывает нам лишь истоки этих ориентаций, но не раскрывает их связи с его личной мировоззренческой, жизненной позицией, и не раскрывает связи этих ориентаций и жизненной позиции с философской системой Гегеля в целом. Именно на эту связь обращает внимание Ерыгин А.Н. «Философско-историческая концепция Гегеля – одно из конкретных выражений этого сознания, реализация данной политической ориентации в области изучения и осмысления основных событий и процессов общественно-исторического развития человечества. Но философско-историческая концепция Гегеля есть также определенная сторона его философского учения, часть его философской системы. Это не только проекция на историю его социально-политических воззрений и определенное выражение его практически-жизненной позиции и ориентации. Это и попытка осмысления с точки зрения некоторых общих принципов конкретного знания об истории, «перевод» его на «язык» философии...

В процессе этого «перевода», когда философу кажется, что он идет от самых простых форм исторического сознания к абсолютному знанию об истории, на самом деле совершается уход от тех базисных, исходных практически-жизненных, социально-политических ориентаций и установок мыслителя, отрыв от действительных социально-классовых и исторических корней, которые питают данную философско-историческую концепцию. Философу кажется, что он говорит об истории от имени разума и только разума».³

¹ Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 16.

² Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 20.

³ Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 20-21.

Действительно, вопрос о личных политических пристрастиях Гегеля приобретает совершенно иной смысл, если связать его с занятой философом личной, жизненной позицией. А эта жизненная позиция философа есть позиция бесстрастного наблюдателя мировой истории, выразителя объективной, абсолютной истины от лица безличного мирового разума, чистого мышления. Сама манера выражения в сочинениях Гегеля нарочито безлична. Его устами как бы выражается сам Мировой разум. Гегель, как человек занял жизненную позицию Мыслителя, свысока взирающего на эмпирическую историю. Как философ истории он встал в позу бесстрастного судьи истории с высоты объективного мирового разума. Если смотреть на реальную историю из башни самоудовлетворенной философской рефлексии, если рассматривать себя как выразителя мирового разума на высшей стадии его самопознания (а именно в этом видел Гегель смысл своей личной жизни и смысл своей философской системы – выразить абсолютную истину), то теряют смысл индивидуальные, практические цели, ценности и политические предпочтения людей, какие-то личные эмпирические пристрастия философа. Как Мыслителю, абсолютной истины, в том числе и об истории, для Гегеля ни либеральные, ни революционные политические ценности не являются высшими ценностями в себе, а лишь преходящими моментами, средствами объективного духа.

Для вставшего над эмпирической историей духа, нелепым становится вопрос, на чьей стороне его симпатии, ибо и правые, и левые – лишь белые и черные пешки в его руках. Как Мыслителю, Гегелю совершенно безразличны политические пристрастия, хоть правые, хоть левые. Хотя, как эмпирический человек, живущий в определенной социально-политической среде, он приспособливается к существующей политической системе, выражает лояльность по отношению к ней, и даже в прагматических целях произносит верноподданнические речи. Так, например, на вступительной лекции в Гейдельбергском университете он произнес: «Прусское государство, в особенности, построено на разумных началах.»¹

И эти слова обеспечили ему приглашение в Берлинский университет. Но не следует придавать большого значения этим прагматическим высказываниям апологетического плана, равно как и нередким критическим заявлениям Гегеля по поводу текущих политических событий. Ибо – это реплики эмпирического человека. А истинная позиция бесстрастного Мыслителя не имеет отношения к ним.

При анализе мировоззренческой позиции Гегеля следует учесть, что с одной стороны его мировоззренческая позиция опосредует его философскую систему, а с другой стороны, его философская система опосредует его жизненную позицию. Его мировоззренческая позиция является вначале, как стимул и двигатель его философского творчества по построению своей системы, а после построения системы, в конце, как концепция места философии в жизни, как учение об отношении философии к социальной действительности, поскольку сам Гегель отождествляет свою личность с философией, и более того с абсолютной истиной философии.

Рассуждения зрелого Гегеля об отношении философии к действительности фактически являются манифестом и философским выражением его личной зрелой

¹ Цит. по Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. - М., 1959. - С. 17.

мировоззренческой позиции. Причем вершина развития этой позиции совпадает с ее истоками (примирением с действительностью молодого Гегеля), но повторяет их на новом уровне, обогащая философской аргументацией и подкрепляя целостной философской системой.

«Задача философии – постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый из них сын своего времени; и философия есть также время, постигнутое в мысли».¹ Философия, а именно, истинная философия, претендующая на роль рупора мирового духа, должна некритически принимать действительность такой, как она есть, и видеть свою роль лишь в постижении этой действительности как разумной и необходимой. Характерно, что отрицание критической роли философии Гегель обосновывает в Предисловии к «Философии права» для доказательства тезиса о том, что философия права не должна конструировать идеальное государство, а должна раскрыть разумность существующего государства.

«Познать разум как розу на кресте современности и возрадоваться ей – это разумное понимание есть примирение с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя».² Почему философия должна ограничиться познанием существующей действительности и примирением с ней, как с разумной? Да потому, что философская идея есть единство содержания и формы. «... Форма в ее конкретнейшем значении есть разум как постигающее в понятиях познание, а содержание есть разум как субстанциональная сущность нравственной и природной действительности; осознанное тождество обоих есть философская идея».³ Человек, как познающий разум, не может просто мириться с действительностью, а только познав ее разумность, т.е. познав действительность как воплощение абсолютного, объективного разума. Здесь Гегель раскрывает тайну своего примирения с действительностью.

Из тезиса о философии, как розы на кресте современности, символизирующего сознательное философское примирение с действительностью, постигнутой в ее необходимости, Гегель делает консервативный вывод: «Что же касается поучения, каким мир должен быть, то к сказанному выше можно добавить, что для этого философия всегда приходит слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения. То, чему учит нас философия, необходимо показывает и история, - что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же мир, постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек».⁴

То, что философия может быть только отражением уже завершившегося развития действительности, т.е. только констатацией, разумным постижением того,

¹ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 55.

² Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 55.

³ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 55.

⁴ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 56.

что уже есть, и реально изменить это философия не может и не должна даже ставить себе такой задачи, - все это приводит к целому ряду внутренних противоречий в мировоззрении и в философских взглядах Гегеля. Если занятие философией есть лишь способ примириться с действительностью, то нельзя ли и без философии просто примириться с действительностью, став обычным конформистом? Этот путь проще. Вознося философию над эмпирической действительностью (как розу), Гегель одновременно ее принижает, поскольку она не может быть по своему внутреннему содержанию ничем иным, кроме как рабской, по сути, апологетикой действительности, мертвой высохшей розой на кресте исчерпавшей себя действительности, а не живым цветущим растением.

Утверждая силу, действительность познающего разума человека, Гегель тут же констатирует его бессилие перед эмпирической данностью, которую разум некритически должен принять как единственно возможную и подкрепить своим авторитетом как воплощение высшей разумности. Когда «...идеальное мышление обрабатывает естественно-природный материал, оно вынуждено с ним считаться. В итоге продукт всегда выглядит как идеал, преломленный через прямую антидиалектичность земного, вещественно-человеческого материала.

Поэтому Гегель под видом единственно возможного в земных условиях «воплощения» идеала и увековечивает (обожествляет) всю ту наличную эмпирию, которая ему исторически была дана. В том числе экономическую (хозяйственную) структуру «гражданского» - буржуазного - общества, а далее ее надстройку – конституционную монархию по образцу Англии или империи Наполеона. Прусская же монархия была им истолкована, как весьма близкая к этому идеалу форма государства или как система, воплощающая этот идеал единственно возможным в национально-немецких условиях способом».¹ От примирения с действительностью к ее идеализации, обожествлению – вот путь гегелевского мировоззрения, заверченный в его «Философии права».

Если миссия философии и лично Гегеля состоит в том, чтобы украсить современную действительность, полную страданий, несовершенств, символически обозначенную Гегелем, как крест, розой философии, то справедливо следует задать вопрос: а был ли Гегель гуманистом?

Ответ на этот вопрос следует искать в том, как решает философ в своих произведениях такие ключевые мировоззренческие проблемы, как отношение между личностью и государством, отношение между человеком и историей, отношение к социальному неравенству и к политическому неравенству, отношение философии, мысли к действительности.

В своих зрелых работах Гегель однозначно расставляет приоритеты: не история для человека, а человек для истории, не государство для человека, а человек для государства, не философия для человека, а человек для философии. Гегель даже в юношеские годы не подвергал критике социальное, имущественное неравенство. Единственно, что из программы гуманизма он всегда поддерживал – это принцип политической свободы. Хотя в юности, он видел его реализацию в критике монархического государства, его революционном преобразовании, а в зрелые годы считал, что принцип политической свободы реализован именно в Прусской монархии.

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. - М., 1991. - С. 208.

Э.В. Ильенков отмечает, что Гегель был абстрактным гуманистом, поскольку отчуждал идею гуманизма, весьма узко им трактуемого, как свобода диалектического мышления, от действительности и тем самым превращал ее в философскую абстракцию и апологетику антигуманной действительности. Гегель отчуждает свободу, как философскую идею, сознание свободы, от реальной истории, отчуждает мысль (как абсолютную идею) от личности. Тем самым происходит сужение его гуманизма до узких рамок само удовлетворенного философского мышления, свободе которого не мешают никакие внешние обстоятельства. Мировоззренческая позиция Гегеля воспроизводит и некритически фиксирует ситуацию духовного и политического отчуждения, реально существующую в буржуазном обществе, проявлениями которого являются и прикрытие антигуманной действительности красивыми фразами, и сама философия Гегеля. Абстрактный гуманизм Гегеля, который любит и ценит в человеке собственно только одно – свободу мысли, и безразличен к его материальной, практической жизни, - это особая форма абстрактного гуманизма – это абстрактно философский гуманизм.

§ 2 Идея и концепция «философской истории» Г.Гегеля

В методологическом плане Гегель попытался в своей философии истории синтезировать общесоциологический, философско-методологический, культурно-исторический подходы к познанию истории, и соединить научное познание истории с мировоззренческой интерпретацией исторического процесса, т.е. выстроить цельную и стройную парадигму философии истории. Этот момент гегелевского замысла мы называем внутренней логической цельностью.

Вторая сторона гегелевского замысла философии истории – это теоретическая цельность, состоящая в попытке преодолеть альтернативные, противоположные подходы к решению основных проблем философии истории на всех уровнях ее парадигмы путем снятия их в высшей точке зрения. В этом плане для создания цельной философии истории Гегель в своих философско-исторических концепциях должен был реализовать:

1. на уровне теории исторического познания - синтез идеи объективной закономерности истории и христианского провиденциализма,
2. на уровне концепции исторического процесса - синтез национальной особенности и всемирно-человеческого, общечеловеческого мирового процесса (национальной, местной и всемирной истории),
3. на уровне мировоззренческой интерпретации истории научной - синтез объективности и партийности (христианского мировоззрения), ценностей свободного критического разума и религиозной веры,
4. в рамках всей парадигмы – синтез или согласование общефилософской концепции исторического процесса и эмпирической, фактической истории.

Третий момент цельности, который попытался осуществить Гегель в своей философии истории – это парадигматическая цельность, как попытка снятия в высшей философско-исторической концепции альтернативных парадигм исторического познания, существовавших в его время. Во-первых, Гегель попытался создать глобально-стадиальную концепцию исторического процесса, в которой органически соединялись бы принципы единства и многообразия исторического процесса, т.е. линейно-стадиальный и локально-цивилизационный

подходы.¹ Ерыгин А.Н. замечает по этому поводу: «Своим синтезом Гегель устранил противоречие автономных и замкнутых культур «великих» народов романтиков, но не путем устранения в каждом из них непохожего и особенного ради единой и одинаковой «человеческой природы» просветителей, а прямо противоположным образом: за счет указания на единство, общее, реализованное в самих этих различиях и даже противоположностях.»² Во-вторых, Гегель попытался в своей философии истории дать синтез оптимистической и пессимистической трактовки исторического прогресса в связи с поставленной Ж.Ж. Руссо в наиболее четкой форме проблемой противоречия «природы» и «культуры» и неоднозначности прогресса. «Немецкая классическая философия предприняла попытку устранить это противоречие, рассматривая культуру как исторический процесс развития духа, в котором оппозиция «природы» и «культуры» является необходимым, но преходящим моментом на пути к их синтезу.»³

Четвертый момент цельности - это мировоззренческая цельность. Эта цельность предполагает соединение сознательной мировоззренческой позиции мыслителя с объективным познанием истории или подведение под мировоззренческую интерпретацию истории объективной научной базы. Главная проблема, которую попытался разрешить Г.Гегель, создавая свою философию истории, как нам кажется, такова: возможна ли цельная философия истории на основе христианского мировоззрения и научной объективности? Или возможен ли синтез христианского мировоззрения и научной объективности в цельной, глобальной философско-исторической концепции. Или возможна ли цельная философско-историческая парадигма на основе объективно-идеалистической теории познания, диалектического метода и христианского мировоззрения? Поскольку философско-историческая концепция Г.Гегеля является отражением процессов мировой капиталистической модернизации, постольку ее можно рассматривать, как попытку решить проблему возможности синтеза процессов модернизации с христианским провиденциализмом, или попытку ответить на вопрос: движется ли всемирная история к христианской конечной цели и христианскому идеалу?

Гегель не просто выдвинул саму идею «философской истории», т.е. построения философско-исторической мысли как целостной, систематической парадигмы, но и сознательно выстроил образец такой парадигмы. Парадигматическая цельность философии истории Гегеля обусловлена принципов тождества исторического и логического, а также тем, что «В понимании природы философии и сущности всякого философского рассмотрения Гегель исходит из признания принципиального единства онтологического, гносеологического и логического аспектов философской науки.»⁴ Это замечание целиком относится и к философии истории Гегеля. Именно поэтому, как замечает Ерыгин А.Н., Гегель совершил реформу в области исторического познания, состоявшую во включении

¹ Об этом говорит Семенов Ю.И. Философия истории. - М.,2003. - С. 241.

² Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 39.

³ Культурология: учебник для вузов /Под ред. Г.В. Драча. - Ростов-на-Дону, 2001. - С.29.

⁴ Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 26.

истории в философию.¹ Говоря другими словами, Гегель создал историческую науку как философскую парадигму.

Философия истории Гегеля является целостной теоретической конструкцией (парадигмой), состоящей из 1.мировоззренческого базиса, 2.концепции исторического познания, 3.общефилософской концепции исторического процесса, 4. мировоззренческой интерпретации истории.

Свою оригинальную концепцию всемирной истории Гегель разрабатывает как «философскую историю», отличая ее от других, несовершенных форм исторического познания: 1.первоначальной истории и 2.рефлексивной истории. Первоначальная история по Гегелю выступает как простой пересказ событий непосредственными их участниками и очевидцами. Рефлексивная история переходит от описания к теоретическому осмыслению исторических фактов. Гегель рассматривает четыре разновидности рефлексивной истории: всеобщую историю, прагматическую историю, критическую историю и частичную историю. Всеобщая история представляет из себя обзор всей истории какой-нибудь страны или всего мира. При этом, естественно, историк обрабатывает исторический материал, руководствуясь «своим духом», который отличается от «духа содержания этого материала». Характер полученной теоретической всеобщей истории зависит от «духа» историка, т.е. от его целей, метода и индивидуальных пристрастий. Суть прагматической истории состоит в интерпретации истории с позиций современного духа и прагматических целей, субъективных интересов и предпочтений историка. В критической истории «...излагается не сама история, а история истории, дается оценка исторических повествований и исследуется их истинность и достоверность».² Частичная история (назовем ее так) изучает историю отдельных сфер, областей общественной жизни, преимущественно, духовной жизни. Например, история религии, искусства, права. Она представляет собой переход к философской всемирной истории, т.к. «руководится общими точками зрения», т.е. исходит из научного общефилософского принципа объективной закономерности, а не из субъективных предпочтений историка.

На основе критики первоначальной и рефлексивной истории Гегель формулирует критерии подлинно научной теории исторического познания или «философии истории». Во-первых, философия истории должна воспроизводить историческую реальность в форме развернутой научной теории. Во-вторых, философия истории должна рассматривать общество как целостную сложную, развивающуюся систему. В-третьих, философия истории должна быть объективной, свободной от субъективных мировоззренческих пристрастий ученого. В-четвертых, философия истории должна отбирать из всей массы исторических фактов главные, и воспроизводить их в теоретической форме. Для того, чтобы реализовать эти требования, Гегелю необходимо решить три ключевые проблемы исторического познания: 1.проблему отношения мышления к реальности (объективности) или, другими словами, проблему возможности тождества исторической действительности и исторического знания, 2. проблему метода исторического познания, 3.проблему объективности или партийности исторического познания.

¹ Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 23.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.62.

Свою концепцию исторического познания, как философский фундамент содержательной концепции исторического процесса, Г.Гегель основывает на своей общеприкладной объективно-идеалистической, рационалистической теории познания. «...Философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее...»¹ Но что это значит? Это значит, что в основу познания истории должна быть положена «истинная» общеприкладная концепция (по Гегелю – его объективно-идеалистическая философия). «...Единственной мыслью, которую приносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как к таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой.»²

Разум, абсолютный дух, как самодеятельное творческое начало, выступает у Гегеля субстанцией, бесконечную мощью, бесконечным содержанием и бесконечной формой. «Именно в философии доказывается и, следовательно, здесь предполагается доказанным, что, идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего кроме нее, ее славы и величия.»³ Наличная действительность, в том числе и историческая действительность не только движется силой идеи, разума, но и является ее продуктом. Она же является для идеи, разума и предметом для переработки, т.е. самопознания.

Другими словами, тезис о том, что разум правит миром, взятый в качестве философской предпосылки исторического познания, означает, что история есть сфера самодеятельности духа, явление его для себя в форме не пассивного материала природы, а в более адекватной форме творческой деятельности человеческого духа, т.е. в форме разумного духа, реализующего себя в конкретных наличных формах общественного бытия в конкретных природных условиях. Но это явление не статическое, а движение, саморазвитие идеи, духа в истории. И это саморазвитие есть одновременно самопознание духом, идеей самого себя. Поэтому, развертывание духа в истории есть не только «осуществление всеобщего духа», но и «суд» над преходящими формами наличного исторического проявления этого духа, или стадиями его исторического развития. История есть также одновременно «истолкование», самопознание всеобщего духа через познание своих исторических форм проявления в наличном, материальном бытии.

«Дух, первоначально, существующий только в себе, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию в действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне-всеобщим – мировым духом. Поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляя собой историю, постольку единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов.»⁴

Проблему тождества бытия и мышления в историческом познании, т.е. возможности исторического познания Гегель решает на основе тезиса: «Разум правит миром». Смысл его в том, что абсолютная идея самоосуществляет себя в

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.63.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.64.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.64.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 365-366.

исторически переходящих формах социальной жизни, через которые она познает саму себя. Причем это самоосуществление и самопознание есть не единичный акт, а творческий процесс саморазвертывания абсолютной идеей своей сущности в историческом процессе. Гегелю важно подчеркнуть, что дух не просто правит миром, как слепая судьба, а что дух, правящий миром, рационален и свободен и правит миром, поэтому, рационально и свободно. В связи с этим, закономерность истории интерпретируется Гегелем как свободная и разумная деятельность абсолютного духа. «...Всемирная история не есть просто суд, творимый силой мирового духа, т.е. абстрактная и лишенная разума необходимость слепой судьбы, но поскольку мировой дух есть в себе и для себя разум, для себя бытие разума в духе есть знание, то всемирная история есть необходимое только из понятия свободы духа, развитие моментов разума и тем самым самосознания и свободы духа – истолкование и осуществление всеобщего духа.»¹ Таким образом Гегель не только дополнительно обосновывает тождество бытия и мышления в историческом познании, но и решает проблему тождества необходимости и свободы в истории. Благодаря совмещению в духе в себе принципа разумности, как необходимости, и принципа свободы, как самодеятельности, Гегель достигает тождества необходимости и свободы и в духе для себя – всемирном или всеобщем духе, представляющем собой явление духа в себе в исторической действительности. Смысл же этой рациональности или необходимости истории состоит в осуществлении свободы духа и самопознании им своей собственной природы. Другими словами это является главной целью и закономерностью истории.

Гегелевский способ обоснования возможности теоретического, философского познания истории (как тождества исторической мысли и исторической действительности) не совсем убедителен. Ибо искомое тождество не доказывается у Гегеля путем анализа реальной истории, а просто постулируется, как исходная предпосылка. Поэтому познание истории у Гегеля выступает не как искомое теоретическое воспроизводство объективной исторической реальности, а как рационалистическая, но произвольная по сути интерпретация исторической действительности, материальных общественных форм, как проявлений и стадий развития всеобщего духа.

Что касается метода исторического познания, то в качестве такового у Гегеля выступает способ познания, основанный на принципах тождества бытия и мышления, и мышления, как саморазвивающейся субстанции, который состоит в том, чтобы обнаружить в действительности, и в частности в истории, диалектику понятий. Поскольку, однако, сама действительность у него есть продукт диалектики мышления, то его метод оказывается по сути произвольным постулированием законов истории, фактически внесением придуманных им самим, произвольно законов в историю, вместо их обнаружения в самой исторической действительности. В своей философии истории Гегель, как и в других частях своей системы, становится в позу не искателя истины, а абсолютного авторитета, изрекающего абсолютную истину от лица абсолютной идеи. Диалектика категорий, делает гегелевскую концепцию истории более продуктивной, чем другие идеалистические произвольные «выдумки», но не избавляет ее от коренного, общего для всех идеалистических концепций истории методологического порока: подведения действительности под заранее и произвольно придуманную,

¹ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 370.

выведенную из мышления схему, и соответственно, искусственного упорядочения фактов, вместо познания их в их действительной внутренней, объективной закономерности.

Другими словами, метод исторического познания состоит в том, чтобы подвести исторический процесс под диалектику мышления, а не в том, чтобы отразить в диалектике мышления реальную диалектику истории. История, как и другие отрасли системы Гегеля, оказывается лишь еще одной иллюстрацией, формой проявления универсальной диалектики саморазвивающегося и порождающего из себя различные формы действительности, наличного бытия мышления. Этот метод, т.о., вопреки гегелевским критериям научности, предполагает не открытие внутренней объективной закономерности в истории, а внесение ее туда извне, из мышления познающего субъекта (пусть даже этот субъект и воображает себя «устаами мирового разума»), не воспроизводство действительности в теоретической форме, а подгонку ее под заранее имеющуюся теоретическую схему, не творческое научное исследование, открывающее истину в самой действительности, а подгонку исследования под заранее предустановленные выводы. Эти слабости гегелевского метода отмечают такие разные мыслители как К.Маркс и В.Соловьев.

Маркс определяет гегелевский метод как «логический мистицизм». Суть его в том, что у Гегеля «... идея превращается в самостоятельный субъект, а действительное отношение семьи и гражданского общества к государству превращается в воображаемую внутреннюю деятельность идеи.»¹ То, что здесь сказано по поводу философии права Гегеля, справедливо и в отношении его философии истории. Действительным самостоятельным субъектом истории у Гегеля оказывается абсолютная идея, а историческая реальность мистифицируется, как внешнее проявление, несамостоятельный продукт самостоятельности абсолютной идеи. Маркс справедливо замечает: «Интерес направлен здесь только на то, чтобы в каждой сфере, - будь то сфера государства, будь то сфера природы, - распознать «идею», логическую идею; действительные же субъекты... становятся простыми названиями идеи, и, таким образом получается только видимость действительного познания, так как эти субъекты, - поскольку они не поняты в их специфической сущности, - остаются непонятыми определениями.»² Опять же все это может быть отнесено и к философии истории Гегеля.

С совершенно иных философских позиций, но в тех же по сути методологических слабостях упрекает Гегеля и В.Соловьев. В частности он замечает в статье «Гегель», что «...Правильно определяя истину знания как тождество мышления и действительности, Гегель слишком узко понимал эту последнюю. Из изолированного элемента познавательного процесса действительность нередко превращалась у него ... в искусственную иллюстрацию какой-нибудь отвлеченной формулы.»³ В «Философских началах цельного знания» В.Соловьев отмечает: «Так как для Гегеля сущее сводится без остатка к бытию, а бытие без остатка к диалектическому мышлению, то это мышление должно

¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд., Т.1. – С.224.

² Маркс К. К критике гегелевской философии права /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд., Т.1. – С.230.

³ Соловьев В. Гегель // В. С. Соловьев. - Соч. в 2-х Т., Т. 2. - М.,1988. - С. 440.

исчерпывать собою всю философию, и основанная на нем логика должна быть единственной философской наукой; и если тем не менее он допустил еще сверх того философию природы и философию духа, то это была только уступка общему смыслу или непоследовательность.»¹

Проблему объективности или партийности исторического познания Гегель решает путем обоснования «объективной партийности», в которой субъективный интерес историка совпадает с интересом к объективной истине. Истинной, и соответствующей интересу к объективной истине, является такая концепция исторического процесса, которая устанавливает объективную, субстанциональную цель истории, выделяет объективный дух, как основной двигатель, цель и предмет истории. Следовательно, объективная партийность предполагает, что история должна рассматриваться относительно определенной субстанциональной цели, но не субъективной, произвольно придуманной и вносимой в нее историком, а относительно объективной, действительно осуществляющейся в историческом процессе цели, выступающей как внутренняя ее закономерность. А для этого историк должен опираться на философскую концепцию, которая устанавливает, что объективный дух, разум правит миром, является определяющей силой исторического процесса.

«...Во всеобщей истории сам всеобщий дух, сознание его и его сущности образует подлинный и действительный предмет, содержание и цель, которым в-себе-и-для-себя служат все другие явления. В силу этого через отношение к предмету, т.е. через суждение, в котором они ему подчинены и он в них присутствует, они только и приобретают свою ценность и даже свое существование.»² Однако, сам же Гегель признает, что являющаяся основой объективной партийности концепция исторического познания, которая рассматривает дух как цель, предмет и двигатель истории, является лишь «убедительным предположением», а вовсе не доказанной истиной.

На базе рассмотренной нами, как «идея философской истории», концепции исторического познания, Гегель выстраивает собственно содержательную общеполитическую концепцию исторического процесса. Общеполитическая концепция исторического процесса Г.Гегеля основана на трех принципах: 1. «разум правит миром», т.е. в истории реализуется «план провидения», или цель абсолютного разума, 2. «план провидения» рационален и рационально познаваем, 3. эмпирическая история, историческая действительность есть воплощение «плана провидения» и поэтому заслуживает оправдания, как «разумная».

Поскольку у Гегеля эмпирическая история человечества является проявлением и материальным выражением внутреннего саморазвития абсолютной идеи, постольку история у него делится на два плана: 1. внутренняя история саморазвития абсолютного духа и 2. внешняя, детерминированная саморазвитием абсолютного духа материальная или феноменальная история человечества. В связи с этим перед Гегелем стоит задача связать эти два плана истории в своей общеполитической концепции исторического процесса.

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М., 1988. - С.229.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 370.

Сам Гегель разделяет свою общефилософскую концепцию исторического процесса на три части: 1. определение природы абсолютного духа, как разума, правящего историей, 2. анализ средств, которыми пользуется дух, чтобы реализовать свою идею, 3. анализ формы, в которой дух реализуется в наличном бытии.

В первой части, учении о природе абсолютного духа, правящего эмпирической историей, Гегель анализирует внутреннюю историю саморазвития духа. Сущность абсолютного духа, как разума, правящего историей Гегель определяет как свободу, т.е., другими словами дух у Гегеля является саморазвивающейся, самоопределяющейся субстанцией. Содержание свободы как саморазвития духа состоит в сознании и самосознании духом самого себя, т.е. в самопознании духом самого себя. Природа исторического детерминизма у Гегеля во внутреннем плане истории, как самореализации и самопознания духа, основана на тождестве абсолютного духа как субъекта и движущей силы и определяющего фактора своего собственного саморазвития, а также на тождестве закономерности и целей этого абсолютного духа.

Для того, чтобы перейти от этого внутреннего плана истории к внешнему, Гегель формулирует, во-первых, различие между актуальным и потенциальным самосознанием духа, а также определяет механизм самопознания духа через реализацию стадий своего саморазвития как стадий самопознания в материальных формах эмпирической истории человечества. Познание духом самого себя по Гегелю является не одномоментным актом, а сложным, поэтапным процессом, опосредованным не только внутренней самодеятельностью духа, постепенно раскрывающим свою сущность, но и феноменальной историей, в которой материализуются стадии самораскрытия духом своей сущности.

Чтобы самопознать себя дух, оказывается, должен выразить себя во внешних, материальных исторических формах. Далее эти формы должны быть познаны, осознаны человеком, как агентом духа, выполняющим функцию средства самосознания духом самого себя. Заметим, познаны как внешние выражения духа. Наконец, этот процесс носит исторический характер «прогресса», потому что дух раскрывает свою природу во внешних исторических формах поэтапно, постепенно, а не сразу и целиком. Понятно, что иначе, не было бы истории и реальная история осталась бы в стороне от интереса философии. История есть история духа, его деяние, в котором он делает самого себя своим предметом, предметом познания. «История духа есть его деяние, ибо он есть только то, что он делает, и его деяние состоит в том, что он делает себя здесь – себя в качестве духа – предметом своего сознания, в том, чтобы постигнуть себя, истолковывая себя для себя самого.»¹ Материальные формы общественной жизни являются лишь средствами самопознания духа. «Государства, народы и индивиды выступают в этом деле мирового духа в их особенном определенном начале, находящем свое истолкование и действительность в их строе и во всей широте их состояния; сознавая это истолкование и эту действительность, погруженные в эти интересы, они одновременно служат бессознательными орудиями и органами того внутреннего дела, в котором эти образы переходят, а дух в себе и для себя

¹ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 370.

подготавливает и разрабатывает себе переход на свою следующую, более высокую ступень.»¹

Тем самым Гегель переходит к внешнему или феноменальному плану истории, который мистифицируется им как продукт внутреннего саморазвития абсолютного духа.

Гегелевский анализ средств и способа действия абсолютного духа в феноменальной истории рассматривает человека как вторичного несамодеятельного субъекта истории, а его мотивы как вторичные движущие силы истории и пытается связать саморазвитие абсолютного духа с эмпирической историей человечества. Суть этой связи выражается, во-первых, в «хитрости» разума, во-вторых, в рассмотрении государства как воплощения стадии саморазвития абсолютного духа.

В феноменальной истории по Гегелю действуют две стороны: дух и страсти (субъективная воля материального, единичного человека). Связь их выражается в трех основных моментах. Во-первых, объективный дух рождает из себя свою противоположность – субъективный дух, т.е. конечного, единичного, материального человеческого индивида, обладающего индивидуальной волей, страстями и способностью сознания. Во-вторых, субъективный дух, конкретный материальный индивид рассматривается Гегелем как средство объективного духа, служащее для реализации его высших целей самопознания. Деятельность этого субъективного духа опосредует отношение между духом и материальной природой и служит средством самопознания духа, как синтеза объективного и субъективного духа. Но для этой деятельности характерна бессознательность. Бессознательность проявляется в том, что за страстями и субъективными желаниями и целями людей скрываются неосознаваемые ими объективные цели и интересы духа, а также в том, что люди, не осознают того, что являются средствами объективного духа, а считают себя самодеятельными агентами истории. Из бессознательности использования людей в качестве средств объективного духа следует и жертвенность их деятельности, называемая Гегелем «хитростью разума». Поскольку люди являются бессознательными исполнителями, средствами целей высшего объективного духа, то они, естественно, являются жертвами, которые приносит дух самому себе при достижении своих целей. Бессознательность и жертвенность особенно характерна для деятельности великих исторических личностей, миссия которых по Гегелю состоит в том, чтобы сменять отжившие социальные формы новыми.

Хотя субъективный дух, человек и является бессознательным орудием высшего духа, однако, это орудие обладает способностью познания и самосознания в том числе и высших целей разума или духа, правящего историей. Иначе, через его деятельность дух не смог бы достичь самосознания. Разум дан человеку лишь как потенция достижения истинного самосознания высших целей духа. И свобода дана ему также лишь как потенция достижения истинной свободы духа, сознательно осуществляющей в поведении человека высшие цели разума.

Разум человека, являясь средством для высшего духа, достигает тождества с ним и превращается в цель лишь постольку, поскольку он приходит к истинной моральности, нравственности, религиозности в своем сознании и поведении, и на этой основе формирует правильное отношение к действительности и правильное

¹ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 371.

понимание способа действия высшего разума в истории, т.е. достигает истинной философии истории, как формы самосознания высшего духа. Но этот процесс носит исторический характер, поскольку дух раскрывает свою сущность не сразу, а постепенно в исторически преходящих формах.

Синтез субъективной воли и объективного духа на определенной стадии саморазвития и самореализации и самопознания духа в истории по Гегелю достигается в государстве. Сущность государства составляет нравственность, как единство субъективной и разумной воли, другими словами, субъективного хотения и всеобщего (идеи свободы, выступающей в форме закона). Причем в этом единстве четко установлены Гегелем приоритеты. «Субъективная воля, страсть, оказывается приводящим в действие, осуществляющим началом; идея есть внутреннее начало...»¹ Идея есть цель и субстанциональная основа государства, а субъективная воля и деятельность людей, подчиненная идее есть средство государства.

Из гегелевского понимания сущности государства вытекает ряд следствий. Во-первых, благодаря этому единству идея свободы получает действительность, материальное воплощение. Другими словами, государство, сущностью которого является нравственность, «есть божественная идея, как она существует на земле»², есть осуществление идеи свободы в действительности, в поведении человека, подчиненном субстанциональной идее свободы, принимающей форму закона. Во-вторых, благодаря соединению субстанциональной идеи свободы с субъективностью, деятельностью человека, не только идея свободы получает реальное осуществление в действительности, но и человек обретает истинную свободу. Для человека истинная свобода состоит в том, чтобы по внутреннему убеждению, а не по внешнему принуждению повиноваться законам государства, чтобы т.о. быть орудием божественной идеи свободы, быть законопослушным по велению сердца, а не по принуждению, или по рациональному убеждению, гражданином. В-третьих, раз субстанциональной основой государства является идея свободы, и она-то и есть двигатель истории, то вне государства нет истории. Государство, как материальное воплощение идеи свободы оказывается т.о. предметом и содержанием истории, и самоцелью. Государство есть самоцель, оно, по мысли Гегеля существует для самого себя. А человек есть для него лишь средство.

Из нравственности, как сущности государства и идеи свободы как субстанционального начала государства Гегель выводит и государственный аппарат (государственный строй), систему органов управления. Идея государства из себя порождает реальное государство во всей его материальной конкретике. Каким же путем? Путем развития идеи в свои различия. Причем этот процесс Гегель разделяет на два этапа. Сначала идея государства, как дух порождает реальные элементы государства в их дифференциации. Затем идея государства, развивая себя в свои различия порождает государственное устройство или политический государственный организм (систему властей и их органов), т.е. организует связь и взаимодействие элементов государства. Гегель рассматривает государство как целостный социальный организм, но мистифицирует его природу.

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.89.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.90.

Материальные и идеальные элементы общественного организма у него сплочены в единый организм потому, что все они являются лишь разными способами и формами выражения идеи. Поэтому идея и обуславливает их взаимодействие и их взаимосогласованность. Идея создает и сплачивает элементы, органы (как материальные, так и духовные) государства как общественного организма. Государство (общество) тогда выступает как целое, но несамостоятельное, а скрепленное внешней скрепой духа, идеи. Такое целое не есть самодвижущееся, живое органическое целое, это есть искусственный, внешне управляемый организм, марионетка духа, без руководящей и сплачивающей воли которого он вообще распадется на части. Материя и дух государства потому являются целым, что оба они лучатся высшим духом, идеей.

Политические институты и правовые установления государства, являясь выражением имматериальным воплощением идеи свободы (на данной стадии ее развития) должны обеспечить реализацию идеи в деятельности индивидов, как членов государственного целого организма.

В государстве идея реализуется в поведении людей, и в их самосознании, составляя субстанциональную основу и того и другого. «В нравах она имеет свое непосредственное существование, а в самосознании единичного человека, его знании и деятельности – свое опосредованное существование, равно как самосознание единичного человека посредством умонастроения имеет в нем как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности свою субстанциональную свободу.»¹ В поведении не рефлектирующей личности идея может выступать в виде нерелективного нравственного чувства (пиетета) или в форме умонастроения (политической добродетели).

В самосознании рефлектирующей личности идея познается как народный дух. Причем, народный дух является одновременно и содержанием и субстанциональной основой или предпосылкой индивидуального самосознания. Иначе говоря, он существует не только в сознании рефлектирующего индивида, но до него и вне его, как объективная духовная сущность, проявление стадии саморазвития идеи. Гегель выделяет различные способы сознательной рефлексии идеи и соответственно народного духа, как конкретной стадии в развитии идеи, в индивидуальном сознании – религию, философию, искусство, особенно подчеркивая государствообразующую фундаментальную роль религии.

Выделив внутри государства, как организма, материальные и духовные элементы, и истолковав их как проявления и продукты единой духовной первоосновы (идеи свободы), Гегель устанавливает отношения между ними естественно на основе идеалистических приоритетов. Поскольку религия, искусство и философия у него получают статус форм познания абсолютной идеи, постольку этим задается их необходимое место в государственном организме, и постольку собственно материальный общественный организм и вся историческая жизнь развертываются лишь для того, чтобы послужить материалом, средством для этих форм индивидуального сознания, которые сами, в свою очередь, есть материал, средство для абсолютной идеи.

Оценивая гегелевскую концепцию государства как общественного организма, воплощающего в себе единство объективного духа (как цели) и

¹ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 279.

субъективного духа (как средства), осуществленного в материальных политических и правовых формах, а также в формах общественного сознания (философии, религии и искусстве), автор диссертационного исследования замечает, что логика мировоззренческих целевых приоритетов подменяет у Гегеля логику объективного научного познания истории и государства. Особенности гегелевской логики идеалистических целевых приоритетов состоят в том, что, во-первых, духовное, объективное всегда у него есть высшее, цель (самоцель для себя), а материальное, субъективное есть всегда средство для духовного, объективного. Во-вторых, выступающий высшей самоцелью дух является безличным, и, следовательно, индивид, личность, конкретный человек оказывается средством для этого безличного духа. В-третьих, дух не только является у него высшей целью, и, следовательно, управляет материей, поведением людей, но и творит из себя материю, индивидов путем отчуждения их от себя. Цель не только определяет использование средств, но и порождает из себя необходимые ей средства. В-четвертых, цель, порождая средство для самопознания, достигает его путем установления тождества с ним, все время пронизывая собой средство, излучаясь в нем, проявляясь в субстанциональном единстве с ним. Эта логика выступает у нашего философа универсальным клеем, с помощью которого он сначала соединяет элементы общественного организма в единое целое, а затем, стадии истории в единую всемирную историю.

Логика целевых мировоззренческих приоритетов, подменившая собой у Гегеля логику объективного научного познания, оказывается, по сути, манифестацией мировоззренческих принципов самого Гегеля, как апологета бюрократического государства. Если взять шире, Гегель выступает как выразитель и апологет социальных принципов отчуждения во всех сферах социальной жизни буржуазного общества. Объявляя безличный дух субстанцией, а реальных индивидов акциденцией, Гегель фиксирует и устанавливает в качестве необходимого принципа социальной организации и всеобщей закономерности истории, духовное отчуждение (отчуждение форм общественного сознания и институтов их производства от их реальных носителей и производителей). Объявляя государство целью, субстанцией, а индивидов, реальных людей и их частные интересы средствами, Гегель воспроизводит и идеализирует, возводит в необходимость социального устройства и исторического процесса, реальное политическое отчуждение аппарата управления от общества, отчуждение народа от реальной власти, происходящее в тотальном виде в условиях буржуазной демократии и бюрократического государства.

В связи с этим можно заметить, что отчуждение от человека его разума и сознания в форме абсолютного, высшего духа и превращение человека в средство этого высшего духа ведет к отчуждению нравственности и идеалов от действительной истории и от самого человека, к выхолащиванию и дегуманизации высших целей истории. Благие намерения Гегеля – внести разум в историю – приводят его к отрицанию гуманистического смысла истории.

Механизм исторического процесса по Гегелю определяется тем, что действительным субъектом и движущей силой исторического процесса является абсолютный дух, проявляющийся в истории как мировой дух, воплощением стадий развития которого являются материальные формы государства и гражданского общества. Таким образом, в ходе истории обнаруживается два пласта, две истории, имеющие разный способ движения и разное содержание: 1) внутреннее

самодвижение духа, 2) внешне детерминированное духом феноменальное движение материального общества, государства. Связь между ними устанавливается испытанным способом: внутренне самодвижение духа есть источник движения реального общества, а поскольку движение духа есть целенаправленное движение, то и реальное общество движется к установленным для него духом целям.

Способ движения абсолютного мирового духа есть саморазвитие или самодвижение. Принцип органического развития состоит в том, что «... оно исходит из самого себя, из внутреннего неизменного принципа, из простой сущности, существование которой как зародыша сперва оказывается простым, но затем благодаря его развитию в нем появляются различия, которые вступают во взаимодействие с другими вещами и таким образом в них происходит состоящий в непрерывных изменениях жизненный процесс, который, однако, так же переходит в противоположный процесс и преобразуется в сохранение органического принципа и его формирования.»¹

Гегель отличает органическое развитие духа в истории от органического развития в живой природе. Таких отличий - два. Во-первых, органическое развитие духа в истории совершается при посредстве сознания и воли людей, которые погружены в непосредственную естественную жизнь, следовательно, путем противопоставления духом себя самому себе.

Второе отличие органического саморазвития из зародыша истории духа от развития в живой природе состоит в том, что оно целенаправленно. Изначально в самом зародыше заложена конечная цель и соответственно все промежуточные этапы движения к ней, как промежуточные цели. Таким образом, при объяснении хода исторического процесса Гегель реализует принцип тождества объективной закономерности и целесообразной деятельности высшего объективного духа.

Содержание движения духа в истории по Гегелю есть сознание свободы, как своей сущности. «Всемирная история представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы.»² Поскольку ступенями этого самопознания духом свободы как своей сущности выступают народные духи, история духа оказывается по своему содержанию сменой народных духов. «Ведь всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания...»³

Конкретика и динамика в истории духа являет себя у Гегеля как ступени сознания свободы. Она, практически, постулируется из духа, а не выводится из каких-то реальных внутренних или внешних факторов феноменальной реальной истории. Поскольку дух, являющийся и двигателем и предметом истории, является по своей природе мыслящим духом, чистым мышлением, постольку Гегель непосредственно выводит ступени исторического развития духа из чистой логики. Другими словами, ступени исторического развития духа являются ступенями самодвижения понятия, и именно поэтому логика, а не действительная история человечества, открывает нам эти ступени. Причем, в отличие от ступеней материальной истории, которые уничтожаются новым этапом истории, ступени

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.103-104.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.105.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.102.

развития духа не исчезают. «...Наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине.»¹ Дух, в отличие от материальных форм его воплощения бессмертен, и все духовные ступени его саморазвития сохраняются в нем, как моменты истины.

Феноменальная история государства, как материального воплощения конкретной, определенной стадии саморазвития и самопознания духа, характеризуется у Гегеля принципиально иным способом движения и содержанием исторического развития, иным способом связи исторических ступеней. Ключ к ее специфике состоит в том, что она целиком и полностью опосредована внутренним самодвижением духа.

Способ движения государства – внешняя детерминация, порождение абсолютным духом народных духов, а те порождают реальное государство. Ступени развития духа, являют себя как народные духи. А народные духи реализуют выражают себя в конкретных материальных и духовных формах феноменального государства. «Эти ступени находят свое выражение во всемирно-исторических духах, в определенности их нравственной жизни, их конституции, их искусства, религии и науки.»² Смена народных духов – двигатель смены реальных государств, как ступеней феноменальной истории.

Связь феноменальной истории государства и истории духа Гегель выражает с помощью образа Феникса, но не вполне традиционного, а по-гегелевски хитрого. Ступени материальной истории государства гибнут потому что, выразив себя в них, ступень самопознания духа исчерпывает себя. Но, если исчерпавшие свой потенциал для духа ступени материальной истории просто исчезают, то ступени саморазвития духа, благодаря этому переходят в новые, возвышаясь и преображаясь.

Содержание движения в феноменальной истории – разворачивание во внешности народного духа, во исполнение целей абсолютного Духа и познание человеком народного Духа как орудие самопознания абсолютным Духом самого себя. Все историческое развитие состоит в разворачивании в материальной действительности заключенных в данном народном духе потенциалов. Основания конкретности и динамики феноменальной истории заключены у Гегеля в истории духа.

Общефилософская концепция исторического процесса Г.Гегеля является парадигматическим каркасом, в рамках которого формулируется тема культуры в философии истории. Каким образом это происходит, мы и рассмотрим в следующем параграфе.

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.125.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.102.

§ 3 Тема культуры в философии истории Г.Гегеля

Крайне важна, но пока, как нам кажется, еще не целиком и не достаточно оценена заслуга Гегеля во введении самой темы культуры как необходимого элемента в философско-историческую мысль. Именно Гегель впервые артикулировал тему культуры в контексте философии истории во всех ее аспектах и цельности, хотя сами термины «культура» и «цивилизация» он при этом не использовал. «В философской системе Гегеля культура не названа по имени. Но она «узнается» по ее главному, основному предназначению в жизни, в диалектическом восхождении духа – творчеству».¹

В своей общеполитической концепции исторического процесса Гегель четко и последовательно разворачивает все основные аспекты темы культуры в контексте философии истории. Этим основным аспектом или моментом реализации темы культуры в контексте философии истории четыре.

Во-первых, это проблема культуры как критерия историчности, суть которой состоит в определении критериев, которые позволяют отнести тот или иной реальный социальный организм к «историческим» субъектам и отделить исторических субъектов и их историческую жизнь от доисторической или внеисторической.

Во-вторых, это проблема культуры как критерия исторической индивидуальности, суть которой состоит в том, чтобы, с одной стороны, выделить общие черты социальных организмов как исторических субъектов, а, с другой стороны, установить основания их индивидуальности. В связи с этим возникает также проблема определения значимости индивидуальных особенностей для исторического бытия социального организма.

В-третьих, это проблема единства и многообразия в историческом процессе в горизонтальном и вертикальном планах. В вертикальном плане суть проблемы состоит в определении соотношения всемирной и местной истории, в сочетании всеобщих исторических закономерностей с индивидуальными особенностями исторического бытия отдельного социального организма. В горизонтальном плане – это проблема взаимодействия самобытных, отдельных социально-исторических организмов друг с другом.

В-четвертых, это проблема культурного прогресса, связанная с установлением культурно-исторических идеалов и целей всемирно-исторического процесса и интерпретации местной и всемирной истории в контексте этих идеалов и целей. На основе этих идеалов определяется направленность исторического процесса. А на основе такой интерпретации осуществляется оценка соответствия отдельных исторических субъектов этим идеалам и целям или степени приближения к ним. Здесь неизбежна проблема столкновения альтернативных идеалов, целей и мировоззренческих интерпретаций, которая рождает альтернативные критерии и концепции культурно-исторического прогресса.

Какие же решения этих проблем дает Гегель в своей философско-исторической концепции?

Чтобы выяснить каким образом понимает Гегель «культуру» как критерий исторического бытия существующего во времени социального организма, нужно

¹ Культурология: учебник для вузов /Под ред. Г.В. Драча. - Ростов-на-Дону, 2001. - С.31.

установить его понимание культуры вообще, как критерия собственно человеческого бытия, и, во-вторых, его понимание субъекта исторического процесса. При этом мы помним, что сам Гегель не использовал термин «культура». Ерыгин А.Н. замечает, что Гегель исходит из тождества культуры, рациональности и самосознания.¹ В гегелевском понимании категории «культура» мы можем выделить три пласта. Во-первых, поскольку человек рассматривается Гегелем прежде всего как субъективный дух, постольку базовым основанием культуры, как человеческого способа бытия, является объективный дух, как носитель потенциальной, неразвернутой вначале в материальных исторических формах и не получившей отражения в самосознании субъективного духа, культуры, т.е. разума и свободы, как своей сущности. Это потенциальная, субстанциональная культура, присущая абсолютному духу и являющаяся субстанциональной основой феноменальной культуры, проявляющейся в историческом процессе. Во-вторых, феноменальная, исторически реализующаяся и развивающаяся культура является проявлением и выражением субстанциональной культуры. Феноменальная культура является в двух формах. «Носителем свободы, а, следовательно, и культуры являются в его концепции либо отдельные человеческие личности, («субъективные» духи, либо народы.»² Т.е. феноменальная культура является себя как свобода в «субъективном», индивидуальном духе или в «народном духе», «объективном» духе, составляющем основу социально-исторического субъекта. Причем, в последовательной смене народных духов осуществляется постепенно достигаемое финальное тождество субстанциональной культуры и феноменальной культуры через философское самосознание исторического процесса. Стадии исторического культурного развития есть ступеньки на пути к финальному тождеству, и на каждой из них в формах государства и самосознания осуществляется стадия или форма синтеза субъективного и объективного духа.

Субъектом исторического процесса у Гегеля является государство как выражение абсолютного духа, в котором осуществляется синтез субъективной воли и объективного духа на определенной стадии саморазвития и самореализации и самопознания духа в истории по Гегелю достигается в государстве. Сущность государства составляет нравственность, как единство субъективной и разумной воли, другими словами, субъективного хотения и всеобщего (идеи свободы, выступающей в форме закона). Причем в этом единстве четко установлены Гегелем приоритеты. «Субъективная воля, страсть, оказывается приводящим в действие, осуществляющим началом; идея есть внутреннее начало...»³ Идея есть цель и субстанциональная основа государства, а субъективная воля и деятельность людей, подчиненная идее есть средство государства. Политические институты и правовые установления государства, являясь выражением или материальным воплощением идеи свободы (на данной стадии ее развития) должны обеспечить реализацию идеи в деятельности индивидов, как членов государственного целого организма.

¹ Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 4.

² Ерыгин А.Н. Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). - Ростов-на-Дону, 2003. - С.8

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.89.

Из гегелевского понимания сущности государства вытекает ряд следствий. Во-первых, благодаря этому единству идея свободы получает действительность, материальное воплощение. Другими словами, государство, сущностью которого является нравственность, «есть божественная идея, как она существует на земле»¹, есть осуществление идеи свободы в действительности, в поведении человека, подчиненном субстанциональной идее свободы, принимающей форму закона. Во-вторых, благодаря соединению субстанциональной идеи свободы с субъективностью, деятельностью человека, не только идея свободы получает реальное осуществление в действительности, но и человек обретает истинную свободу. Для человека истинная свобода состоит в том, чтобы по внутреннему убеждению, а не по внешнему принуждению повиноваться законам государства, чтобы т.о. быть орудием божественной идеи свободы, быть законопослушным по велению сердца, а не по принуждению, или по рациональному убеждению, гражданином. В-третьих, раз субстанциональной основой государства является идея свободы, и она-то и есть двигатель истории, то вне государства нет истории. Государство, как материальное воплощение идеи свободы оказывается т.о. предметом и содержанием истории, и самоцелью. Государство есть самоцель, оно, по мысли Гегеля существует для самого себя. А человек есть для него лишь средство.

Из нравственности, как сущности государства и идеи свободы как субстанционального начала государства Гегель выводит и государственный аппарат (государственный строй), систему органов управления. Идея государства из себя порождает реальное государство во всей его материальной конкретике. Каким же путем? Путем развития идеи в свои различия. Причем этот процесс Гегель разделяет на два этапа. Сначала идея государства, как дух порождает реальные элементы государства в их дифференциации. Затем идея государства, развивая себя в свои различия порождает государственное устройство или политический государственный организм (систему властей и их органов), т.е. организует связь и взаимодействие элементов государства. Гегель рассматривает государство как целостный социальный организм, но мистифицирует его природу. Материальные и идеальные элементы общественного организма у него сплочены в единый организм потому, что все они являются лишь разными способами и формами выражения идеи. Поэтому идея и обуславливает их взаимодействие и их взаимосогласованность. Идея создает и сплачивает элементы, органы (как материальные, так и духовные) государства как общественного организма. Государство (общество) тогда выступает как целое, но несамостоятельное, а скрепленное внешней скрепой духа, идеи. Такое целое не есть самодвижущееся, живое органическое целое, это есть искусственный, внешне управляемый организм, марионетка духа, без руководящей и сплачивающей воли которого он вообще распадется на части. Материя и дух государства потому являются целым, что оба они лучатся высшим духом, идеей.

Политические институты и правовые установления государства, являясь выражением имматериальным воплощением идеи свободы (на данной стадии ее развития) должны обеспечить реализацию идеи в деятельности индивидов, как членов государственного целого организма.

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.90.

В государстве идея реализуется в поведении людей, и в их самосознании, составляя субстанциональную основу и того и другого. «В нравах она имеет свое непосредственное существование, а в самосознании единичного человека, его знания и деятельности – свое опосредованное существование, равно как самосознание единичного человека посредством умонастроения имеет в нем как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности свою субстанциональную свободу.»¹⁾ В поведении не рефлектирующей личности идея может выступать в виде нерелективного нравственного чувства (пиетета) или в форме умонастроения (политической добродетели). В самосознании рефлектирующей личности идея познается как народный дух.

Таким образом, в плане отличия исторических социальных организмов от внеисторических или доисторических Гегель, устанавливает такой критерий культуры, как «государственность». «В наличном бытии народа субстанциональная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя как такового. Народ без государственного устройства (нация как таковая) не имеет, собственно никакой истории, подобно народам, существовавшим еще до образования государства, и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций.»²⁾ Т.о. только социальный организм, создавший государство, Гегель именуется термином «народ», а догосударственные состояния человеческих общностей, он именуется «нациями», причем «дикими».

Однако, к подлинно историческим народам Гегель относит не все народы, создавшие государство, а только те, которые «избраны» мировым духом как формы материального воплощения определенной стадии его развития, т.е. народы, субстанциональной основой существования которых стал избравший их «народный дух», как форма исторического саморазвертывания абсолютного духа. Поскольку смысл всемирной истории состоит в самопознании абсолютного духа, происходящее через воплощение стадий самопознания в отдельных народных духах и материальных государственных формах, постольку эти народные духи есть «единичные моменты и ступени» всемирной истории. «Каждый такой дух как единичный и природный в некоторой качественной определенности имеет своим значением заполнение только одной ступени и осуществление одной стороны деяния в целом.»³⁾ Следовательно, эти «избранные народы являются «историческими» лишь временно, на период исполнения своей миссии – быть воплощением стадии развития мирового духа. На один исторический период избранный духом народ является народом-гегемоном. «Самосознание отдельного народа является носителем данной ступени развития всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других народов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром.»⁴⁾ Исполнив свою миссию на отдельном историческом этапе всемирной истории как прогресса в сознании свободы или самопознания абсолютного духа, народ, бывший гегемоном подвергается историческому суду, утрачивает статус исторического, хотя физически может остаться существовать. «...Абсолютная воля выходит за

¹⁾ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 279.

²⁾ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 368.

³⁾ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 366.

⁴⁾ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 370.

пределы также своего, в этот момент имеющегося у нее достояния, преодолевает его как некоторую особенную ступень и затем предоставляет этот народ его случайной судьбе, творя над ним суд.»¹

Таким образом, все существующие в едином времени народы Гегель делит на три группы: 1) всемирно-исторический народ, являющийся воплощением текущей ступени развития духа, 2) отжившие народы, воплощавшие прошлые ступени развития народного духа, 3) доисторические или вне исторические народы, не послужившие для духа материалом для воплощения очередной стадии его развития.

Следует признать, что гегелевское решение проблемы критерия исторического на основе интерпретации государства как воплощения стадии развития мирового духа и «мистификации» сущности государства вычеркивает из истории целый ряд народов. Африка, Америка, славянские народы выпадают из Гегелевской схемы всемирной истории. Кроме того, как отмечает Ерыгин А.Н.: « В каждом из трех главных периодов у Гегеля имелся хотя бы один культурно-исторический феномен, которому с точки зрения принятой логической схемы невозможно было найти соответствующее место. В восточном мире – это буддизм и монгольское государство; в античном – дожившая до конца средних веков Византия; в новом мире германо-христианских народов – арабское государство».² К тому же существование избранных «исторических» народов во времени оказывается разделенным на два периода: краткий период исторического бытия и все остальное время внеисторического или околоисторического прозябания.

Носителем индивидуальной свободы (культуры) по Гегелю является «субъективный дух», индивидуальная личность. Но люди – средства духа, а не самостоятельные агенты и уж точно не цели его и не цели истории, то они, неизбежно, оказываются жертвами духа, приносимыми им ради своих целей. Жертвенность Гегель назвал хитростью разума. «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве терпит ущерб и вред... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим; индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов.»³ То, что для разума есть хитрость, то для людей есть жертвенность. Хитрость разума в том и состоит, что он т.о. использует людей как свои бессознательные орудия, и приносит их в жертву своим собственным целям. За достижение его целей платит и приносит жертвы не сам дух, а его бессознательные агенты. Причем, после того, как они исполнили свою роль, дух их отбрасывает на свалку, уничтожает. История, таким образом, - не арена счастья, а действительно жертва, приносимая духом самому себе. Причем, хитрый дух приносит себе в жертву не себя, а материю, т.е. людей и их счастье. Люди в истории устраивают бойню, сражаются и даже не понимают того, что на самом деле сражаются не ради своих целей, а ради чуждых им и не постижимых для них высших целей духа. Дух, идея действует как некий хитрый провокатор. «Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; она остается

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977. - С. 370.

² Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 37.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.84.

недостигаемую и невредимую на заднем плане.»¹ Будучи бессильным сам осуществить свои цели, он заставляет сражаться за них и осуществлять их людей, к тому же обманутых иллюзией, что они сражаются за свои интересы и осуществляют свои цели. А после того, как они выполняют свою роль, дух их отбрасывает в сторону, как ненужный хлам, стирает со сцены истории, т.е. грубо говоря, просто уничтожает.

Гегель хочет доказать, что его разум хитер, потому что он всемогущ и использует хитрость для того, чтобы поиграть людьми в сознании своего всемогущества. А на самом деле гегелевский разум хитер лишь от реального бессилия. Тому, кто силен, незачем хитрить. Хитрость – оружие слабого. Здесь мы видим не хитрость разума, а хитрость самого Гегеля. Причем не очень удачную. В виде попытки внести рациональность в историческую деятельность людей, согласовать их интересы и страсти с высшими интересами разума, рациональными целями абсолютного духа.

Казалось, бы что хотя бы и в такой несамостоятельной роли, но каждый человек является носителем исторического прогресса культуры, но по Гегелю к подлинно историческим субъектам, носителям индивидуальной свободы (культуры), исторического прогресса Гегель относит вовсе не всякого человека, а лишь героев, хотя и они выступают лишь бессознательными орудиями мирового духа, как действительного субъекта истории.

Историческими людьми, всемирно-историческими личностями, героями Гегель называет таких людей, в целях которых содержится, как субстанциональный элемент воля мирового духа к преобразованию существующих форм государства, к утверждению новых форм государства, как воплощения следующей стадии развития идеи свободы. «Их следует признать героями, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующей системой хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия; из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке.»²

Великие личности – те, кто преобразует общество, государство в соответствии с целями мирового духа и борется т.о. со старыми отжившими порядками. Они обеспечивают динамику процесса, смену отживших форм государства (как воплощений определенной, исчерпавшей себя, стадии развития идеи свободы и ее самопознания) новыми. Но при этом, при всем их величии, они все равно, как и простые люди, остаются лишь бессознательными орудиями мирового духа, ибо неадекватно осознают цели духа как свои субъективные цели. Без этой бессознательности, в принципе они бы и не могли быть осуществлены. Если я не чувствую себя самостоятельным творцом, то превращаюсь в пассивное, бездеятельное орудие, лишаю себя субстанции деятельности. А без деятельности, воли, энергии великих личностей невозможны революционные преобразования общества. «Такие лица, преследуя свои цели, не осознавали идеи вообще; но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что своевременно. Именно это

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.84.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.82.

является правдой их времени и их мира... Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии мира, сделать ее своею целью и вложить в ее осуществление свою энергию».¹ К всемирно-историческим личностям даже больше, чем к простым людям относится бессознательность и жертвенность. Бессознательность простых людей состоит лишь в том, чтобы усвоить нормы наличного государства и права как свои собственные, а их жертвенность в том, чтобы подчиниться наличному государству. При этом они могут даже, приспособившись к нему, достичь личного счастья.

Бессознательность же великих людей состоит в их революционном безоглядном порыве разрушения старого и создания нового государства, причем, не считаясь с чужими жизнями и жертвами. Их бессознательность является как революционная беспощадная одержимость. «Всемирно-исторической личности не свойственна трезвенность...; она не принимает многого в расчет, но всецело отдается одной цели. Случается, что такие личности обнаруживают легкомысленное отношение к другим великим и даже священным интересам, и, конечно, подобное поведение подлежит моральному осуждению. Но такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути.»² Великие люди – одержимые одной идеей фанатики, сметающие все на своем пути. Они идут против всех, ведя их к новой жизни, не обращая внимания на мелочи и жертвы, готовые платить любую цену за реализацию своих идей. Жертвенность же великих личностей состоит в том, что они жертвуют и своим личным счастьем, будучи одержимы своей идеей и принося ей и личные жертвы, и, совершив революционное переустройство общества, уничтожаются духом. Судьба «доверенных лиц всемирного духа», великих личностей не может быть счастливой. «Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжелым трудом, вся их натура выражалась в страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна.»³ После того как Мавр сделал свое дело, его удаляют со сцены истории. Трагедия великих личностей в истории в том, что они мало того, что, воображая себя самостоятельными творцами истории, не понимали того, что лишь выполняют замысел духа, правящего историей, но и в том, что дух не оценивает их жертвенное служение, не награждает их счастьем, а равнодушно и беспощадно убирает со сцены. Они не щадя себя и других служили духу (хоть этого и не осознавали), и в результате вместо благодарности дух, как только они выполняют свою миссию, не щадит их самих. В отношении великих личностей, как мы видим, дух не только хитер, но и предельно жесток. Хотя, может быть, такая жестокость и должна быть адекватной платой великим личностям за их собственную жестокость и к другим и к себе. Дух лишь прилагает к ним в конечном счете ту же меру, что они прилагали сами к себе и к другим.

Установив таким образом различия субстанциональной культуры и феноменальной культуры, а также различия между подлинно историческим бытием народов и индивидов и простым существованием вне исторического времени, Гегель тем самым дает основу для оценки конкретных индивидов и народов с

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.82.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.84.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.82.

позиции соответствия или не соответствия их установленным критериям культурности и историчности (эти критерии у него в силу внутренней историчности субстанциональной основы культуры – абсолютного духа практически совпадают).

Теперь посмотрим, откуда по Гегелю берется индивидуальность исторических субъектов и в чем она выражается? Если говорить о подлинно «исторических» народах (в гегелевском смысле этого слова), то индивидуальность этих народов есть лишь форма проявления индивидуальной стадии самореализации в государственных формах и формах самосознания мирового духа. Для выражение этой индивидуальности Гегель использует категорию «народный дух». Он существует как объективная духовная сущность, проявление стадии саморазвития идеи лежит в основе материальных форм государства, и именно он является содержанием и предметом рефлексии в индивидуальном сознании, через которое он достигает самопознания. Т.о. народный дух является одновременно и содержанием и субстанциональной основой или предпосылкой индивидуального самосознания. Гегель выделяет различные способы сознательной рефлексии идеи и соответственно народного духа, как конкретной стадии в развитии идеи, в индивидуальном сознании – религию, философию, искусство, особенно подчеркивая государствообразующую фундаментальную роль религии.

Выделив внутри государства, как организма, материальные и духовные элементы, и истолковав их как проявления и продукты единой духовной первоосновы (идеи свободы), Гегель устанавливает отношения между ними естественно на основе идеалистических приоритетов. Поскольку религия, искусство и философия у него получают статус форм познания абсолютной идеи, постольку этим задается их необходимое место в государственном организме, и постольку собственно материальный общественный организм и вся историческая жизнь развертываются лишь для того, чтобы послужить материалом, средством для этих форм индивидуального сознания, которые сами, в свою очередь, есть материал, средство для абсолютной идеи. «История духа есть его деяние, ибо он есть только то, что он делает, и его деяние состоит в том, что он делает себя здесь – себя в качестве духа – предметом своего сознания, в том, чтобы постигнуть себя, истолковывая себя для себя самого.»¹ Материальные формы общественной жизни являются лишь средствами самопознания духа. «Государства, народы и индивиды выступают в этом деле мирового духа в их особенном определенном начале, находящем свое истолкование и действительность в их строе и во всей широте их состояния; сознавая это истолкование и эту действительность, погруженные в эти интересы, они одновременно служат бессознательными орудиями и органами того внутреннего дела, в котором эти образы переходят, а дух в себе и для себя подготавливает и разрабатывает себе переход на свою следующую, более высокую ступень.»² Выведение индивидуальности исторических субъектов из всеобщего субстанционального саморазвивающегося духа весьма проблематично, поскольку во всеобщем элиминируется именно индивидуальность. И нам остается либо истолковать моменты всеобщего, как индивидуальности, либо интерпретировать действительные индивидуальности как проявления всеобщего. Гегель делает и то и другое, но и то другое выглядит логически не убедительно.

¹ Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 370.

² Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990. - С. 371.

Нужно признать, что наряду с этой не вполне удачной попыткой решить проблему индивидуальности исторических субъектов, Гегель, объясняет различия народов влиянием географической среды. Гегель исходит из того, что «связь духа народа с природой есть нечто внешнее»¹, по сравнению с внутренней связью духа народа с абсолютным духом. Однако, поскольку дух народа получает внешнее выражение в физическом существовании народа во времени и реальном географическом пространстве, постольку следует учитывать влияние географической среды на характер народа. В конечном счете именно этим влиянием Гегель объясняет индивидуальные различия народов. «Дух, облакающийся таким образом в эти естественные формы, допускает разъединение своих особых проявлений, так как разъединенность является формой естественности.»² Географическая среда, «естественный тип местности» по Гегелю влияет на характер народа, но не на его духовную сущность, которая определяется абсолютным духом. Тем не менее, определенный географической средой характер создает более или менее благоприятную почву для восприятия духовной сущности. Поэтому Гегель утверждает, что «Этот характер обнаруживается именно в том, каким образом народы выступают во всемирной истории и какое место и положение они в ней занимают.»³ Призывая ни преувеличивать, ни преуменьшать значение естественной среды, Гегель анализирует естественные типы местности на всех континентах, выделяя те из них, которые способны создать народный характер, способствующий восприятию народом ступени развития абсолютного духа, и являющиеся тем самым ареной всемирной истории, отделяя от них территории, которые не могут быть ареной всемирной истории, такие, как Африка, например. Характерная индивидуальность народа, как определенная внешней естественной средой признается Гегелем, но он не придает ей определяющего значения, ибо не географическое влияние обуславливает собственно историческую индивидуальность народа в том смысле в каком понимает «историческое» Гегель.

Проблема единства и многообразия всемирной истории имеет два аспекта: вертикальный – связь стадий исторического развития и горизонтальный – взаимодействие народов, находящихся на разных стадиях развития, имеющих своеобразные формы исторического бытия, живущих в одном историческом времени.

В основу решения этой проблемы Гегель кладет свою общую концепцию об истории как материализации стадий саморазвития мирового духа, а также основанное на ней понимание критериев исторического субъекта и критериев индивидуальности исторических субъектов.

Единство всемирной истории в вертикальном плане состоит в выстраивании Гегелем схемы самореализации духом себя во всемирной истории, как стадий его не только самовыражения и но самопознания. В основу своей периодизации истории Гегель кладет несколько критериев. Первое или базовое спекулятивное деление истории проводится по способу явления духа в истории. В нем Гегель установил три ступени явления духа в истории (что характерно, даже не обозначая эти ступени истории никакими конкретно-историческими категориями):

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.126.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.126.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.126.

1. погружение духа в естественность, 2. первый, непосредственный отрыв от естественности, сознание свободы, 3. возвышение духа до рефлексивного, философского самосознания.

Второе, уточняющее деление оказывается также спекулятивным и идеалистическим, ибо его критерий – форма самосознания духом себя в своем историческом явлении в виде народного духа. Поскольку же форма самосознания духом себя является одновременно и ступенью освобождения духа от формы природной непосредственности, то к форме самосознания духа присоединяется и такой критерий, как отношение духа к своей природной непосредственности. Здесь Гегель выделяет четыре начала образования самосознания духа в ходе его освобождения от формы природной непосредственности.

Вот эти четыре начала, последовательно развертывающиеся во всемирной истории:

1. непосредственное откровение субстанционального духа, как образ не различенного внутри себя, субстанционального тождества объективного и субъективного духа,

2. непосредственное самосознание субъективного духа, как образ прекрасной нравственной индивидуальности,

3. абстрактная всеобщность объективного духа в противоположность субъективному духу,

4. Примирение объективного и субъективного духа в философском самосознании, опосредованное мыслью самосознание духа, выражающееся в осознании субъективным духом, а через него и абсолютным духом, тождества объективного и субъективного духа, мысли и исторической действительности.

Соответственно четырем формам самосознания духа (народным духам) Гегель устанавливает четыре основных всемирно-исторических царства. И это третья, но уже реальная периодизация истории. Она является основной схемой, используемой им при анализе всемирной истории. В ее основу Гегель положил три основных критерия: 1. способ самосознания субъективным духом свободы, как сущности объективного мирового духа, 2. форму нравственности, как единства субъективной воли и объективного содержания государственных законов, 3. форму политического правления.

Поскольку у Гегеля стадии всемирной истории олицетворяются временными народами-гегемонами, выразителями стадий саморазвития мирового духа, постольку реальная периодизация истории у него выступает как последовательная смена этих временных всемирно-исторических народов. Он выделяет в соответствии со вторым спекулятивным делением четыре всемирно-исторических народа, последовательно сменяющих друг друга: 1. Восточный мир, 2. Греческий мир, 3. Римский мир, 4. Германский мир. Внутри каждого мира как стадии самореализации мирового духа и его самопознания, Гегель выделяет подстадии внутреннего саморазвития. Причем, если в Восточном мире эти подстадии представлены разными народами, то в последующих мирах они представлены как этапы исторического развития одних и тех же народов.

Восточный мир (представленный тремя цивилизациями: Китай, Индия и Персия) характеризуется Гегелем субстанциональной нравственностью, при которой субъективная воля, индивид еще не отделились от всеобщего, целого, государства, не осознали своей особенности. Поэтому для индивида, не сознающего себя отдельным субъектом и не имеющего самостоятельной воли

(субъективной свободы) всеобщее – законы государства выступают как божественные установления, не подвергаемые сомнению. Субстанциональной нравственности восточных государств соответствует такая форма государственного устройства как деспотия теократической окраски. Субстанциональное начало воплощено, персонифицировано в восточном царстве в личности единоличного и абсолютного правителя, которому приписывается не только абсолютная власть, но и статус верховного бога, источника законов, основателя легитимности этих законов, гаранта целостности, субстанциональности государства. Власть восточного деспота лишь по форме является субъективным, ничем не ограниченным произволом. На самом же деле функция деспота состоит в легитимизации субстанциональных законов. В Восточном мире Гегель выявляет неразвитое неосознанное противоречие между субъективной свободой и субстанциональной свободой. Внешне оно выражается в традиционности, неподвижности, косности социальных установлений, сочетающейся с агрессивной, бурной внешней деятельностью, по расширению территории. Гегель это противоречие характеризует как противоречие между пространственной устойчивостью и временной неустойчивостью. Суть здесь в том, что вся бурная политическая деятельность восточных царств не сопровождается никакими внутренними изменениями их сущности. Отмеченное Гегелем противоречие не ведет к внутреннему развитию и преобразованию Восточного мира, поэтому переход к Греческому миру совершается искусственно.

В греческом мире личность отделяет себя от государства, от целого и сознает свою особенность, обладает субъективной свободой, и эта личность свободно, добровольно, непосредственно отождествляет свою субъективную свободу с законами, волей государства. Поэтому здесь необходимое тождество субъективной воли и всеобщих законов государства, подчинение личности законам государства основано на ее доброй воле и личных нравственных добродетелях. Такой тип тождества индивидуальной воли и всеобщих законов Гегель называет индивидуальной прекрасной нравственностью. Индивидуальной прекрасной нравственности соответствует политическая форма античной демократии, когда государственная власть теряет свой отчужденный характер и становится делом самих людей, которые непосредственно участвуют в установлении всеобщих законов государства, но руководствуясь субстанциональными нравственными нормами и обычаями. Для Греческого мира характерно противоречие между субъективной свободой и нравственной, субстанциональной свободой, между индивидом и государством, между субъективной волей и государственными законами поскольку их тождество не опосредовано мыслью, самосознанием, а носит характер непосредственного единства. Противоположность между всеобщими нормами нравственности и законами государства и материальными потребностями индивида у Гегеля в античном мире внешне выражается, во-первых, в множественности и политической борьбе греческих полисов, городов-государств, а во-вторых, в противоположности сословий свободных и рабов внутри античного полиса. Эти сословия олицетворяют два разных начала: начало субъективной нравственной свободы и начало безнравственной индивидуальной материальной потребности. Поэтому для греческого мира характерно знание того, что свободны лишь некоторые (не рабы). Но и здесь переход к римскому миру совершается вовсе не на основе внутреннего преобразования античного общества, а путем

простого географического перемещения в пространстве, обоснованного той же возрастной аналогией и логикой гегелевского схематизма.

Римский мир характеризуется противоположностью индивидуальной нравственности и абстрактной всеобщности государственной воли, в результате которой государство становится самоцелью, а личность становится его средством, индивиды, как элементы государства приобретают формальный статус юридического лица, в котором стерта всякая индивидуальность, конкретность. Отчуждение личности от государства естественно сопровождается отчуждением народов от своей индивидуальности, слиянием их в государстве в безликую, однородную массу граждан.

Противоположности личности и государства, выраженной в превращении личности в абстрактное юридическое лицо и в отчуждении государства от индивидуального самосознания и частных интересов индивидов, соответствует политическая форма аристократии. Римский мир весь состоит из противоречий. Это противоречие между абстрактной личностью (как частным юридическим лицом) и абстрактной целью государства состоящей в утверждении и сохранении самого себя за счет подчинения себе индивидуумов. Это противоречие между абстрактными частными юридическими лицами. Это противоречие между превращенными в абстрактные юридические лица народами. Это противоречие между индивидуальностью осуществляющего власть человека и абстрактностью самой власти. Римский мир, состоящий из таких вопиющих противоречий, может быть объединен в целое только с помощью чудовищного, абстрактного произвола, государственного насилия и деспотизма, принимающего форму случайного субъективного произвола.

Индивидуальность личности находит себе убежище только в частной, не политической, не государственной жизни людей. Указанные Гегелем противоречия не разрешаются в Римском мире, но достигают примирения: духовного и светского. Светское примирение состоит в том, что индивидуальность личности находит себе убежище только в частной, не политической, не государственной жизни людей. Духовное примирение состоит в том, что индивид, страдающий и поработанный безличным государством, отворачивается от внешнего материального мира и обращается к духовному миру, к самопознанию своей духовной сущности и в этом познании достигает сознания божественной субстанциональной личности, в результате чего рождается духовное царство истинной религии - христианства. Именно духовное примирение создает предпосылки для развития нового Германского мира. Противоположность индивидуальной нравственности и абстрактной всеобщности государственной воли стимулирует индивида к погружению в себя и к развитию субстанционального, религиозного, христианского самосознания. Тем самым создается переход к германскому миру.

Германский мир характеризуется внутренним духовным примирением противоположности индивидуальной нравственности и абстрактной всеобщности государственной воли. Но это примирение достигается не сразу, а пройдя три стадии, на каждой из которых отношения между интеллектуальным, духовным царством и светским царством (политическим государством) изменяются.

На первой стадии истории германского мира достигший в христианстве самосознания своей свободы дух, стремится непосредственно осуществить эту свободу в действительности. Поскольку самосознание свободы существует в

христианстве в форме религиозного чувства и веры индивидов, постольку эти индивиды, которые обрели самосознание своей свободы, стремятся преобразовать реальное государство на началах своего религиозного чувства, т.е. построить государство на началах осознанной в христианстве духовной свободы личности. Первая попытка непосредственного синтеза, примирения духовной и светской власти, духа, достигшего самосознания своей свободы, но еще не в адекватной форме мысли, а в форме чувства, приводит к тому, что вместо примирения мы видим противостояние духовного и светского царств, внутри которых к тому же начало свободы получает искаженное выражение. Светское царство выступает как грубый произвол и варварство нравов. Интеллектуальное, духовное царство выступает как отчужденная от светского царства, от варварской действительности сила, возвышающаяся над ней и над индивидуальной личностью.

На второй стадии истории германского мира, стремясь реализовать, установленный для нее Гегелем «долг», христианская церковь вступает в ожесточенную схватку с варварским светским государством за политическую власть. Вступая в эту борьбу церковь, духовное царство отказывается от своего назначения и теряет свою силу, искажает свой собственный принцип. Но эта испорченность духовного царства является источником его преобразования с помощью мышления, т.е. восхождения духовного самосознания свободы личности до высшего уровня философской мысли.

На третьей стадии развития Германского мира рационализация религии в результате движения Реформации позволяет преобразовать принцип духовной свободы личности из формы религиозного чувства и представления в рациональный философский принцип политической организации. Борьба церкви за светскую власть, с другой стороны, ведет не только к краху ее политических претензий, но и к проникновению в светскую власть принципа духовной свободы личности. Борьба церкви и светского государства приводит т.о. к их взаимному преобразованию, к развитию философского самосознания свободы, и все это позволяет осуществить их внутреннее окончательное примирение, опосредованное именно рациональным философским самосознанием свободы. А поскольку осуществлено такое примирение, поскольку дух достиг высшей, адекватной формы самосознания – философского самосознания, поскольку реальное государство основано на этом философском самосознании свободы, – постольку достигнута высшая и конечная цель абсолютного духа в истории, дух достиг своего полного самосознания и осуществления в действительности, реализовал свой идеал, выступавший еще в начале истории, как ее управляющая цель.

Германский мир является в схеме Гегеля вершиной и концом истории, воплощением идеала, но идеала не человеческого, а идеала абсолютного духа, который как заранее предустановленная цель, выступал движущей силой всемирной истории. Суть этого идеала состоит в самопознании абсолютным духом самого себя, свободы как своей сущности посредством воплощения ее в правовом государстве. В этом правовом государстве царствует всеобщее примирение: субъективного духа (индивида) и всеобщих государственных установлений (государства), абсолютного духа и адекватной формы воплощения его сущности в материальной, предметной форме государства, предметности абсолютного духа (воплощенной в государстве и самосознании индивидов) и его самосознания, государства и церкви. Примирение достигается в философском самосознании и в гражданском самосознании членов правового государства за счет понимания ими

того, что существующее государство разумно, что его установления суть установления субстанционального разума, что их субъективный дух по своей природе есть также проявление субстанционального абсолютного разума. Идеал, тождественный с концом всемирной истории, есть мир осуществленной свободы абсолютного духа, воплощенной в совершенном государстве. Что касается проблемы единства и многообразия всемирной истории в горизонтальном плане, то Гегель, не отрицая индивидуальности народов, живущих в одном историческом времени, фактически отрицает разнообразие исторического бытия, поскольку их этих народов, живущих в одно время, только один причастен к собственно исторической жизни - это народ-гегемон, избранный мировым духом для реализации стадии своего самопознания на данном этапе. Остальные народы живут либо послеисторической жизнью (доживая свое бессмысленное уже после исполнения своей миссии физическое существование), либо внеисторической или доисторической жизнью, то есть вне истории.

Концепция исторического процесса как временной гегемонии сменяющих друг друга народов неудовлетворительно разрешает проблему единства и многообразия в истории. Горизонтального взаимодействия народов в истории по Гегелю нет. Точнее горизонтальные контакты народов, конечно, существуют, но не имеют исторического значения. Вместо этого горизонтальное разнообразие Гегель разворачивает и вертикальное. Но и вертикальном плане у Гегеля отсутствует, во-первых, преемственная связь сменяющих друг друга народов-гегемонов, во-вторых, во внутреннем развитии сменяющих друг друга исторических народов-временщиков также нет преемственности, связи стадий, поскольку ни один из народов временщиков-гегемонов не проходит все стадии исторического развития, а только воплощает одну из стадий.

История т.о. у Гегеля фактически движется не во времени, а в пространстве. «Всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть безусловно конец всемирной истории, а Азия ее начало... Здесь восходит внешнее физическое солнце, а на Западе оно заходит, но зато на Западе восходит внутреннее солнце самосознания, которое распространяет более возвышенное сияние.»¹ Таким образом у Гегеля в историческом времени исторические индивидуумы и включаются в линейную географическую, пространственную схему. Гегель фактически первым ставит в философии истории проблему двумерного осмысления исторического процесса в системе координат пространство-время, рассматривая историю не просто как прогресс во времени, но и как движение в историческом пространстве.

Таким образом, реальное взаимодействие народов, которое определяется их интересами и выражается в многообразных и сложных отношениях (т.е. реальное содержание именно всемирной истории), выносится Гегелем за скобки всемирной истории и подменяется абстрактной концепцией временной и однократной гегемонии всемирно-исторических народов, сменяющих друг друга. Всемирная история у Гегеля оказывается рядом бессвязных одноактных сцен – монологов, которые исполняют народы-временщики-гегемоны. Исполнив свой монолог эти народы уходят со сцены всемирной истории без наград и аплодисментов, уступая место новому солисту. Всемирная история оказывается механической суммой

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.147.

отдельных историй народов - временных гегемонов, а не историей совместной жизни и взаимоотношений различных народов.

Отбор и размещение исторических народов в историко-географическом пространстве у Гегеля, с одной стороны, позволяет ему выделить ряд культурно-исторических типов исторических индивидов или цивилизаций. Ерыгин А.Н. представил в обобщенной схеме гегелевскую модель всемирно-исторического процесса.¹

Исходные элементы	Три главные периодизации истории			Смысл гегелевских периодизаций		
Историческое				Логическое		
культурно-исторические реалии	возрасты истории	Царства духа (моменты развития)	Формы государства	«Философия права»	«Энциклопедия»	«Наука логики»
Китай	Детство истории	Восточный мир субстанциональность	Восток Деспотия	Семья	Природа	Бытие
Индия Персия	Отрочество					
Греция: 1) становление 2) расцвет 3) упадок	Юность	Греческий мир (самосознание)	Античность Республика	Гражданское общество	Дух	Сущность
Рим: 1) становление 2) расцвет 3) упадок	Возмужалость	Римский мир (противоположность)				
Христианская Европа	Старость	Германский мир (единство)	Новый мир Монархия	Государство	Идея	Понятие

Эта схема прекрасно иллюстрирует не только гегелевскую классификацию шести основных исторических типов цивилизаций (Китай, Индия, Персия, Греция, Рим, Западная Европа), но и демонстрирует собственные логические неувязки, на которые обращает внимание А.Н. Ерыгин. «Возникает вопрос: как совместить с ней четырехчленное деление истории по «царствам», пятичленное по «возрастам» и шестиэлементную исходную целостность культурно-исторического мира?»²

Что касается проблемы исторического прогресса, то Гегель исходит из того, что главное содержание истории – прогресс самопознания духа – прогресс в сознании свободы как сущности духа. «Всемирная история представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы.»³ Но поскольку для этого самопознания нужно воплощение стадий саморазвития духа в

¹ Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 34.

² Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987. - С. 35.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.105.

исторических материальных формах бытия народов, которые затем осознаются в сознании человека, постольку прогресс имеет три плана: 1.глубинный или базовый – прогресс саморазвития абсолютного духа (логическое саморазвертывание абсолютного духа), 2.прогресс исторических материальных форм воплощения стадий саморазвертывания абсолютного духа (т.е. государственных форм и нравственности), 3. прогресс самопознания абсолютным духом самого себя через рефлектирующую деятельность субъективного духа, выступающую в формах религиозного, эстетического и философского сознания.

Прежде всего, по Гегелю «Всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания...»¹ Поскольку дух, являющийся и двигателем и предметом истории, является по своей природе мыслящим духом, чистым мышлением, постольку Гегель непосредственно выводит ступени исторического развития духа из чистой логики. Другими словами, ступени исторического развития духа являются ступенями самодвижения понятия, и именно поэтому логика, а не действительная история человечества, открывает нам эти ступени. Причем, в отличие от ступеней материальной истории, которые уничтожаются новым этапом истории, ступени развития духа не исчезают. «...Наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине.»² Дух, в отличие от материальных форм его воплощения бессмертен, и все духовные ступени его саморазвития сохраняются в нем, как моменты истины.

Феноменальная история государства, как материального воплощения конкретной, определенной стадии саморазвития и самопознания духа, характеризуется у Гегеля принципиально иным способом движения и содержанием исторического развития, иным способом связи исторических ступеней. Ключ к ее специфике состоит в том, что она целиком и полностью опосредована внутренним самодвижением духа.

Поскольку ступенями самопознания духом свободы как своей сущности выступают народные духи, история духа оказывается по своему содержанию сменой народных духов. А народные духи реализуют выражают себя в конкретных материальных и духовных формах феноменального государства. «Эти ступени находят свое выражение во всемирно-исторических духах, в определенности их нравственной жизни, их конституции, их искусства, религии и науки.»³ Смена народных духов – двигатель смены реальных государств, как ступеней феноменальной истории.

Способ исторического движения государства – внешняя детерминация, порождение абсолютным духом народных духов, а те порождают реальное

¹ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.102.

² Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.125.

³ Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993. - С.102.

государство. Связь феноменальной истории государства и истории духа Гегель выражает с помощью образа Феникса, но не вполне традиционного, а по-гегелевски хитрого. Ступени материальной истории государства гибнут потому что, выразив себя в них, ступень самопознания духа исчерпывает себя. Но, если исчерпавшие свой потенциал для духа ступени материальной истории просто исчезают, то ступени саморазвития духа, благодаря этому переходят в новые, возвышаясь и преображаясь.

Содержание движения в феноменальной истории – развертывание во внешности народного духа, во исполнение целей абсолютного Духа и познание человеком народного Духа как орудие самопознания абсолютным Духом самого себя. Все историческое развитие состоит в развертывании в материальной действительности заключенных в данном народном духе потенций. Основания конкретики и динамики феноменальной истории заключены у Гегеля в истории духа.

Т.о. реальный прогресс мы видим лишь в сфере духа, а в развитии материальных форм социальной жизни, прогресса фактически-то и нет, поскольку, он во-первых, внешне детерминирован, во-вторых, носит подчиненное значение, в третьих, распределен между разными историческими субъектами.

Еще один момент связан с внутренней логикой самого процесса прогрессивного развития. Прогресс у Гегеля – самораскрытие внутренних потенций абсолютного духа ради самопознания, т.е. фактически это не качественное изменение субъекта развития, а лишь его развертывание перед самим собой, которое заканчивается возвращением к самому себе. Соответственно и история внешних форм, через которые дух познает себя, должна закончиться финальной формой. Таковой по Гегелю является современный ему германский мир. Германский мир является в схеме Гегеля вершиной и концом истории, воплощением идеала, но идеала не человеческого, а идеала абсолютного духа, который как заранее предустановленная цель, выступал движущей силой всемирной истории. Суть этого идеала состоит в самопознании абсолютным духом самого себя, свободы как своей сущности посредством воплощения ее в правовом государстве. В этом правовом государстве царствует всеобщее примирение: субъективного духа (индивида) и всеобщих государственных установлений (государства), абсолютного духа и адекватной формы воплощения его сущности в материальной, предметной форме государства, предметности абсолютного духа (воплощенной в государстве и самосознании индивидов) и его самосознания, государства и церкви. Примирение достигается в философском самосознании и в гражданском самосознании членов правового государства за счет понимания ими того, что существующее государство разумно, что его установления суть установления субстанционального разума, что их субъективный дух по своей природе есть также проявление субстанционального абсолютного разума. Идеал, тождественный с концом всемирной истории, есть мир осуществленной свободы абсолютного духа, воплощенной в совершенном государстве. Причем германский мир по Гегелю ценен не сам по себе, как историческая реализация идеального общества, не как цель, а лишь как финальная форма самопознания и самовыражения абсолютного духа в истории, т.е. как подчиненное средство абсолютного духа.

Т.о. реальный прогресс мы видим лишь в сфере духа. Действительного прогресса как внутреннего саморазвития реальных исторических субъектов -

народов и цивилизаций, в котором сохранялась бы преемственность и связь исторических стадий, в концепции Гегеля вообще нет. Его нет потому, что развитие материальных форм социальной жизни во-первых, внешне детерминировано, во-вторых, носит подчиненное значение, в третьих, распределено между разными историческими субъектами. А историческое движение, как смена народов-гегемонов у Гегеля оказывается замкнутым. Это ведет к внутренней противоречивости идеи исторического прогресса и, поскольку Гегель видел конец истории и исторический идеал в современной ему истории Германского мира и конец самопознания духа в своей философии, постольку его концепция всемирной истории вступила в явный конфликт не только с собственными диалектическими принципами, но и с реальными фактами истории.

Оценивая гегелевскую философию истории в целом, мы должны констатировать, что ему не удалось эффективно реализовать замысел цельной философии истории.

Философия истории Гегеля, как это ни парадоксально звучит, именно из-за своей внутренней философской цельности оказывается внутренне непоследовательной и противоречит сама себе. Синтез у Гегеля явно не удался. Не удался немецкому философу синтез целесообразности и закономерности (финализм истории противоречит ее диалектическому замыслу и ходу, да и сама диалектика истории у него внешне принудительна). Явно не удался Гегелю также синтез теории и эмпирии (ибо многие исторические факты не вписались в его схему исторического процесса или вообще были им не замечены). Не удался ему синтез мировоззренческой основы и мировоззренческой интерпретации истории: антигуманизм последней противоречит, в-общем, гуманистическому содержанию первой. Не удался и синтез всемирной и местной истории, поскольку вместо действительного единства всемирной истории мы имеем последовательную смену форм местной истории, воплощающих в себе ту или иную стадию развития мирового духа. Не удался Гегелю и синтез научной объективности и мировоззренческой пристрастности, поскольку в своей философии истории он колеблется между мировоззренчески пристрастной оценкой фактов и объективистски некритической их апологетикой. Не удался Гегелю и синтез локальной и линейно-стадиальной парадигм философии истории.

Истоки этой неудачи, как нам кажется, кроются не только в приоритете, отдаваемом Гегелем рациональному философскому мышлению, но и в протестантском принципе рационального личного, свободного отношения между Богом и человеком, в рациональной интерпретации религиозной веры. Рационализация веры и принцип познания Бога с помощью логического мышления, сведение сущности Бога к чистому мышлению есть путь к отрицанию истинной религиозной веры и фактической дегуманизации религии. Ведь целью личности в гегелевской философии истории оказывается вовсе не спасение индивидуальной души, а самопознание абсолютного духа в истинной форме логического мышления. Рационализированный Бог Гегеля оказался чистым логическим разумом. Личное отношение человека к богу превратилось или, лучше сказать, было заменено отношением логических категорий абсолютного, объективного духа и субъективного духа. Обезличение Бога и человека, дегуманизация отношения между ними является продуктом гегелевской рационализации религии. Упрек в отчуждении Бога от реальности и в рационализации Бога вполне справедливо бросает Гегелю В.Соловьев. «Для

Гегеля... сам Бог был лишь философствующий ум».¹ (Мы должны признать, что главное вполне благое намерение Гегеля – внести разум в историю и тем самым придать ей человеческий рациональный смысл приводит нашего мыслителя к противоположным результатам – фактически к иррационализации и дегуманизации истории. История как процесс логического самодвижения абсолютной идеи, развертывающей себя в материальных формах и в формах деятельности индивидов с целью достижения финального логического самопознания, имеет для абсолютной идеи рациональный смысл, но для человека, для личности, этот смысл чужд и иррационален потому что он никак не связан с удовлетворением вытекающих из природы личности потребностей и интересов. Сведение же всех потребностей человека к потребности философского самосознания явно некорректно и также антигуманно по сути, ибо ограничивает развитие личности.

Оценивая философию истории Гегеля в общем контексте культурно-исторической ситуации начала XIX века, мы видим, что он жил в период, когда в Западной Европе политическая, юридическая и идеологическая модернизация в общих чертах уже были завершены, а промышленная, технологическая модернизация еще не проявила себя во всей своей силе и своих очевидных последствиях. Особенно, это касается Германии, которая во времена Гегеля еще лишь завершала политическую и идеологическую капиталистическую модернизацию, и ни шатко, ни валко вступала в экономическую, отставая по всем направлениям от Франции и Англии в капиталистическом развитии. Поэтому, естественно было для немецкого мыслителя прийти к мысли, о том, что идеологическая, политическая и юридическая модернизация и есть завершение модернизации вообще, и конец истории вообще. Воспроизводя в своей философии современную действительность и ход истории по образцу закончившего свое дело мышления, Гегель идеализирует современное ему германское государство и свою философию как конец и вершину всемирной истории.

В связи с этим в философии истории Гегеля обнаруживается конфликт духа традиционализма и духа модернизма. Во-первых, это столкновение, с одной стороны, принципа универсального рационализма (отражающего черты духовного склада, характерного для нового научно-индустриального, динамичного типа цивилизации) и, с другой стороны, принципов мистицизма, финализма и провиденциализма, которые характерны для духовного склада традиционного общества. Во-вторых, у Гегеля конфликт традиционного общества и модернизации выразился в противоречии между системой и методом. Консервативная система несет на себе черты традиционалистского типа мышления (с его замкнутостью, круговым, циклическим типом развития). Диалектический метод Гегеля является своеобразным выражением духа научно-индустриального общества, его главной черты – прогрессивного динамизма. Причем, Гегель попытался осуществить своеобразный их синтез. «Гегель – последняя крупная попытка согласовать традицию и наплывающий модернизм, а, следовательно, совершенно отчетливый

¹ Соловьев В. Гегель // В. С. Соловьев. - Соч. в 2-х Т., Т. 2. - М., 1988. - С. 419.

разделительный знак (подобно Данте в отношении средних веков и нового времени) между классикой и современностью.»¹

В методологическом плане Гегель сформулировал проблему синтеза культурологического, общесоциологического и философско-исторического анализа исторического развития социально-исторических индивидуумов или субъектов, проблему соединения в философском познании их индивидуальности и общих закономерностей исторического процесса, единства общего и индивидуального во всемирно-историческом процессе. Философия истории Гегеля сделала все последующее познание исторического процесса синтетическим. Историческое познание приобрело сознательную философскую гносеолого-методологическую базу. Историки стали в систематической форме разрабатывать проблемы теории исторического познания. Философия истории приобрела культурологический аспект, позволяющий соединить общеполитические концепции с анализом конкретных исторических организмов. Культурологическое познание стало философским – анализ культуры стал рефлексивным и опирающимся на разработку общеполитических и общесоциологических концепций. В целом познание истории стало парадигматическим, приобрело форму целостных теоретических конструкций – парадигм.

Гегель в систематической форме сформулировал тему культуры в контексте философии истории, хотя и не пользовался самим термином «культура», и к тому же, не дал удовлетворительного разрешения этой темы.

С одной стороны, сам каркас проблематический и замысел Гегеля, с другой стороны неудовлетворительная реализация им этого замысла и несоответствие теоретической модели истории реальной истории стимулировали новый качественный скачок в развитии мировой философско-исторической мысли.

«Панлогизм гегелевской концепции человека, человеческой культуры и истории явился высшей отметкой, кульминацией рационалистической тенденции Просвещения, отразившей в себе мироощущение прогрессивных, восходящих социальных сил. Но исторический оптимизм был уязвим. Он выдавал желаемое за действительное.»²

Гегель одним из первых теоретически отразил тенденцию синтеза и глобализации истории, создав первый образец цельной парадигмы, соответствующий этому процессу, как парадигмы всемирной единой истории. Однако, решения, найденные им оказались неэффективными. И главное, начало процесса модернизации и глобализации он интерпретировал как его конец. При этом он дал версию всемирной истории с позиций с заметным влиянием европоцентризма.

В своей философии истории Гегель выдвинул три ценные методологические идеи в философии истории: 1. идею анализа общества как целостной, развивающейся системы взаимопосредующих форм деятельности, 2. идею объективной, внутренней закономерности истории, 3. идею единства всемирной истории.

¹ Ерыгин А.Н. Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). - Ростов-на-Дону, 2003. - С.12.

² Культурология: учебник для вузов /Под ред. Г.В. Драча. - Ростов-на-Дону, 2001. - С.32.

В области философии истории заслуга Гегелю подобна Кантовской в теории познания. Он сформулировал базовый проблемно-категориальный каркас философско-исторической мысли, в рамках которого и движется последующая философско-историческая мысль, осваивая всевозможные комбинации и повороты. Учитывая в целом вклад Гегеля в развитие философии истории и темы культуры в ее контексте, мы рассматриваем его философско-историческую концепцию как парадигматическую базу всей последующей философско-исторической мысли. От него исходят или отталкиваются так или иначе всевозможные парадигмы.

Говоря о влиянии Гегеля на развитие теории цивилизаций Ионов И.Н. и Хачатурян В.М. отмечают: «Значение концепции Гегеля для развития теории цивилизаций – прежде всего в попытке решения широко поставленной задачи исторического синтеза, преодоления при помощи диалектического метода целого ряда противоречий, возникавших в ходе формирования дисциплинарного исторического знания.... Значение его труда было двояким. С одной стороны, он послужил импульсом для исследований по теории истории, исторической географии, истории права, социальной психологии. Гегелевские идеи отразились в работах Г.Рюккерта, Г.Т. Бокля, И.Г. Дройзена и др. В СССР они были опорой для сторонников «творческого марксизма» и до сих пор дают импульсы для развития культурологи и теории цивилизаций. Но, с другой стороны, концепция Гегеля обозначила кризис рационализма, породила массу подражателей, строивших бесконечное количество телеологических, векторно-стадиальных исторических схем.»¹

В Гегелевской философии истории в неразделенном, зародышевом виде заключены все три основных типа парадигмы философии истории: всемирной истории и локальных цивилизаций и осевого времени.

Особо следует остановиться на влиянии Гегеля на российскую историософскую мысль. Поскольку особенностью российской историософской мысли XIX века была христианская мировоззренческая основа, постольку именно для нее особенно ценен замысел Гегеля – создать цельную философию истории (историософию). Цельную в двух смыслах. Во-первых, как глобальную, охватывающую всемирную историю от начала и до конца. Во-вторых, как синтетически соединяющую в себе объективную закономерность и христианский провиденциализм.

Гегелевский, достаточно ярко выраженный европоцентризм сделал гегелевскую философию истории побудительным толчком для российской культурологической мысли и вдохновил ее на создание альтернативных моделей исторического процесса. Но Гегель также и вооружил русскую историософию рядом ценных методологических идей, которые были творчески переработаны в русской мысли. Влияние Гегеля на русскую философско-историческую мысль специально рассмотрено в работе Ерыгина А.Н.,² в которой гегелевская философия рассматривается как одна из фундаментальных основ традиции рационалистической трактовки истории и культуры России. Как отмечает Ерыгин А.Н., творчески осваивая идеи гегелевской философии истории, в полемике с ними, разрабатывали оригинальные философско-исторические концепции основные

¹ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.152.

² Ерыгин А.Н. Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). - Ростов-на-Дону, 2003.

направления русской философии истории XIX века: «Собственная рационалистическая традиция в этой области и соответствующая трактовке феномена России – это так называемое «русское гегельянство», а по большому счету – мысль о России в трудах Б.Н. Чичерина и (с оговоркой) И.А. Ильина. Рядом же с ними – либо мощная сциентистская традиция, уже со второй половины XIX века раздвоившаяся на эмпирически-научное и сравнительно-историческое изучение русской истории и культуры (наследие С.М. Соловьева и К.Д. Кавелина), с одной стороны, и на сциентистски-почвенный подход (Н.Я.Данилевский), с другой; либо же сверхрационалистическая тенденция, отчасти представленная интуитивизмом (Н.О. Лосский), а в основном – религиозно-философским течением русской мысли (школа «всеединства» Вл. Соловьева, творчество Н.А. Бердяева и др.)»¹ Конкретное влияние Гегеля на отдельные направления русской философии истории и способ освоения ими гегелевской философии истории, естественно, различны и требуют конкретного специального анализа.

ГЛАВА 3 Н. ДАНИЛЕВСКИЙ: ТЕМА КУЛЬТУРЫ В ОРГАНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

§ 1 Культурно-идейная почва мышления Н. Данилевского

Культурно-идейной почвой мышления Н.Данилевского являются его личные мировоззренческие ориентации, сложившиеся и развивавшиеся в конкретно-исторической микро и макросреде российского общества предреформенного и пореформенного периода, а также в культурно-идейной среде российского общества, представлявшей из себя сложный раствор конкурирующих социально-политических и мировоззренческих идей и концепций.

Мировоззренческие ориентации Н.Данилевского являются одним из главных ключей к его философско-исторической концепции. В частности, как отмечает С.И. Бажов, «...глубокое понимание предпосылок и генезиса теории культурно-исторических типов будет достигнуто в случае рассмотрения этой теории в качестве компонента социальных представлений Н.Я. Данилевского, т.е. в контексте всего социального творчества русского мыслителя. Для понимания социального творчества Н.Я. Данилевского необходим, в частности, анализ его социально-исторических детерминант.»²

Однако, немногие исследователи творчества Н.Данилевского уделяют их анализу достаточно глубокое внимание именно в этом контексте. Большинство исследователей ограничивается общей оценкой мировоззренческой позиции Н.Данилевского на основании собственной мировоззренческой интерпретации или оценки философско-исторической концепции русского мыслителя. Диапазон этих мировоззренческих оценок неоднозначен. В советской литературе преобладала оценка Н. Данилевского как реакционера (защитника самодержавия) и националиста, идеолога панславизма. Эта оценка берет начало от А.М. Деборина.

¹ Ерыгин А.Н. Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). - Ростов-на-Дону, 2003. - С.4.

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

Затем она прочно закрепились в энциклопедических статьях в БСЭ, в «Философском энциклопедическом словаре». - М., 1983. На Западе Н.Я. Данилевского в основном рассматривали как шовиниста и защитника тоталитаризма, идеолога панславизма. Наиболее подробно эту оценку обосновал Р.Е. Макмастер (Mac Master) в работе «Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher», Mass. 1967.

В.Ф. Пустарнаков оценивает социально-политические взгляды Данилевского как консервативно-романтические. Н.В. Мордовской считает Данилевского идеологом российского капитализма.

Как отмечает Бажов С.И., «Большинство авторов характеризуют Н.Я. Данилевского как продолжателя славянофильской традиции или ее преобразователя – неославянофила. В ряде случаев эти характеристики не являются достаточно конкретными, поскольку не раскрывается значение терминов славянофильство и неославянофильство.»¹ Очевидно, что такой подход к исследованию мировоззренческих ориентаций Н. Данилевского страдает очевидной предвзятостью, а, иногда и поверхностностью, и поэтому малопродуктивен.

Одним из немногих исследователей, кто, сознавая значение анализа мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского для постижения сути его теоретических философско-исторических концепций, предпринимает такой достаточно подробный и глубокий анализ, является С.И. Бажов. В его монографии «Философия истории Н.Я. Данилевского» анализу мировоззренческих ориентаций русского мыслителя посвящены две главы.

С.И. Бажов исследует эволюцию мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского, выделяя в ней два периода. Первый период – 1843-1850. «Это время характеризовалось ориентацией молодого Н.Я. Данилевского на истолковываемый в консервативном духе утопический социализм Ш.Фурье.»² Второй период – 1851-1885 гг. Бажов С.И. связывает с разработкой консервативно-романтического социального мировоззрения и теории культурно-исторических типов. Его начало связано с определенным мировоззренческим кризисом, который пережил Н.Я. Данилевский в связи с арестом и судом по делу кружка М.В. Петрашевского.

С.И.Бажов отмечает определенную противоречивость мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского. Характеризуя отношение Данилевского к природе, С.И. Бажов отмечает определенное противоречие между, с одной стороны, «романтизмом», т.е. эмоциональным восхищением красотой природы и бережным к ней отношением и, с другой стороны, «натуралистической установкой» ученого-естественника на активное познание и преобразование природы. Анализируя ранние работы Данилевского, С.И. Бажов делает вывод, что «... в идейной ориентации Н.Я. Данилевского сочетались позитивистские и романтические положения.»³ По его мнению, такое сочетание характерно не только для раннего

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

периода творчества Данилевского, но является одной из важных характеристик его мировоззренческих ориентаций на протяжении всей жизни. «Сплав рационально-научной активности и романтического этоса будет далее неоднократно рассматриваться в качестве одного из важнейших основоположений мировоззренческой ориентации Н.Я. Данилевского.»¹

Характеризуя социально-политические ориентации Данилевского, С.И. Бажов указывает на элементы, с одной стороны, политического консерватизма, с другой стороны, определенного либерализма. С одной стороны, Данилевский всегда был сторонником самодержавия (хотя и критиковал его за некоторые недостатки), и учение Фурье он интерпретировал в консервативном политическом духе. С другой стороны, Данилевский приветствовал либеральные реформы 60-х годов. По мнению С.И. Бажова, «...социально-политические воззрения Н.Я. Данилевского в общем можно охарактеризовать как по преимуществу консервативно-романтические, но с включением либеральных реминисценций. Очевидно, что консервативно-романтические и либеральные компоненты воззрений русского мыслителя исключают друг друга с точки зрения объективной логики социально-политической жизни.»²

При этом Бажов выделяет мировоззренческие доминанты и указывает на их сплав в мышлении и мировоззрении Данилевского. «К числу мировоззренческих предпосылок теории культурно-исторических типов относятся две мировоззренческие доминанты: во-первых, ориентация на естественные науки как на действенное средство познания окружающей действительности и, во-вторых, православное христианское мировоззрение.»³

Безусловно, что мировоззренческие ориентации Н.Данилевского содержат моменты противоречивости, но у Бажова не вполне раскрыт характер соединения в мировоззрении Н.Я. Данилевского противоречивых мировоззренческих ориентаций, хотя он предпринимает такую попытку.

С.И. Бажов пытается объяснить эту противоречивость, подведя под нее определенное культурологическое обоснование. Для характеристики специфики мировоззрения Данилевского Бажов рассматривает его как «культурный феномен», возникший в определенном культурном контексте, и использует «социокультурную классификацию» типов культурных ориентаций («доминантных культурных стратегий и моделей»), отражающих определенный культурно-исторический контекст на уровне мировоззренческих или культурных установок.

Общим культурным контекстом или ситуацией, в которой сформировались социально-философские и мировоззренческие ориентации Данилевского является ситуация модернизации Российского общества в середине XIX века. Эта ситуация предполагает столкновение на всех уровнях социальной системы элементов традиционного, самобытного, российского типа культуры и европейского (отождествляемого с современным, модернизационным) типов культуры. Бажов определяет эту ситуацию как «...совмещение в рамках общественной системы

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

одной страны двух общественно-экономических и культурных укладов – западного индустриального и традиционного, последний из которых является по существу, патриархально-архаичным.... Как правило, это «совмещенное противостояние» выражается в форме утверждения противостояния двух систем (или культурных типов) – европейского и местного, самобытного.»¹

В такой ситуации естественным образом рождается культурная стратегия «национальной самобытности» и противостояния чуждой, западной культуре. Рационально-теоретическим выражением этой культурной стратегии и является, по мнению Бажова, «теория культурно-исторических типов» Н. Данилевского, причем «самым ранним вариантом».

Сам принцип объяснения мировоззренческих и социально-политических воззрений мыслителя из социокультурного контекста и само определение специфики культурного контекста, рассмотрение творчества мыслителя как рационального выражения определенного типа «культурной ориентации» или способа реакции на столкновение культур в эпоху модернизации, - все это, безусловно, продуктивно и дает ключи к пониманию философии истории Н.Я. Данилевского. Однако, Бажов не реализует свой замысел до конца последовательно. Во-первых, он не дает четкого определения понятия «доминантная культурная стратегия». Во-вторых, он не дает классификации культурных стратегий, возникающих в ситуации модернизационного культурного конфликта, а характеризует лишь одну из возможных стратегий. В-третьих, и самое главное, не объясняет по сути, истоков мировоззренческого выбора Данилевского в пользу именно культурной стратегии национальной самобытности и культурного противостояния Западу, т.е. не дает убедительного ответа на вопрос: почему же Данилевский в данной общей культурно-исторической ситуации выбрал именно эту культурную стратегию? Вместо этого, Бажов дает общее объяснение, почему «... в указанной историко-культурной ситуации возникают учения данного типа.»²

Общее объяснение Бажова состоит в том, что при столкновении в сознании мыслителя двух типов культурной ориентации западной и традиционной, - формируется некий смешанный или переходный тип культурной ориентации, который он называет «традиционалистским».

Западная культура по Бажову является «рационально-ориентированной», т.е. такой, в которой «...основные схемы мышления и поведения формируются под существенным воздействием правил рационально-научного и целерациональных методов.»³ Эта установка на рациональный метод социокультурной ориентации обуславливает по Бажову «...большинство существенных характеристик современной культуры.»⁴ И она же обуславливает способность культуры, общества «...адекватно и оптимально реагировать на внешние (природные) и

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ ³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

⁴ ⁴ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

внутренние, т.е. возникающие в рамках социокультурной системы (или внутриличностные) «вызовы.»».¹

Традиционная культура, к которой Бажов относит и самобытную российскую культуру, определяется им как «традиционно-ориентированная, т.е. такая,»... в которой основные семы мышления и поведения формируются на основе обращения к опыту и рецептам традиции, а не разума (рациональной критики)... на основе откровений пророка или изречений учителя, свода правил, заключенных в мифах и др.»² Предполагается, что такая традиционно-ориентированная культура не способна адекватно и оптимально реагировать на внешние и внутренние исторические вызовы.

На стыке этих двух культурных ориентаций рождается традиционалистская культурная ориентация, содержательного определения которой у Баждова нет. Он ограничивается формальным определением и сразу же переходит к описанию мировоззрения и социально-философских взглядов Данилевского как характерного случая именно традиционалистской культурной ориентации. Вот это формальное определение. Традиционалистский тип ментальности «...мы можем определить как двухвекторный, один из которых – рационального, второй – традиционного типа.»³ Под него он подыскивает в творчестве Данилевского подходящие моменты, разнося их по соответствующим рубрикам. К проявлениям научно-рациональной культурной ориентации в творчестве Данилевского Бажов относит следующее: «Н.Я.Данилевский непоколебимо верил в ценность и значимость научного взгляда на мир. Из этого убеждения русского мыслителя в дальнейшем и возникает стремление превратить истины религии в научно-доказуемые. С наукой была тесно связана и профессиональная деятельность Н.Я.Данилевского.

Следует вспомнить также и о намерении Н.Я.Данилевского найти новые, более эффективные в рационально-научном плане, методологические и концептуальные основания политических наук. В споре науки с метафизикой вслед за позитивистами Н.Я.Данилевский принял сторону научного знания. В этом же ряду стоит и увлечение Н.Я.Данилевского фурьеристским проектом разумного общественного устройства. Вспомним также, что главным мотивом критики Н.Я.Данилевским философии истории славянофильства было указание на теоретико-методологическую несостоятельность концептуальных оснований славянофильской историософии. Наконец, отметим, что свои внешнеполитические проекты Н.Я.Данилевский стремился подкрепить рационально-прагматическими расчетами. И этот перечень при необходимости можно продолжить.»⁴ К проявлениям консервативно-романтической (традиционной ориентации) в творчестве Данилевского Бажов относит следующее: «Консервативная интерпретация учения Ш.Фурье, апологетика самодержавия, пробуждение интереса к славянофильству и разработка собственного варианта консервативно-романтической идеологии, традиционные черты религиозного мировоззрения —

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

⁴ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

таковы основные вехи «самообнаружения» традиционной составляющей мировоззрения Н.Я.Данилевского.»¹

Возникающий вопрос: как сочетаются в традиционалистской культурной ориентации Данилевского элементы рациональной и традиционной культурной ориентации? - Бажов ставит и пытается разрешить. Но удовлетворительно сделать ему этого не удастся. С одной стороны, он говорит о сплаве этих элементов. «Ключевая структурная и содержательная формула мировоззрения Н.Я. Данилевского – это сплав рационально-научных и консервативно-романтических воззрений.»²

Но не раскрывает сути этого сплава. С другой стороны он говорит о своеобразном несмешиваемом сосуществовании противоположных культурных ориентаций в мышлении Данилевского. «Существенной особенностью данного типа сознания является то, что его носители способны мыслить и действовать на основе культурных норм и моделей как современного, так и традиционного типа.»³ Но в таком случае, мировоззрение Данилевского нельзя отнести к традиционалистскому типу. (Или, по крайней мере, необходимо уточнить различные варианты традиционалистских ориентаций, которые действительно существуют).

Следует сказать, что классификация культурных ориентаций Бажова, положенная в фундамент определения сути мировоззренческих ориентаций Данилевского вызывает множество вопросов и является весьма спорной и не проработанной даже в важнейших деталях и поэтому она не позволяет нам открыть глубинную тайну истоков и сущности мировоззренческих ориентаций, или социально-культурную почву мышления Данилевского.

Сам замысел Бажова – объяснить мировоззренческие ориентации Данилевского, как основу его социально-философского мышления, путем выведения их из конкретного социокультурного контекста абсолютно верен, но осуществлен им не вполне успешно, т.к. у него плохо проработаны базовые понятия, необходимые для осуществления такого объяснения, и, само объяснение проведено на абстрактном теоретическом уровне, без обращения к содержательному анализу конкретных индивидуальных социокультурных обстоятельств формирования мировоззрения и мышления Данилевского.

Тем не менее, С.И. Бажов фиксирует основные значимые темы и идейные течения, которые определили формирование и развитие мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского. Основными значимыми для мировоззрения и формирования собственных теоретических позиций темами для Данилевского были темы: наука и религия (научный разум и вера), Россия и Запад, наука и действительность (отношение науки, ученого к природе и к обществу). Именно, в разрешении этих мировоззренческих проблем сформировались и развивались мировоззренческие ориентации Н.Я. Данилевского. К числу значимых идейных влияний на Данилевского Бажов относит, православное воспитание в семье,

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

естественно-научное образование, увлечение системой Фурье в молодости, влияние крупного российского ученого К.М. Бэра, дискуссии славянофилов и западников в печати.

Все это составляет достаточно продуктивную основу для более глубокого анализа мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского. При этом следует отметить, что такой анализ должен устранить некоторые слабые моменты подхода С.И. Бажова. Прежде всего, у Бажова отсутствует достаточно четкое определение самих ключевых понятий, необходимых для такого анализа: понятия «мировоззренческие ориентации», «мировоззрение» и др. При анализе мировоззренческих ориентаций Данилевского С.И. Бажов использует категорию «социальное мировоззрение». «...В содержании понятия социального мировоззрения объединяются четыре момента: общественно-политические взгляды, философско-исторические, социально-философские и культурологические воззрения. Впрочем, в рассматриваемом контексте дифференциацией общественно-политических и социально-философских взглядов можно пренебречь и оперировать здесь единым термином «общественно-политические воззрения.»¹

В его определении понятия «социальное мировоззрение» не проведена необходимая дифференциация и уточнение составляющих его элементов. С.И. Бажов при анализе мировоззренческих ориентаций Н.Я. Данилевского использует также категорию «социально-философские взгляды», в которой вместо необходимой дифференциации мировоззренческих позиций и собственно социально-философских, теоретических концепций, проводит их определенное смешение. «Термин «социально-философские взгляды» (воззрения, представления и др.) используется в монографии в двух значениях. В первом – широком – этот термин суммарно обозначает три компонента социальных воззрений Н.Я. Данилевского: философско-историческую доктрину (или теорию культурно-исторических типов); социально-философские взгляды – во втором, узком значении, т.е. комплекс общих представлений о социальной морфологии; социально-политические взгляды.»²

В результате в своем содержательном анализе мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского С.И. Бажов не дифференцирует и четко не выделяет основные элементы мировоззренческой ориентации и соответственно не исследует их взаимно опосредующего влияния. Он также не дифференцирует с необходимой четкостью мировоззренческие ориентации и собственно теоретические концепции Н.Данилевского и соответственно не исследует их взаимное опосредование.

Для адекватного воспроизводства мировоззренческих ориентаций Н.Данилевского и установления их роли в формировании его философско-исторической концепции, нам, прежде всего, необходимо уточнить ключевые понятия, необходимые для такого анализа (мировоззренческие ориентации, жизненная позиция, социально-политические ориентации, мировоззрение), а также, прояснить общие закономерности становления и развития мировоззренческих

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

ориентаций и принципы взаимопосредования мировоззренческих ориентаций и теоретических построений в общей парадигме мышления социального мыслителя.

Мировоззрение – общая система взглядов на природу, человека и общество, определяющая место человека в мире, принципы отношения человека к природному и социальному миру, определенная иерархия культурных ценностей, способ ориентации личности в природном и социальном пространстве. Оно не столько описывает нам этот мир (это дает научная картина мира), сколько выстраивает этот мир как определенную иерархию значимых культурных ценностей.

Под мировоззренческими ориентациями мы имеем в виду общую позицию философа по отношению существующей социальной реальности, основанную на определенном мировоззрении. Она включает в себя три основных элемента: а) определенный личный тип отношения к действительности (мы назовем это жизненной позицией), б) социально-политические предпочтения и идеалы мыслителя, основанные на личном выборе тех или иных социальных ценностей, определенные социально-политические оценки и отношения к социально-политическим явлениям и процессам, в) саморефлексию философа над своей жизненной позицией и социально-политическими ориентациями, поскольку он делает их предметом саморефлексии.

Если мировоззренческая система – объективная, общественная общезначимая социокультурная ценность, которую в процессе воспитания и образования усваивает всякая личность, то мировоззренческие ориентации мыслителя, это – личная, прошедшая рефлексивное осмысление, иерархия социально-культурных жизненных ценностей и определенная ориентация индивидуального поведения по отношению к ним, т.е. направленность личной жизни.

Общая логика формирования мировоззренческих ориентаций мыслителя в определенной культурно-исторической среде такова. Первоначальные и наиболее устойчивые основы мировоззрения, как системы представлений о мире и определенной иерархии культурных ценностей, формируются на основе относительно некритического усвоения личностью в процессе воспитания и образования той или иной мировоззренческой идеологии, а также на основе индивидуального самообразования и самовоспитания личности. На этот процесс влияют индивидуальные особенности педагогов, микросоциальной среды и личные психологические особенности человека. В результате определенная мировоззренческая система воспринимается и усваивается всегда в определенной индивидуальной форме, что, впрочем, не отрицает типичности этих индивидуальных восприятий.

На основе усвоенного мировоззрения и под влиянием индивидуального психического склада личность формирует свою жизненную позицию. Жизненная позиция служит основой для практической социальной деятельности личности, в которой ее мировоззрение и сама жизненная позиция подвергаются испытанию столкновением с реальностью. Обычно это испытание принимает форму более или менее острого мировоззренческого кризиса, толчком для которого могут послужить чрезвычайные события индивидуальной биографии. Во время этого кризиса критически пересматриваются первичные, юношеские мировоззренческие позиции, взгляды и ценности. Результатом этого испытания становятся уже зрелые мировоззренческие ориентации и жизненная позиция, через призму которых уже

зрелая личность воспринимает как текущие события социальной истории, так и существующие идейные и социально-политические движения, концепции и теории. Эти зрелые мировоззренческие ориентации у социального ученого находят свою рационализацию в социально-политических теоретических концепциях мыслителя и внешнее выражение в его социально-политических ориентациях, определяющих отношение к существующим политическим системам, идеологиям и программам. Зрелые мировоззренческие ориентации являются стимулом теоретической мысли и ариадниной нитью в определении направленности теоретической мысли, поскольку она в своем движении постоянно сталкивается с проблемами мировоззренческого выбора. Взаимное влияние мировоззренческих позиций и теоретических концепций в каждом случае индивидуально, но, безусловно, весьма существенно.

Теперь мы попытаемся реконструировать процесс формирования и развития мировоззренческих ориентаций Данилевского, как побудительного мотива и глубинной основы его философии истории, сформировавшейся на определенной культурно-исторической почве. Для этого, необходимо начать с анализа мировоззренческих влияний на него в процессе семейного воспитания и образования, с учетом преломления этих влияний особенностями его индивидуального характера.

В детстве Н.Я. Данилевский получил традиционное дворянское воспитание и образование, в результате которого усвоил традиционные мировоззренческие ценности – самодержавие, православие, патриотизм. Тогда же сложились основы его характера. Основные черты характера и личности Данилевского, если судить по высказываниям людей, близко знавших его, и исследователей его творчества таковы: 1. выдающаяся одаренность и «непреодолимая склонность» к естественным наукам, 2. ясность и сила ума, 2. разносторонние научные интересы, широкая эрудиция и глубокие знания по различным научным отраслям, 3. отличная, хотя и избирательная память, 5. любовь к поэзии, 6. деятельный, трудолюбивый характер, бодрость духа, 6. прямота и твердость, 7. чистота и крепость души (цельность личности), 8. добросовестность, порядочность и честность, 9. научная скрупулезность и целеустремленность, 10. прекрасные организаторские способности, 11. любовь к родине, 12. любовь к природе и склонность к сельскому образу жизни.

По оценке Н.Н. Страхова, близкого друга и соратника Н.Я. Данилевского, «По личным своим качествам Николай Яковлевич представлял высокое явление. Это был человек огромных сил, крепкий телом и душою, и притом такой ясный, чистый, чуждый зла и малейшей фальши, что не любить его было невозможно... Он принадлежал к числу тех, кого можно назвать солью земли русской, к тем неизвестным праведникам, которыми спасается наше отечество.»¹

Очевидно, от отца, Данилевский унаследовал большой интерес к естественным биологическим наукам. И это побудило его после окончания лицея поступить на естественный факультет Петербургского университета, причем, его научной специализацией были биологические науки, и в частности, ботаника. Сам Данилевский писал: «Вышед из императорского Царскосельского лицея, я

¹ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М., 1991. – С.6.

чувствовал себя совершенно неудовлетворенным изучением наук политических, не видя в них ни той методы изысканий, ни того обилия результатов, которые представляли мне немногие из естественных наук, преподаваемых в этом заведении, поэтому решил я посвятить себя изучению сих последних.»¹

Обучение в университете расширило мировоззренческий кругозор, сформировало в нем сциентистскую установку или жизненную позицию. Сциентистская жизненная позиция состоит в ориентации личности на научное познание как истинную форму знания, стремление к постижению и переустройству мира на основе методов научной рациональности, выбор научной деятельности в качестве основного занятия или смысла личной жизни, глубокая вера в науку как средство гармонизации отношений человека с природным и социальным миром. Занятие наукой при этом оказывается личным участием в процессе такой гармонизации или практическим осуществлением сциентистской жизненной позиции.

Но сциентистская установка ученого-биолога, имеющего дело с живой природой, отличается от сциентистской установки физика или химика, имеющего дело с неживой природой. Если сциентистская установка ученого-физика, опиравшегося на господствовавшую в то время механистическую картину мира, с неизбежностью вела его к атеистическим выводам или, в лучшем случае, к деистическому компромиссу с религией и ориентировала ученого на формально-бездушное, механистическое отношение к природе, как к сложному механизму, то сциентистская установка ученого биолога и аграрника может сочетаться с романтическим восхищением, преклонением перед природой и с христианским мировоззрением, с одухотворенным отношением к природе, как к живому существу, с любовью к ней, как к творению Божьему и проявлению божественной мудрости. Романтическое, восторженно-поэтическое, эмоциональное отношение к природе было присуще Данилевского и сочеталось у него с научным интересом к ней и глубокой православной верой.

Эту особенность сциентистской установки или жизненной позиции Данилевского можно определить как «романтический христианский сциентизм». С.И. Бажов определяет как «сплав установки на рационально-научное постижение действительности и глубоких романтических интенций.»² Желание провести сциентистскую жизненную позицию в глобальном масштабе привлекло интерес Данилевского к общественным наукам и к учению Фурье в котором он в тот период увидел реализацию сциентистской установки в общественном познании. Об этом говорит С.И. Бажов: «В процессе знакомства с литературой по истории, философии и политической экономии Н.Я.Данилевский познакомился с изложением системы Ш.Фурье. Учение Ш.Фурье сильно подействовало на Н.Я.Данилевского, т.к. он нашел в нем «все признаки науки положительной, обещающей богатые результаты.»³ Молодой ученый предположил, что система Ш.Фурье и есть то необходимое звено в процессе превращения недостаточно

¹ Цит. по Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Цит. по Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

совершенных в научном отношении «политических наук» в систему положительной социальной науки. Н.Я.Данилевский с «жаром предался изучению ее» и убедился в «истинности ее начал.»¹ На этой почве Данилевский стал одним из участников кружка Петрашевского, в котором прослыл одним из лучших знатоков и пропагандистов учения Фурье.

Об этом периоде мировоззренческого становления Данилевского существует характеристика ближайшего его друга П.П. Семенова, согласно которой в университетские годы в Данилевском произошла «...резкая перемена: из человека консервативного направления и набожного он быстро перешел в крайнего либерала сороковых годов, причем увлекся социалистическими идеями и в особенности теорией Ш.Фурье.»²

Но, как замечает Бажов, вряд ли она достаточно точна. «Суждение П.П.Семенова о Н.Я.Данилевском как о крайнем либерале не выдерживает критики, ибо друг будущего знаменитого путешественника интерпретировал утопический социализм Ш. Фурье в консервативном духе. К сожалению, суждение П.П.Семенова о Н.Я.Данилевском как об атеисте не поддается проверке на основе других источников, и сам автор мемуаров не приводит никаких свидетельств в пользу выдвигаемого утверждения.»³

Очевидно, что увлечение Фурье никогда не доходило у Данилевского до политического радикализма. Он всегда придерживался консервативной интерпретации этого учения. Сциентистская установка, как нам кажется, никогда не вела Данилевского также и к атеизму, а всегда сочеталась с православной верой, глубоко заложенной в мировоззрении Данилевского еще в детстве. НЕ случайно, что по мере нарастания радикалистских тенденций в кружке Петрашевского. Данилевский еще в мае 1848 года, т.е. за год до его ликвидации и ареста его участников, прекратил свое участие в нем.

Арест по делу Петрашевского 22 июня 1849 года, накануне защиты диссертации и женитьбы, четырехмесячное заключение и последующие несколько лет высылки из столицы и жизни под надзором полиции привели Данилевского к определенному мировоззренческому кризису. О сути этого кризиса имеется свидетельство П.П. Семенова. Данилевский, находясь в заключении не расставался с Библией. «Вспомнил он чистые верования своих первых дней юности, и все признаки его многолетнего атеизма исчезли. Пылкое увлечение теорией Фурье уступило место спокойному анализу социалистических учений. В том из них, которому он пылко сочувствовал, потому что оно исключало всякие насильственные перевороты, он признал прекрасную, но неосуществимую утопию, однако остался верен своим великодушным стремлениям к улучшению быта народных масс и освобождению их от крепостной зависимости.»⁴

Следует отметить, что Данилевский разочаровался не в сциентистской мировоззренческой позиции, а в фурьеризме, как способе ее реализации в

¹ Цит. по Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Цит. по Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

⁴ Семенов-Тянь-Шаньский П.П. Мемуары. Вып. I. - Пг., 1917. - 332 с. - С. 212.

гуманитарном познании. Под влиянием жизненных потрясений у него произошла актуализация православной веры, которая и помогла ему пережить эти потрясения. Но и в заключении ясный ум, научная логика, сциентистская жизненная позиция помогли ему убедительно составить и успешно реализовать план самозащиты. Сама судьба подводила Данилевского к все более прочному и сознательному синтезу, с одной стороны, сциентистской жизненной позиции, с другой стороны, православной веры и православного мировоззрения, поскольку и то и другое помогали ему пережить жизненные удары.

Огромное влияние на становление, или, лучше сказать, кристаллизацию, окончательное прояснение и утверждение зрелой мировоззренческой позиции Данилевского оказал К. Бэр, один из крупнейших русских ученых, бывший в течении трех с лишним лет с 18 июня 1853 г. по январь 1857 г. руководителем научной экспедиции, в которой Данилевский был его правой рукой и первым помощником. Б.П. Балуев отмечает: «К.М. Бэр был ученым естествоиспытателем широкого профиля. он оставил заметный след в развитии медицины, анатомии, эмбриологии, ботаники, географии, этнографии, антропологии, геологии, палеонтологии. В России его почитали как продолжателя традиций энциклопедизма в науке.»¹

Очевидно, что общение с Бэром оказало существенное влияние и на мировоззренческие ориентации Данилевского и на его научные интересы. «Хотя сам Н.Я. Данилевский уже и обладал к этому времени немалым научным кругозором, общение с К.М. Бэром было для него еще одним университетом, а точнее – своеобразной докторантурой в его научной подготовке».²

Говоря о влиянии К.Бэра на Н.Я. Данилевского, Балуев Б.П. отмечает его научную эрудицию и энциклопедизм, его глубокий патриотизм и любовь к русскому народу. Все это было присуще и Данилевскому и получило в итоге мощнейшее подкрепление под влиянием К. Бэра. Научные взгляды Данилевского в области биологии в связи с проблемой биологической эволюции также, очевидно, сформировались под заметным влиянием К.Бэра, как крупнейшего русского ученого именно в этой области.

С.И. Бажов обращает внимание на фундаментальную мировоззренческую позицию К.Бэра, которая, очевидно, повлияла на мировоззренческую, жизненную позицию Данилевского. Главным мировоззренческим вопросом для Бэра, как и для Данилевского, и вообще для всякого ученого и одновременно глубоко верующего человека, был вопрос о соотношении научного разума и религиозной веры. В связи с развитием в биологии идей эволюционизма этот вопрос приобрел особую остроту именно для ученых биологических наук, поскольку идея эволюции вступала в явное противоречие с христианским верованием о сотворении мира, поскольку принцип телеологии или целенаправленности, явно просматривавшейся в области живой природы вступал в противоречие с принципом естественной закономерности. Необходимо было найти определенный способ синтеза противоположных идей и тем самым, синтеза, кажется, несовместимых

¹ Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 31.

² Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 33.

мировоззренческих ориентаций научного познания и религиозной веры. И Бэр нашел такой синтез. Он разработал телеологическую концепцию эволюции. «Разрабатывая свой вариант телеологического учения, К.М.Бэр выдвинул идею, что законы природы есть постоянные выражения воли «высшего начала», а существующая в природе гармония не является результатом взаимодействия только материальных причин, а объясняется существованием «высшего начала».¹

Объективные законы природы, в том числе и живой природы есть внешние проявления идеального плана или воли Творца. «К.М.Бэр стремился разграничить два начала, проявляющиеся в мире — начало необходимости (сфера компетенции научного знания) и начало сверхчувственное и волевое, направляющее пути развития мира. Практически в мире действует первое начало, представленное физико-химическими законами, однако оно служит целям второго, иными словами, принцип цели действует через посредство причинной обусловленности природы.»²

Этот синтез научного знания и веры отличается от средневековой модели «гармонии разума и веры», практически отрицавшей возможность объективного научного познания, и от модели «теории двойственной истины», как попытки разделить науку и религию по предмету и методу. Он представляет собой попытку интерпретации объективной закономерности природы как проявления идеальной божественной целесообразности и тем самым совместить трезвый рациональный научный анализ с религиозным мировоззрением, и не просто совместить, а, что самое важное, поставить научную рациональность на защиту и обоснование рациональным научным методом религиозного мировоззрения. Такая базовая жизненная позиция была присуща К.Бэру, как ученому. И такая же позиция, очевидно, под влиянием К.Бэра, окончательно сформировалась у Н.Я. Данилевского в годы его первой научной экспедиции под руководством Бэра. Она представляла собой синтез православия, сциентизма и патриотизма. Это жизненная позиция, которую можно определить как научный разум, направленный на защиту и развитие традиционных ценностей: православной веры, родины, русского народа.

Эта позиция выражается в сциентистско-православной культурно-поведенческой установке ученого. Это установка или ориентация поведения, всей жизнедеятельности ученого на познание законов природы и общества и устройство мира в соответствии с ними как открытие и реализация идеального божественного плана бытия.

Судить о зрелой мировоззренческой позиции Данилевского позволяет его работа «Дарвинизм. Критическое исследование», в которой он защищает свою мировоззренческую позицию в борьбе с противоположной, ложной и опасной, по его убеждению мировоззренческой системой дарвинизма. Эта работа стала своеобразной саморефлексией Данилевского над собственным мировоззрением.

Данилевский анализирует философско-мировоззренческие последствия дарвиновской теории естественного отбора, которая объясняет происхождение и эволюцию видов, а также целесообразность в живой природе чисто естественными

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

причинами, полностью отвергая всякие идеальные причины и факторы. Соответственно, дарвинизм оказывается не просто научной теорией, которая объясняет происхождение видов, но мировоззренческой системой, которая, с одной стороны, подводит под биологическую эволюцию и целесообразность материалистический философский фундамент, с другой стороны, лишает идеалистическую философию и, следовательно, религию, последнего научного убежища или «доказательства». Факт целесообразности живой природы до появления дарвинизма в биологии обычно объяснялся действием божественного идеального плана и тем самым служил доказательством существования этого плана и научным «подтверждением» религии. Дарвинизм, давая естественно-материалистическое объяснение этого факта, лишает теологию и идеализм научной почвы. Это оказывается разрушением фундаментальной жизненной позиции самого Данилевского – синтеза науки и религии. С.И. Бажов в связи с этим отмечает: «Сам Н.Я.Данилевский указывал на два способа утверждения религиозной истины — вера, опирающаяся на чувство, и аргументация, опирающаяся на положительно-научное знание, своего рода научно-доказанная религиозность. Субъективно для Н.Я.Данилевского имел значение лишь второй способ утверждения религиозной истины. Соответственно, когда учение Ч.Дарвина разрушило последнее «научное доказательство» существования идеального в природе, Н.Я.Данилевский пришел к выводу, что таким образом упраздняется религия, которая, по мнению русского мыслителя, является высшей ценностью среди тех, на которых основывается существование человечества.»¹

Именно, поэтому Данилевский принципиально не соглашается с дарвинизмом и приводит целый ряд научных аргументов, демонстрирующих слабые места эволюционного учения Дарвина, в том числе и аргументы, выдвинутые ранее К.Бэр. В частности, это мысль о том, что не найден тип переходный от обезьяны к человеку, что случайное действие механизмов наследственности не способно привести к образованию новых видов, и другие. «Всем содержанием своего фундаментального труда «Дарвинизм» Н. Я. Данилевский, убедительно аргументируя, старался показать, что, вопреки утверждениям Ч. Дарвина, в эволюции животных и растений борьба за существование играет отнюдь не главную роль, что немалую роль в исчезновении видов и их эволюции сыграли геологические катастрофы, а не межвидовая борьба, что изменения видов, трансмутация происходят как внутривидовые явления и поэтому в природе и в искусственных условиях никогда не было случая превращения одного вида в другой, что естественного отбора («подбора») в природе не существует, ибо приобретенные якобы в результате борьбы за существование более совершенные свойства вида нивелируются из-за стихийного скрещивания, что если бы такой отбор происходил, то мы имели бы сейчас дело только с самыми совершенными представителями видов.»²

Если говорить о мировоззренческой критике дарвинизма, то суть ее сводится у Данилевского лишь к противопоставлению материалистической позиции

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 48.

Дарвина собственной мировоззренческой позиции синтеза науки и религии, т.е. «научно-обоснованного идеализма».

При рассмотрении научного творчества Данилевского неизбежно возникает вопрос: почему, вдруг, ученый, посвятивший жизнь ихтиологии, обратился к совершенно далекой от этого теме философии истории? Ответ на этот вопрос заключается в мировоззренческих ориентациях и жизненной позиции ученого.

Если истоки интереса Н.Я. Данилевского, как ученого-естественника и практика, к философии истории следует искать в энциклопедическом характере его научного кругозора, а также в общественно-политических событиях середины XIX века в России, остро ставивших проблему отношений России и Запада в контексте российской модернизации и внешней политики, то глубинную основу его социально-политических ориентаций следует искать в его глубоком патриотизме, сочетавшемся со столь же глубокой православной верой.

Анализ философско-исторических концепций Данилевского невозможен без определения его социально-политических ориентаций. В связи с этим встают перед нами две ключевых социально-политических проблемы, в решении которых сформировались социально-политические ориентации Данилевского: 1. Россия и Запад, 2. консерватизм и либерализм. Сами эти проблемы, в свою очередь являются теоретическим выражением и отражением процесса все более активного включения России в XIX веке в процессы модернизации.

Проблема Россия и Запад стала формой выражения двух альтернативных вариантов или способов модернизации, выраженных в борьбе социально-политических программ и философско-исторических концепций славянофилов и западников. Это противостояние и полемика между славянофилами и западниками были основой для социально-политических ориентаций российских мыслителей середины XIX века и почвой для дальнейшего развития российской социально-политической и философско-исторической мысли. Между славянофилами и западниками образовалось течение почвенничества, пытавшееся синтезировать эти противоборствующие течения в некоем утопическом идеале. «Социологическая концепция почвенничества включала утопическую идею сближения западничества, славянофильства, «официальной народности» и православия.»¹

Поскольку этот аспект социально-политических ориентаций (выбор путей российской модернизации) тесно связан с геополитическим противостоянием России и Запада, постольку мы можем определить позицию мыслителя в данном вопросе как социально-геополитическую ориентацию. Социально-геополитические ориентации Данилевского внешне укладываются в русло славянофильства, но нового, иного, чем славянофильство 40-х-60-х годов. Данилевский, как справедливо отмечает Семенов Ю.И. «...стремился подвести под славянофильство прочную теоретическую основу.»²

Реализация этой попытки привела его к созданию принципиально новой формы славянофильской идеологии, которую можно назвать «неославянофильством». Определяя «Россию и Европу» как «катехизис или кодекс славянофильства» Н.Н. Страхов, отмечает, что Данилевский перевел славянофильство из формы «журнальных толков, намеков, мечтаний, фраз, аллегорий» в форму строгой научной теории. т.е. подвел научное обоснование под

¹ Абрамов А.С. «Почвенничество» /Русская философия. Словарь. - М.,1999. - С. 394.

² Семенов Ю.И. Философия истории. - М.,2003. - С. 159.

идеологию славянофильства. «...Славянофильство теперь существует в форме строгой, ясной, определенной, в такой связной форме, в какой едва ли существует у нас какое-нибудь другое учение.»¹

Суть неославянофильской ориентации Данилевского в том, что его «научное обоснование» этой идеологии выводит его за рамки базовой славянофильской парадигмы – парадигмы общечеловеческой истории, в которой так или иначе участвует Россия и в которой Россия призвана сыграть свою роль и идти самобытным путем, в новую парадигму – парадигму локальных цивилизаций, в которой никогда не существовало единой всемирной истории и человечества как реального субъекта истории. СНОСКА Правда, Семенов ЮИ. отмечает, что до конца последовательно Данилевский этой парадигмы не придерживается. «Доказывая на протяжении чуть ли не всей книги, что никакой единой. всемирной истории не существует и существовать не может, на самой последней ее странице он вдруг говорит о «главном потоке всемирной истории», который разделяется на несколько русел, которым суждено слиться «на обширных равнинах Славянства» в «один обширный водоем». И это не случайно. Как ни стремился Н.Я. Данилевский быть последовательным в своих построениях, историю все же он знал. И известные ему исторические факты вынуждали его вносить в свой труд коррективы, не совместимые с его собственными идеями.»²

Это обстоятельство специально подчеркивает Страхов Н.Н.: ««Россия и Европа» есть книга совершенно самобытная, отнюдь не порожденная славянофильством в тесном, литературно-историческом смысле этого слова, не составляющая дальнейшего развития уже высказанных начал, а, напротив, полагающая новые начала, употребляющая новые приемы и достигающая новых, более общих результатов, в которых славянофильские положения содержатся как частный случай. Когда мы, несмотря на это, называем учение «России и Европы» славянофильством, то мы разумеем здесь славянофильство в отвлеченном, общем, идеальном смысле; собственно говоря, это вовсе не славянофильство, а особое учение Данилевского, так сказать «данилевщина», которая включает в себя славянофильство, но не наоборот.»³

Отмечая единство идеологической, геополитической ориентации славянофильства и Данилевского на самобытное развитие России, единство патриотического чувства, лежащего в основе этой ориентации, главное отличие от славянофилов и главную оригинальность позиции Данилевского Страхов видит в том, что под эту идеологическую ориентацию он подвел научное обоснование на основе совершенно новой философско-исторической концепции, «нового взгляда на историю человечества», «новой теории Всемирной истории».⁴

¹ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому. – М.,1991. – С.8.

² Семенов Ю.И. Философия истории. - М.,2003. - С. 159.

³ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому. – М.,1991. – С.8.

⁴ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому. – М.,1991. – С.9.

На парадигматическое различие философско-исторических оснований социально-геополитических ориентаций славянофилов и Н.Я. Данилевского указывает также С.И. Бажов. «Главное отличие славянофильства от воззрений Н.Я.Данилевского в историософском плане заключается в том, что славянофилы разрабатывали свои специфические представления (например о самобытных началах русской культуры) на фоне философско-исторических учений германского идеализма (главным образом учений Шеллинга и Гегеля), оперировали такими понятиями как единое человечество, единая общечеловеческая историческая задача и др., в то время как Н.Я.Данилевский не только отверг упомянутые историософские учения, но и разработал оригинальную философско-историческую доктрину, в которой отрицалось существование единой общечеловеческой цивилизации.»¹

Сам Данилевский ясно отдавал отчет в различии своей позиции, отстаивавшей самобытное развитие России в парадигме локальных цивилизаций от позиции славянофилов и а почвенников, отстаивавших самобытность России в парадигме всемирной, единой истории и соответственно ищущих особое призвание России во всемирной истории. «Учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности, что, впрочем, иначе и не могло быть, потому что оно имело двоякий источник: германскую философию, к которой оно относилось только с большим пониманием и большею свободой, чем его противники, и изучение начал русской и вообще славянской жизни — в религиозном, историческом, поэтическом и бытовом отношениях. Если оно напирало на необходимость самобытного национального развития, то отчасти потому, что сознавая высокое достоинство славянских начал, а также видя успешную уже высказаться в течение долговременного развития односторонность и непримиримое противоречие начал европейских, считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, однако же, вовсе и не существует» («Россия и Европа»)².

Итак, хотя общим для славянофилов и Н.Я. Данилевского являются убеждение в самобытности русской цивилизации и ее исторического пути, а также принципиальная защита устоев традиционных устоев российской цивилизации, социально-геополитическая ориентация Данилевского не может быть оценена как типично славянофильская, ибо, выходя за пределы общей для западников и славянофилов парадигмы общечеловеческой истории, ставит проблему выработки новой социально-геополитической ориентации в новой, возникающей ситуации понимания исторического процесса. Чувствуя необходимость разработки качественно иных социально-геополитических программ в новой парадигматической ситуации, Данилевский разрабатывает проект «всеславянской федерации», как программу самобытного и экспансионистского развития славянского культурно-исторического типа. Этот проект позволяет отнести Данилевского к представителям «панславизма». Панславизм есть идея культурно-политической взаимосвязи славянских народов в едином геополитическом объединении. Он есть одна из первых и открытых форм выражения

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.140.

геополитической самобытности и геополитических интересов России как лидера славянских народов. В панславизме есть консервативное и реакционное течения, различающиеся по предлагаемой модели славянского объединения. Демократическое течение предполагает добровольную конфедерацию на равных правах славянских народов и государств. Консервативное течение исходит из доминирования в славянском союзе России во главе с самодержавной властью. Безусловно, как реалист, и приверженец самодержавия, Данилевский придерживался второй, консервативной модели славянского союза.

В связи с этим встает вопрос: доходит ли патриотизм Данилевского до русского или славянского национализма и шовинизма? Определенные моменты философско-исторической концепции Н.Я. Данилевского дают почву для таких обвинений. Речь идет о том, что, выдвигая тезис о равноправии культурно-исторических типов, Данилевский рассматривает славянский культурно-исторический тип, как высший, превосходящий Западно-европейский тип цивилизации, а также о том, что проект Всеславянского союза Данилевского не отрицал, а предполагал политическое насилие в защите славянским союзом своих геополитических интересов.

Однако, ведущая позиция Данилевского в национальном вопросе такова: каждый культурно-исторический есть самобытное явление и нет высших и низших, у каждого своя жизнь, и каждый должен иметь равное право на свободное историческое развитие и защиту своих интересов. «Он был горячим сторонником самореализации каждого культурно-исторического типа, каждому культурно-историческому типу желал выразиться в своей цивилизации, был сторонником самоценности каждой национальной культуры на Земле. Он считал, что родственные народы, составляющие какой-либо культурно-исторический тип, должны при этом каждый в отдельности обладать политической независимостью.»¹

Во всяком случае, Данилевский никогда не придерживался идеологии порабощения и угнетения одним народом другого и никогда не проповедовал идей расового превосходства. Именно такая вполне демократическая версия патриотизма стала формой качественно новой геополитической идеологии – идеологии геополитического сосуществования самобытных цивилизаций, предполагающей право каждого культурно-исторического типа на самобытное историческое бытие и защиту своих интересов в отношении с другими культурно-историческими типами, или историческим соседями. Проект всеславянской федерации в этом контексте является лишь программой восстановления ущемленных другими цивилизациями прав и интересов славянского культурно-исторического типа, но вовсе не программой мирового славянского господства.

Вторым значимым для социально-политических ориентаций вопросом, поставленным российской модернизацией в XIX веке, был вопрос о формах политической власти и политических способах модернизации, о содержании самих реформ. Здесь имело место столкновение трех политических программ: 1. консервативной, предполагавшей, что реформы проводятся сверху при безусловном сохранении самодержавия и господства православной идеологии и

¹ Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 76.

затрагивают в основном экономические и юридические отношения (это программа стабилизации самодержавного строя в новых исторических условиях на почве экономической модернизации и некоторой чисто внешней, декоративной демократизации политического режима), 2. либеральной, предполагавшей наряду с экономическими реформами, серьезное, хотя и постепенное, сверху реформирование политической власти, переход от самодержавия к республике или конституционной монархии (это программа совмещения экономической и политической модернизаций), 3. революционной, предполагавшей радикальные, революционные пути экономической и политической модернизации российского общества и безусловное, насильственное уничтожение самодержавия.

Бажов С.И. оценивает социально-политическую ориентацию Данилевского как соединение консервативных позиций с элементами либерализма. «Социально-политические воззрения Н.Я.Данилевского в общем можно охарактеризовать как по преимуществу консервативно-романтические, но с включением либеральных реминисценций.»¹ Он, вслед за Леонтьевым К.Н., видит определенное противоречие между консервативными и либеральными моментами в социально-политических ориентациях Данилевского и отмечает нарастание консервативных позиций в поздний период жизни Данилевского.

Но нам кажется, что никакого противоречия между консервативными и либеральными взглядами у русского мыслителя на самом деле нет. Данилевский в своем выборе отношения к самодержавию исходил из следующего принципа: «Нравственная особенность русского государственного строя заключается в том, что русский народ есть цельный организм, естественным образом, не посредством более или менее искусственного государственного механизма только, а по глубокому вкорененному народному пониманию, сосредоточенный в его Государе, который, вследствие этого, есть живое осуществление политического самосознания и воли народной, так что мысль, чувство и воля его сообщаются всему народу процессом, подобным тому, как это совершается в личном самосозерцательном существе.»²

Положительные оценки Данилевским реформ 60-х – 70-х годов никогда не были связаны у него с программой замены самодержавия формами демократического правления и поэтому они не должны интерпретироваться как проявления либеральных политических ориентаций. Либерализм Данилевского касался не сути политической системы самодержавия, а лишь ее внешних форм. Он был последовательным сторонником самодержавия, как формы власти, обеспечивающей стабильное развитие России и соответствующей народному политическому идеалу. Его монархизм был не слепой, безрассудной или инстинктивно-эмоциональной приверженностью или верой в царя-батюшку, а научно обоснованным убеждением, в том, что именно монархизм является адекватной формой правления для России. При этом он естественно совмещался с критикой не принципа монархизма, а конкретных его носителей или исполнителей именно за то, что они своими действиями недостаточно эффективно исполняют

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М., 1991. – С.502.

свое призвание и реализуют принцип именно русского самодержавия. Т.о. образом за консервативно-монархической ориентацией Данилевского обнаруживается тот же честный и последовательный патриотизм русского ученого, который подводит под этот патриотизм научное обоснование.

Патриотизм в сочетании с трезвым умом ученого и глубокой и искренней православной верой лежит в основе мировоззренческих ориентаций и жизненной позиции Н.Я. Данилевского. Как отмечает Н.Н. Страхов, «Патриотизм его был безграничный, но зоркий и неподкупный. Не было пятна не только на его душе, но и на самых помыслах.»¹

Но что такое патриотизм? Каковы его виды? Какого рода патриотизм был присущ Данилевскому? Понятие патриотизма характеризует отношение человека к своей Родине, своему народу, социальной системе или строю, сложившемуся в стране. Второй стороной патриотизма является отношение к другим народам и странам. Кроме того, для характеристики патриотизма важно выделить такие моменты, как, во-первых, связь его с поведением человека, практическая выраженность и, во-вторых, уровень его проявления: эмоциональный или интеллектуальный. Все эти основания позволяют выделить нам виды патриотизма с тем, чтобы определить специфику патриотизма В.Соловьева.

Итак, по содержанию патриотизм можно разделить на два вида: бытовой, проявляющийся на уровне бессознательном или на уровне эмоциональной любви к Родине, не подвергнутой и не испорченной рациональным анализом. И второй - интеллектуальный патриотизм, основанный на рациональном анализе своего отношения к Родине, критической оценке своего чувства и своей Родины, требующий доказательств для того, чтобы любить Родину. С одной стороны, интеллектуальный анализ портит непосредственность чувства бытового, эмоционального патриотизма, с другой стороны, он может упрочить бытовой патриотизм, но может и подавить его совершенно. По форме проявления в поведении патриотизм также может быть разделен на два чистых вида: теоретический, когда любовь к родине выражается, в лучшем случае, в словах и переживаниях, и практический, когда человек готов без громких слов жертвовать всем ради Родины и реально действует на благо своей Родине, не требуя при этом ни наград, ни похвал.

Комбинация из отмеченных видов дает нам четыре чистых вида патриотизма: бытовой практический, бытовой теоретический, интеллектуальный практический, интеллектуальный теоретический.

В зависимости от отношения к другим народам, патриотизм может быть национально эгоистическим, когда свой народ превозносится над другими, противопоставляется им и, в предельном случае, рассматривается как высшая раса, которая должна править другими народами или всем миром. Второй вид - это интернациональный патриотизм, когда любовь к своему народу и Родине соединяется с равным уважением к другим народам и странам, ориентацией на дружественные отношения равенства и взаимного сотрудничества с другими народами. По отношению к существующему в стране социальному строю,

¹ Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М., 1991. – С.9.

патриотизм может быть критическим, когда этот строй оценивается отрицательно, и апологетическим, когда этот строй защищается или идеализируется. Комбинации из этих содержательных видов дают нам также четыре чистых вида патриотизма: эгоистический апологетический, эгоистический критический, интернациональный апологетический, интернациональный критический. Во всех видах патриотизма ядром является любовь к своей Родине как первооснова, хотя понимание ее может быть различным, также как и выражение. Противоположностью патриотизма является космополитизм, как равнодушие к своей Родине и народу, в крайней степени, доходящий до полного отрицания национальных корней и их значения. Космополитизм может быть по социальному содержанию также двух видов: защита международного несправедливого социального порядка неравенства и угнетения, или же защитой стирания всех национальных различий в братской общечеловеческой семье. Теперь, рассмотрим специфику русского патриотизма, и затем перейдем к оценке специфики патриотизма Данилевского.

Русский народный патриотизм глубоко гуманистичен, свободен от идеи господства над другими народами, интернационалистичен. Кроме того, он выражен на уровне эмоциональном и носит практический характер. Он носит жертвенный характер, связан с готовностью отдать за Родину даже жизнь, не говоря уже о текущих страданиях и лишениях и меркантильных жертвах, если этого требует Родина. Наконец, народный патриотизм связан с исканием социальной правды, справедливости. Присущ ли такой патриотизм в полной мере русским философам, вообще русской интеллигенции? Очевидно, что в значительной мере присущ, но, если говорить об интеллигенции, то, в силу ее профессии, непосредственный эмоциональный бытовой патриотизм в значительной мере «испорчен» рациональным самоанализом. Еще Лермонтов выразил эту странность интеллигентского патриотизма:

«Люблю отчизну я, но странною любовью
Не победит ее рассудок мой.»

Интеллектуальный патриотизм подвергает анализу и критической оценке саму любовь к Родине и отношение к другим народам, и отношение к социальному строю в родной стране, требует доказательств и обоснований чувству любви к родине, предъявляет требования к Родине, оценивая ее с точки зрения определенных социальных идеалов или духовных ценностей. Для многих русских интеллектуалов характерна обычно смесь бытового патриотизма с интеллектуальным, и, нередко, это смесь противоречива. На уровне эмоций русский интеллигент глубоко любит свою родину, а как мыслитель, критикует ее и не может безоговорочно принять ее в том виде, как она есть.

Н.Я. Данилевский являет нам один из редких, цельных и деятельных типов патриотизма, в котором бытовой и интеллектуальный патриотизм взаимно питают друг друга, не вступая в противоречие. Его патриотизм носит открыто национально-апологетический характер, что было большой смелостью в духовной ситуации того времени, когда «передовое» общественное мнение было увлечено или заражено идеологическими и политическими влияниями Запада, т.е. поражено «болезнью европейничанья».

Очень важно при оценке мировоззренческих ориентаций Данилевского учесть, что «Н. Я. Данилевский не был религиозным мыслителем, но он был верующим человеком, православным христианином....

Причем Н. Я. Данилевский исповедовал не просто абстрактно-христианскую религию, а именно православие.

В нем православие обрело одного из своих последовательных, убежденных и вдохновенных заступников. Никто так убедительно в России в то время не показал в своих работах, что изначальной верой христианской было именно православие, что откололся от подлинного христианства именно католицизм и впал в ересь со своим новым символом веры, со своим папоцезаризмом, с провозглашением непогрешимости папы, с крестоносцами и иезуитами, с индульгенциями и поддержкой всякого рода агрессивных и особенно колониальных войн.»¹

Н.Я. Данилевский – человек с активной жизненной позицией, деятельный и скромный устроитель земли русской, честный патриот и христианин, поставивший научный рациональный метод на службу православному христианскому мировоззрению и защите интересов России и русского народа, научным рациональным способом обосновывавший и защищавший свои мировоззренческие ценности.

Как православный и честный ученый-патриот, деятельный, твердый, трезвый и последовательный защитник интересов русской цивилизации и русского народа, Данилевский впервые, ясно и четко сформулировал программу славянской национальной геополитической независимости в новой парадигме геополитического сосуществования цивилизаций.

§ 2 Историсофская парадигма Н. Данилевского

Рассмотрение историсофской парадигмы Н.Я. Данилевского, согласно нашему методу парадигматического анализа, предполагает последовательное изучение: 1. общефилософской концепции и метода социально-исторического познания, лежащих в основе его философско-исторической концепции, 2. анализ общефилософской концепции исторического процесса Н.Я. Данилевского, 3. анализ мировоззренческой интерпретации исторического процесса Н.Я. Данилевским на основе синтеза общефилософской концепции исторического процесса и его мировоззренческих ориентаций.

Только такой целостный парадигматический анализ позволит адекватно реконструировать философию истории Данилевского. Необходимость реконструкции философско-методологических, «онтологических» и «философско-мировоззренческих» предпосылок или основ для целостного и адекватного понимания собственно философско-исторической концепции Данилевского отмечает С.И. Бажов. «Рассмотрение генезиса теории культурно-исторических типов в качестве важных составных частей включает анализ предпосылок и порядка формирования и выдвижения основных посылок теории.»² К таким предпосылкам он относит частности онтологические (общефилософские представления Данилевского и его общеметодологические установки, а также мировоззренческие ориентации.)

¹ Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 58-59.

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

Анализ философско-методологических истоков или философского фундамента философско-исторической концепции Данилевского является достаточно сложной проблемой. Первый из возможных подходов к этой проблеме состоит в том, чтобы указать основные идейные влияния, которые определили формирование философско-методологических представлений русского мыслителя. Суммированное описание этих влияний дает А.В. Белов. «Организмизм Данилевского сложился под прямым воздействием органических взглядов Петрашевского, органических воззрений на историю мировой культуры Хомякова, «органической критики» Григорьева, идеи единства законов природы и истории Герцена и, прежде всего, морфологии Кювье и Бэра. Кроме того, свой организмизм он оттачивал в критике концепции эволюции видов, естественного отбора, борьбы за существование Дарвина.»¹ Нам кажется, что в этом перечне явно не хватает одного из фундаментальнейших идейных влияний, а именно, православной религиозной философии, лежащей в основе общефилософских представлений Данилевского, специфика которых и состоит в своеобразном синтезе православной философии и естественно-научного методологического подхода. Однако, очевидно, что этот подход по своей сути недостаточен и является скорее предварительным шагом в реконструкции философско-методологических представлений мыслителя, поскольку эти представления не являются простой компилятивной суммой почерпнутых из разных источников идей, а целостной и самобытной системой, т.е. определенной философской парадигмой.

Второй возможный подход состоит в том, чтобы подвести философско-методологические взгляды мыслителя под определенную философскую парадигму или «методологический подход» и уже в контексте этого «методологического подхода» рассмотреть их как его особый вариант или пример. При этом определяющее значение приобретает авторский принцип классификации философско-методологических концепций или парадигм. В советский период философско-методологические позиции Данилевского относили к идеалистическому, провиденциалистскому подходу, как одной из теоретически несостоятельных антитез материалистического понимания истории. Так, например, в «Истории философии в СССР» мы находим такую оценку: «...Данилевский был убежденным сторонником идеализма и провиденциализма... Его естественно-научный метод стал обоснованием национализма и провиденциализма в истории.»²

Обычно, философия истории Данилевского рассматривается как одна из первых и наиболее целостных версий концепции «локальных цивилизаций» или «цивилизационного подхода к истории». Но такая оценка в принципе никак не раскрывает специфики философско-методологического фундамента концепции исторического процесса Данилевского, поскольку акцентирует внимание лишь на одном признаке или философской идее, причем характеризуемом чисто формально, на идее истории как самобытного бытия отдельных, локальных цивилизаций.

Оригинальной является попытка отнести философию истории Данилевского к так называемому «организмизму», как особому методологическому подходу. Наиболее подробно эту идею разработал А.Белов. По его мнению «В науке и философии Нового времени в исследовании природных и культурных явлений оформились две противоположные методологические установки – механицизм и

¹ Белов А.В. Культура глазами философов-организмистов. - Ростов-на-Дону, 2002. - С.150.

² История философии в СССР. - В 5-ти т.т., Т. 3. - М.,1968. - С.333, С. 335.

органицизм.»¹ Главное различие между ними состоит в различном подходе к пониманию культуры, общества и исторического процесса. Механицистский подход рассматривает культуру и историю в категориях механизма и динамической закономерности, распространяя на историю и культуру принципы и методы механики. Органицистский подход рассматривает культуру и историю в категориях «организма» и «органического процесса», опираясь на принципы и методы биологической науки, разработанные Вик д Азиром, Гете, Кантом, Кювье.

Примененная к анализу культуры и истории в контексте консервативного мировоззрения методология органицизма дала целый набор различных вариантов органицистских концепций культуры в историсофии, которые А.Белов делит на две группы – концепции западно-европейских органицистов и концепции российского органицизма. Внутри этих групп он выделяет две основные группы – плюралистичные и монистические, в зависимости от модели исторического процесса. Первые основаны на модели локальных цивилизаций. Вторые основаны на модели единой всемирной истории.

По мнению А.Белова российские органицистские концепции культуры сложились в результате восприятия западно-европейских в контексте российского консерватизма. «Русская философия восприняла из европейской мысли и усвоила все ценное, созвучное русскому духу, в т.ч. методологию органицизма, охватывающую гармонию природы и культуры.»² Концепцию культурно-исторических типов или историсофию Данилевского А.Белов относит к одной из разновидностей российского органицизма. «Естественная система» истории Данилевского – третья форма плюралистического подхода к истории мировой культуры в русском консерватизме».³

В связи с этим нам следует высказать ряд критических замечаний. Использование понятия «органицизм» для характеристики определенного типа методологического или парадигматического подхода при исследовании культуры, противопоставляемого понятию «механицизм», обозначающему противоположный подход, нам кажется, не вполне оправдано, ибо в основу классификации культурологических парадигм кладется при этом лишь один, притом, скорее формальный, чем содержательный момент общей культурологической парадигмы, а именно, способ взгляда на культуру как на организм или как на механизм, т.е. характер естественнонаучной аналогии, распространяемой на анализ культуры. Продуктивная классификация культурологических парадигм должна, как нам кажется, опираться на базовую классификацию философско-исторических парадигм, поскольку тема культуры является, как мы ранее установили, необходимым компонентом философии истории. Другими словами, тема культуры рассматривается по-разному в различных философско-исторических парадигмах. Поэтому нужно классифицировать не философско-исторические парадигмы по пониманию

¹ Белов А.В. Органицистская концепция культуры в философии русского консерватизма /Автореферат дис. докт. филос. наук: 24.00.01. - Ростов-на-Дону, 2004. - С. 7.

² Белов А.В. Органицистская концепция культуры в философии русского консерватизма /Автореферат дис. докт. филос. наук: 24.00.01. - Ростов-на-Дону, 2004. - С. 7.

³ Белов А.В. Органицистская концепция культуры в философии русского консерватизма /Автореферат дис. докт. филос. наук: 24.00.01. - Ростов-на-Дону, 2004. - С. 24.

культуры, а, наоборот, понимание культуры по философско-историческим парадигмам. Нужно классифицировать философско-исторические концепции не по отдельным идеям – в частности способу понимания культуры, а по целостному комплексу фундаментальных парадигматических проблем философии истории. Вследствие неверного критерия классификации методологических подходов А. Белов довольно искусственно объединяет в надуманную парадигму «органицизма» совершенно разные философско-исторические концепции Вико, Гердера, Шлегеля, Шеллинга, Новалиса, Гегеля, Хомякова, Григорьева, Данилевского, Страхова, Леонтьева, выстраивая их в искусственный ряд якобы последовательного развития идеи «органицизма» в культурологии историософии. У него получается, что в XVIII веке был создан некий единый методологический подход органицизма, который затем развивал целый ряд философов. Но, если исходить из фактов истории философии и культурологии, то не было такого подхода, а была альтернатива философско-исторических парадигм: линейно-стадиальной, глобально-стадиальной и элементов парадигмы локальных цивилизаций.

Отмечая различие между двумя вариантами органицистского подхода – монистическим и плюралистическим, А. Белов в неявной форме констатирует, что тема культуры в рамках разных историософских парадигм раскрывалась по-разному. Термин «организм», применявшийся для характеристики культуры или общества, в разных историософских парадигмах имел совершенно различный смысл. Тот факт, что многими философами истории использовался термин «организм» и проводились аналогии органических и социально-исторических индивидов и процессов, отнюдь не является основанием для выделения органицизма как некоего методологического подхода. А если такая попытка реализуется, то А.Белову нужно было учесть разделение на две альтернативные биологические парадигмы в понимании организмов и органических процессов: эволюционистскую и антиэволюционистскую, и проследить, как это различие повлияло на соответствующие культурологические и историософские концепции. Однако, это различие остается вне внимания А. Белова.

Кроме того, искусственное, предваряющее содержательный анализ, отнесение концепции культурно-исторических типов Данилевского к т.н. «органицистскому подходу» превращает сам этот содержательный анализ в доказательство и иллюстрацию этого предварительно установленного тезиса. Здесь, по нашему мнению, во-первых, неправильно выбрана мера для анализа, во-вторых, мера должна прилагаться не до анализа, а после. Эта методологическая ошибка ведет к тому, что вместо анализа историософской парадигмы Данилевского у А.В. Белова в лучшем случае получается простой пересказ его концепции для подтверждения того, что она является именно органицистской.

Независимо от содержательных вариантов, сам метод подведения философско-методологических взглядов Данилевского под определенную разновидность «методологического подхода» является не вполне адекватным путем для понимания этих взглядов как философского фундамента концепции исторического процесса Данилевского. Во-первых, потому, что критерии классификации методологических подходов плюралистичны и выбор классификации определяется в принципе личными предпочтениями исследователя, а не собственной логикой предмета (что несет в себе потенциальное искусственное подведение предмета под заранее предустановленный

классификационный тип). Во-вторых, потому что при этом подходе, подведением позиции мыслителя под заранее сформулированный классификационный тип, или простым навешиванием классификационной вывески, таблички, обычно анализ этой позиции и заканчивается. Навешивание классификационного ярлычка на философские представления мыслителя на самом деле вовсе не раскрывает их специфики и тем более их специфического воздействия на собственно философско-исторические концепции. Оно должно и может быть не первичным шагом в реконструкции философских взглядов мыслителя, а завершающей операцией.

Нам кажется, что продуктивным способом реконструкции философско-методологических взглядов Данилевского как неотъемлемого компонента и фундамента его философско-исторической мысли является парадигматический анализ. Для понимания философско-методологической базы концепции исторического процесса Данилевского необходимо начать с установления ключевых парадигматических проблем общефилософской концепции познания, а затем рассмотреть, каким образом их решает Данилевский. Тем самым будет реконструирован его философско-методологический подход. На каком основании мы можем определить способ решения Данилевским основных парадигматических проблем общефилософской концепции познания, а также концепции социально-исторического познания?

Таковыми основаниями являются, во-первых, собственные высказывания Данилевского по данным проблемам. Хотя целостного изложения своей теории познания Данилевский не дает, во многих работах он посвящает этим проблемам отдельные рассуждения. Естественно, что эти рассуждения нуждаются в объективной и критической оценке, поскольку общефилософские и методологические декларации мыслителя и их практическое осуществление нередко расходятся. Во-вторых, реконструкция философско-методологических оснований концепции исторического процесса Данилевского возможна на основе интерпретации самой концепции исторического процесса как реализации определенного философско-методологического подхода. Как по законченному произведению можно представить заложенный в нем план, так и по содержанию конкретной философско-исторической концепции можно реконструировать заложенный в ней философско-методологический фундамент.

Итак, для анализа философско-методологического базиса историософии Данилевского мы должны прежде всего, выделить ключевые проблемы, решение которых определяет этот базис, а затем, рассмотреть, какие же решения этих проблем избирает Данилевский.

Общефилософская концепция познания включает в себя пять фундаментальных проблем, каждая из которых допускает различные решения. Первая проблема: существует ли объективная реальность и какова ее природа и структура? Здесь альтернативами являются идеализм, материализм и агностицизм, имеющие внутри себя различные виды. Вторая проблема: существует ли в объективной реальности объективная закономерность, и какова ее природа? Здесь мы видим базовую альтернативу детерминизма, телеологии и индетерминизма. Третья проблема: познаваема ли объективная реальность? Здесь на выбор имеются познавательный оптимизм (разного оттенка), агностицизм и скептицизм. Четвертая проблема: каков статус познания, или какова сущность познания? Здесь мы имеем альтернативу теории отражения (в материалистической или

идеалистической версии) и теории упорядочения опыта, опирающейся на агностицизм. Пятая проблема: каков способ или метод познания объективной реальности? Здесь мы имеем альтернативу между методами целостной теоретической реконструкции реальности (в идеалистической или материалистической версии) и методами описания, систематизации и упорядочения эмпирических фактов.

Каковы же решения этих проблем у Данилевского? Т.е. каковы его общефилософские, теоретико-познавательные взгляды, поскольку именно они лежат в основе его общефилософской концепции социального познания?

Общефилософские взгляды Данилевского верно характеризует С.И. Бажов. «Переходя к рассмотрению философско-мировоззренческих предпосылок теории, культурно-исторических типов, необходимо отметить, что Н.Я.Данилевский указывал на существование трех «мировых сущностей» — материи, духа и движения. В качестве мировых сущностей три названных начала носят всеобщий и универсальный характер; они пронизывают собой все уровни организации бытия — неорганическую и органическую природу, социальный мир. Каким Н.Я.Данилевский представлял себе соотношение указанных мировых сущностей? Вслед за Аристотелем и его последователями Н.Я.Данилевский полагал, что все конкретные составляющие мирового сущего — неорганические, органические и социальные — обладают сходной структурой и состоят из идеального начала (морфологического принципа) или формы и материи (неорганической или органической). Идеальное начало трактовалось Н.Я.Данилевским как божественное.»¹ Т.о. он был представителем объективного идеализма, что вполне согласуется с его православным мировоззрением. Но его идеализм носил специфический естественно-научный характер. С.И. Бажов определяет его как «натуралистический идеализм». Его особенность состоит в том, что главным объектом познавательного интереса для Данилевского является не Бог, а природа, а также, что понятие природы оказывается базовым онтологическим понятием, на которое опирается теория и методология познания Данилевского. «Центральным звеном философско-мировоззренческих и научных (онтологического плана) взглядов Н.Я.Данилевского являлась теория неорганической и органической природы. Эта теория была воспринята Н.Я.Данилевским, вероятно, во второй половине 40-х гг., и в ходе дальнейшей идейной эволюции мыслителя не претерпела существенных изменений. У Н.Я.Данилевского теория природы выполняла роль общей онтологии и служила теоретико-методологическим и концептуальным основанием для моделирования «региональных онтологий», в том числе и философско-исторической.»² Натуралистический идеализм ведет Данилевского не от Бога к природе, а от природы к Богу. Он выражается в принципиальной познавательной установке – подвести под религиозно-идеалистическую философию убедительный естественно-научный фундамент. Данилевский в связи с этим не выводит философским спекулятивным путем природу из Бога, а ищет в природе проявления божественного начала,

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

интерпретируя природу как реализацию идеальных божественных планов. Стремясь подвести под идеалистическую философию прочный естественнонаучный фундамент, Данилевский на самом деле подводит под естественную науку, а затем и под философию истории фундамент идеалистической телеологической философии.

Базовая философская концепция природы как фундамент теории познания Данилевского основана на двух принципах: 1. природа есть совокупность отдельных самобытных и обособленных природных объектов (сущностей), каждый из которых обусловлен или является формой реализации своего индивидуального «идеального плана», заданного идеальным, божественным началом (Индивидуальность природных объектов и способов их существования т.о. задана божественным замыслом или установлена в соответствии с божественными целями); 2. каждый природный индивидуальный объект есть единство материи и «морфологического принципа» или идеального начала, определяющего его специфическую сущность и способ бытия, «структурный план». Такое понимание природы обусловило антиэволюционистскую установку Данилевского.

«В противовес учению Дарвина о естественной закономерности Данилевский стремится отстоять идею о божественной предопределенности и целесообразности в природе.

Теории Дарвина о естественном отборе и образовании видов он противопоставляет свое понимание явлений природы, согласно которому разнообразие видов определяется так называемым морфологическим принципом. Под последним Данилевский понимает божественное начало, идеальные прообразы: «Морфологический принцип есть идеальное в природе»; морфологический принцип моделирует определенные типы органического мира, которые не развиваются и не могут развиваться, потому что представляют собой не «ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ, а совершенно различные планы». Морфологическое развитие происходит по законам, присущим самим типам и не зависимым от внешних условий.

Данилевский называет учение Дарвина псевдотелеологией и приходит к выводу о необходимости «принять телеологию настоящую, как верховный объяснительный принцип морфологических явлений или морфологического процесса.»¹

По проблеме закономерности, существующей в объективной реальности, на уровне Бога у Данилевского четко прослеживается телеология в форме идеальных божественных планов реализуемых в природе. На уровне материальных природных явлений мы видим эмпирические закономерности или детерминизм. Эмпирические законы природы у Данилевского – формы реализации божественной телеологии. Т.е. это своеобразный телеологический детерминизм, когда феноменальные детерминационные связи характеризуются как проявления идеальных планов Бога. Реально, это означает, что ученый ограничивает себя эмпирическими закономерностями и отказывается от познания общетеоретических фундаментальных законов на том основании, что идеальные планы Бога для людей недоступны.

¹ История философии в СССР. - В 5-ти т.т., Т. 3. - М.,1968. - С.333-334.

Поскольку у Данилевского природа есть совокупность индивидуальных объектов, каждый из которых содержит свой морфологический принцип, постольку важной становится идея индивидуальности «идеальных планов», обуславливающих существование и закономерность развития отдельных природных объектов. «Определяющими в организме-мире он считает не общие законы дискретного целого, а индивидуальные законы отдельных типов-организмов. Поэтому всеобщему закону развития, положенному Дарвином в механизм естественного отбора и видообразования, Данилевский противопоставляет «морфологический принцип», согласно которому виды (типы) органического мира не развиваются посредством превращений и восхождения по ступеням единого процесса совершенствования. Они изменяются только в плоскости своего собственного существования по собственным имманентным законам, реализующим идеальные жизненные начала. Взаимодействие типов между собой и с внешней средой не меняет в них ничего по существу.»¹

Каждый индивидуальный природный объект существует по своим индивидуальным планам или законам. Однако, охарактеризованные нами принципы понимания природы выступают у Данилевского в виде неких универсальных законов, действующих и в природе и в истории. Это ведет Данилевского к такому виду методологического редукционизма, как натурализм суть которого состоит в переносе понятий и методов естественных наук на социально-гуманитарные науки. Этот момент мы рассмотрим немного позже более подробно.

По проблеме познаваемости мира, Данилевский считал, что познаваема лишь феноменальная природа, но не божественный замысел или провидение. Божественный глубинный пласт бытия непознаваем. Данилевский считал, что если эмпирические проявления идеальных божественных планов в природе могут и должны быть познаны учеными и ученые могут и должны понять явления природы как проявления идеальных планов, то сами высшие божественные цели и планы в принципе людям недоступны. Такая позиция как нам кажется, являясь противоречивой смесью познавательного оптимизма и агностицизма, является способом защиты религиозного мировоззрения под напором естественнонаучного материализма, или способом их примирения.

По проблеме статуса познания вообще, Данилевский считал, что познание это отражение феноменальных законов природы, как проявлений идеальных планов. Т.е. на уровне природного бытия применяется теория отражения. На уровне идеальных планов или божественного бытия прослеживаются нотки агностицизма, ибо познанию доступны лишь материальные феноменальные проявления божественных идеальных планов, а сами эти планы непознаваемы. Практически это означает, что в методологическом плане Данилевский вместо анализа объективной закономерной связи и специфики явлений природы, ограничивается констатацией отдельных эмпирических явлений и упорядочением их с позиции своей идеалистической концепции «природы».

По проблеме метода познания мы имеем «естественную систему» Данилевского, сочетающую в себе эмпирическую классификацию с

¹ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. История русской философии IX – XIX вв. – Л., 1989. – С.426.

идеалистической спекуляцией, поскольку любая классификация необходимо должна основываться на определенной общетеоретической концепции.

Сам Н.Я. Данилевский называет свой общенаучный метод, применяемый и к анализу истории «естественной системой», или методом «естественной классификации». Причем, он считает, что именно классификация является завершающей и важнейшей процедурой всякого теоретического познания. Именно в классификации выражается главное содержание научной теории.

Данилевский определяет суть своей «естественной классификации» исторических явлений путем противопоставления ее т.н. методу «искусственной классификации». Последний рассматривается как метод, соответствующий первоначальной стадии теоретического осмысления эмпирического разнообразия познаваемых наукой явлений. Первый же соответствует завершающей стадии научно-теоретического познания. Критика метода «естественной классификации» является для Данилевского необходимым условием или способом апологии и прояснения сущности собственного метода «естественной классификации».

В чем же различие этих двух методов? По Данилевскому «искусственная классификация» исходит из ложной теоретической предпосылки о существовании единого эволюционного процесса, сообразно которой она выдвигает некие теоретические критерии или основания для деления изучаемых видов по степени совершенства или «степеням развития», располагая индивидуальные виды изучаемых объектов в некую эволюционную лестницу совершенства.

Естественная классификация исходит из факта индивидуальности каждого изучаемого наукой объекта, его несводимости к другим объектам, а также из идеи самобытного органического развития каждого отдельного объекта научного познания сообразно изначальному самобытному божественному «идеальному плану», что, естественно, отрицает существование единого эволюционного процесса.

В общем философские или теоретико-познавательные взгляды Данилевского – это попытка примирения религиозного идеализма и естественнонаучного материализма. Анализируя феноменальные факты природы и истории, он мыслит как материалист, а интерпретируя их связь и закономерность, он мыслит как идеалист.

Теперь рассмотрим, специфическую концепцию социально-исторического познания Данилевского, поскольку она, с одной стороны, обуславливается его общеполитической теоретико-познавательной позицией, а с другой стороны, лежит в основе историософской концепции Данилевского. Здесь следует выделить следующие ключевые проблемы: 1. понимание природы социальной реальности, 2. понимание природы социальной закономерности (при этом ключевым моментом является вопрос о соотношении закономерности и целесообразности в истории), 3. проблема партийности или соотношения объективного познания социальных явлений и мировоззренческих предпочтений мыслителя, 4. проблема адекватных методов социально-исторического познания.

Решение этих проблем связано с установлением специфики предмета социально-исторического познания, в отличие от предмета естественных наук. Подход Данилевского состоит в том, что он эту специфику как раз и не исследует. По мнению Бажова С.И., «Н.Я. Данилевский отождествлял органический и социальный уровни организации бытия, соответственно натуралистически истолкованный феномен жизни выдвигался у него на первый план, поэтому

философско-мировоззренческие взгляды русского мыслителя могут характеризоваться как натуралистические — (натуралистический идеализм).» Нам кажется, можно уточнить, что Данилевский не отождествлял органический и социальный уровни бытия, а подводил оба уровня под общие законы органического существования и под общую категорию организма (в его интерпретации понятия природы) и объекты живой природы и субъектов исторического процесса.

Практически по внешней форме это означает перенос на историю методологии биологического исследования, или «натуралистический подход» к историософии. Как отмечает Бажов «Натурализм, который можно определить как перенос понятий и методов наук о природе в науки об обществе, был одним из ведущих принципов европейской просветительской мысли XVII-XVIII веков, а также, в частности, в общественных науках продолжал существовать и в XIX веке, когда возникли его новые разновидности. На смену формам натурализма, основанным на науках о неживой природе, пришли формы натурализма, основанные на науках об органической природе.»¹ Однако, здесь необходимо уточнение, связанное с существованием в биологии XIX века двух альтернативных парадигм: эволюционистской или Дарвиновской и антиэволюционистской, которой придерживался Данилевский. И это два совсем разных вила натурализма.

Суть натуралистического подхода Данилевского к истории состоит, по мнению Бажова, в двух основных предпосылках, лежащих в основе теории культурно-исторических типов: 1. методе типологии (естественной классификации), 2. отождествлении биологических и социальных образований (организмов). Первая предпосылка является методологической, а вторая содержательно-теоретической, поскольку определяет представление Данилевского о специфике социально-исторических субъектов. «...Основной посылкой теории культурно-исторических типов было отождествление любого исторического (или историко-этнического) образования или объекта — культуры, общества, нации, народности, племени и др. с организмом, с присущими ему фазами органического развития.»²

Между тем, кроме формального использования термина термина «организм» и формальной аналогии исторических субъектов с живыми организмами принцип органицизма Данилевского ничего специфически биологического не содержит в себе. Речь следует вести скорее не о принципе органицизма, якобы взятом из биологии и примененном к истории, а о принципе локальности или самобытности исторических субъектов, и о широко применяемом Данилевским методологическом приеме аналогии биологических и исторических субъектов, который никогда у него не является доказательным аргументом (ибо Данилевский, как ученый не мог не понимать научной слабости приема аналогии), а является скорее способом иллюстрации новых историософских идей.

В историософии Данилевского т.о. мы можем найти лишь внешний или видимый, формальный биологический редукционизм. На самом деле его натуралистический подход есть редукционизм и биологических и социально-

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

гуманитарных наук к идеалистически-телеологической концепции природы. Редукционизм онтологический ведет к редукционизму методологическому.

Аналогично и в области методологии. Данилевский не проводит принципиального различия между методами естественных и гуманитарных наук, основывая и те и другие на едином методе естественной классификации. Т.о. и здесь он не сводит методы социальных наук к методам биологических наук, а внедряет и в те и в другие науки «общенаучные» методы естественной классификации, вытекающие из его базовой теории познания. Другими словами, Данилевский распространяет и на биологию и на историю свой общий «естественнонаучный» метод - метод естественной классификации.

Следует, однако, отметить, что, хотя Данилевский сознательно в своих теоретико-познавательных установках и не проводит принципиального различия между явлениями живой природы и истории, а также между методами биологических и социальных наук, разрабатывая проблематику историософии, он, как трезвомыслящий ученый, следующий фактам, бессознательно все-таки учитывает специфику социальной реальности и законов ее развития, а также модифицирует свой «общенаучный метод» «естественной классификации», сообразуясь именно со спецификой предмета социально-исторического познания.

Различие искусственной и естественной классификации в области исторического познания служит для Данилевского способом обоснования своего историософского метода как приложения общенаучного метода естественной классификации к истории, а также способом методологического обоснования своей историософской концепции.

Применительно к историческому процессу реализацию метода искусственной классификации Данилевский усматривает в ставшей к тому времени общепринятой историками, школьной периодизации истории на древнюю, среднюю и новую (школьная трехчленка). Для того, чтобы обосновать применение своего альтернативного метода «естественной классификации» к анализу исторического процесса, Данилевский считает необходимым подвергнуть критике эту схоластическую схему трехчленной периодизации истории.

Три основных аргумента выдвигает Данилевский против трехчленки. Главный аргумент его критики состоит в том, что трехчленка, как образец искусственной классификации не соответствует логическим правилам деления понятий. Демонстрируя это несоответствие, Данилевский прекрасно и легко доказывает искусственность трехчленки, в которую не вписываются многие факты всемирной истории. Однако, Данилевский не замечает при этом, что т.н. «искусственная классификация» трехчленки есть вовсе не классификация, а периодизация истории (а это совсем другая логическая процедура, основанная на других логических правилах и теоретических основаниях. На это обстоятельство обращает внимание С.И. Бажов. «Классификация основывается на принципе логического деления понятий, в то время как выделение последовательности хронологических интервалов может рассматриваться как операция деления целого на части. В том случае, если историческая периодизация основывается на втором принципе, то рассмотрение схемы периодизации на предмет соответствия

основным требованиям, предъявляемым к естественной системе классификации, является ни чем иным как ошибочной интерпретацией.»¹

Второй аргумент Данилевского против системы «искусственной классификации истории» связан с критикой неверного фундаментального основания деления истории. Деление истории по стадиям развития не применимо по Данилевскому потому, что основано не неверной посылке о существовании всемирной истории, как прогрессивного развития человечества, в котором отдельные исторические субъекты воплощают в себе отдельные стадии этого развития. Прогрессивно-эволюционная модель или парадигма всемирной истории для Данилевского неприемлима. Он противопоставляет ей парадигму локальных цивилизаций, каждая из которых проходит свои стадии органического развития.

Третий аргумент Данилевского против трехчленки связан с обвинением в «ошибке перспективы», которую позднее стали называть «европоцентризмом».

«Различия, замечаемые в характере событий средних и новых веков, должны были показаться столь важными и существенными для историков, к которым они были ближе (и по времени, и потому, что совершались в среде того же племени, к которому принадлежали эти историки), что все остальное человечество и все предшествовавшие века представлялись им как бы на заднем плане ландшафта, где все отдельные черты сглаживаются и он служит только фоном для первых планов картины. Но не кажущееся и видимое, а сущность и действительность составляют дело науки. Этот перспективный взгляд на историю произвел ту ошибку, что вся совокупность фазисов совершенно своеобразного развития нескольких одновременно и даже последовательно живших племен, названная древней историей, была поставлена наряду, на одну ступень с каждым из двух фазисов развития одного только племени, как бы третий первоначальный фазис развития этого племени. Короче сказать, судьбы Европы, или германо-романского племени, были отождествлены с судьбами всего человечества.»² С.И. Бажов отмечает, что Н.Я. Данилевский «... одним из первых в мировой историографии открывает и фиксирует феномен, который позднее был охарактеризован как «европоцентристская установка» в историографии, в философии истории и культуры.»³

Заметим по поводу критики Данилевским искусственной классификации истории, или концепции линейного прогресса всемирной истории, что естественная классификация Данилевского по сути является примером альтернативных методологических крайностей и ошибок. Если искусственная классификация не согласуется с фактом реального многообразия исторических типов, подгоняя их под искусственную общую мерку, то естественная классификация, напротив, абсолютизирует многообразие исторических субъектов, утрачивая момент их реальной общности и единства всемирной истории. Если искусственная классификация, по Данилевскому, основана на нарушении одних логических правил деления понятий, то естественная классификация Данилевского

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.105.

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

основана на нарушении других логических правил деления (прежде всего у него отсутствует действительный существенный признак деления исторических субъектов, а отсюда идет нарушение и всех остальных правил деления понятий). Если искусственная классификация страдает европоцентристским искажением исторического взгляда, когда история Европы отождествляется со всемирной историей, то естественная классификация склонна к локально-национальному искажению исторического взгляда, когда за самобытностью местной истории утрачивается общечеловеческая или всемирно-историческая перспектива.

Искусственной европоцентристской периодизации истории «по степеням развития» в форме общепринятой, школьной трехчленки, Данилевский противопоставляет свою «естественную классификацию» по «типам развития». Каков же собственный метод естественной классификации Данилевского в его применении к истории? Он в принципе состоит из двух главных частей. Первая – исходный тезис об уникальности или самобытности исторических субъектов, которая выражается в категории «культурно-исторический тип». Вторая – эмпирическая констатация или перечисление этих самых самобытных исторических субъектов, как отдельных самобытных «типов развития». «Эти типы организации не суть степени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм, — планы, собственно говоря, не имеющие общего знаменателя, через подведение под который можно было бы производить между существами (разных типов), сравнения для определения степени их совершенства. Это, собственно говоря, величины несоизмеримые.»¹

Считать, что в этом перечислении выражается главная суть исторического познания, как это кажется Данилевскому в соответствии с его методологическими установками, нам кажется, явно некорректно. Тем более, что такое применение метода «естественной классификации» к истории вовсе не разрешает теоретических проблем исторического познания (констатация самобытности исторических субъектов и их перечисление, составление их каталога – это лишь первый шаг на пути теоретического осмысления истории.) Сама эмпирическая констатация и попытка составить каталог исторических субъектов порождает массу чисто теоретических проблем, связанных с определением критериев самобытности и оценкой тех или иных исторических субъектов, как самобытных, а также вообще с определением критериев, по которым ту или иную общность людей можно отнести вообще к историческим субъектам. «Утверждение о тождестве типов развития с эмпирически зафиксированными историческими индивидуумами — цивилизациями, по сути дела, априори превращает все цивилизации в самобытные типы развития. Это ошибочное превращение дискретных исторических индивидуумов — цивилизаций в своеобразные типы развития можно назвать ошибкой отождествления явления и сущности. В самом деле, до проведения сравнительно типологического изучения какого-либо множества исторических индивидуумов — цивилизаций невозможно говорить о

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.107.

типологической специфике данных цивилизаций. Только после упомянутого исследования исторических индивидуумов — цивилизаций они могут быть отнесены к одному, нескольким и т.д. типам.»¹

Эти проблемы встают перед Данилевским не случайно, а именно потому, что у него отсутствует вначале его исследования фундаментальное общетеоретическое представление об обществе и его структуре и законах развития, которое только и может быть действительно конструктивной основой классификации реальных исторических субъектов. Абстрактная категория культурно-исторический тип, кроме идеи самобытности общественных организмов ничего в себе не содержит вначале, когда она кладется в основу «естественной классификации».

Противопоставляя свою «естественную классификацию» исторических субъектов «искусственной классификации» трехчленки, Данилевский по сути противопоставляет простую эмпирическую констатацию и перечисление самобытных исторических субъектов искусственной периодизации всемирной истории. Действительно продуктивная научная классификация должна быть не простой констатацией или перечислением исторических индивидов, а их систематизацией на основе общетеоретических представлений о сути и строении общества, которое и дает действительные существенные основания деления. Продуктивная периодизация должна выделять стадии развития исторических субъектов, опираясь на знание законов развития общества. Если в трехчленке произвольная периодизация подменяет деление исторических субъектов и втискивает всемирную историю в искусственное ложе линейного прогресса, то Данилевский подменяет делением исторических субъектов периодизацию и втискивает реальную историю в другое искусственное ложе независимого сосуществования во времени самобытных, локальных цивилизаций.

Для решения порождаемых его естественной классификацией проблем Данилевский вынужден впоследствии все-таки более содержательно разработать общетеоретическую концепцию структуры и законов развития общества. Но разрабатывает он ее на принципиально иных основах, чем строит свою «естественную классификацию» исторических субъектов. Если последняя основана в основном на тривиальных эмпирических констатациях фактов, то первая выступает у Данилевского как чисто спекулятивная схема истории и набор спекулятивных законов истории, которые Данилевский неизвестно откуда взял или вывел. Он просто их постулирует. По мнению Данилевского, основные законы развития культурно-исторических типов сами собой вытекают из естественной классификации исторических субъектов. «Если группировка исторических явлений по культурно-историческим типам действительно соответствует требованиям естественной системы в применении к истории, то такие общие выводы, такие обобщения непременно должны, так сказать, сами собой оказаться. Они должны проистечь из самого расположения фактов, как только исторические явления станут на подобающее им относительно друг к другу место, не будучи насильственно натягиваемы в угоду какой-либо предвзятой идее, из них самих не

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

вытекающей.»¹ Однако, это не так. Сам Данилевский сначала постулирует законы истории, а потом приводит их эмпирические подтверждения.

Этот момент отмечает и С.И. Бажов. «Приходится констатировать, что в основном законы культурно-исторического движения вводятся Н.Я. Данилевским как постулаты. Такой способ введения новых теоретических положений в данном случае не может быть признан оптимальным. Новые положения, дедуктивно не следующие из ранее установленных, не только не должны противоречить ранее установленным положениям, но и вводиться на основе доказательных (эмпирических и теоретических) рассуждений.»² Общие законы истории Данилевского есть частично эмпирические поверхностные закономерности, неправоммерно возведенные в ранг общеисторических, общетеоретических законов и некорректно эмпирически подтвержденные, частично чисто спекулятивно-идеалистические обобщения.

Для правильной оценки действительного метода исторического мышления Данилевского, мы должны оценить его в контексте общей логики и методологии научного познания. Согласно общей логике научного познания на основе осмысления первичных эмпирических фактов и эмпирических зависимостей создаются обобщающие теории, в которых воспроизводится в форме научных понятий и законов существенные связи и внутренняя структура изучаемых явлений, создается теоретическая модель познаваемого объекта. Эта модель дает действительные, существенные теоретические основания для классификации эмпирических объектов, которая не просто разносит все их многообразие по рубрикам, а объясняет это разнообразие модификацией существенных качеств этих объектов. Общетеоретическая концепция, характеризующая закономерности развития изучаемого объекта, дает действительные основания для периодизации стадий его развития, но не как простому делению периодов, а именно, как стадий единого цельного процесса развития, объясняя логику их взаимного перехода. Т.о. согласно этой общей логике, разработка общетеоретической концепции познаваемого предмета и закономерностей его развития служит продуктивным основанием для классификации его эмпирических проявлений или видов и для периодизации стадий его развития.

Правда следует отметить, что осмысление эмпирических фактов и выявление эмпирических зависимостей как построение фактической базы для теоретического осмысления предполагает существование у ученого предварительной уже теоретической концепции, которая в столкновении с фактами должна выдержать проверку.

Почему же Данилевский путается в этой логике и сознательно или бессознательно нарушает в своем методе этот нормальный ход теоретического познания? Почему он сначала дает классификацию и периодизацию истории без необходимого фундамента общетеоретической социологической и философско-исторической концепции, которую надстраивает лишь потом? Для ответа на этот вопрос, мы должны учесть общий пафос или направленность его историософской

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.113-114.

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

концепции. В методологическом плане этот пафос состоял в направленности против спекулятивно-идеалистических схем, накладываемых на историю в духе немецкого идеализма (например, Гегелевского типа). Именно поэтому Данилевский хотел исходить в историческом познании прежде всего из фактов, а не из «абстрактных теоретических схем». Отрицая спекулятивные теоретические схемы, в которые затем втискивается реальная история, Данилевский, однако, не избегает того же методологического порока, просто заменяя одну, явно умозрительную схему линейного прогресса в единой всемирной истории другой, якобы основанной на фактах истории, схемой органического развития локальных цивилизаций.

В мировоззренческом плане этот пафос состоял в направленности против европоцентристской установки философии истории. Поэтому противопоставляя концепции линейной всемирной истории концепцию локальных цивилизаций, Данилевский защищает и теоретически обосновывает свои патриотические мировоззренческие ценности.

Итак, действительный метод философии истории Данилевского представляет из себя своеобразное соединение исходной эмпирической классификации исторических субъектов с надстроенной над ней (хотя и не проработанной в достаточно систематической форме) и для ее обоснования спекулятивно-идеалистической общетеоретической концепцией строения и законов развития общества и истории. По замыслу Данилевского этот метод должен был поставить историософию на прочную научную фактическую почву. По своим реальным результатам этот метод оказался не вполне удачной попыткой согласовать отдельные исторические факты со спекулятивно-философской, хотя внешне и «научнообразной» провиденциалистского оттенка концепцией исторического процесса.

Выяснив общефилософские и методологические основания историософской концепции Данилевского, мы можем проанализировать содержание этой концепции, как применение этих оснований к анализу всемирной истории. Поскольку в рамках парадигмы локальных цивилизаций тема культуры в историософии является системообразующим ядром, постольку анализ темы культуры в историософии Данилевского совпадает с анализом его общефилософской концепции исторического процесса и анализом его мировоззренческой интерпретации истории. Следовательно, эти две части историософской парадигмы Данилевского мы рассмотрим в отдельном параграфе.

§ 3 Тема культуры в историософии Н. Данилевского

Историософская концепция Данилевского при кажущейся внешней простоте нуждается в адекватном методическом подходе или ключе, позволяющем воспроизвести ее в ее оригинальном и существенном содержании. Этот ключ связан с правильным выстраиванием основных проблемно-теоретических блоков концепции Данилевского и их взаимосвязей, а также с объяснением истоков именно такого ее строения.

Н.Н. Страхов и К.Н. Бестужев-Рюмин, напротив, подчеркивают цельность и стройность историософской концепции Данилевского, считая, что она является адекватным теоретическим базисом идеологической и политической программы славянофильства. В частности, Бестужев-Рюмин заявляет: «Книга Данилевского, представляющая собою систематизацию славянофильского воззрения, основанную на широком образовании и проведенную глубоким умом, - должна послужить поворотным пунктом в движении русского самосознания... «Россия и Европа» поражает читателя, впервые открывшего ее страницы, необыкновенной стройностью логической, убедительностью своих доводов, полную объективностью изложения.»¹

Нам кажется, что эта позиция выдает желаемое за действительное. Ближе к истине те исследователи, которые обращают внимание на многочисленные неувязки и слабости историософской концепции Данилевского.

Так, согласно Бажову С.И. историософская концепция Данилевского по Бажову состоит из четырех элементов: «Первый структурно-логический блок теории типов — это комплекс, включающий понятие культурно-исторического типа как основной структуры исторического бытия, как определенной социально-стадиальной структуры (цивилизации) и как органического образования. Второй блок — это так называемые законы исторического развития культурно-исторических типов. Только частично эти законы конкретизируют ранее установленные положения теории типов (например пятый закон). Большой частью законы представляют собой формулировки положений, однозначно дедуктивно не связанные с ранее установленными посылками, следовательно, нуждающиеся в дополнительном эмпирическом обосновании и согласовании с ранее установленными положениями (законы первый-четвертый). Третий блок — это представление о содержательных особенностях германо-романского и славянского культурно-исторических типов. Упомянутые особенности большей частью не вытекают из общих представлений о структуре и динамике культурно-исторических типов, соответственно они вводятся независимо от общих положений теории типов. Это относится к проведенному Н.Я.Данилевским анализу культурно-исторических особенностей народов (включая, в частности, характеристику «психического строя» и др.) двух указанных культурно-исторических типов. Предпосылки, определившие генезис указанных представлений, во многом были заимствованы Н.Я.Данилевским у славянофилов. Четвертый из упомянутых структурно-логических блоков теории типов включает комплекс историософских

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — 6-е изд. — СПб., 1995. — С.1, С.2.

представлений о божественном измерении исторического процесса.»¹ С.И. Бажов вполне обоснованно подчеркивает, что эти части между собой не вполне согласованы, и что выводятся они на разных теоретико-методологических основаниях.

Противоречивость историософской концепции Данилевского отмечают также И.Н. Ионов и В.М. Хачатурян, в частности указывая на то, что в работе «Россия и Европа» был заложен ряд противоречий между собственно теорией культурно-исторических типов и конкретно-сопоставительным анализом России и Европы».²

Одно из основных противоречий обнаруживается между общей теорией культурно-исторических типов и анализом различий Европы и России. В теории культурно-исторических типов выделяются одни критерии, а анализ различий России и Европы ведется совсем по другим критериям.

В качестве ключа к историософским воззрениям может быть использована логика рассуждений самого Данилевского. Начав с констатации факта цивилизационного противостояния и различия России и Европы, он затем в качестве теоретического обоснования этого факта разрабатывает понятие культурно-исторический тип. Само понятие культурно-исторический тип первоначально у него является простой констатацией самобытного существования исторических субъектов – локальных цивилизаций. Для объяснения логики развития и взаимодействия культурно-исторических типов он сочиняет законы их развития. Эти законы не могут быть эмпирическими констатациями. Они – плод произвольного сочинения Данилевского, в котором он опирался на общие аналогии с законами живой природы и на неоправданное возведение отдельных эмпирических зависимостей во всеобщие законы истории. Постулировав эти законы, он затем доказывает их эмпирическими примерами. Действительная логика научного познания должна быть другой. Универсальные законы выводятся путем теоретического обобщения или концептуального осмысления эмпирических фактов и эмпирических зависимостей на основе определенных общенаучных или философских категорий и принципов, а не доказываются отдельными специально подобранными фактами. Только в таком случае законы объясняют факты, из них выводимые. У Данилевского же придуманные законы нуждаются в фактическом подтверждении.

Затем, опираясь, якобы на эту теорию, он возвращается к сравнительному анализу России и Европы. Но этот анализ он ведет во многом на других основаниях, существенно отличных от собственной теории культурно-исторических типов. По вполне обоснованному мнению С.И. Бажова «...целый ряд важных содержательных аспектов учения о взаимоотношении славянского и германо-романского культурно-исторических типов не может быть выведен из общих положений теории культурно-исторических типов; общеисторические воззрения и учение о славянском и германо-романском мирах могут рассматриваться в ряде значимых аспектов как лежащие в различных, дедуктивно

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.324.

не связанных плоскостях. В первую очередь это относится к анализу культурных и исторических особенностей народов рассматриваемых культурно-исторических типов. Соответственно можно указать на неточности, содержащиеся в оценке Н.Н.Страховым (в статье 1886 г. ««О книге Н.Я.Данилевского «Россия и Европа»») учения о славянских и германо-романских культурно-исторических типов как частного случая развитого Н.Я.Данилевским общего воззрения на исторический процесс.»¹ Завершается этот анализ оценкой перспектив славянской цивилизации в контексте всемирной истории. Здесь он уточняет свое видение всемирной истории и свое понимание прогресса, отступая от первоначальной модели мультилинейного развития локальных цивилизаций в сторону принципа однолинейного поступательного прогресса всемирной истории. На этот момент особое внимание обращают Ионов И.Н., Хачатурян В.М. «Несмотря на явное пристрастие к мультилинейной циклической схеме, Данилевский (вопреки господствующей в историографии точке зрения) не сводил историю человечества к ряду историй отдельных цивилизаций. В его историософии присутствует и принцип однолинейности, помогающий показать общий ход всемирно-исторического процесса, поступательное движение человечества вперед.»²

Ионов и Хачатурян отмечают, что Данилевский попытался осуществить своеобразный синтез моделей локальных цивилизаций и линейного прогресса. «В своей историософской схеме Данилевский пытался соединить общее и особенное, создать универсальную концепцию, в которой не поглощалась бы индивидуальность цивилизации и вместе с тем учитывались главные закономерности всемирно-исторического процесса. Синтез локального и всеобщего при их относительном «равновесии» - одно из важнейших достижений Данилевского, на которое, надо сказать, практически не обращают внимания исследователи его научной деятельности.»³ Однако, эта идея является дискуссионной, а вопрос о том, насколько удался ему этот синтез и старался ли он действительно осуществить его нуждается в отдельном анализе. Эту проблему мы подробнее рассмотрим при анализе концепции прогресса Данилевского.

Внутренняя собственная логика историософской мысли Данилевского позволяет нам лучше понять ход его рассуждений и истоки тех или иных элементов его концепции, однако, чтобы избежать простого пересказа, а дать именно теоретический анализ историософской концепции Данилевского мы должны прибегнуть к другому подходу.

Очевидно, что историософская концепция Данилевского представляет собой отнюдь не цельную и стройную теоретическую концепцию, а своеобразное смешение разнородных идей и элементов, часть из которых выведена на основе эмпирических обобщений и констатаций, часть из которых взята из учения славянофилов, часть из которых выведена путем произвольного постулирования теоретических обобщений.

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

²Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.328.

³Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.329.

В связи с этим, как нам кажется, наиболее адекватную меру для теоретической реконструкции историософской концепции Данилевского в ее внутренней логике дает парадигматический подход, т.е. рассмотрение историософии Данилевского сообразно внутренней логике предмета историософской мысли или, другими словами, сообразно парадигматической структуре проблем и категорий общефилософской концепции исторического процесса.

Поэтому при анализе историософской концепции Данилевского, мы, во-первых, должны разделить анализ общетеоретической концепции исторического процесса и анализ мировоззренческой интерпретации истории. Во-вторых, при анализе общетеоретической концепции истории Данилевского мы должны последовательно рассмотреть его понимание сущности исторических субъектов (категорию культурно-исторический тип), его понимание движущих сил и определяющих факторов истории, его модель исторического процесса и его понимание общих закономерностей исторического процесса, его периодизацию истории, его трактовку проблемы взаимодействия местно и всемирной истории и взаимодействия народов во всемирной истории.

В-третьих, после анализа общетеоретической концепции исторического процесса мы должны рассмотреть мировоззренческую интерпретацию истории у Данилевского и характер связи последней с первой.

Итак, рассмотрим историософскую концепцию Данилевского. В основе историософской концепции Данилевского лежит следующее общее представление об истории: история есть процесс жизнедеятельности и развития сосуществующих во времени и пространстве, но находящихся на разных стадиях собственного органического развития, исторических индивидов (народов), образующих человечество, но не как реальную общность или реального исторического субъекта, а как собирательную, абстрактную общность, сумму исторических индивидов.

Субъектом или основным деятелем исторического процесса является по Данилевскому народ или нация, главным критерием которого является общность языка. Т.о. первым критерием исторического субъекта, является язык, языковая общность. «Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, - для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, - составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.»¹ Ионов и Хачатурян соглашаются с мнением Страхова Н.Н., который видел в выборе именно этого критерия проявление влияния В. Гумбольдта. «Данилевский выделял культурно-исторические типы на лингвистической и этнической основах, ориентируясь на учение В. Гумбольдта, который устанавливал непосредственную связь между «разделением человечества» на народы», различиями языков и общей тенденцией «человеческого духа» к развитию, к появлению себя в новых, высших формах, к созданию своей особенной культуры. Выдающийся немецкий лингвист писал, что в языке – в его

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.115.

структуре, грамматическом строе, отражается своеобразие «национальной духовной силы», определяющей, в свою очередь, и своеобразие культурно-исторического развития.»¹ Язык Данилевского оказывается основным критерием самобытности народа, как исторической единицы или субъекта, критерием историчности. Однако, народы могут проявлять себя в истории по-разному.

По способности к положительной культурной деятельности все народы и нации Данилевский делит на три группы: 1. этнографический материал (общность языка, но нет государственности и отсутствует способность к положительной культурной деятельности), 2. положительные деятели истории – культурно-исторические типы или самобытные цивилизации (их критерии – языковая общность, способность к положительной культурной деятельности, которая реализуется только в условиях политической самостоятельности, наличия государства), 3. отрицательные деятели человечества (языковая общность, не способная к положительной культурной деятельности, но способная к разрушению дряхлых, томящихся в агонии цивилизаций).

Это деление народов на способные и неспособные к положительной культурно-исторической деятельности создает в «естественной системе» Данилевского внутреннее противоречие. С одной стороны, всякое племя, имеющее самобытный язык есть самостоятельный исторический индивид, но с другой стороны, по не проясняемым основаниям одни народы оказываются действительными историческими субъектами, а другие нет. Туманная ссылка на Божественный план не есть удовлетворительное решение этого противоречия.

Т.о. главным критерием самобытной цивилизации или культурно-исторического типа как положительного деятельного субъекта истории является способность к положительной культурной деятельности. В связи с этим естественно, встает вопрос об объяснении природы этой способности. Почему одни народы способны создать цивилизации, а другие нет. Объяснение Данилевского связано с идеей о некоем идеальном, божественном плане, заложенном Богом в судьбу каждого народа. Историческая жизнь народа есть реализация этого плана. Индивидуальный характер этой судьбы и индивидуальные особенности цивилизации объясняются особенностями духовной природы, данными народу от Бога и воздействием внешних условий его исторической жизни. Каждый культурно-исторический тип, как положительный деятель истории, согласно Данилевскому развивается «самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены».² Духовная природа, идея, заложенная Богом или план, тип развития, является фундаментальным критерием индивидуальности цивилизаций. Подобно многообразию видов живой в природе, разнообразие народов в истории по Данилевскому «...суть выражение глубокого внутреннего плана, как бы воплощение творческой идеи во всем разнообразии, какое допускалось как внешними условиями, так и внутренней сущностью самой идеи.»³

¹ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.333.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.111.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.99.

Этот критерий духовной самобытности находит внешнее выражение в различии форм, разрядов культурной деятельности, в которой проявляет себя культурно-исторический тип. Поэтому в историософии «...главное должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития.»¹

Если выделение способности к культурной деятельности позволяет Данилевскому интерпретировать культуру как критерий исторического субъекта, то указание на различие духовной природы (божественного плана) народов, внешне проявляющееся в различии видов и форм культурной деятельности, и на влияние внешней природной и исторической среды позволяет ему содержательно реализовать тему культуры как критерия индивидуальности исторических субъектов. Раскрытие этой темы осуществляется сначала в форме классификации типов цивилизаций по этим внешним критериям. Затем Данилевский анализирует содержательно конкретные цивилизационные различия России и Европы.

В соответствии с этими внешними критериями исторической индивидуальности, Данилевский делит цивилизации в зависимости от того, в каких разрядах или формах культурной деятельности они достигли наибольших результатов и реализовали свою духовную природу на: недифференцированные (аутохтонные), одноосновные, двухосновные, четырехосновные и т.д. «Первые культуры: египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую мы можем по всей справедливости назвать первичными, или аутохтонными, потому что они сами себя построили, так сказать, сосредоточив на разных точках земного шара слабые лучи первобытной догосударственной деятельности человечества. Они не проявили в особенности ни одной из только что перечисленных нами сторон человеческой деятельности, а были, так сказать, культурами подготовительными, имевшими своею задачей выработать те условия, при которых вообще становится возможною жизнь в организованном обществе.

Все было в них еще в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности.»²

Второй тип цивилизаций – это «одноосновные цивилизации. «Цивилизации, последовавшие за первобытными аутохтонными культурами, развили каждая только одну из сторон культурной деятельности: Еврейская - сторону религиозную, Греческая - собственно культурную, а Римская - политическую. Поэтому мы должны характеризовать культурно-исторические типы: еврейский, греческий и римский - именем типов одноосновных.»³

Третий тип цивилизаций представлен романо-германской или европейской цивилизацией. «...Должны мы усвоить за германо-романским культурно-историческим типом название двуосновного политико-культурного типа, с

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.108.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.508.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.514.

преимущественно научным и промышленным характерами культуры, в тесном смысле этого слова.»¹

Четвертый тип цивилизаций – четырехосновный. Его должна явить Россия. «..Можем мы питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма не полном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом.»²

Эта классификация типов цивилизаций отнюдь не является ни стройной, ни безупречной. К тому же она противоречит фактам, поскольку любая цивилизация не может существовать без развития всех четырех сторон или разрядов культурной деятельности. Если же придать этой классификации тот смысл, что каждая цивилизация, развивая все стороны культурной деятельности, способна достичь совершенства в одной из них или в нескольких, то классификация приобретет явно не естественный, а произвольно-искусственный характер, ибо выбор критериев культурного совершенства – дело абсолютно произвольное и критерии эти всегда будут субъективны и относительны. К тому же почему-то Данилевский пропускает целый ряд возможных культурных комбинаций: это двухосновные, но состоящие из других основ, чем европейская цивилизация, это набор трехосновных возможных цивилизаций. Неоправдан логический скачок от двухосновной к четырехосновной, минуя трехосновные цивилизации.

Критерий внешних условий развития цивилизаций позволяет Данилевскому разделить цивилизации на уединенные и преемственные. Преемственными являются цивилизации, которые передают плоды своей деятельности другим цивилизациям, выступая для них в качестве своеобразного «культурного удобрения». К преемственным типам цивилизации Данилевский относит египетский, ассиро-вавилонно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский или европейский.³

Тему внешних природных условий, как фактора, влияющего на культурное развитие народа и его историческую судьбу, Данилевский развивает в духе географического детерминизма, выделяя природные зоны, которые не способствуют формированию цивилизации и, с другой стороны, отмечая те природные зоны, которые являются благоприятной физической средой для развития самобытных цивилизаций.

Важнейшим, первичным условием для начала развития культурно-исторического типа Данилевский считает оседлое расселение народа по общинам.

Оседлая жизнь возможна, по его мнению, лишь в таких географических условиях, которые, с одной стороны, создают достаточно препятствий для кочевой жизни, с, другой стороны, географические условия не должны быть чересчур

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.516.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.545.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.111-112.

суровыми препятствиями для общения локальных общин. Он считает, что «Номады к усовершенствованию неспособны, и хотя пастушеская жизнь составляет очевидный прогресс сравнительно с звероловной, однако же прогресс этот обманчивый, потому что из него нет дальнейшего исхода. Кочевничество представляет слишком много удобств, слишком большое обеспечение существованию посредством многочисленных стад, слишком большое потворство лени.»¹ Поэтому степи не могут быть географической средой для начала становления культурно-исторического типа. Не подходят для этого также и горы. «Горы совершенно разъединяют людей, запирают их в долины и котловины и, будучи весьма удобными для сохранения этнографических отличий, совершенно неспособны служить почвою для развития первоначальной самобытной цивилизации.»²

«Остаются, - рассуждает Данилевский, - следовательно, одни леса, которые, представляя достаточное препятствие для развития кочевой жизни, не составляют, однако, непреодолимой преграды к основанию оседлой жизни, а следовательно - и к развитию первоначальной культуры слабыми средствами племени, выходящего под давлением нужды из состояния первобытной дикости. Лес имеет поэтому огромную культурородную силу.»³

В контексте его рассуждений нужно добавить, что леса в относительно равнинной местности. Нужно отметить, что вопреки этим рассуждениям Данилевского, ряд цивилизаций развился вовсе не на лесной географической почве – Египет, Вавилон, Арабская цивилизация.

Впрочем, географический фактор является у Данилевского не главным, а дополнительным к фактору божественного плана или духовной природы народа. Этот фактор играет большую роль только на начальных стадиях становления культурно-исторического типа. Поэтому справедливо замечание Ионова И.Н. и Хачатурян В.М.: «Несмотря на явный интерес к «почве», на которой зарождаются и развиваются культуры, он [Данилевский] не был сторонником географического детерминизма.»⁴

Для того, чтобы последовательным научным путем перейти от общих классификационных групп цивилизаций к конкретным индивидуальным цивилизациям Данилевскому следовало бы теоретически разработать концепцию сущности и строения цивилизации, однако, этого у него нет. Поэтому переход к списку индивидуальных, конкретных цивилизаций у него носит абсолютно произвольный характер, как и сам список цивилизаций, который вовсе не является общеизвестным и общепризнанным, как заявляет Данилевский. Это замечательное основание для выделения основных культурно-исторических типов – «общеизвестность» - есть неуклюжая попытка Данилевского преодолеть отсутствие серьезных теоретических оснований для действительного перехода от

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.259.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.259.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.259-260.

⁴ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.334.

общего понятия или теории цивилизации к фактически существующим цивилизациям. «Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны.... Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества.»¹

Даже поклонник Данилевского Бестужев-Рюмин замечает произвольность и спорность этого списка. «Можно, конечно, найти тот или другой типы недостаточно отдельными, можно отыскать другие грани между типами, можно, пожалуй, прибавить или убавить их число (выделить, например, цивилизацию финикийскую)...»²

Кажется весьма парадоксальным, что в этом первоначальном списке двенадцати цивилизаций у Данилевского нет славянской цивилизации. Казалось бы, что этот парадокс разрешается, если мы учтем, что Данилевский проводит различие между культурно-историческим типом, как народом, способным к самобытному положительному культурному развитию и деятельности и цивилизацией, как высшей стадией такого развития, начинающейся с формированием национального государства. Однако, тот факт, что Россия создала государство и имеет ряд культурных достижений в различных разрядах культурной деятельности не приводит Данилевского к выделению российского культурно-исторического типа в том списке, который он дает в четвертой главе.

Почему он это сделал? Ведь в последующих главах Данилевский доказывает, что Россия является самобытным культурно-историческим типом (эта идея составляет вообще пафос всего учения Данилевского). Очевидно, что список, представленный в четвертой главе «России и Европы» есть перечень старых, зрелых, частично уже погибших цивилизаций, а Российский культурно-исторический тип есть еще молодой, становящийся культурно-исторический тип, только входящий в стадию цивилизации. Кроме того, Данилевский упоминает еще об одном формирующемся молодом культурно-историческом типе – американском, возникающем в результате переселения народов из Европы в Америку. «...Существование самобытного государства Соединенных Штатов указывает... на зародившееся только образование новой национальности, совершенно различной от английской...Теперешние Штаты составляют форму провизуарную, под кровом которой должны образоваться одна или несколько национальностей, и, смотря поэтому, будет одно или несколько государств.»³

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.111.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов //Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – 6-е изд. – СПб., 1995. - С.29.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.254, 255.

Данилевский упоминает еще о кельтском народе, как одной из семи арийских языковых групп, который мог бы создать самобытный культурно-исторический тип, но его развитие было насильственно прервано в самом начале. «Кельтское [семейство народов А.П.], лишенное политической самостоятельности еще в этнографический период своего развития, не составило самобытного культурно-исторического типа, не имело свойственной ему цивилизации, а обратилось в этнографический материал для римского.»¹

Если использовать понятие «культурно-исторический тип» как категорию, характеризующую самобытную языковую группу, способную к образованию цивилизации и вступившую в этот процесс, тогда культурно-исторических типов у Данилевского не десять, а и не двенадцать, а пятнадцать и они делятся на 1.уже погибшие естественной смертью от старости: египетский, греческий, римский, еврейский, древнесемитский, 2. погибшие принудительной, насильственной смертью, не успев развиться во всей полноте: перуанский, мексиканский, кельтский, 3.старые, вошедшие в возраст дряхлости: индийский и китайский (давно пережившие свой расцвет), романо-германский (в XIX веке прошедший пик своего развития), и 4.молодые: Славянский (входящий в стадию расцвета цивилизации) и Новоамериканский (находящийся на стадии формирования национальности). Причем, список этот открыт в будущее, поскольку в истории могут явиться новые культурно-исторические типы.

Если же использовать понятие «культурно-исторический тип» как категорию, характеризующую высшую стадию развития народа – цивилизацию, то список культурно-исторических типов сократится до указанных Данилевским десяти плюс еще вступающий в стадию цивилизации – российский тип.

Единственным реальным основанием для выделения индивидуальных типов цивилизаций у Данилевского оказывается лишь язык. Выделение конкретных типов цивилизаций он практически осуществляет по языковому принципу. Причем нарушает его. Замечание об этом не преминули сделать В. Соловьев и К. Леонтьев. Опираясь на них, Ионов и Хачатурян развивают эту критику. «Например, две разных группы языков – романская и германская, дают один культурно-исторический тип; не определен статус Византии, которую автор не рассматривал как часть греческой цивилизации, но и не выделял в самостоятельный культурно-исторический тип. Сложнейшая проблема границ локальной цивилизации вообще вообще не была поставлена в «России и Европе.» Таким образом, перечень культурно-исторических типов представляет собой одно из самых уязвимых мест в теории Данилевского, особенно из-за отсутствия аргументации.»² Главное же, совершенно непонятно, почему одни языки делают народ способным к созданию цивилизации, а другие нет.

Все эти неувязки позволяют «естественной классификации» Данилевского сделать вывод о том, что она вовсе не естественная, а весьма искусственная, теоретически недоработанная с большими элементами произвольности. В этой естественной классификации используются поочередно разные и плохо связанные

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.148.

² Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - СПб., 2002. - С.333-334.

друг с другом критерии: то язык, то некая духовная самобытность, то формы культурной деятельности, в которых проявляет себя народ.

Все эти неувязки отражаются на практической реализации проблемы индивидуальности цивилизаций при рассмотрении Данилевским содержательных различий между Российской и Европейской (германо-романской) цивилизациями. Поскольку вывести цивилизационные различия из языковых в принципе невозможно, постольку реальный базовый языковой критерий при содержательном анализе различий России и Европы Данилевский практически не использует, а вместо этого использует совершенно другие критерии, никак не связанные с его «естественной классификацией» и произвольно введенные, но зато позволяющие содержательно установить определенные различия Российского и европейского культурно-исторических типов.

Анализ цивилизационных различий романо-германского и славянского культурно-исторических типов у Данилевского выступает формой доказательства действительного существования самобытного славянского типа цивилизации.

Для такого анализа необходимы действительные основания. Данилевский при сравнительном анализе цивилизационных различий России и Европы использует три группы оснований: 1. основания, характеризующие индивидуальность народного характера и его исторического пути, 2. основания, характеризующие индивидуальность социальной организации и культурных достижений культурно-исторического типа, 3. возрастные основания.

Действительными, исходными, первичными, базовыми критериями индивидуальности культурно-исторических типов Данилевский считает первую группу оснований, в которую включает: 1. национальный характер или психический строй народа, 2. форму вероисповедания (высшее нравственное начало), и 3. условия и ход исторического воспитания народа. «Различия в характере народов, составляющих самобытные культурно-исторические типы, те различия, на которых должно основываться различие в самих цивилизациях, составляющих существенное содержание и плод их жизненной деятельности, могут быть подведены под следующие три разряда: 1) под различия этнографические; это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психического строя народов; 2) под различия руководящего ими высшего нравственного начала, на котором только и может основываться плодотворное развитие цивилизации как со стороны научной и художественной, так и со стороны общественного и политического строя; 3) под различия хода и условий исторического воспитания народов.»¹

Эти критерии Данилевский берет в своей основе у славянофилов, не скрывая этого, как, впрочем, и не берясь за исчерпывающую характеристику всех культурно-исторических различий России и Европы. «Исчерпать всю сущность этого различия я также не надеюсь, но желал бы представить некоторые его черты, главнейшие на основании выработанного уже славянофильскою школою, с некоторыми, может быть, дополнениями, которые удастся мне сделать.»²

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. – С.199.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. – С.189-190.

Рассматривая содержательные различия славянского и европейского культурно-исторических типов, нам следует оценивать методологическую состоятельность избранных Данилевским критериев индивидуальности цивилизаций.

Если говорить о первом критерии, то сам Данилевский понимает, что попытка описать психический строй народа достаточно спекулятивна. Он справедливо отмечает трудности такого описания. «Верно, определительно схватить и ясно выразить различие в психическом строе разных народностей - весьма трудно. Различия этого рода как между отдельными лицами, так и между целыми народами имеют только количественный, а не качественный характер. Едва ли возможно найти какую черту народного характера, которой бы совершенно недоставало другому народу; разница только в том, что в одном народе она встречается чаще, в другом реже, в большинстве лиц одного племени она выражается резко, в большинстве лиц другого племени слабо, но эти степени, эта частость или редкость, числами невыразимы.»¹ Однако, он надеется преодолеть эти трудности выделяя те черты, которые, по его мнению, постоянно проявлялись на протяжении всей истории народа. Тем самым именно эти черты окажутся общими, устойчивыми и существенными чертами национального характера.

Вообще-то, чтобы описывать черты национального характера, нужно дать понятие национального характера и классификацию его черт. Но Данилевский сразу приступает к чертам. Общей чертой народов романо-германского типа он считает насильственность. «Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность (*Gewalt-samkeit*). Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо-должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему. Такое навязывание своего образа мыслей другим, такое подчинение всего - своему интересу даже не кажется с точки зрения чрезмерно развитого индивидуализма. чрезмерного чувства собственного достоинства чем-либо несправедливым. Оно представляется как естественное подчинение низшего высшему, в некотором смысле даже как благодеяние этому низшему. Такой склад ума, чувства и воли ведет в политике и общественной жизни, смотря по обстоятельствам, к аристократизму, к угнетению народностей или к безграничной, ничем не умеряемой свободе, к крайнему политическому дроблению; в религии - к нетерпимости или к отвержению всякого авторитета. Конечно, он имеет и хорошие стороны, составляет основу настойчивого образа действия, крепкой защиты своих прав и т. д.»²

Общей чертой народов славянского типа Данилевский считает терпимость. «Терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена.»³ Его содержательный анализ этих черт национальных характеров

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.204.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.205-206.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.214.

фактически обнаруживает антитезу европейского и славянского типов по трем основным признакам: 1. базовым нравственным ориентациям, 2. доминирующим мотивам поведения, 3. по способу исторического поведения или действия.

Индивидуализму и эгоизму народов европейских Данилевский противопоставляет коллективизм славянских народов. Данилевский говорит об «...огромном перевесе, который принадлежит в русском человеке общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным.»¹

Утилитарным, материальным мотивам поведения европейских народов Данилевский противопоставляет нравственно-духовные мотивы славянского народа. «Из выставленной здесь черты русского народного характера, проявлявшейся при самых важных торжественных мгновениях его жизни, выводится то заключение, что вообще не интерес составляет главную пружину, главную двигательную силу русского народа, а внутреннее нравственное сознание, медленно подготовляющееся в его духовном организме, но всецело обхватывающее его, когда настает время для его внешнего практического обнаружения и осуществления.»²

Насильственному действию европейских народов Данилевский противопоставляет нравственно-терпимый способ действия. Причем эта антитеза насилия и терпимости проявляется и в отношениях к другим народам и в способе внутренних социальных, культурно-исторических преобразований. Если в Европе внутренние социальные преобразования осуществляются через кровопролитную изнурительную борьбу политических партий и социальных групп, одержимых материальными интересами, то в России социальные перевороты осуществляются в результате внутреннего изменения нравственного сознания народа или народного духа. Предшествующий социальному перевороту процесс «...есть процесс чисто внутренний, происходящий в глубине народного духа, незримо и неслышимо. Старый порядок вещей, или одна из сторон его, не удовлетворяет более народного духа, ее недостатки уясняются внутреннему сознанию и постепенно становятся для него омерзительными. Народ отрешается внутренне от того, что подлежит отмене или изменению, борьба происходит внутри народного сознания, и, когда приходит время заменить старое новым на деле, эта замена совершается с изумительной быстротою, без видимой борьбы, к совершенному ошеломлению тех, которые думают, что все должно совершаться по одной мерке, считаемой ими за нормальную.»³

При своем сравнительном анализе народных характеров Данилевский сначала постулирует черту характера, а затем подыскивает в истории ее доказательства или иллюстрации. (Но если действовать таким способом, то в истории любого народа можно подобрать достаточно иллюстраций для любых постулированных произвольно черт национального характера. Ясно, что такая характеристика черт не может быть теоретически обоснованной и плодотворной.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.223-224.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.222.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.217.

Лишь закончив свое достаточно произвольное сравнительное описание различия черт нравственного характера или психического склада славянского (в основном русского) народа и европейского культурно-исторического типа, Данилевский, все-таки запоздало вспоминает о том, что такое сравнительное описание должно опираться на определенную общую классификацию черт психического строя народа. «Особенности в психическом строе народа, кроме подмеченных некоторых черт, проявляющихся в особенном характере его истории, могли бы еще быть определены, при посредстве естественной классификации нравственных качеств, по видам, родам, семействам, классам.»¹ От себя заметим, что такая классификация должна быть дана вначале сравнительного анализа, а не под занавес его и к тому же основываться она должна на четком определении понятия «психический строй» или «нравственный характер» народа. Но никаких определений этих понятий Данилевский не дает.

Запоздалая классификация Данилевского носит весьма приблизительный и абстрактный характер. Он выделяет три группы качеств народного, национального характера: 1. нравственные, 2. умственные, 3. эстетические. Вторые и третьи он отказывается описывать. Внутри нравственных он выделяет три вида: качества благости, справедливости и чистоты. Совершенно произвольно Данилевский разделяет эти качества на личные – качества чистоты и качества общественные – качества благости и справедливости. Последнюю группу он также произвольно разделяет между двумя культурно-историческими типами. «Не нужно большой наблюдательности, чтобы признать в первых [качествах благости. А.П.] по преимуществу свойства славянского, а во вторых [качествах справедливости. А.П.] свойства германского народного характера.»² Никаких расшифровок того, что имеется ввиду под этими тремя группами нравственных качеств не дается.

Если говорить о втором критерии различия славянского и европейского культурно-исторических типов, то непонятно, прежде всего, откуда берется у народа высшее нравственное начало, та или и каким образом оно ему прививается. Возможная ссылка на божественное провидение есть видимость объяснения и способ ухода от действительного объяснения. Главное же состоит в том, что Данилевский не приводит убедительных оснований и доказательств для своего произвольного приписывания разным народам тех или иных высших нравственных начал. Мы имеем ввиду, что для приписывания тому или иному народу определенной формы вероисповедания как его существенной национальной черты, недостаточно простого внешнего факта господства в определенной стране той или иной церкви. Необходимо еще обосновать тезис о том, что народ внутренне разделяет в основной своей массе данное вероисповедание. У Данилевского же этот тезис никак не обоснован, а принят за аксиому или факт. Практически Данилевский ведет речь вообще не о содержании религии, как высшего нравственного начала, спланивающего народ, а о понимании церкви или, точнее, о статусе христианской церкви в той или иной цивилизации, о способе церковного

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. – С.224.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. – С.224.

управления и способе обоснования христианских догматов авторитетом церкви, а также об отношении церкви и государства. Причем, он сначала постулирует свое толкование церковного различия ветвей христианства, а затем подбирает исторические примеры для иллюстрации этого постулата.

Главным критерием вероисповедного различия для Данилевского является вопрос о статусе церкви, как основе авторитета божественного откровения, которое в свою очередь является основой всего вероучения христианства. «Важность правильного понятия о церкви такова, что между тем как ложный догмат, касающийся даже самых основных влияний истин христианства, может ограничивать свое вредоносное влияние одним кругом понятий, к нему относящихся, оставляя все прочее неповрежденно-истинным, - ложное понятие о церкви неминуемо ведет хотя иногда и медленным, но неизбежным логическим процессом к ниспровержению всего христианского учения, лишая его всякого основания и всякой опоры.»¹ Другими словами, Данилевский доказывает, что «...самое значение Откровения будет зависеть от того, какое значение придается понятию о церкви и нераздельному с нею понятию о ее непогрешимости.»²

Соответственно этому критерию Данилевский выделяет четыре возможных вида толкования или обоснования Божественного откровения христианского вероучения. «Таких понятий существует, как известно, в христианском мире четыре. Понятие православное, утверждающее, что церковь есть собрание всех верующих всех времен и всех народов под главенством Иисуса Христа и под водительством Святого Духа, и приписывающее церкви, таким образом понимаемой, непогрешимость. Понятие католическое, сосредоточивающее понятие о церкви в лице папы и потому приписывающее ему непогрешимость. Понятие протестантское, переносящее право толкования Откровения на каждого члена церкви и потому переносящее на каждого эту непогрешимость, конечно, только относительно его же самого, или, что то же самое, совершенно отрицающее непогрешимость где бы то ни было. Наконец, понятие некоторых сект, как, например, квакеров, методистов и так далее, которое можно назвать мистическим, так как оно поставляет непогрешимость в зависимость от непосредственного просветления каждого Духом Святым, и признаком такого просветления выставляет собственное сознание каждого, считающего себя вдохновенным или просветленным.»³

Антитезу России и Европы он видит в противостоянии с одной стороны православия с другой стороны католичества и протестантизма. Протестантизм он рассматривает как последовательное и полное развитие негативных начал, противоречиво сочетающихся с истинными в католицизме.

В содержательном анализе различия католической и православной церкви Данилевский сосредотачивает внимание на трех основных признаках: 1. форме

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.227.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.228.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.228-229.

церковного авторитета, 2. форме церковного управления, 3. отношении церкви к государству.

Для католичества характерно основание веры на высшем авторитете главы церкви папы Римского, обоснованным специальным догматом о непогрешимости папы. По мнению Данилевского, этот способ обоснования христианской веры некорректен и ведет к искажению ее догматической и нравственной сущности, к неразрешимым противоречиям.

Для православия характерно основание веры на высшем авторитете Церкви, исходящем на Церковь непосредственно от Святого Духа. «Церковь, по нашему православному понятию, есть собрание верующих всех времен и народов под главенством Иисуса Христа и под водительством Св. Духа.»¹ Формой управления в католической церкви является жесткая иерархическая пирамида во главе с папой Римским. «Церковь, по католическим понятиям, сосредоточивается в иерархии, а иерархия в папе.»²

Формой управления в православной церкви является церковный собор. «Православное понятие о непогрешимости церкви не налагает на ум неудобноносимого бремени Непогрешимость эта выражается во всем том, что составляет голос всей церкви, и, следовательно, самым явным и определенным образом во вселенских соборах. Но собрать Вселенский собор не во власти никакого царя, никакого патриарха, одним словом, не в чьей власти в отдельности; ибо Вселенским становится только тот собор, который в этом качестве утверждается самим божественным Промыслом, так как внешних признаков для придания собору характера вселенского не существует; и тем только соборам присвоивается это качество, которые были признаны за таковые сознанием всей церкви, т. е., если позволено будет так выразиться, которые были ратификованы самим Главою церкви и Духом Святым.»³

Отношение европейской церкви к государству характеризуется, с одной стороны, претензиями католической церкви на политическую власть, с другой стороны претензиями протестантизма на отделение церкви от государства. Претензии католицизма ведут к противоречиям и конфликтам, неизбежно искажающим сущность христианства и христианской церкви. Претензии протестантизма ведут к недопустимому, по мнению Данилевского, устранению религии из жизни народа, как государственного целого.

В православной церкви, Данилевский видит правильное отношение церкви к государству. «Грань между божьим и кесаревым, предел между царствами обоих миров не может быть нарушен, потому что сама церковь во всем, что до нее касается, непогрешимая, никогда не может его переступить; если же его когда переступает государство, то это не более как частное и временное насилие, могущее, правда, причинить бедствие или страдание отдельным христианам,

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.237.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.237.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.242-243.

иерархам, даже целым народам, но совершенно бессильное по отношению к церкви вообще. Свобода ее ненарушима по той простой причине, что ни для какой земной власти недостижима.»¹

Подводя итог сравнительному анализу вероисповедных различий славянского и романо-германского народов, Данилевский высказывает негативные оценки европейским христианским конфессиям. «Неправославный взгляд на церковь лишает само Откровение его достоверности и незыблемости в глазах придерживающихся его и тем разрушает в умах медленным, но неизбежным ходом логического развития самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации, т.е. нет спасения и в мирском смысле этого слова.»²

По Данилевскому религиозный кризис христианства в Европе, связанный с искажением его в католической и протестантской церкви, с тенденциями отделения церкви от государства является одним из свидетельств неизбежной гибели европейской цивилизации, так как, во-первых, нет цивилизации без христианства, а во-вторых, для народов невозможно прямое возвращение от искаженного христианства к истинному православному. «Для отдельных лиц, алчущих правды, - да; двери православия открыты. Для целых народов, вероятно, нет исхода прямого, непосредственного; надо сначала перейти все ступени дряхлости, болезни, смерти и разложения, чтобы из разложившихся элементов составилось новое этнографическое целое, новый культурно-исторический тип. Для народов, как и для отдельного человека, нет ни живой воды, ни источника юности.»³

Анализ различий в ходе и условиях, а также в результатах исторического воспитания славянского (русского в основном) и романо-германских народов Данилевский основывает на специально разработанной для такого анализа собственной, оригинальной общей теории происхождения и сущности государства. Свою теорию сущности государства, которую можно назвать «национальной теорией государства» Данилевский сознательно противопоставляет традиционной, для западной мысли, «школьной» теории. Если для «школьной» теории, государство – орудие и выражение всеобщего интереса, то для Данилевского государство – орудие и орган национального интереса. Свою теорию происхождения государства Данилевский сознательно противопоставляет теории общественного договора. Если согласно первой государство образуется в результате общественного договора, то согласно Данилевскому государство является продуктом исторического воспитания народов.

Оригинальная концепция сущности государства Данилевского основана на четырех основных тезисах или постулатах. Первый тезис: государство – орган выражения и защиты национального интереса, свободы чести и достоинства. «...Государство есть такая форма, или такое состояние общества, которое обеспечивает членам его покровительство личности и имущества, понимая под личностью жизнь, честь и свободу. Такое определение кажется мне вполне удовлетворительным, если жизнь, честь и свободу личности понимать в обширном

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.244.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.247.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.247.

значении этого слова, т. е. не одну индивидуальную жизнь, честь и свободу, но также жизнь, честь и свободу национальную, которые составляют существенную долю этих благ.»¹

Второй тезис: Каждый народ должен создать государство. Третий тезис: один народ должен составлять одно государство. «Из этого национального значения государства следует, что каждая народность, если получила уже и не утратила еще сознание своего самобытного исторического национального значения, должна составлять государство и что одна народность должна составлять только одно государство.»²

Четвертый тезис: Сила и политическая форма государства должна соответствовать силе внешних угроз и опасностей. «Если существеннейшая цель государства есть охрана народности, то очевидно, что сила и крепость этой народной брони должна сообразоваться с силою опасностей, против которых ей приходилось и приходится еще бороться. Поэтому государство должно принять форму одного централизованного политического целого там, где опасность эта велика; но может принять форму более или менее слабо соединенных федеративную связью отдельных частей, где опасность мала.»³

Эта концепция противоречит историческим фактам и Данилевский прибегает к многочисленным разъяснениям и уточнениям, чтобы согласовать эти фактические расхождения с его теорией. Мы не будем пока их подробно анализировать, а рассмотрим их в разделе, посвященном анализу взаимодействия народов и проблеме исторического прогресса.

Опираясь на свою теорию сущности государства, Данилевский разрабатывает оригинальную концепцию происхождения государства. Происхождение государства обусловлено по Данилевскому формированием национального самосознания, характеризующегося приоритетом национальных интересов над индивидуальными, а также и сознанием необходимости защиты национальных интересов. «Ежели национальность составляет истинную основу государства, саму причину и главную цель его бытия, то, конечно, и происхождение государства обуславливается сознанием этой национальности как чего-то особого и самобытного, требующего соединения всех личных сил для своего утверждения и обезопасения; и поводом к образованию государства будет служить всякое событие, которое возбуждает это сознание, - всякое противоположение других национальностей.»⁴

Данилевский анализирует условия, необходимые для формирования такого самосознания. Таких условий он выделяет три. Первое условие - оседлое расселение народа, разделенного на общины на определенной территории. Для такого расселения наилучшей географической средой является, как мы уже ранее выясняли, - лесная равнинная местность. Это условие, однако, лишь

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.249.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.251.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.255-256.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.258.

предварительное и не порождающее само по себе государства. В лучшем случае, оно способно создать непрочную федеративную связь между общинами.

Второе условие – борьба племен, столкновение их друг с другом. Борьба, столкновение племен «...ведет к уяснению их народного сознания и возбуждает чувство необходимости оградить свободу и честь своей народности, восстановить их, если они были нарушены, или сохранить преобладание, раз приобретенное над другими народностями.»¹ Борьба также требует объединения, сплочения сил, но это сплочение бывает лишь временным. И этого условия недостаточно для создания государства. «Необходимость охранения народности, проистекающая из племенной борьбы, бывает недостаточна для того, чтобы племя наложило на себя государственное бремя. Борьба бывает кратковременна; для ее целей достаточно временного усилия и временной централизации власти.... Племенная необузданная воля имеет столько прелести для первобытного человека, что он расстается с нею только под давлением постоянно действующей причины. Борьба для этого недостаточна - необходима зависимость.»²

Т.о. третье, главное и определяющее условие для образования государства – зависимость, как постоянно действующий и достаточно мощный фактор формирования национального самосознания. «Зависимость напрягает силы народа (или племени) к свержению ее и постоянно приводит народ к сознанию значения народной свободы и чести, приучает подчинять личную волю общей цели. Но не только подчинение, а даже преобладание, приобретенное одним народом над другим, также действует на сплочение этого преобладающего народа, ибо устанавливает между составляющими его лицами прочную связь, постоянное подчинение частной воли общей, для сохранения приобретенного владычества. Зависимость играет в народной жизни ту же роль, какую играет в жизни индивидуальной школьная дисциплина или нравственная аскеза, которые приучают человека обладать своею волею, подчинять ее высшим целям.»³

Следует заметить, что Данилевский не проясняет четко сущность зависимости, а дает лишь ее функциональное определение. Характеризуя формы зависимости, Данилевский смешивает, а точнее, не различает четко, зависимость как форму межнациональных отношений и зависимость как форму отношений социальных групп внутри одного и того же народа и ли государства. Очевидно, это не случайно, ибо выделение социального аспекта зависимости подорвало бы основные постулаты «теории национального государства» Данилевского.

Категория «зависимость» позволяет Данилевскому интерпретировать процесс формирования национального государства как историческое воспитание народного самосознания посредством инструмента зависимости. Историческое воспитание народа есть процесс перехода от племенной свободы к гражданской свободе посредством воспитующего действия зависимости. «Это-то странствование по пустыне, которым народ ведется из состояния племенной воли в

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.261-262.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.262.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.262.

обетованную землю гражданской свободы путем различных форм зависимости, и называю я историческим воспитанием народа.»¹

Зависимость – это единственное постоянно действующее и достаточно мощное средство или инструмент исторического воспитания народа. Она должна действовать, пока не сложится национальное самосознание и дисциплина, и пока на этой основе не образуется мощное национальное государство. Затем она должна уничтожиться, когда выполнит свою роль. Историческое воспитание народа есть т.о. переживание и изживание определенных форм зависимости как средства формирования национального государства.

Данилевский подчеркивает, что в результате исторического воспитания и уничтожения той или иной формы зависимости, после исполнения ей своей инструментальной роли, не должна быть утрачена материальная основа гражданской свободы. Поэтому «... та зависимость, которую переносит народ во время своей исторической жизни, тогда только должна считаться действительно необходимою и полезною, когда не уничтожает нравственного достоинства народа и не лишает его тех условий существования, без которых гражданская свобода не может заменить племенной воли, без которых гражданская свобода вполне даже и существовать не может.»²

Данилевский выделяет три формы зависимости: рабство, данничество, феодализм. Рабство является неэффективным средством воспитания народов потому что «оно в такой мере растлеивает как рабов, так и господ, что, продолжаясь несколько долго, уничтожает возможность установления истинной гражданской свободы в основанных на рабстве государствах.»³

Данничество способствует формированию национального государства, но если оно не превышает известной временной меры.

Но лишь феодализм Данилевский считает наиболее оптимальным инструментом исторического воспитания народа. Но под понятие феодализм он подводит национальное содержание, подменяя им социальное содержание этой категории. «Слово «феодализм» принимаю я в самом обширном смысле, разумея под ним такое отношение между племенем, достигшим преобладания, и племенем подчиненным, при котором первое не сохраняет своей отдельности, а расселяется между покоренным народом. Отдельные личности его завладевают имуществом покоренных, но если не юридически, то фактически оставляют им пользование частью прежней их собственности - за известные подати, работы или услуги в свою пользу.»⁴

«Национальная» теория происхождения и сущности государства Данилевского является идеальной и метафизической. Она идеальна потому, что не соответствует реальным историческим фактам и Данилевский вынужден для ее подтверждения подтасовывать исторические факты. Одни факты он игнорирует, не замечает, другие, напротив, акцентирует, и интерпретирует их в духе своей

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.263.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.263.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.264.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.264.

концепции государства. Она является метафизической потому, что в ее основу Данилевский кладет лишь один из факторов или моментов становления государства – национальный фактор, совершенно игнорируя базовый социальный фактор – борьбу общественных классов.

Анализ сравнительных отличий хода и условий исторического воспитания российского и европейского народов, основанный на рассмотренной нами подробно его общей теории государства, связан с выделением трех основных критериев культурно-исторических различий: 1. специфических форм зависимости, обусловивших историческое воспитание народов, 2. этапов или стадий исторического воспитания, 3. результатов исторического воспитания, т.е. формы государства, сложившейся в итоге исторического воспитания.

В основу исторического воспитания европейских народов легли три формы зависимости в тяжелой или интенсивной форме сразу наложенные в начале его развития: 1. феодальная, духовная (гнет мысли) и религиозная (гнет совести). В основу исторического воспитания российского народа легли последовательно налагаемые на него в достаточно легкой форме (прививки) также три зависимости: 1. призвание варягов (легкая форма внешнего завоевания), 2. данничество (связанное с татаро-монгольским игом), 3. феодализм, установленный, якобы Петром I для укрепления российского государства.

Данилевский подчеркивает отличие российского феодализма от европейского, сравнивая его с отличием прививки от настоящей болезни. «Что крепостное состояние есть форма феодализма - в том обширном смысле, который выше был придан этому слову, - в этом едва ли можно сомневаться, так как оно заключало все существенные его признаки: почти безграничная власть лиц привилегированного сословия над частью народа, под условием несения государственной службы. Хотя и не таково было начало крепостного права на Руси, но таков был характер его, когда оно достигло своего полного развития при Петре. Для нас, на глазах которых крепостное право было отменено и которые видели все неразлучное с ним зло, тягость, налагаемая им на народ, кажется чрезмерною, и трудно даже решиться назвать его легкою формою зависимости. Но все в мире сравнительно, а сравнивать надо только явления однородные, и если сопоставить наше крепостное право с европейским феодализмом, смягченный образец которого мы можем видеть на латышах и эстах прибалтийских губерний, то, конечно, крепостная зависимость окажется легкою.»¹

Этапы исторического воспитания Европейских народов: 1. Завоевание германскими племенами романских народов, установление трех форм зависимости, 2. Расцвет средневековой теократо-аристократической культуры в XIII веке («первый цвет европейской культуры»), 3. Избавление от гнета мысли (период Возрождения, XV век), 4. Избавление от гнета совести (период Реформации, XVI век), 5. «Второй цвет европейской культуры», на основе достижений Возрождения и Реформации (XVII век), 6. Свержение феодального гнета (Французская революция, XVIII век), 7. «Третий цвет европейской культуры» (с середины XIX века), однако, этот период чреват противоречиями и культурными катаклизмами.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.289-290.

Этапы исторического воспитания российского народа связаны с последовательным переживанием трех форм зависимости в относительно смягченной форме: 1. Киевская Русь (призвание варягов, как «русская форма завоевания»), 2. Московская Русь (татаро-монгольское иго, как «русская форма данничества»), 3. Петровская Русь (крепостное право как «русская форма феодализма»). Между этими тремя главными периодами лежат промежуточные эпохи: 1. междусоборные войны князей между первым и вторым периодом, 2. период национально-государственного кризиса (Смутное время).

Результатом исторического воспитания европейских народов стало государство, основанное на противоречиях: 1. между демократической политической системой и экономическим бесправием пролетариата 2. между абстрактной идеей народного представительства и национальной сущностью государства («гнет отвлеченного государства на живые национальности»)¹

По оценке Данилевского главной причиной первого из этих противоречий является то, что в ходе исторического освобождения от феодальной зависимости народ потерял основу политической и нравственной свободы – собственность на землю. «Европейские народы прошли через горнило феодальной формы зависимости и не утратили в нем ни своего нравственного достоинства, ни сознания своих прав; но в течение своего тяжелого развития они утратили одно из необходимых условий, при котором только гражданская свобода может и должна заменить племенную волю: утратили самую почву свободы - землю, на которой живут.»²

По мнению Данилевского утрата европейскими народными массами собственности на землю при одновременном приобретении широких политических прав чревата цивилизационной катастрофой. Если неимущие массы потребуют реализации своего права на землю и на общественные блага, то «...все основы общности должны подвергнуться такому потрясению, перед которым все прежние теряют свое значение, - потрясению, которое едва ли может пережить сама цивилизация, сама культура, имеющая подвергнуться такой отчаянной операции, - а подвергнуться ей должна она неминуемо.»³

Причиной второго противоречия является недооценка европейскими государствами национального фактора. Это второе противоречие чревато внешнеполитическим столкновением славянской и романо-германской цивилизаций. «Национальные задачи на западной, европейской почве сами по себе не имеют большого значения и далеко уступают в важности прочим задачам (научной, религиозной, политической, общественно-экономической), выработавшимся историей романо-германских народов; они даже почти развили все свое содержание и скоро должны были бы уступить место Другим сторонам проявления общественной жизни, но истинная важность их заключается в том, что в них лежит узел, связывающий мир европейский с миром славянским, - узел, чреватый событиями, которым на долгое время суждено запечатлеть и определить

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.275.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.267.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.267.

собою характер истории обоих сталкивающихся культурно-исторических типов: романо-германского и славянского.»¹

Результатом исторического воспитания российского народа стало формирование русского национального самодержавного государства, в котором народ не утратил доверия к высшей власти (царю) и материальной основы гражданской свободы – собственности на землю. «Русский народ перешел через различные формы зависимости, которые должны были сплотить его в единое тело, отучить от личного племенного эгоизма, приучить к подчинению своей воли высшим, общим целям, - и цели эти достигнуты: государство основалось на незыблемой народной основе; и, однако же, в течение этого тысячелетнего процесса племенной эгоизм не заменился сословным, русский народ, не утратив своих нравственных достоинств, не утратил и вещественной основы для дальнейшего своего развития, ибо сохранил владение землею в несравненно большей степени, нежели какой бы то ни было европейский народ. И не только сохранил он это владение, но и обеспечил его себе на долгие веки общинною формою землевладения. Он вполне подготовлен к принятию гражданской свободы взамен племенной воли, которой (как всякий исторический народ) он должен был лишиться во время своего государственного роста. Доза свободы, которую он может вынести, с одной стороны, - больше, чем для всякого другого народа, потому что, обладая землею, он одарен в высшей степени консервативными инстинктами, так как его собственное положение не находится в противоречии с его политической будущностью; с другой же стороны, сами политические требования, или, лучше сказать, надежды, его в высшей степени умеренны, так как, за отсутствием (в течение всей его жизни) внутренней междоусобной исторической борьбы между различными слоями русского общества, он не видит во власти врага (против которого чувство самосохранения заставляло бы его принимать всевозможные средства предосторожности), а относится к ней с полнейшею доверенностью.»²

Уничтожение в России последней формы зависимости – феодальной, т.е. крепостного права создает по Данилевскому предпосылки для окончательного утверждения мощного самобытного национального русского государства и для расцвета на этой основе славянского культурно-исторического типа, или славянской цивилизации.

Общие итоги сравнительного анализа европейского и славянского народов можно суммировать в следующей таблице:

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.283.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.291-292.

Таблица 2 «Культурно-исторические различия европейских и славянских народов по Н.Я. Данилевскому»

Критерии культурно-исторических различий		Европейский тип	Славянский тип (Россия)
Психический строй народа (национальный характер)	базовые нравственные ориентации	индивидуализм	коллективизм
	доминирующие мотивы	утилитарные, материальные	нравственные, духовные
	способ исторического действия	насилие, нетерпимость, угнетение других народов	терпимость
Высшее нравственное начало (форма вероисповедания)	Статус церкви (форма церковного авторитета)	высший авторитет церковного главы (папы Римского)	высший авторитет Церкви (от Святого Духа)
	Отношение государства и церкви	-претензии церкви на политическую власть -претензии государства на свободу от религии и церкви	взаимная поддержка при разделении компетенций
	Форма церковного управления	единоначальная иерархия	церковный собор
Ход и условия исторического воспитания народов	Внутренние стимулы развития государства (формы зависимости)	1.завоевание романских народов германскими, 2.феодалная зависимость, 3.гнет мысли, 4.гнет совести 5.гнет отвлеченного государства на живые национальности	«русская форма завоевания» (призвание варягов), «русская форма данничества» (татаро-монгольское иго),
	Характер государственной власти (результаты исторического воспитания)	Представительная демократия (гражданская свобода без материальной основы – собственности народа на землю; мощное демократическое государство, утратившее национальный дух)	Самодержавие, опирающееся на народное доверие, готовность к гражданской свободе, основанная на собственности народа на землю

Кроме культурно-исторических различий народов и их исторического пути Данилевский проводит сравнение европейского и славянского типа по культурным достижениям, т.е. плодам культурной деятельности народов и национального характера. Для проведения этих различий Данилевский устанавливает «четыре разряда культурной деятельности» в качестве «...тех общих категорий, под которые подводились бы естественным образом все стороны народной деятельности, которые обнимали бы собою все разнообразные обнаружения исторической жизни, обозначаемые словами культура и цивилизация.»¹

Таких «Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова (не могущих уже быть подведенным один под другой, которые мы должны, следовательно, признать за высшие категории деления) насчитывается не более не менее четырех, именно:

1. Деятельность религиозная, объемлющая собою отношения человека к Богу, - понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека.

2. Деятельность культурная, в тесном значении этого слова, объемлющая отношения человека к внешнему миру, во-первых, теоретическое, научное, во-вторых, эстетическое, художественное (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, техническое, промышленное, то есть добывание и обработка предметов внешнего мира, применительно к нуждам человека и сообразно с пониманием как этих нужд, так и внешнего мира достигнутым путем теоретическим.

3. Деятельность политическая, объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого, и отношения этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. Наконец –

4. Деятельность общественно-экономическая, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно как нравственных и политических личностей, а посредственно - применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания и обработки их.»²

Исходя из анализа достижений европейских народов в области этих четырех разрядов культурной деятельности, Данилевский приходит к выводу, что: «...должны мы усвоить за германо-романским культурно-историческим типом название двусосновного политико-культурного типа, с преимущественно научным и промышленным характерами культуры, в тесном смысле этого слова.»³

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.507.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.507-508.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.516.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.217.

Исходя из анализа особенностей российской истории и народного характера, задатков цивилизации Данилевский высказывает надежду, что Россия создаст четырехосновный тип цивилизации. «Можем мы питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма не полном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом. Особенно оригинальною чертою его должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи.»¹

Следует заметить, что Данилевский, проводит данное различие по культурным достижениям народов, а не по специфическим формам социальной организации. Суть различия сводится к спорной констатации: народы Европы наибольших достижений добились в собственно культурной и политической деятельности, а русский народ, возможно, добьется наивысших достижений во всех четырех сферах историко-культурной деятельности. Это не означает, что европейские народы не занимались также общественно-экономической и религиозной деятельностью, но это означает лишь то, что они в этих двух областях не добились заметных достижений.

Заметим, что действительные цивилизационные различия России и Европы можно определить лишь опираясь на теоретическую концепцию сущности и строения общества, как сложной системы, существующей в форме уникальных, локальных цивилизаций. Но такой концепции нет у Данилевского. Поэтому все его сравнения носят чисто произвольный и субъективный оценочный характер и не несут в себе серьезного теоретического содержания.

Наконец, Данилевский сравнивает две цивилизации по историческому возрасту. Европейский культурно-исторический тип оценивается им как вступивший в последнюю стадию своей органической жизни – стадию старости. Европейские «...творческие созидательные силы вступили уже около полуторасти или двухсот лет тому назад на нисходящую сторону своего пути.

Наступило уже время плодоношения! Жатва ли это, или сбор плодов, или уже сбор винограда; позднее ли лето, ранняя ли или уже поздняя осень, сказать трудно; но, во всяком случае, то солнце, которое возвращало эти плоды, перешло за меридиан и склоняется уже к западу.»² Всю седьмую главу «России и Европы» Данилевский посвящает обоснованию этого тезиса. Однако, обоснование это явно неубедительно. Ничего, кроме природных аналогий, которые, как признает сам Данилевский, малоубедительны, он привести для доказательства старческого возраста Европы не может привести.

Россия, по выкладкам Данилевского является молодым культурно-историческим типом, только вступающим в стадию цивилизации. И ей еще предстоит создать свои оригинальные культурные достижения. Этот тезис также

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.545.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.198.

основан у Данилевского на аналогиях. Славяне – одна из семи арийских этнографических групп. И если остальные пять создали свои цивилизации, а шестая кельтская по внешним причинам, не смогла, то делает вывод Данилевский: «Вся историческая аналогия говорит, следовательно, что и славяне, подобно своим старшим на пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию.»¹ Перед молодым российским культурно-историческим типом стоит выбор: создать самобытную цивилизацию или превратиться в этнографический материал, т.е. исчезнуть как самобытная цивилизация. «Всемирно-исторический опыт говорит нам, что ежели славянство не будет иметь этого высокого смысла, то оно не будет иметь никакого, - что вся тысячелетняя этнографическая подготовка, вся многовековая народно-государственная жизнь и борьба, все политическое могущество, достигнутое столькими жертвами одного из славянских народов, есть только мыльный пузырь, форма без содержания, бесцельное существование, убитый морозом росток.»² Главным аргументом «цивилизационной молодости» России является, во-первых, отсутствие пока у нее значительных во всемирно-историческом плане культурных достижений, но, во-вторых, наличие всех необходимых условий и задатков для производства таких достижений. Но весьма спорно и относительно как первое, так и второе. И первое и второе есть собственно произвольные оценки Данилевского никак и ничем серьезно не обоснованные.

При сравнении цивилизационных возрастов Европы и России нетрудно заметить, что временная разница между ними не так уж и велика. По собственным выкладкам Данилевского 300-400 лет. «Что касается вообще до возраста славянской культуры, взятого сравнительно с возрастом европейской, то промежуток времени, протекший с выступления германских народов из периода их этнографической жизни в период исторический, превосходит четырьмя столетиями исторический период жизни славянских государств.»³ Достаточно ли этой разницы для столь существенной возрастной разницы? Это вопрос, который мог бы существенно подорвать проводимое Данилевским возрастное различие двух цивилизаций. И он обсуждает этот вопрос специально. Относительно небольшое временное различие между Россией и Европой сочетается с большим возрастным различием, потому что, согласно Данилевскому, время, которое тратят разные народы на прохождение определенных стадий своего исторического развития может быть различным и количество этого времени зависит от исторических обстоятельств. Европейская цивилизация, развиваясь в благоприятных условиях, достаточно быстро решила вопрос политической самостоятельности и прошла стадию государственного строительства. «Почти все новые европейские народы начали свою историческую жизнь уже на почве старой культуры, следовательно, на почве, более богатой питательными веществами, возбуждающей и ускоряющей рост, которая, однако, могла на них действовать только благотельно.»⁴ Россия

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.149.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.149.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.530.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.530.

же, развиваясь в условиях менее благоприятных, затратила на создание национального государства гораздо больше исторического времени. Российское государство строилось на пустом месте и не могло опереться на политический опыт и традиции предшествующей цивилизации.

Завершая сравнительный анализ России и Европы как самобытных культурно-исторических типов по трем основаниям, следует поставить вопрос: как связаны у Данилевского первое и второе основания сравнительного анализа российской и европейской цивилизаций? Специально содержательно связь Данилевский между ними не проводит. Однако, по самому контексту и логике его рассуждений, да и по порядку изложения, очевидно, что из различий по первому основанию (различий в национальных характерах и способах исторической деятельности) Данилевский выводит культурные различия цивилизаций по второму основанию (в формах и продуктах социальной деятельности). Другими словами из различия народных характеров и исторического пути народов, Данилевский выводит различие социальных организмов и культурных достижений цивилизаций.

Нам кажется, что этот методологический подход не вполне корректен. Впрочем, и обратное одностороннее выведение различий по первому основанию из различий по второму основанию было бы также неверным. Правильный же подход, очевидно, состоит в том, чтобы проследить диалектику взаимовлияния и взаимоперехода обеих этих моментов исторического бытия народов друг в друга.

Проведенное Данилевским различие российского и европейского народов по трем основаниям, во-первых, достаточно произвольно, отрывочно и частично. Оно, во-вторых, несмотря на эти недостатки, доказывает тот факт, который был ясен с самого начала и не нуждался в доказательстве, что Россия и Европа – различны. Но из этого различия вовсе не следует, что Россия являет собой особый славянский культурно-исторический тип.

С другой стороны, согласно логике Данилевского принадлежность русского народа к особой славянской языковой группе и наличие политической самостоятельности уже образует из нее самобытный культурно-исторический тип. Получается, что Данилевский сначала постулирует то, что потом зачем-то еще доказывает, хотя предмет его доказательства и без всякого доказательства является очевидным фактом.

Развивая тему культуры в историософии на основе идеи самобытности локальных цивилизаций, Данилевский не может обойти проблему единства и многообразия в историческом процессе. В горизонтальном плане это проблема взаимодействия сосуществующих в одном историческом времени народов, как первичных субъектов истории, друг с другом.

Эта тема рассматривается Данилевским в трех планах в зависимости от уровня цивилизационной зрелости народов: 1. взаимодействие народов, находящихся на ранней стадии этнографического существования друг с другом; 2. взаимодействие зрелых, развитых культурно-исторических типов друг с другом; 3. взаимодействие, с одной стороны, зрелого культурно-исторического типа и, с другой стороны, народа, находящегося на этнографической стадии.

Взаимодействие народов во всех трех случаях обусловлено по Данилевскому естественным стремлением народа к экспансии, к расширению своего влияния,

доходящей до порабощения и даже уничтожения других, более слабых народов. Естественное стремление народа к расширению своего жизненного пространства и реализации своих жизненных интересов наталкивается на такое же стремление других народов. Конфликты народов и цивилизаций являются естественным следствием их различия и различия их интересов. Этот общий закон, определяющий взаимодействие культурно-исторических типов Данилевский формулирует в главе, посвященной т.н. «восточному вопросу». «Народы, которые принадлежат к одному культурно-историческому типу, имеют естественную склонность расширять свою деятельность и свое влияние, насколько хватит сил и средств, так же точно, как это делает и всякий отдельный человек. Это естественное честолюбие необходимо приводит в столкновение народы одного культурного типа с народами другого, независимо оттого, совпадают ли их границы с отчасти произвольно проведенными географическими границами частей света (что, конечно, иногда может случиться) или нет.»¹ Впрочем, весь контекст его работы «Россия и Европа» четко фиксирует противоположность цивилизаций и интересов России и Европы и вытекающую из этой противоположности неизбежную цивилизационную борьбу.

Анализируя проблему взаимодействия цивилизаций и народов, во всех трех случаях Данилевского интересует проблема возможности слияния, синтеза народов в единую культурно-историческую общность.

В первом случае, Данилевский признает пластичность народов, находящихся на этнографической стадии, и поэтому допускает возможность слияния народов и образования из этого слияния нового народа, причем разными способами. «В племенной, этнографической, а не исторической период своего бытия они обладают значительной гибкостью, мягкостью организма. Не подвергнувшись еще влиянию своего особого образовательного начала, они сохраняют способность легко вступать в тесное соединение с другими народностями, точно так же, как многие химические вещества вступают в соединение между собою только в состоянии зарождения (*in statu nascendi*). Эти этнографические элементы производят смешанный тип, если они между собою равносильны; или только немного изменяют главный тип, если одно из соединяющихся племен значительно преобладает численностью или нравственно уподобляющею силою.»²

Во втором случае, т.е., когда речь идет о взаимодействии зрелых культурно-исторических типов друг с другом в контексте культурной экспансии, Данилевский четко разводит понятия «передача начал культурно-исторического типа» и «способ распространения цивилизации» (или способ воздействия одной цивилизации на другую). Под первым понятием он имеет ввиду следующее: «Передать цивилизацию какому-либо народу - очевидно, значит заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы (религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), чтоб он совершенно проникнулся ими и мог продолжать действовать в духе передавшего их с некоторым, по крайней мере, успехом, так чтобы хотя отчасти стать в уровень с

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.336.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.251-252.

передавшим, быть его соперником и вместе продолжателем его направления.»¹ Такая передача невозможна. «Вся история доказывает, что цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа другому.»²

Однако, поскольку невозможно игнорировать факт взаимодействия цивилизаций и определенного обмена достижениями, Данилевский выделяет три способа воздействия одной цивилизации на другую или распространения цивилизации: 1. пересадка с одного места на другое или распространение путем колонизации (этот способ не ведет к культурному синтезу или передаче культурных начал от одной цивилизации другой); 2. прививка, т.е. внедрение в тело одной цивилизации ростков, элементов другой цивилизации (прививка также не приносит пользы той цивилизации, на которую она прививается и не ведет к культурному синтезу); 3. удобрение (когда один культурно-исторический тип приносится в жертву другому, становясь для него культурно-историческим удобрением) Таким образом, из этих трех способов только один последний ведет к ограниченной культурной преемственности и то лишь при условии, что определенные культурные начала от отмирающей, превращающейся в этнографический материал цивилизации, передаются новой самобытной цивилизации как бы по наследству. Но они в ней не повторяются а развиваются на новой морфологической основе. При такой преемственности важны два условия, специально отмеченные Данилевским. Первое условие - сохранение своей культурной самобытности народом, воспринимающим достижения другой цивилизации. «Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, одним словом, сохраняет всю свою самобытность, - может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую.»³

Во-вторых, воспринять от отжившей цивилизации новый культурно-исторический тип может не самобытные культурные начала (склад ума, религию и др.), а только то, что лежит вне сферы народности т.е. научные, технические, промышленные, художественные приемы и усовершенствования. «Народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая к себе из него то, что, так сказать, стоит вне сферы народности, т. е. выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности. Все же остальное, в особенности все относящееся до познания человека и общества, а тем более до практического применения этого познания, вовсе не может быть предметом заимствования.»⁴

Т.о., что касается возможности взаимодействия развитых культурно-исторических типов и заимствования одним типом достижений других, то

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.119.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.122

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.124-125.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.125.

Данилевский – не изоляционист, а апологет сохранения и защиты фундаментальных основ самобытности национального культурно-исторического типа. Он допускает взаимодействие культурно-исторических типов и преемственность, передачу достижений одного типа другому в области научного, технического и промышленного развития, но исключает возможность передачи фундаментальных начал, таких как психический склад, нравы, бытовые формы, религиозные начала). Этот момент специально подчеркивает Балугев Б. П. «Данилевский ставит в своей работе вопрос о возможностях и путях взаимного влияния культурно-исторических типов. Это особенно важно подчеркнуть, ибо еще при жизни Данилевского некоторые из его не очень добросовестных оппонентов, а за ними и некоторые историки представляли его изоляционистом, приписывали ему стремление доказать якобы полную невозможность взаимовлияния культурно-исторических типов даже на их цивилизационных стадиях развития. Но Данилевский не только признает такую возможность, но и показывает различные аспекты их взаимовлияния, пути и пределы его реализации.

Да, говорит Данилевский, культурно-исторический тип образуется из одного племени или семейства народов, объединенных также одним языком или группой языков, близких между собой. Да, утверждает он, основы, «начала» цивилизации не передаются от одного типа к другому. К основам цивилизации Н. Я. Данилевский относил множество факторов. Явно неизменными должны быть, считал он, религия, быт, психология и менталитет. Зато, неоднократно подчеркивал он, безусловно, передаются от одного культурно-исторического типа к другому завоевания науки, техники, промышленности, которые являлись компонентами культуры в широком смысле.»¹

В третьем случае происходит простое поглощение этнографического материала развитым культурно-историческим типом. Народ может воспринять чужую культуру если он предварительно превращен в этнографический материал, лишен политической самостоятельности или и не имел ее.

Мы должны признать, что Данилевский весьма трезво констатирует факт цивилизационной борьбы и глобальной геополитической конкуренции цивилизаций, хотя и не исследует его глубинные социально-экономические причины. Мало внимания уделяет он также фактам существующей во всемирной истории цивилизационной интеграции и кооперации, фактически не признавая ее.

Правда, особым аспектом проблемы взаимодействия народов является вопрос о взаимодействии народов или племен одной языковой группы. Здесь Данилевский формулирует закон этнографического разнообразия культурно-исторического типа и политической федерации государств, созданных родственными народами. «Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, - когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.»²

¹ Балугев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 54.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.115-116..

Т.о. не признавая возможности кооперации и синтеза различных культурно-исторических типов, Данилевский признает возможность этнографического синтеза родственных (и даже не вполне родственных) народов, включаемых в политическое тело культурно-исторического типа еще на стадии их этнографического развития. Более того, он отмечает плодотворность такого этнографического разнообразия. Также он допускает возможность и даже плодотворность отражения такого многообразия в политической системе данного культурно-исторического типа в форме федерации государств. (Правда Данилевский различает две формы федерации: 1. при равноправии всех ее членов, 2. при гегемонии одного из государств. Вторая форма для славянского культурно-исторического типа по его мнению более оптимальна.)

В вертикальном плане проблема единства и многообразия истории связана с соотношением всемирной и местной истории. Ключевым здесь является вопрос о том, существует ли единая всемирная история и каково отношение к ней местной национальной истории? Данилевский формулирует этот вопрос как проблему соотношения общечеловеческого к народному или национальному.

Он критикует взгляд западников, которые отдают приоритет общечеловеческому, осуществление которого они видят в европейской цивилизации. Если исходить из признания реально существующего общечеловеческого (общечеловеческой цивилизации), то следует признать ее путь развития тождественным с всемирной историей. Далее, отсюда следует, что смысл истории отдельных народов состоит в том, чтобы, преодолев местные рамки национальных особенностей, включиться в состав общечеловеческой цивилизации и тем самым приобщиться к всемирной истории и повторить все ее стадии. Мировоззренческой подоплекой этого представления о соотношении местной и национальной истории является главная идея западничества о том, что Россия должна внедрить у себя образцы западной культуры, пойти по западно-европейскому пути развития.

Согласно Данилевскому общечеловеческой цивилизации, и, следовательно, единого пути всемирной истории, олицетворяемого этой цивилизацией, не существует. Человечество, по его мнению, вообще есть абстрактное, формально общее понятие, которому в реальности не соответствует никакой исторический субъект. Реальными субъектами истории являются лишь отдельные, самобытные народы. Доказательство этого принципиального историософского тезиса Данилевский строит на логическом анализе соотношения родового и видового понятий. «Человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом.»¹ По Данилевскому род, как общевидовое, – есть формально общее, логическая абстракция, а не реально существующий субъект. Вид есть единство родового, общего и индивидуального, т.е. реально существующий субъект. «Род, понимаемый в этом смысле, есть только отвлечение, получаемое через исключение всего, что есть особенного в видах; это – сумма свойств всех видов, за вычетом всего, что есть в них необщего всем им, и потому род есть нечто в действительности невозможное, по своей неполноте нечто более бедное, чем каждый вид в отдельности, который, кроме общеродового,

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.144.

заклучает в себе еще нечто особенное, хотя это особенное и менее существенно, менее важно, чем общее.»¹

Данилевский для анализа соотношения общего и индивидуального, кроме понятий рода, общевидового, формально общего понятия, предлагает новое понятие «всевиговое», т.е. род как собирательное единство индивидуальных видов или субъектов. Род как всевиговое, собирательное единство является реально существующим множеством индивидуальных видов. «В первом смысле род есть только общевиговое, и в этом смысле понятие родовое будет уже и ниже всякого вигового в отдельности; во втором же смысле род будет всевиговое и потому шире и выше всякого вида.»²

Эту логику он переносит на соотношение человечества и отдельных народов. Общечеловеческое как формально общее, родовое понятие есть абстракция, а не реально существующий исторический субъект. «Понятие об общечеловеческом не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно уже, теснее, ниже понятия о племенном, или народном, ибо это последнее по необходимости включает в себе первое и, сверх того, присоединяет к нему нечто особое, дополнительное, которое именно и должно быть сохраняемо и развиваемо, - дабы родовое понятие о человечестве во втором (реальном) значении его получило все то разнообразие и богатство в осуществлении, к какому оно способно.»³

Всечеловеческое есть собирательное множество самобытных исторических индивидов. «Иное дело - всечеловеческое, которое надо отличать от общечеловеческого; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная.»⁴

Впрочем, всечеловеческое, по Данилевскому есть также абстракция, но абстракция не логическая, а историческая. «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем.»⁵

Отвергнув модель единой всемирной истории, опирающейся на категорию общечеловеческого или на признание человечества как реального субъекта

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.145.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.146.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.47.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.147.

⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.148.

истории, Данилевский, опираясь на понятие человечества как собирательное единство народов, предлагает другую модель соотношения всемирной и местной истории. Всемирная история есть собирательное единство отдельных национальных историй. Смысл народной местной истории не в приобщении к общечеловеческой культуре, а в развитии местного, национального начала или потенциала.

Суть соотношения всемирной и национальной истории по Данилевскому выражена в его формуле: «Задача человечества состоит не в чем другом, как в проявлении, в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества.»¹

Анализ соотношения местной и всемирной истории непосредственно выводит нас на проблему культуры как критерия прогресса. Применение идеи прогресса к историческому процессу предполагает выделение неких критериев, которые можно сформулировать, лишь выделив некоторые общие особенности и закономерности всемирной истории, а также некоторые общие признаки исторических субъектов или социальных организмов. Прогресс может быть рассмотрен как стадии поступательного развития этих общих признаков.

На первый взгляд кажется, что отрицание человечества как реального субъекта истории и отрицание единой всемирной, общечеловеческой истории, неизбежно должны привести Данилевского к отрицанию самой идеи прогресса. И действительно смысл исторического развития отдельных народов, и человечества как собирательного субъекта истории состоит вовсе не в прогрессе, как поступательном совершенствовании своей первоначальной природы, а в реализации, развертывании в историческом времени изначально заложенных в их природе потенций, или «идеальных планов». Место прогресса занимает категория «жизненного цикла», подобного циклу любых организмов. Подобно различным видам живых организмов народы по Данилевскому «...нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают.»² Причем возрастные фазисы в органическом развитии народа могут выделяться различным способом, в зависимости от взгляда историка или от самого характера их развития. «Как в развитии человека можно различать или три возраста (несовершеннолетие, совершеннолетие и старость - деление, принимаемое, например, для некоторых гражданских целей), или четыре (детство, юность, возмужалость, старость), или даже семь (младенчество, отрочество, юность, молодость, или первая пора зрелости, возмужалость, старость и дряхлость), так же точно можно отличать и различное число периодов развития в жизни исторических племен, что будет зависеть отчасти от взгляда историка, отчасти же от самого характера их развития, могущего подвергаться более или менее частным переменам.»³

Однако, такая аналогия с возрастными периодами развития органических существ, не может быть реальной основой для описания стадий жизненного цикла

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.140.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.96.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.195.

народа. Поэтому у Данилевского она имеет лишь вспомогательное значение. Содержательная периодизация жизненного цикла народа, как культурно-исторического типа, по Данилевскому включает в себя четыре периода (стадии): 1. первая стадия – этнографическое существование, 2. созидание национального государства, 3. цивилизация, 4. застой и гибель цивилизации, превращение народа в этнографический материал.

Этнографическая стадия в жизни народа характеризуется тем, что в этот «...длинный подготовительный период, измеряемый тысячелетиями, собирается запас сил для будущей сознательной деятельности, закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности.»¹ Другими словами, эта стадия «...есть время собирания, время заготовления запаса для будущей деятельности».²

Вторая стадия является переходной между этнографическим существованием народа и собственно цивилизацией. Это «...тот промежуток времени, в который народы готовят, так сказать место для своей деятельности, строят государство и ограждают свою политическую независимость, без которой, как мы видели, цивилизация ни начаться, ни развиться, ни укрепиться не может. Переход как их этнографического состояния в государственное, так и из государственного в цивилизационное, или культурное, обусловливается толчком или рядом толчков внешних событий, возбуждающих и поддерживающих деятельность народа в известном направлении.»³

Третья стадия – стадия цивилизации, которая и позволяет определить народ как сложившийся культурно-исторический тип. Стадия цивилизации «...есть время растраты – растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания но все-таки растраты; и как бы ни был богат запас сил, он не может наконец не оскудеть и не истощиться, тем более, что время возбужденной деятельности, порождающей цивилизацию и порождаемой ею, живет скоро.»⁴ Именно на стадии цивилизации народ реализует свою самобытность и творческую активность, проявляет «...преимущественно свою духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть залогов в их духовной природе не только в отношении науки и искусства, но и в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния.»⁵

Четвертая стадия вызывается оскудением жизненных сил и энергии народа на стадии цивилизации. На этой стадии «...иссякает творческая деятельность»⁶,

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.131.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.132.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.135-136.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.132.

⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.130.

⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.130.

«происходит застой в жизни, прогресс останавливается»¹ Старость цивилизации может выразиться не только в форме застоя (что характерно, например, для Китая), но и в форме неразрешимых внутренних противоречий (что характерно, например, для Римской или Романо-германской цивилизации). Но и та, и другая форма старости цивилизации заканчивается ее неизбежной гибелью и разложением. Говоря о стадии старости и гибели цивилизации, как последней стадии жизненного цикла народа, Данилевский отмечает, что глубинные внутренние причины старости и гибели цивилизаций для человека непостижимы. Мы можем только констатировать, что внешние причины могут ускорить или замедлить момент гибели цивилизации и ее разложения. Цивилизации редко гибнут естественной смертью, чаще они погибают под ударами внешних сил, т.е. других, более молодых и сильных народов. Достижения погибшей цивилизации в научной, технической и художественной областях могут в таком случае стать «удобрением» для новой цивилизации.

Данилевский, наметив четыре стадии развития народа, отмечает, что в исторической реальности порядок и количество стадий может отклоняться от этого идеального варианта. «Конечно, нельзя ожидать, чтоб это совершалось правильным образом по известной схеме. Явления перепутываются, усложняются; часто явления одного и того же порядка разделяются длинными промежутками времени и дополняют друг друга, а явления одного периода продолжают действовать в другом. Даже не все культурные типы успевают переходить вполне все фазисы этого развития, потому ли, что разрушаются внешними бурями, или потому, что самый запас собранных ими сил был недостаточен, что полученное направление слишком односторонне для полного развития.»² Естественно, что в силу исторических случайностей народ может и не пройти все стадии, а раствориться как этнографический материал в другом народе.

Данилевский не обошел вниманием и проблему длительности стадий. Общее соотношение во времени стадий развития народа или его исторического бытия определяется пятым законом Данилевского. «Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения - относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу.»³ Уточняя этот закон, Данилевский поясняет, что первая стадия может длиться неопределенно долго, а именно тысячелетиями. Вторая стадия продолжается у разных народов по-разному, в зависимости от степени благоприятности внешних условий и внутренних задатков национального характера для государственного строительства. Третья стадия длится по его расчетам около 600 лет.⁴ Старческая стадия цивилизации может продолжаться достаточно долго, если она не подвергается ударам внешних сил.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.132.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.136.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.116.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.131.

Длительность отдельных стадий жизненного цикла народа зависит от многих внешних причин и случайных обстоятельств, но идея органического цикла жизни народа не допускает возрождения национальной цивилизации после прохождения ей всего жизненного цикла.

В жизненном цикле народа существуют т.о. две линии развития: 1. линия прогрессивного, восходящего развития, включающая в себя первые три стадии жизненного цикла народа. Из этих трех возрастов, собственно прогресс связан с творческой активностью народа на стадии цивилизации, и этот прогресс состоит в развертывании накопленных на предыдущих стадиях сил и способностей. Вторая линия – нисходящая – упадок сил и творческого потенциала народа и его гибель, превращение в этнографический материал.

Разрабатывая тему прогресса в истории, Данилевский пытается реализовать синтез локально-цивилизационной и глобально-стадиальной парадигм, а также лежащих, соответственно, в их основе методологических принципов органицизма и идеалистического произвольного конструирования моделей всемирной истории, или, другими словами, философско-исторического моделирования (спекуляции).

Оригинальность позиции Данилевского состоит в том, что он пытается соединить идею органического цикла с идеей исторического прогресса, пересмотрев модель прогрессивного исторического развития. Вместо типичной для того времени модели однолинейного прогрессивного восходящего движения человечества от низшего, несовершенного состояния к высшему, Данилевский предлагает модель мультилинейного движения разноплановых цивилизаций по разным направлениям исторического развития, движения разными способами и путями, в конце каждого из которых каждый народ достигает наивысшего для данного направления совершенства и наиболее полной реализации той потенции человеческой природы, которая выпала на историческую долю этого народа по непостижимому для людей промыслу Бога.

«Прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях.»¹ Во всемирной истории по Данилевскому народы идут не последовательно в шеренгу, передавая друг другу эстафету и сходя с исторической сцены, а в разных направлениях и в разное время, но результаты их развития идут в копилку общечеловеческих достижений и наследуются новыми цивилизациями.

«Народы каждого культурно-исторического типа не вотще трудятся; результаты их труда остаются собственностью всех других народов, достигающих цивилизационного периода своего развития, и труда этого повторять незачем. Но деятельность эта бывает всегда односторонняя и проявляется преимущественно в одной какой-либо категории результатов.»²

Итак, по Данилевскому прогресса как единой линии поступательного совершенствования общества (ни как человечества в целом, ни как отдельного народа) нет. Но есть прогресс самобытных народов как органический цикл их жизни или развертывание идеального плана, или внутренних, заложенных в них

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.110.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003. - С.152

богом потенций, через сумму органических циклов которых осуществляется общая реализация непостижимого для нас божественного идеального плана всемирной истории.

Таким образом, на уровне собирательного субъекта – человечества есть также прогресс, но в форме мультилинейного развития разными народами разных потенций человеческой природы, как форма реализации общего божественного плана относительно всего человечества. И только общая собирательная сумма дает общую картину всего прогресса, понимаемого именно в этом смысле.

Фундаментом мультилинейной концепции прогресса Данилевского являются принятые им постулаты. Первый постулат гласит о невозможности бесконечного прогресса в одном и том же направлении «Бесконечное развитие, бесконечный прогресс в одном и том же направлении (а еще более - во всех направлениях разом) есть очевидная невозможность.»¹ Второй постулат гласит о многообразии потенций человеческой природы. Третий постулат гласит о том, что каждый народ развивает не все, а некоторые, отдельные потенции человеческой природы до максимально возможного совершенства.

Из этих постулатов следуют два вывода: Первый вывод состоит в том, что «ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса.»² И мы добавим, ни один народ не наделен монополией на прогресс.

Второй вывод и составляет собственно одну из главных идей мультилинейной концепции прогресса. «Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т. е. надо чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа.»³

Поскольку Данилевский стремится реализовать мультилинейную модель прогресса, ему необходимы определенные критерии, характеризующие человеческую природу вообще и социальные организмы, как реальные субъекты истории, в особенности. В качестве таких критериев он избирает «разряды культурной деятельности». Это выше упоминавшиеся нами в связи с характеристикой различий России и Европы: 1. деятельность религиозная, 2. деятельность культурная в тесном значении этого слова (научная, художественная промышленная), 3. деятельность политическая, 4. деятельность общественно-экономическая.

Анализируя ретроспективно достижения цивилизаций, Данилевский на основе этих критериев выстраивает некую общую линию всемирной истории: - от аутохтонных культурно-исторических типов, в которых не дифференцировались основные четыре разряда культурной деятельности (к ним относятся Египет, Ассирио-Вавилонско-Финикийский тип, Иран, Индия, Китай), к одноосновным (Греция (художественно-культурный тип), Рим (политический тип), Еврейский

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.132

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.112

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.133-134.

(религиозный тип). «Таким образом, цивилизации, следовавшие за первобытными аутохтонными культурами, развили каждая только одну из сторон культурной деятельности: Еврейская - сторону религиозную, Греческая - собственно культурную, а Римская - политическую. Поэтому мы должны характеризовать культурно-исторические типы: еврейский, греческий и римский - именем типов одноосновных.»¹ Затем по логике Данилевского должен был появиться тип, развивающий оставшуюся сторону культурной деятельности – общественно-экономическую, а также осуществляющий синтез отдельных разрядов культурной деятельности. «Дальнейший исторический прогресс мог и должен был преимущественно заключаться как в развитии четвертой стороны культурной деятельности - общественно-экономической, так и в достижении большей многосторонности посредством соединения в одном и том же культурном типе нескольких сторон культурной деятельности, проявлявшихся доселе раздельно. На эту более широкую дорогу, более сложную ступень развития и выступил тот тип, который, под именем европейского, или германо-романского, главнейшим образом занял историческую сцену после распада Западной Римской империи.»²

Итак, второй прогрессивный переход во всемирной истории после развития отдельных разрядов культурной деятельности одноосновными типами связан с переходом от одноосновных типов к синтетическим, в частности к романо-германскому двухосновному. «..Должны мы усвоить за германо-романским культурно-историческим типом название двуосновного политико-культурного типа, с преимущественно научным и промышленным характерами культуры, в тесном смысле этого слова.»³ Третий намечающийся или возможный прогрессивный переход во всемирной истории Данилевский связывает с будущим четырехосновным культурно-историческим типом, задатки которого он видит в Российском или славянском культурно-историческом типе.

Эта общая логика выстраивает линию прогрессивного развития всемирной истории. Однако, в этой схеме обнаруживается целый набор неувязок. Во-первых, это произвольность оценок Данилевского выделенных им культурно-исторических типов как аутохтонных или одно или двуосновных. На чем основаны эти оценки? Практически на случайных и достаточно субъективных рассуждениях Данилевского.

Во-вторых, определив характер девяти из десяти описанных им в главе 4 культурно-исторических типов, Данилевский ничего не говорит об Арабском типе. Каков он: аутохтонный, -одно или двуосновной? – совершенно непонятно.

В-третьих, намеченная прогрессивная линия всемирной истории фактически есть попытка именно выстроить культурно-исторические типы в линейный ряд единого всемирного прогресса, что противоречит базовым посылкам Данилевского о самобытности локальных цивилизаций и их истории.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.514.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.514.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.516.

В-четвертых, Данилевский из намеченного им ряда прогрессивного развития культурно-исторических типов во всемирной истории исключает четыре из десяти типов, а именно: Арабов, Китай, Индию, Иран. Т.о. в струе мирового прогресса находятся лишь преемственные культурно-исторические типы. «Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский.»¹

Если даже понимать преемственность в духе Данилевского, то почему определенный здесь порядок преемственности противоречит хронологическому порядку культурно-исторических типов, который сам же Данилевский установил в главе 4? А именно, там хронологический порядок появления культурно-исторических типов таков: 1.Египет, 2.Китай, 3.Ассирия-Вавилон-Финикия, 4.Индия, 5. Иран, 6. Древне-семитская (Еврейская) цивилизация, 7.Греки, 8.Рим, 9. Арабы, 10. Романо-германская цивилизация. Получается тогда, что, например, что появившаяся позже римская цивилизация послужила «удобрением» для более ранней еврейской цивилизации. Впрочем, эту неувязку еще можно объяснить тем, что несколько культурно-исторических типов какое-то время сосуществуют в одном историческом времени. Однако, тогда, почему из числа преемственных типов Данилевский исключил Арабский и Иранский типы, игнорируя, например, явные факты сильного взаимного культурного влияния Арабской и Европейской цивилизаций друг на друга, или тесную связь Еврейской и Арабской цивилизаций?

В-пятых, непонятно место российского молодого, рождающегося культурно-исторического типа. По всем признакам он не может быть преемственным, а следовательно, не должен быть включен в общую логику мирового прогресса. Однако, он, будучи явно изолированным типом, почему-то должен увенчать прогрессивное развитие преемственных культурно-исторических типов. Однако, как мы видим, в конце своих рассуждений об общей логике всемирной истории, Данилевский приходит к тезису, противоречащему третьему из его постулатов – о славянском культурно-историческом типе, как воплощении совершенства всех сторон человеческой природы.

Тема прогресса рассматривается Данилевским не как простое сосуществование проходящих в разное время органические циклы цивилизаций, которое можно выстроить в определенную историческую последовательность, но и как драматическая мировая борьба цивилизаций, составляющая смысл и интригу всемирной истории. Тему этой борьбы он развивает в главе XII «Восточный вопрос». Восточный вопрос – это и есть главный вопрос, определяющий интригу мировой истории. Данилевский критикует С. Соловьева, который интерпретирует восточный вопрос, как глобальную историческую борьбу Европы и Азии. Он приводит против этого пять аргументов. Суть их сводится к тому, что неправомерно обобщенно объединять все народы и самобытные цивилизации Европы и Азии в обобщающие понятия Европа или Азия. В истории действуют не абстрактные Европа и Азия, а конкретные цивилизации, и столкновения идут не между соединенными народами Европы и Азии, а между отдельными культурно-историческими типами.

По Данилевскому суть восточного вопроса сводится к глобальному историческому противостоянию романо-германского и славянского культурно-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.111-112.

исторических типов, как двух альтернативных линий прогресса, типов исторического развития, как носителей неких высших идей божественного провидения. Борьба романо-германского и славянского культурно-исторических типов (народов) «... и составляет то, что известно под именем восточного вопроса».¹ Причем борьба России и Европы есть продолжение предшествовавшей исторической борьбы Рим и Греции, наследниками которой стали Россия и Европа. Восточный вопрос, т.о. «...есть продолжение древневосточного вопроса, заключавшегося в борьбе римского типа с греческим.»² Причем Европа стала наследницей исторических идей или провиденциальных целей, реализуемых римской цивилизацией, а Россия стала наследницей идей или провиденциальных целей, реализуемых греческой цивилизацией. «Наследниками Рима явились германцы, наследниками Византии - славяне; и в этих народах должна была ожить вековая борьба, которая велась всяким оружием между Грецией и Римом.»³

Борьба народов и цивилизаций predetermined замыслом Провидения, или, другими словами, замысел провидения состоит в борьбе цивилизационных идей, воплощаемых разными культурно-историческими типами. В центр всемирной истории Данилевский, интерпретируя замысел Провидения, ставит восточный вопрос и выделяет два фазиса: 1. древневосточный вопрос (борьба Рима и Греции) и 2. восточный вопрос (борьба Европы и России).

В борьбе России и Европы Данилевский выделяет четыре фазиса или периода. Первый период – период «закладки и подготовки». «Он длится от времени Филиппа Македонского до Карла Великого, до разделения церквей, до славянской проповеди св. Кирилла и Мефодия, до основания Русского государства.»⁴ В этот период закладываются основные культурные различия романо-германского и славянского народов и происходит наследование ими культурных достижений Рима и Греции.

Второй период – «...период напора Запада на Восток, или, точнее, период напора германо-романского, католического и протестантского мира на православный славяно-греческий мир, - период, длившийся от дней Карла Великого до дней Екатерины Великой.»⁵ В этот период наблюдается явное неравенство сил двух народов: «...с одной стороны, бодрый, свежий, честолюбивый юноша, соединяющий в себе и молодую силу племени, только что выступившего на историческое поприще, и силу государственного устройства; с другой же - дряхлый старец и ребенок, не вышедший еще из тесного круга племенного быта. Могло ли быть сомнение в результатах борьбы?»⁶

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.336

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.336.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.338.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.343.

⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.353.

⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.343-344.

В этот период славян спасло явление на исторической сцене Арабской цивилизации или магометанства, которая отвлекла силы романо-германской цивилизации. «Общая идея, существенный смысл магометанства заключается, следовательно, в той невольной и бессознательной услуге, которую оно оказало православию и славянству, оградив первое от напора латинства, спасши второе от поглощения его романо-германством в то время, когда прямые и естественные защитники их лежали на одре дряхлости или в пеленках детства. Совершило оно это, конечно, бессознательно, но тем не менее совершило - и тем сохранило зародыш новой жизни, нового типа развития, сохранило еще одну черту разнообразия в общей жизни человечества, которым, казалось, предстояло быть задавленными и заглушенными могучим ростом романо-германской Европы.»¹

«Третий период, в который вступил восточный вопрос с зарождением мысли о возобновлении Восточной империи, должен быть назван временем отпора Востока Западу, отпора славяно-греческого мира миру германо-романскому, отпора, который с воцарением великой императрицы начался на всех пунктах пограничной линии, но увенчался полным успехом пока только на севере.

Этот период развития восточного вопроса имеет еще другую характеристическую черту. Как одно время напор германского мира против славянства принял характер борьбы против магометанства, так и славяно-греческий отпор имеет в течение этого периода тот же характер борьбы против магометанства. Она, замаскировав собою истинных борцов, не дала историческим врагам стать лицом к лицу и узнать друг друга.»² В третьем эпизоде главной исторической борьбы России и Европы Турция стала использоваться уже Европой против России для ее ослабления.

Четвертый период – период окончательного решения восточного вопроса начался после Крымской войны. «С Крымскою войною окончился третий период восточного вопроса и начался четвертый, последний, период решения вопроса, который должен показать: велико ли славянское племя только числом своим и пространством им занимаемой земли, или велико оно и по внутреннему своему значению; равноправный ли оно член в семье арийских народов; предстоит ли и ему играть миродержавную роль наравне с его старшими братьями; суждено ли ему образовать один из самобытных культурных типов всемирной истории - или ему предназначено второстепенное значение вассального племени, незавидная роль этнографического материала, долженствующего питать собою своих гордых властителей и сюзеренов? Вся историческая аналогия убеждает нас в противном - и заставляет употребить все средства, все силы, всю энергию на этот решительный спор, который не может уже долго откладываться.»³ С середины XIX века по Данилевскому борьба Европы и России вступает в решающий фазис окончательного разрешения восточного вопроса. Решается вопрос быть ли самобытной и мощной славянской цивилизации, или ей погибнуть под агрессивным натиском Западноевропейской цивилизации?

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.348.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.353.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.359.

Эта борьба достигшего государственного могущества и вступающего в стадию цивилизации славянского культурно-исторического типа с впавшим уже в последний старческий возраст и связанное с ним кризисное состояние романо-германским культурно-историческим типом составляет целую историческую эпоху или «исторический период». «Древняя борьба романо-германского и славянского мира возобновилась, перешла из области слова и теории в область фактов и исторических событий. Магометанско-турецкий эпизод в развитии восточного вопроса окончился; туман рассеялся, и противники стали лицом к лицу в ожидании грозных событий, страх перед которыми заставляет отступить обе стороны доколе возможно, откладывая неизбежную борьбу насколько Бог попустит. Отныне война между Россией и Турцией сделалась невозможной и бесполезной; возможна и необходима борьба Славянства с Европою, - борьба, которая решится, конечно, не в один год, не в одну кампанию, а займет собою целый исторический период».¹

Если исходить из сравнительных характеристик Романо-германской и славянской (русской) цивилизаций, то нетрудно увидеть, что во всемирно-исторической борьбе романо-германская цивилизация воплощает у Данилевского агрессивное и искажающее высшее содержание исторического прогресса, а также ведущее в цивилизационный тупик направление всемирной истории.

Русская цивилизация рассматривается как преемница истинных религиозных начал христианства от греков и зародыш высшего типа истинно-христианской и всесторонне развитой цивилизации, т.е. как воплощение сил исторического прогресса.

За этой борьбой и ее отдельными пережитиями и эпизодами Данилевский обнаруживает некую таинственную «синхронность» событий, которая является появлением управляющей воли Божественного провидения в истории. «Здесь встречаем мы один из тех великих примеров исторического синхронизма, которые всего очевиднее и поразительнее указывают на разумность проявляющегося в истории мироправления.»²

Заметим, что «синхронизм», объясняемый волей Бога, для Данилевского является своеобразной философской уловкой, которая позволяет ему «внести в историю определенный высший смысл» и подогнать реальный ход исторических событий под этот «смысл». Это кстати признает и сам Данилевский. Как фиксация на уровне эмпирических проявлений «разумности» развития органической и неорганической природы, побуждает нас к признанию стоящей за этой разумностью некой высшей идеальной причины, «Совершенно к таким же заключениям ведет синхронизм многих исторических событий, синхронизм, без которого эти события сами по себе потеряли бы большую часть своего значения.»³ Данилевский с помощью таких ухищрений пытается «эмпирически обосновать» смысл исторического бытия отдельных цивилизаций, хотя на самом деле он его «произвольно вносит» из собственной фантазии.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.358-359.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.339.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.341.

Определение смысла мировой истории как борьбы двух культурно-исторических типов, воплощающих в себе силы исторического регресса и прогресса, помогает Данилевскому определить историческое место всех других цивилизаций, либо как подготовительных ступенек к этой главной глобальной исторической борьбе, либо как посторонних свидетелей, либо как слепых исполнителей божественного замысла.

Очевидно, что все эти рассуждения о смысле истории как глобальной цивилизационной борьбе, проходящей различные стадии совершенно не согласуются с первоначальным учением Данилевского о локальных цивилизациях и истории как собирательном самобытии исторических организмов.

Разрабатывая тему прогресса в истории, Данилевский пытается реализовать синтез локально-цивилизационной и глобально-стадиальной парадигм, а также лежащих, соответственно, в их основе методологических принципов органицизма и идеалистического произвольного конструирования моделей всемирной истории, или, другими словами, философско-исторического моделирования (спекуляции). Но фактически у него сосуществуют две философско-исторические концепции или парадигмы: глобально-стадиальная и локально-цивилизационная. Говоря абстрактно о цивилизациях вообще он мыслит в рамках локальной парадигмы. Говоря о реальных отношениях России и Европы, он переходит в глобально-стадиальную парадигму всемирной истории.

Все эти неувязки позволяют сделать вывод о том, что Данилевскому не удалось синтез идеи локальных цивилизаций с идеей всемирной истории как прогресса в его оригинальной, но весьма произвольной и искусственной (а вовсе не естественной) мультилинейной концепции всемирной истории.

Данилевский старается осуществить синтез теории локальных цивилизаций и всемирно-исторического прогресса путем трактовки последнего через форму первого, на основе единой воли божественного провидения. Но такой синтез вряд ли удовлетворительно осуществим именно на идеалистической спекулятивно-натурфилософской методологической и гносеологической базе. Главная причина неудачи синтеза Данилевского в том, что человечество он рассматривает не как развивающийся но реальный субъект истории, целостную систему, элементами которой являются отдельные цивилизации, а как собирательный организм, т.е. популяцию независимых, самобытных цивилизаций.

Яркой демонстрацией неудачного синтеза идеи локальных цивилизаций и концепции всемирно-исторического прогресса является звучащий явным диссонансом ко всему содержанию «России и Европы», финальный пассаж о двух потоках мировой истории, которые, якобы сольются воедино на равнинах славянства. Эта, заимствованная у Хомякова идея, совершенно противоречит сути собственной концепции исторического процесса Данилевского. «Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим, Царьград, достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой - земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течет мимо Афин, Александрии, Рима в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, все более и более обильными водами. На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства

должны слиться все эти потоки в один обширный водоем.»¹ Этот пассаж выдержан в духе критикуемой Данилевским на протяжении всех предыдущих рассуждений глобально-стадиальной концепции прогресса. Причем непонятен статус Александрии, Царьграда и Киева. Нигде ранее Данилевский не выделял их как особые культурно-исторические типы. И вдруг они оказываются вехами на пути всемирно-исторического прогресса.

Вообще, в конце его книги, когда Данилевский, прослеживает общую логику исторического процесса, у него наблюдается явный крен в сторону глобально-стадиальной модели истории.

Проблема культурного прогресса в историософской системе Данилевского связана с установлением культурно-исторических идеалов и целей всемирно-исторического процесса и интерпретации местной и всемирной истории в контексте этих идеалов и целей. На основе этих идеалов определяется направленность исторического процесса. А на основе такой интерпретации осуществляется оценка соответствия отдельных исторических субъектов этим идеалам и целям или степени приближения к ним.

Концепция прогресса выводит Данилевского на вопросы места России в ряду культурно-исторических типов и на ее историческую идею или призвание. Россия рассматривается Данилевским как зародыш высшего культурно-исторического типа.

Данилевский приводит целую систему доказательств в пользу того, что Россия способна создать четырехосновной культурно-исторический тип. В главе XVII он рассматривает «результаты и задатки еще начинающейся только его культурно-исторической жизни, с четырех принятых точек зрения: религии, культуры, политики и общественно-экономического строя, дабы таким образом уяснить, хотя бы в самых общих чертах, чего вправе мы ожидать и надеяться от славянского культурно-исторического типа, в чем может заключаться особая славянская цивилизация, если она пойдет по пути самобытного развития?»²

В области религиозной деятельности Данилевский отмечает, что русский народ является «богоизбранным» хранителем истинной и высшей формы религии – православного христианства, которое соответствует и национальному характеру русского народа, его психическому складу. «Со стороны объективной, фактической русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины - православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными. Со стороны субъективной, психической русские и прочие славяне одарены жаждою религиозной истины, что подтверждается как нормальными проявлениями, так и самыми искажениями этого духовного стремления.»³

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.546.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.516.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.516-517.

Все это позволяет Данилевскому сделать вывод о том, что «...религиозная сторона культурной деятельности составляет принадлежность славянского культурного типа, и России в особенности, есть неотъемлемое его достояние как по психологическому строю составляющих его народов, так и потому, что им досталось хранение религиозной истины.»¹

Говоря о политической деятельности, Данилевский отмечает проявленную в истории одаренность славян, и в особенности русских, и в области государственного строительства, развенчивая популярную теорию о неспособности славян к политической деятельности. «Что бы ни сказало будущее, уже по одному тому, что до сих пор проявлено славянами, и преимущественно русскою отраслью их, в политической деятельности, мы вправе причислить племена эти к числу наиболее одаренных политическим смыслом семейств человеческого рода.»² Более того, Данилевский говорит о том, что в области государственной, политической жизни русский народ имеет ряд неоспоримых преимуществ перед Европой.

Это, во-первых, ненасильственный характер расширения географических размеров российского государства путем освоения незаселенных территорий. «Русское государство от самых времен первых московских князей есть сама Россия, постепенно, неудержимо расширяющаяся во все стороны, заселяя граничащие с нею незаселенные пространства и уподобляя себе включенные в ее государственные границы инородческие поселения.»³ Во-вторых, ассимилируя другие неразвитые народы, русский народ никогда не прибегал к насилию, а действовал своею «уподобительною силою», благодаря которой «претворял в свою плоть и кровь инородцев.»⁴

В-третьих, такой характер роста российского государства обеспечивает ему замечательное единство и цельность, несмотря на то, что оно объединяет в себе множество различных этнических групп при громадном преобладании, однако русского народа.

В-четвертых, российский народ обладает высокой политической культурой, которая основывается «...на следующих свойствах, присущих русскому человеку: на его умении и привычке повиноваться, на его уважении и доверенности к власти, на отсутствии в нем властолюбия и на его отвращении вмешиваться в то, в чем он считает себя некомпетентным.»⁵ Благодаря этому, сила российского государства основана на безусловном нравственном авторитете и доверии, которым оно пользуется в самом народном характере и сознании. Именно, поэтому, в России невозможна революция, а «...русский народ и русское общество во всех слоях своих способно принять и выдержать всякую дозу свободы.»⁶

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.519.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.521.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.522.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.523.

⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.524.

⁶ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.528.

Все это позволяет Данилевскому развить первоначальный тезис том, что и в области политической русский народ имеет все задатки для блестящего развития. «Итак, заключаем мы, и по отношению к силе и могуществу государства, по способности жертвовать ему всеми личными благами, и по отношению к пользованию государственною и гражданскою свободою - русский народ одарен замечательным политическим смыслом.»¹

В области общественно-экономической, т.е. в сфере отношений собственности Данилевский видит громадное преимущество России в сохранении у русского народа собственности на землю. «В отношении к общественно-экономическому строю Россия составляет единственное обширное государство, имеющее под ногами твердую почву, в котором нет обезземеленной массы, в котором, следовательно, общественное здание зиждется не на нужде большинства граждан, не на необеспеченности их положения, где нет противоречия между идеалами политическими и экономическими.»² Здравость общественно-экономического строя, по Данилевскому «...составляет причину, по которой мы можем надеяться на высокое общественно-экономическое значение славянского культурно-исторического типа, имеющего еще в первый раз установить правильный, нормальный характер той отрасли человеческой деятельности, которая обнимает отношения людей между собою не только как нравственных и политических личностей, но и по воздействию их на внешнюю природу, как источник человеческих нужд и потребностей, - установить не отвлеченную только правомерность в отношениях граждан, но реальную и конкретную.»³

Хуже обстоит дело с доказательствами одаренности россиян в области собственно культурной деятельности, а именно, научной и художественной. Данилевский объясняет относительную слабость достижений России в этих областях лишь сравнительной молодостью российского культурно-исторического типа и неблагоприятными обстоятельствами исторического развития. По мнению Данилевского, народ должен решать задачи культурно-исторического развития последовательно: сначала решить вопросы государственного строительства и лишь потом переходить к собственно культурной деятельности. В силу исторических обстоятельств задачи политической деятельности отнимали у русского народа все силы, а период государственного строительства затянулся почти на тысячу лет. «Строение государства, сказали мы, есть первая историческая деятельность народа, выведенного обстоятельствами из этнографического быта, и должно быть доведено до известной степени, прежде чем начинается собственно так называемая культурная деятельность. Очевидно, что затрата сил должна быть пропорциональна трудности задачи; а трудность государственной задачи, выпавшей на долю русского народа, была такова, что нечего удивляться, что она длилась тысячу лет, поглощая все силы народные.»⁴ Лишь к XIX веку освободились силы русского народа для собственно культурной деятельности и тут

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.528.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.528.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.529-530.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.533.

же явились в области и науки и искусства замечательные залого будущего развития.

Нельзя признать доказательства Данилевского достаточно убедительными и объективными, а самое главное достаточными для подтверждения тезиса о том, что Россия способна создать четырехосновной культурно-исторический тип. Сам этот тезис, как и его доказательства носят у Данилевского ярко выраженный мировоззренческий, ценностный характер. Развивая эту тему, Данилевский действует вовсе не как трезвомыслящий ученый, следующий фактам, а как русский патриот, одержимый любовью к своей Родине и желанием видеть в ней исторический идеал.

Двумя главными условиями реализации Россией своей способности создать четырехосновной тип цивилизации Данилевский считает: 1. борьбу за реализацию своих геополитических интересов против неизбежной культурной, а, возможно и прямой военной, агрессии романо-германской цивилизации, 2. излечение от внутренней болезни «европейничанья».

Необходимость борьбы России и Европы очевидно вытекает не только из различия культурно-исторических типов России и Европы, но и из прослеженного нами выше в контексте «восточного вопроса» глобального столкновения этих культурно-исторических типов, как главной интриги мировой истории.

«Не надо себя обманывать. Враждебность Европы слишком очевидна: она лежит не в случайных комбинациях европейской политики, не в честолюбии того или другого государственного мужа, а в самых основных ее интересах.»¹ Россия, подчеркивает Данилевский, «...чужда европейскому миру по своему внутреннему складу, будучи, кроме того, слишком сильна и могущественна, чтобы занимать место одного из членов европейской семьи, быть одною из великих европейских держав.»²

Цели романо-германского типа, Европы, в этой глобальной цивилизационной борьбе – это уничтожение славянского самобытного культурно-исторического типа и ассимиляция славянских народов, как этнографического материала. Цели славянского культурно-исторического типа, России, - защита своей культурно-исторической самобытности. Т.о. в цивилизационной борьбе Европа выступает как агрессор, а Россия как защищаемая сторона.

Отсюда один из главных выводов и тезисов всей работы Данилевского: «Рано или поздно, хотим или не хотим, но борьба с Европою (или, по крайней мере, с значительнейшею частью ее) неизбежна из-за восточного вопроса, т. е. из-за свободы и независимости славян, из-за обладания Цареградом, - из-за всего того, что, по мнению Европы, составляет предмет незаконного честолюбия России, а по мнению каждого русского, достойного этого имени, есть необходимое требование ее исторического призвания. Можно медлить, отдалять по тем или другим соображениям как с нашей, так и с европейской стороны грозный час наступления борьбы, но она не может быть устранена иначе, как если или Европа почувствует всю справедливость славянских требований и добровольно уступит им, на что, как по всему видно, весьма мало надежды; или, если Россия, как говорят враги ее,

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.434.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.435.

действительно окажется больной, расслабленный колосс, расслабленный нравственно, переставший внимать не только голосу народной чести, но и самым громким побуждениям инстинкта самосохранения, готовый отказаться от всех преданий своей истории, отречься от самого смысла своего существования. Но и этого мало. Если бы Россия даже дошла до такой степени унижения, оно было бы слишком невероятно, чтобы ему поверили: в нем увидели бы притворство и уловку и нас все-таки не оставили бы в покое.

Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только ее желанные результаты, как это не раз уже было высказано нами, считаем мы спасительным и благодетельным, ибо только эта борьба может отрезвить мысль нашу, поднять во всех слоях нашего общества народный дух, погрязший в подражательности, в поклонении чужому, зараженный тем крайне опасным недугом, который мы назвали европейничаньем. Нас обвинят, может быть, в проповеди вражды, в восхвалении войны. Такое обвинение было бы несправедливо: мы не проповедуем войны - уже по одному тому, что такая проповедь была бы слишком смешна из наших слабых уст; мы утверждаем лишь, и не только утверждаем, но и доказываем, что борьба неизбежна, и полагаем, что хотя война очень большое зло, однако же не самое еще большее, - что есть нечто гораздо худшее войны, от чего война и может служить лекарством, ибо «не о хлебе едином жив будет человек».¹

Кстати, несмотря на спорность оснований этого вывода, нам кажется, и в XIX веке, и в наше время он, безусловно, справедлив и актуален. Сегодня этот тезис, возможно, еще актуальнее, чем в XIX веке.

Важнейшим залогом успеха и главной, спланирующей всех целью в этой борьбе цивилизаций Данилевский считает политическое воссоединение славянских народов в едином федеративном государстве. «Итак, с какой бы стороны мы ни подступали к делу, всеславянская федерация, с Россией во главе, со столицей в Царьграде - вот единственно разумное, осмысленное решение великой исторической задачи, получившей в последнее время название восточного вопроса.»²

Проект славянского федеративного союза как глобального геополитического противовеса Европе предусматривает по Данилевскому следующую систему государств-членов всеславянской федерации: 1. Русская империя с присоединением к ней всей Галиции и Угорской Руси, 2. Королевство Чехо-Мораво-Словацкое, 3. Королевство Сербо-Хорватско-Словенское, 4. Королевство Болгарское, 5. Королевство Румынское с Валахией и Молдавией, 6. Королевство Эллинское, 7. Королевство Мадыарское (Венгрия и Трансильвания), 8. Цареградский округ.³

Для России в цивилизационно-историческом и геополитическом плане, по мнению Данилевского есть только две альтернативы дальнейшего существования. «Мы видели выше, что с общей культурно-исторической точки зрения Россия не может считаться составною частью Европы ни по происхождению, ни по усыновлению; что ей предстоят только две возможности: или вместе с прочими

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.469-470.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.418.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.422-423.

славянами образовать особую, самостоятельную культурную единицу, или лишиться всякого культурно-исторического значения - быть ничем.»¹

Создание Славянского союза т.о. есть и способ и условие развития самобытного славянского культурно-исторического типа. Данилевский не рассматривает эту Славянскую федерацию как способ или форму реализации мирового господства славян. Цели этой федерации чисто оборонительные. Ее задача – обеспечить политическую независимость славянских народов как главное условие сохранения и развития культурно-исторической самобытности. «Великий Славянский союз, обеспечив свободу славян и плодотворное взаимодействие их друг на друга, не мог бы угрожать ничьей независимости, ничьим законным правам.»²

Создание этого Всеславянского политического союза не преследует цели достижения славянами мирового господства, а есть важнейший момент построения система глобального геополитического равновесия как главного условия для развития самобытных культурно-исторических типов. Славянский союз, не проявляя агрессивного стремления к мировому господству и выполняя чисто оборонительные функции от агрессии Европы, был бы, по замыслу Данилевского, напротив глобальным противовесом стремлению Европы к мировому господству и тем самым обеспечил бы в мировом масштабе систему политического равновесия и стабильности. «Не всемирным владычеством угрожает Всеславянский союз, а, совершенно напротив, он представляет необходимое и вместе единственно возможное ручательство за сохранение всемирного равновесия, единственный оплот против всемирного владычества Европы. Союз этот был бы не угрозой кому бы то ни было, а мерою чисто оборонительною - не только в частных интересах славянства, но и всей вселенной. Всеславянский союз имел бы своим результатом не всемирное владычество, а равный и справедливый раздел власти и влияния между теми народами или группами народов, которые в настоящем периоде всемирной истории могут считаться активными ее деятелями: Европой, Славянством и Америкой, которые сами находятся в различных возрастах развития.»³

Обеспечивая мировое равновесие, Славянский союз выступил бы залогом исторического прогресса, поскольку установление мировой гегемонии одного культурно-исторического типа было бы губительно для прогресса всего человечества. «Всемирная ли монархия, всемирная ли республика, всемирное господство одной системы государств, одного культурно-исторического типа - одинаково вредны и опасны для прогрессивного хода истории, в единственно справедливом смысле этого слова; ибо опасность заключается не в политическом господстве одного государства, а в культурном господстве одного культурно-исторического типа, каково бы ни было его внутреннее политическое устройство. Настоящая глубокая опасность заключается именно в осуществлении того порядка вещей, который составляет идеал наших западников: в воцарении не мнимой, а

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.430.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.445.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.458-459.

действительной, столь любезной им общечеловеческой цивилизации. Это было бы равнозначительно прекращению самой возможности всякого дальнейшего преуспеяния или прогресса в истории внесением нового мирозерцания, новых целей, новых стремлений, всегда коренящихся в особом психическом строе выступающих на деятельное поприще новых этнографических элементов.»¹

Культурно-историческое разнообразие по Данилевскому – важнейший залог прогрессивного развития человечества. Гегемония одного культурно-исторического типа была бы губительна для всего человечества и для исторического прогресса. «Для того чтобы культурородная сила не иссякла в человеческом роде вообще, необходимо, чтобы носителями ее являлись новые деятели, новые племена с иным психическим строем, иными просветительными началами, иным историческим воспитанием; а следовательно, надо место, где могли бы зародиться эти семена нового, - надо, чтобы не было все подчинено влиянию, а тем менее власти одного культурно-исторического типа. Большой клятвы не могло бы быть наложено на человечество, как осуществление на земле единой общечеловеческой цивилизации. Всемирное владычество должно, следовательно, страшить не столько своими политическими последствиями, сколько культурными. Не в том дело, чтобы не было всемирного государства, республики или монархии, а в том, чтобы не было господства одной цивилизации, одной культуры, ибо это лишило бы человеческий род одного из необходимейших условий успеха и совершенствования - элемента разнообразия. Итак, мы можем сказать с полной уверенностью, что Всеславянский союз не только не угрожает всемирным владычеством, но есть единственное предохранение от него.»²

Теперь рассмотрим внутреннее препятствие для реализации Россией своих исторических целей и интересов – «болезнь европейничанья». Эта болезнь идет от реформ Петра I. Реформы Петра I были реакцией на объективную потребность преодолеть отставание России от Европы в научном и промышленном развитии перед лицом неизбежной борьбы с Европой. «Не в далеком будущем предстояла, без сомнения, борьба с теми или другими народами Европы, которые, с свойственными всем сильным историческим деятелям предприимчивостью и честолюбием, всегда стремились расширить свою власть и влияние во все стороны - как через моря на Запад, так и на Восток. *Der Drang nach Osten* выдуман не со вчерашнего дня. Для этой несомненно предстоящей борьбы необходимо было укрепить русскую государственность заимствованиями из культурных сокровищ, добытых западной наукой и промышленностью, - заимствованиями быстрыми, не терпящими отлагательства до того времени, когда Россия, следуя медленному естественному процессу просвещения, основанному на самородных началах, успела бы сама доработаться до необходимых государству практических результатов просвещения. Петр сознал ясно эту необходимость, но (как большая часть великих исторических деятелей) он действовал не по спокойно обдуманному плану, а со страстностью и увлечением.»³

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.459.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.460.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.294-295.

В реформах Петра Данилевский выделяет две стороны: позитивную и негативную. Позитивная сторона связана с его военными, административными и промышленными «насаждениями», с государственным строительством. Негативная сторона связана с изменениями в бытие, нравах, обычаях и понятиях русского народа, с попыткой насильственной перестройки русской жизни на европейский лад. Эту сторону реформ Данилевский оценивает как «обезнародывающую реформу», т.е. уничтожающую самые фундаментальные основы российского национального культурно-исторического типа. «Деятельностью второго рода он не только принес величайший вред будущности России (вред, который так глубоко пустил свои корни, что досель еще разъедает русское народное тело), он даже совершенно бесполезно затруднил свое собственное дело; возбудил негодование своих подданных, смутил их совесть, усложнил свою задачу, сам устроил себе препятствия, на поборение которых должен был употреблять огромную долю той необыкновенной энергии, которою был одарен и которая, конечно, могла бы быть употреблена с большею пользою.»¹

Главным негативным итогом реформаторской деятельности Петра I стало поражение «верхов», высших классов российского общества болезнью европейничанья и определенное отчуждение их от народа, который этой болезни почти не подвержен. Суть европейничанья т.о. по Данилевскому выражается, прежде всего, «в слабости и немощи народного духа в высших образованных слоях русского общества.»²

По оценкам Данилевского болезнь европейничанья, поразившая русское общество в результате Петровских реформ не является неизлечимым органическим недугом, но достаточно опасна и даже «...может сделаться гибельною, постоянно истощая организм, лишая его производительных сил. Болезнь эта тем более ужасна, что (подобно собачьей старости) придает вид дряхлости молодому облику полного жизни русского общественного тела и угрожает ему если не смертью, то худшим смерти - бесплодным и бессильным существованием.»³

Данилевский выделяет три основных симптома или проявления европейничанья. «Все формы европейничанья, которыми так богата русская жизнь, могут быть подведены под следующие три разряда:

1. Искажение народного быта и замен форм его формами чуждыми, иностранными; искажение и замен, которые, начавшись с внешности, не могли не проникнуть в самый внутренний строй понятий и жизни высших слоев общества - и не проникать все глубже и глубже.

2. Заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву - с мыслью, что хорошее в одном месте должно быть и везде хорошо.

3. Взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения, рассмотрение их в европейские очки, так сказать в стекла, поляризованные под европейским углом наклона,

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.296.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.330.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.293.

причем нередко то, что должно бы нам казаться окруженным лучами самого блистательного света, является совершенным мраком и темнотою, и наоборот.»¹ Эти симптомы одновременно являются и «родотворными причинами» этой болезни. «Будучи симптомами болезни, они составляют вместе и родотворную причину болезни, от которой она ведет свое происхождение и которая беспрестанно ее поддерживает.»²

Наиболее опасным симптомом и причиной евроейничанья является третий. Суть его Данилевский видит, во-первых, в заимствованиях с Запада различных идеологических и политических форм (аристократизм, демократизм, нигилизм, конституционализм), которые в России приобретают неизбежно карикатурную форму, будучи лишены народной основы. По оценкам Данилевского, это, однако, не так опасно, как второе проявление третьего симптома – проведение правящими кругами России антинациональной, проевропейской внутренней и внешней политики. «И нигилизм, и аристократизм, и демократизм, и конституционализм составляют только весьма частные проявления нашего евроейничанья; самый общий вид его, по-видимому, менее зловредный, в сущности же гораздо опаснейший их всех, есть наше балансирование перед общественным мнением Европы, которую мы признали своим судьей, перед решением которого трепещем, милость которого заискиваем. Такое отношение к иностранному общественному мнению, даже если бы оно не было радикально-враждебно всему русскому, не может не лишить нас всякой свободы мысли, всякой самостоятельности.»³ Данилевский не произносит прямо обвинение российским правителям в «предательстве» национальных интересов в пользу интересов Европы, но на исторических фактах практически демонстрирует, что внешняя политика России в XVIII и первой половине XIX века в основном служила интересам Европы, а не России.

Болезнь евроейничанья, если не будет излечена, может привести к гибели российского культурно-исторического типа, превращению русского народа в этнографический материал. Казалось бы, Данилевский должен был предложить действительные средства для ее лечения. Он понимает, что средства для ее лечения должны быть достаточно сильными. «И прямое действие власти, и сила слова кажутся нам для сего недостаточными. Оскудение духа может излечиться только поднятием и возбуждением духа, которое заставило бы встрепенуться все слои русского общества, привело бы их в живое общение, восполнило бы недостаток его там, где он иссякает в подражательности и слепом благоговении перед чуждыми идеалами, из того сокрытого родника, откуда он не раз бил полноводным ключом, как во дни Минина, и начинал бить в более близкие к нам годы испытания 1812 и 1868 годов. Для избавления от духовного плена и рабства надобен тесный союз со всеми плененными и поработченными братьями, - необходима борьба, которая, сорвав все личины, поставила бы врагов лицом к лицу и заставила бы возненавидеть идолослужение и поклонение своим открыто объявленным врагам и

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.298.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.330.

³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.324.

противникам. Совершить это в силе только суровая школа событий, только грозный опыт истории. Эти целительные события, от которых придется (ходим ли или не хотим) принять спасительные уроки, уже восходят на историческом горизонте и зовутся Восточным вопросом.»¹

Однако, если вдуматься в суть ситуации духовного и политического отчуждения высших слоев общества от российского народа, если трезво оценить степень их зараженности европейничаньем, было бы утопичным ждать от этих высших слоев, что они начнут такую историческую борьбу, которая могла бы их излечить от европейничанья, или, что они будут вынуждены начать такую борьбу самим ходом развития всемирной истории, а именно, т.н. восточным вопросом. Нам кажется, что действительным лекарством от европейничанья могла бы послужить только революция, которая привела бы к смене прозападной правящей элиты национальной российской элитой, и которая привела бы к преодолению отчуждения власти от народа. Однако, таких радикальных решений Данилевский, как монархист и человек лояльный по отношению к власти, естественно, не мог и помыслить.

Подводя итог анализа условий сохранения и развития славянского культурно-исторического типа по Данилевскому, мы видим, что лишь борьба с Европой позволит обеспечить внутренние и внешние предпосылки для этого. Борьба излечит высшие слои российского общества от европейничанья. Борьба также обеспечит сплочение славянских народов и позволит создать Славянскую федерацию.

Данилевский не проповедует войну с Западом, но трезво оценивает агрессивные замыслы Европы по отношению к России и славянам. Он отстаивает право славянских народов на защиту своей культурной самобытности и политической самостоятельности, на восстановление нарушенных в ходе истории прав славянских народов на создание национального государства. Отсюда главный вывод Данилевского: «Борьба с Западом - единственное спасительное средство как для излечения наших русских культурных недугов, так и для развития общеславянских симпатий, для поглощения ими мелких раздоров между разными славянскими племенами и направлениями. Уже назревший восточный вопрос делает борьбу эту, помимо чьей бы то ни было воли, неизбежною в более или менее близком будущем.»²

Рассматривая исторические задачи России в борьбе с геополитическим естественным противником – Европой, Данилевский, как и должно было быть, совершенно уходит от почвы фактов в область интересов. Нужно признать, что он трезво выражает и отстаивает геополитические интересы России. Ничем иным и не может быть мировоззренческий идеал. В этом плане нашим нынешним политикам и вождям не мешало бы занять у Данилевского трезвости, прямоты силы и стойкости, преодолеть сильнейший приступ болезни европейничанья.

Подводя итог анализу темы культуры в историософии Н.Я. Данилевского, следует отметить, что у него нет четкого определения культуры, но это понятие используется инструментально в разных контекстах в связи с анализом различных

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.330.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 2003. - С.467.

проблем философии истории. Исследуя проблему субъекта исторической деятельности, Данилевский рассматривает культуру как совокупность индивидуальных черт народа, как такового субъекта: психический склад национальный, особенности религиозного сознания, язык. Исследуя взаимодействие народов и тему прогресса, он выделяет культуру как способ реализации задатков человеческой природы, как систему специфически человеческих способов деятельности, т.е. четырех разрядов культурной деятельности, выделяя из них деятельность культурную в узком смысле слова.

Когда Данилевский рассматривает стадии развития народа, он выделяет категорию «цивилизации» как высшей творческой стадии исторического развития народа, совпадающей с культурно-историческим типом. Цивилизация как высшая форма и стадия развития культурно-исторического типа характеризуется не только разрядами культурной деятельности но и результатами, достижениями в разных видах деятельности, что позволяет выстроить Данилевскому общую линию всемирно-исторического прогресса.

Т.о. у Данилевского культура рассматривается в контексте разных проблем то с позиций предметного, то аксиологического, то деятельностного, то знаково-символического подходов, которые он четко и сознательно не дифференцирует. Опыт Данилевского показывает, что в философии истории категория «культура» может успешно работать именно в разных концептуальных подходах.

Перейдем теперь к общей оценке концепции Н.Я. Данилевского. Бажов С.И. в-общем расценивает теорию Данилевского как биологический, органический натурализм в историософии.¹ В качестве основных методологических слабых мест этой теории Бажов называет: 1. отождествление органического образования с социальным. «В плане пояснения положения об отождествлении органического образования с социальным, т.е. о сведении социального качества к органическому, отметим, что вследствие такого редукционистского хода возникает ясная и отчетливая концепция фаз существования социально-органического образования — это общие фазы цикла органического существования, а также движущих сил социально-органического образования — внутренних (развертывание «генетической» программы) и внешних (взаимодействие «организма» с «окружающей средой»).»² Эта ошибка привела и к искажению представления о самом характере развития цивилизаций. «В самом деле, сведение исторической эволюции к динамике органического цикла приводило к ошибочной интерпретации исторической эволюции как в плане содержательного истолкования этапов эволюционного процесса, так и ее общей направленности.»³

Во-вторых, по мнению Бажова, Данилевский некорректно отождествляет самобытные типы развития с эмпирически данными конкретными историческими индивидами. В результате типов развития оказывается столько же, сколько самобытных исторических индивидов. «Утверждение о тождестве типов развития с эмпирически зафиксированными историческими индивидуумами —

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

цивилизациями, по сути дела, априори превращает все цивилизации в самобытные типы развития. Это ошибочное превращение дискретных исторических индивидуумов — цивилизаций в своеобразные типы развития можно назвать ошибкой отождествления явления и сущности. В самом деле, до проведения сравнительно типологического изучения какого-либо множества исторических индивидуумов — цивилизаций невозможно говорить о типологической специфике данных цивилизаций. Только после упомянутого исследования исторических индивидуумов — цивилизаций они могут быть отнесены к одному, нескольким и т.д. типам.»¹

В-третьих, Данилевский необоснованно постулирует некоторые фундаментальные положения своей теории культурно-исторических типов, а не выводит их из эмпирических фактов и обобщений. В результате в теории Данилевского наблюдается смесь спекулятивных положений и эмпирических констатаций. «Рассматривая в общем плане результаты структурно-логической дифференциации содержания теории типов, следует отметить, что введение в состав теории в неявной форме (т.е. в недифференцированном виде с точки зрения общей дедуктивно-логической композиции теории, а также без систематического добавочного эмпирического обоснования) дополнительных посылок может быть истолковано как стремление воспроизвести на теоретическом уровне (во многом путем «фактического полагания») сформировавшегося вне и помимо систематически осуществленной научно-теоретической рефлексии содержательного образа или моделей предметной области, которая становится, как в данном случае, объектом разнокачественного, т.е. теоретического и внетеоретического, описания.»²

В-четвертых, характеризуя особенности европейского и славянского культурно-исторических типов, Данилевский, по мнению Бажова, пользуется некорректным методом произвольного приписывания этих особенностей, которые он фактически заимствует из учения славянофилов. «Методом, с помощью которого Н.Я.Данилевский выявляет основные характеристики романо-германского и славянского культурно-исторических типов, является не изучение существенных свойств рассматриваемых предметов, а выдвижение и обоснование с помощью серии примеров и наукообразных рассуждений тех характеристик рассматриваемого объекта, которыми он был наделен, главным образом, в ходе анализа, осуществленного славянофилами. Соответственно должны быть оценены и результаты, к которым пришел Н.Я.Данилевский — фактически он воспроизвел в рамках рассматриваемого учения со сравнительно незначительными модификациями ряд ключевых положений славянофильской доктрины.»³

В-пятых, Бажов обоснованно упрекает Данилевского в использовании «...схемы совокупности самобытных цивилизаций при конструировании представления об историческом процессе».⁴ Естественная система Данилевского

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

³ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

⁴ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

действительно является по сути достаточно произвольной и искусственной схемой исторического процесса, хотя и отличающейся от европоцентристской схемы трехчленки.

В-шестых, Бажов не согласен с заявлением Данилевского о непередаваемости культурных начал. «Существенное ошибочное положение теории типов — догматическое положение о невозможности передачи культурных начал одного цивилизационного типа другому.»¹

К.Н. Бестужев-Рюмин, один из немногих российских историков, кто постоянно пропагандировал и защищал теорию культурно-исторических типов Данилевского, видит в ней «истинное основание» исторической науки. «Закон разнообразия в единстве, общий закон природы блистательно применен к истории; и Н.Н. Страхов вполне прав, когда в своей характеристике книги Данилевского указывает на то, что высшая ее заслуга — внесение в историю естественной системы, а естественная система только одна, потому что двух истин быть не может.»²

Кроме того, Бестужев-Рюмин подчеркивает патриотическое содержание теории Данилевского, которая утверждает русское национальное достоинство и самобытность российской цивилизации. «Книга Данилевского важна не только для русской науки, но и для русского общества: мы так привыкли к самоунижению, самобичеванию, что каждый твердый голос, защищающий русское начало, кажется нам какой-то непозволительной ересью. Пора же нам осознать, что как бы мы ни стремились представить русский народ меньшим, чем он есть в действительности, нам это никогда не удастся. Книга Данилевского должна бодрить нас.»³

В методологическом плане Галактионов рассматривает историософскую концепцию Данилевского как органицистскую. Именно она позволила Данилевскому внести существенно новый вклад в философию истории — разработать теорию наций. Создание Данилевским теории наций, по мнению Галактионова является главным новаторским достижением Данилевского. «Ее методологическим стержнем является органическая теория, из которой, в свою очередь, выводится теория социальных общностей — наций, обозначенных термином «культурно-исторические типы», и формируется область знания, называемая ныне геополитикой. В этом состоит принципиальная новизна результатов исследования Данилевского, и этим определяется его место в развитии обществоведения.»⁴ Причем, по мнению Галактионова главное открытие Данилевского — «теория наций» оказалось практически незамеченным. «Теория культурно-исторических типов Данилевского — цельное, системное учение о нациях, их сущности, происхождении, признаках и законах. К сожалению, этого не оценил никто из авторов, писавших о Данилевском, потому что старые русские

¹ Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>

² Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов //Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — 6-е изд. — СПб., 1995. - С.29.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов //Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — 6-е изд. — СПб., 1995. - С.29-30.

⁴ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. — С.Пб., 1995. — С. 1.

историки и социологи в большинстве, как было показано, не принимали славянофильской концепции Данилевского и потому за конкретной проблемой «Россия и Европа» не увидели ее теоретического ядра — теории нации; а мышление советских теоретиков было замкнуто в установках работы «Марксизм и национальный вопрос», которая считалась бесспорным первоисточником.»¹

Характеризуя органическую теорию, как методологическую основу теории наций, Галактионов подчеркивает, что в этом плане Данилевский опирался на традицию органицизма в его славянофильской версии. «Общим принципом методологии исторических и теоретических построений славянофилов была органическая теория. Они понимали русскую историю как «развивающийся организм» и поэтому в исторических событиях различали органичные, или внутренне обоснованные, нормальные, естественные, и неорганичные, или внешние, искусственные, чуждые жизни народа процессы и влияния. Народ они представляли в качестве «живого» социального тела, организма — носителя исторической жизни.»²

Галактионов при этом подчеркивает отличия органицизма Данилевского от органицизма славянофилов. Этих отличий два. Во-первых, Данилевский отверг идею славянского мессианства, присущую славянофилам. Во-вторых, Данилевский расширяет узко-культурологические рамки органического сравнительного анализа российской и европейской цивилизаций в славянофильстве до более широких научных рамок — общей теории цивилизационного развития. «Учение ранних славянофилов, таким образом, по преимуществу культурологическое. Данилевский расширяет его за рамки «философии культуры» (или «социологии культуры»), превращая в социологическое и геополитологическое с глубокими этнически-демографическими началами.»³

Галактионов, рассматривая различия методологии Данилевского и раннего славянофильства, вслед за Страховым, характеризует теорию Данилевского как развитие славянофильской системы воззрений. «Во-вторых, Данилевский славянофильскую систему воззрений в целом представил на более высоком и более проработанном теоретическом уровне. В-третьих, фундаментировал ее обобщением более свежих событий в Европе и России, выявив новые аспекты политических отношений и тем самым продвинул ее на целую эпоху. Славянофильство он представил благодаря этому живым, развивающимся и обращенным в будущее, а не как уходящее, вырождающееся и умирающее. В-четвертых, славянофильство Данилевского освободилось от историософской

¹ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 16.

² Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 12.

³ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 14.

метафизики и религиозной, иногда мистической оболочки, оно полностью превратилось в разновидность светской идеологии.»¹

Галактионов отмечает, что методологии Данилевского присущи некоторые черты позитивизма. «В его методологии уже заметны некоторые черты позитивизма, свойственные многим русским естествоиспытателям второй половины XIX в. Позитивистский номинализм прямо проявляется в том, что Данилевский, впрочем, как и Григорьев, выделяет законы частные или видовые отдельных типов-организмов, выражая сомнение в существовании законов родовых и тем более общих. Поэтому всеобщему закону развития, положенному Дарвином в основу механизма естественного отбора и видообразования, Данилевский противопоставляет «морфологический принцип», согласно которому виды (типы) органического мира не развиваются посредством превращений и восхождения по ступеням единого процесса совершенствования.»²

Особенно ценным, по Галактионову, является мировоззренческий аспект теории Данилевского. «Данилевский сильнее высветил в славянофильстве его общезначимый и непреходящий смысл, который состоит в том, что это, теперь уже давнее, учение всегда будет служить идеологической основой воззрений, утверждающих самобытность и защищающих национальные формы быта и сознания славян и русских особенно в ситуациях, угрожающих народу прямым захватом и подчинением, оттеснением или поглощением, или денационализацией посредством разрушения среды существования и размывания национального самосознания.»³ Отличительная и ценная черта теории Данилевского – это открытый патриотизм. «Отличительная черта историко-социологического исследования и всех выводов книги «Россия и Европа» состоит в открытом провозглашении русской, славянской точки зрения и выдвинутом на первый план критерии всех позиций и решений — политическом интересе русских и всех славян... Служение своему народу, защита национальных интересов всегда признавалась нормой убеждений и поступков, если, конечно, решение собственных национальных проблем согласуется с уважением прав и достоинства людей другой национальной принадлежности, которые также, со своей стороны, не претендуют на какую-либо особую роль по отношению к другой нации. Но в этом отношении Данилевский безупречен.»⁴

¹ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 14.

² Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 15.

³ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 14.

⁴ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 4-5.

Именно, благодаря открыто выраженному и последовательному патриотизму, Данилевский вполне трезво оценивает геополитические отношения России и Европы и формулирует ряд ценных геополитических прогнозов и предостережений. Хотя Галактионов отмечает, что Данилевский преувеличивает враждебность Европы по отношению к России.

Хачатурян видит в теории Данилевского целостную концепцию, охватывающую различные аспекты всемирно-исторического процесса, первый вариант целостной концепции локальных цивилизаций.¹ Следуя общепринятой традиции, Хачатурян отмечает, что Данилевский представляет собой «...тип ученого, пытающегося внести методы естественных наук в область исторического исследования.»²

Хачатурян, отмечая, проводя различие между замыслом Данилевского и его осуществлением, отмечает, что на самом деле метод Данилевского не является чисто естественно-научным. а сочетает в себе моменты позитивизма и романтико-теологического подхода, свойственного славянофилам, что обуславливает ряд противоречий в системе Данилевского. «Источником противоречий служил и его метод, занимавший промежуточное положение между позитивизмом и романтико-теологическим видением истории.»³ Эту двойственность метода Данилевского отмечала еще ранее Авдеева Л.Р.⁴ По оценке Хачатурян, «... теологический аспект не играет сколько-нибудь заметной роли в философии истории Данилевского. Соотношение «метафизики» и позитивизма имеет явный перевес в пользу последнего, и совмещение их в рамках одной концепции выглядит искусственно.»⁵ Нам кажется, что теологический, а точнее идеалистически-спекулятивный момент играет большую роль в «естественной системе» Данилевского, поскольку без произвольного постулирования законов истории невозможно чисто позитивистским путем, из фактов выстроить целостную концепцию исторического процесса.

Хачатурян отмечает определенное противоречие в системе Данилевского между базовой концепцией локальных цивилизаций и некоторыми идеями, характерными для глобально-стадиальной парадигмы. «Несмотря на явное пристрастие к мультилинейной циклической схеме, Данилевский (вопреки господствующей в историографии точке зрения) не сводил историю человечества к ряду историй отдельных цивилизаций. В его историософии присутствует и принцип однолинейности, помогающий показать общий ход всемирно-исторического процесса, поступательное движение человечества вперед.»⁶ Попытка синтеза этих подходов является, по мнению Хачатурян, незамеченным

¹ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.323.

² Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.323.

³ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.330.

⁴ Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов - М., 1992. - С.79-80.

⁵ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.331.

⁶ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.328.

исследователями достижением Данилевского.¹ Хотя нельзя назвать эту попытку достаточно удачной. Этот же момент констатирует и Семенов.²

А.В. Белов считает, что «...теория культурно-исторических типов – это распространение методологии естественных наук (прежде всего, Кювье и Бэра) на область истории.»³ Не разделяя методологические декларации Данилевского и их реальное осуществление, Белов доказывает, что «...органицизм Данилевского – основание его теории культурно-исторических типов.»⁴ Это верно, но следует добавить, что не только органицизм, но также ряд других методологических принципов, совершенно отличных от органицизма, а именно, романтико-теологический взгляд на историю, принцип исторического прогресса, принцип провиденциализма, принцип единства всемирной истории. Противоречивое сочетание этих принципов, а не простой органицизм лежит в основе теории культурно-исторических типов Данилевского.

Органицизм, как один из базовых принципов теории культурно-исторических типов Данилевского, состоит отнюдь не в простой аналогии исторических и биологических организмов (Данилевский понимал несостоятельность таких прямых аналогий), и не в перенесении биологических законов на историю (в этом еще менее можно обвинить Данилевского), а в применении к историческим явлениям «органицистских» познавательных принципов: 1. принципа индивидуальности исторических субъектов, 2. принципа цельности исторических субъектов, 3. принципа органического развития исторических субъектов, 4. принципа взаимодействия исторических субъектов с окружающей средой. А если говорить о специфике органицизма Данилевского, то следует упомянуть еще пятый - морфологический принцип: органическая жизнь исторических субъектов есть развертывание божественного плана, или «идеального» плана заложенного Богом, как программа или потенция жизнедеятельности и развития исторического субъекта.

Б.П. Балугев в своей книге «Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа»» убедительно доказывает, что Данилевскому принадлежит приоритет в создании метода цивилизационного анализа истории и культуры. Особенно он подчеркивает значимость и актуальность для нашего времени геополитических прогнозов-предостережений Данилевского. «Критика Данилевским европоцентризма, высказанные им суждения об опасностях насильственного насаждения по всему миру единой западноевропейской культуры звучат сегодня еще более злободневно, чем в его время.»⁵

Также актуальна сегодня проблема сохранения культурно-национальной самобытности славянской цивилизации и вопросы сплочения славянских народов для ее защиты. «Новое подтверждение получили и мысли Н. Я. Данилевского о

¹ Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.329.

² Семенов Ю.И. Философия истории. - М., 2003. - С. 160.

³ Белов А.В. Культура глазами философов-органицистов. - Ростов-на-Дону, 2002. - С.139.

⁴ Белов А.В. Культура глазами философов-органицистов. - Ростов-на-Дону, 2002. - С.151.

⁵ Балугев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 231.

судьбоносном значении для России и всех славян всеславянского единения, о всяческом противодействии Западу этому единению.»¹

Очень важный аспект историософской концепции Данилевского отмечает Е.М. Сергейчик: определенное противоречие между нейтральными, «естественно-научными» принципами естественной системы Данилевского и его ярко мировоззренческими, патриотическими настроениями, которые в значительной степени определяют логику его мысли. Это противоречие наиболее ярко проявляется когда Данилевский рассуждает об особенностях славянского культурно-исторического типа и его исторической судьбе. «По мере того, как политико-идеологические пристрастия Данилевского берут верх, его видение перспектив развития славянского мира приобретает форму утопии.»²

Справедлива общая оценка Сергейчика: «Хотя патриотические настроения Данилевского нередко приходили в несоответствие с декларируемыми им принципами анализа истории, сама идея культурно-исторических типов представляла собой весьма плодотворную попытку развития некоторых основополагающих принципов неклассической философии в их приложении к конкретному историческому материалу.»³

Мы бы уточнили только, что, не вопреки указанным Сергейчиком мировоззренческим пристрастиям, а, именно, благодаря яркой, открытой мировоззренческой пристрастности Данилевскому и удалось создать свою оригинальную теорию культурно-исторических типов. Сам же Сергейчик признает, что именно «...стремление обосновать будущее славянства как носителя новой прогрессирующей цивилизации, приводит Данилевского к признанию циклической формы осуществления исторического развития каждого культурно-исторического типа по аналогии с развитием биологических организмов.»⁴

При оценке историософской концепции Данилевского в-целом необходимо учитывать его собственный замысел. Этот замысел удачно характеризует Галактионов. «Данилевский в философии и в историко-социологической науке был последователем органической теории. Методология «органицизма» позволяла, как он думал, создать основание и структуру непротиворечивого мировоззрения, охватывающего понимание природы и общества как частей единого мира и вывести законы их развития и функционирования. Опираясь на так называемый «морфологический принцип», выведенный из своеобразно интерпретированной органической теории и наделенный универсальностью, русский социолог рассчитывал господствующую в исторической науке систему объяснения истории, которую он считал искусственной, заменить альтернативной, т. е. естественной. Первая несла печать влияния гегелевского спекулятивного панлогизма и как следствие его — паневропеизма, поскольку модель европейского развития принималась за всеобщую; вторая, напротив, позволяла, как полагал Данилевский, объяснить исторический процесс с максимальной объективностью, представив его в качестве совокупности разнообразных индивидуализированных форм жизни

¹ Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. - С. 233.

² Сергейчик Е.М. Философия истории. - СПб., 2002. - С.347.

³ Сергейчик Е.М. Философия истории. - СПб., 2002. - С.347.

⁴ Сергейчик Е.М. Философия истории. - СПб., 2002. - С.346.

народов, национальных образований, существующих самобытно и определяемых своими собственными внутренними стимулами и факторами. Иначе говоря, спекулятивно-абстрактной методологии гегельянства Данилевский противопоставлял иной способ объяснения истории: от конкретных объектов, через их сопоставление и соотношение, к объяснению всемирной истории в целом.»¹

Практически все исследователи начинают с этого. Однако, необходимо проводить различие между декларативным замыслом и реальным его осуществлением. Несмотря на то, что сам Данилевский стремился применить общенаучную, по его мнению, естественную систему в историософии, его попытка не была вполне адекватной реализацией его собственного замысла. Анализируя реальные проблемы историософии, Данилевский не мог ограничиться простым перенесением на область исторических явлений закономерностей и принципов биологических наук. Если бы он это сделал, его концепция была бы малоценным образцом биологического натурализма в историософии. Однако, вопреки собственному замыслу и декларируемому методу, Данилевский, опираясь на некоторые общие познавательные принципы, сформировавшиеся у него, как у естественника-ученого, в своей культурологически-историософской концепции следует совсем не позитивистским методам.

На первый взгляд, кажется, что естественная система Данилевского есть возведение в ранг всеобщих законов истории внешних эмпирических проявлений непознаваемого плана божественного провидения, т.е. простые эмпирические обобщения, не опирающиеся на серьезную теоретическую базу, а опирающиеся на спекулятивную модель истории.

У Данилевского легко обнаружить фундаментальные противоречия: 1. между декларацией естественнонаучного метода в историософии и ее реализацией в форме чистейшей натуралистической спекуляции, сочинении произвольных и весьма искусственных схем для подгонки под них исторических фактов при отсутствии прочного фундамента общетеоретической концепции общества, его строения и законов развития социальных систем; 2. между идеей локальных цивилизаций и искусственной схемой всемирно-исторического прогресса; 3. между идеалистическим описанием цивилизационных различий России и Европы и реалистическим геополитическим анализом столкновения их интересов.

По сути, философия истории Данилевского есть наукообразная натурфилософская спекуляция, подгонка истории под натуралистическую, органистическую схему. В этом ее оригинальность, но в этом же и ее порок. Это естественно-научный метод искусственно ограниченный объективно-идеалистическим философским фундаментом и мировоззренческой пристрастностью. Что-то среднее между идеалистической историософской спекуляцией и натуралистической интерпретацией истории.

Однако, такая оценка была бы не вполне верной. Достоинство концепции Данилевского связано именно с ее недостатками и слабостями. Главное новаторское достижение Данилевского состоит не столько в разработке первой

¹ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С. 7.

целостной концепции локальных цивилизаций, а в попытке создания синтетической концепции истории, соединяющей в себе принципы локальной и глобально-стадиальной парадигм.

Данилевский пытается реализовать синтез локальной и глобально-стадиальной парадигм, органицизма и идеалистической, провиденциалистской философии истории. Именно, благодаря этой попытке концепция Данилевского оказалась весьма творчески продуктивной и оригинальной.

Данилевский в своей философии истории хотел провести установку органицизма. Однако, реально это ему не удалось. Специфика предмета заставила его изменить собственным принципам органицизма (естественной системе) и создать своеобразную смесь наукообразной натуралистически-органицистской исторической статики (классификация КИТов) и спекулятивной идеалистически-провиденциалистской исторической динамики. Причем, и на уровне статики при сравнении КИТО российского и Европы и на уровне динамики при анализе восточного вопроса как главной интриги мировой истории у Данилевского мировоззренческие ориентации не только находят яркое выражение, но и существенно искажают собственный замысел и первоначальный подход, «естественно-научные» принципы беспристрастности нейтрального ученого, описателя КИТов без всяких предпочтений и пристрастий. Как отмечает Авдеева Л.Р.: «Концепция Данилевского несвободна от противоречий, порождаемых главным образом совмещением двух взаимно-исключающих подходов: религиозно-провиденциалистского и позитивистски-натуралистического. Но, по его мнению, не стройность и даже не истинность является залогом влиятельности той или иной концепции, а то, насколько она отвечает интересам, чаяниям, глубинным неосознанным стремлениям народа – носителя «национального начала.»¹

Натуралистическая, органицистская установка Данилевского по рассмотрению культуры как организма, уникального исторического субъекта в антиэволюционистской трактовке принципа органицизма, при попытке практической реализации ее в философии истории ограничивается лишь формальными сравнениями исторических и природных явлений. Причем сам Данилевский не доводит эти сравнения до строгих аналогий и не придает им статус строгих аналогий и доказательных аргументов. Тем более, что специфика общества и истории принуждает его отходить от своей установки на отрицание этой специфики, именно в силу требований научности.

Отождествление и сравнение природных и исторических организмов у Данилевского есть лишь на уровне общефилософской установки на познание индивидуальных субъектов как целостностей, живущих органической внутренней жизнью. как развертывание идеальны планов или потенциалов, заложенных в их природу в условиях окружающей среды.

На уровне содержательного анализа никакого отождествления нет и быть не может, ибо оно было бы откровенно ненаучным и не могло быть приемлимым для Данилевского, как ученого.

Т.о. нужно четко различать теоретико-познавательные и методологические декларации и установки Данилевского и его реальный содержательный анализ

¹ Авдеева Д.Р. «Данилевский Н.Я.» // Русская философия. Словарь.- М., 1999. - С.131.

статике и динамике исторических субъектов. существенно расходящийся с этими установками.

Сила концепции Данилевского в ее мировоззренческой цельности. Именно она обуславливает Трезвость геополитического взгляда. Ошибочность практических геополитических расчетов Данилевского несколько не подрывает значимости главного его тезиса: Россия должна защищать свои геополитические интересы от агрессии, а не быть орудием европейских. В наше время эти золотые слова, нам кажется гораздо актуальнее, чем во времена Данилевского.

ГЛАВА 4 В.СОЛОВЬЕВ: ТЕМА КУЛЬТУРЫ В ПАРАДИГМЕ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

§ 1 Культурно-идейная почва мышления В.Соловьёва

При изучении философского творчества В.Соловьёва просто невозможно обойтись без специального анализа его мировоззрения, как культурно-идейной почвы его философской мысли потому, что его философские идеи и концепции сложно переплетаются с его мировоззренческими ориентациями, претерпевая в процессе этого взаимодействия сложные превращения. Для движения мысли философа, как и для мировоззренческой его эволюции, которые взаимно опосредуют друг друга, характерна противоречивость. И, хотя противоречивость философских взглядов, мировоззренческих убеждений – это специфическая черта, присущая большинству русских философов, но у каждого из них она имеет свое специфическое содержание и внешнее выражение. Русская интеллигенция, во-первых, является всегда идейной. Она живет идеями и ради идей. Её мировоззрение формируется в мире идей, через определение своего отношения к «измам» своего времени, духовным модам и веяниям. Но русская интеллигенция, еще, во-вторых, и мечущаяся между «измами» (от одного к другому, часто противоположному), а также между теоретическими идеями и реальной жизнью. В-третьих, она отличается широтой и глобальностью своих целей: она стремится все познать и тут же преобразовать мир радикально на основе этого знания. Эта широта души ведет к разбросанности, отсутствию концентрации на чем-то одном. А жажда немедленной реализации своих проектов преобразования общества ведет к построению утопических систем и естественному разочарованию в них, поскольку эти системы плохо согласуются с реальными историческими условиями. Все эти черты безусловно были присущи и Соловьёву, поскольку его мировоззрение формировалось в условиях русской духовной культуры.

Противоречивость философии и мировоззрения В.Соловьёва отличается весьма насыщенным динамизмом и сложностью. Но именно, ее учет и содержательный анализ даст нам ключ к адекватному уяснению сути его философии и мировоззрения, которые выражаются друг в друге, но весьма замысловатым и неоднозначным способом. Мировоззрение Соловьёва находилось в постоянном внутреннем развитии и движении, не законченном до самых его последних дней. Отсюда специфические трудности, касающиеся как анализа собственно мировоззрения философа, так и его связи с его философско-историческими концепциями.

Социально-культурной почвой мышления и мировоззрения В.Соловьева является эпоха российской модернизации XIX века, и особенно пореформенный период с его неопределенными потенциальными возможностями развития России в различных направлениях. Эта эпоха характеризуется двумя основными культурно-историческими конфликтами: 1. между традиционными основами российского общества и новыми формами общественной жизни, 2. между устоями и ценностями российской цивилизации и устоями и ценностями западно-европейской цивилизации. Эти конфликты находили многообразное воплощение и разрешение как во внутренней противоречивости мышления российских философов, так и во внешнем столкновении идейно-политических движений славянофилов и западников, либералов и почвенников, официальной государственной идеологии (выраженной в формуле Уварова: Православие, Самодержавие, Народность) и революционно-демократических движений. Мировоззрение В.Соловьева формировалось и развивалось в этом весьма насыщенном идейном растворе. И, естественно, что современную российскую действительность он воспринимал через призму идеологической борьбы, характеризовавшей российскую общественную мысль XIX века.

Учитывая противоречивость и динамизм идейной эволюции В. Соловьева, для понимания его мировоззренческой позиции, как культурно-идейной почвы его философско-исторической мысли, нам необходимо решить три задачи. Во-первых, следует установить некий стержень или базовую основу его мировоззрения, сложившийся в юности и определивший, направивший и стимулировавший ход его философской мысли. Во-вторых, необходимо определить характер взаимодействия мировоззрения и собственно философско-теоретических концепций В.Соловьева. В-третьих, необходимо проследить конкретные этапы его духовной эволюции.

Базовые основы мировоззрения В.Соловьева сложились в юности в результате сочетания, с одной стороны, влияния православной религии, с другой стороны, его личностных особенностей.

Если говорить о влиянии православной религии на мировоззрение В.Соловьева, то истоки мировоззрения В.Соловьева коренятся в юношеском кризисе веры.

Религиозная ориентация философа сформировалась под влиянием семейного воспитания. Сочетание высокой духовной культуры и глубокой подлинной православной религиозности с рациональным складом ума было характерно для семейного окружения юного В.Соловьева. В таком сочетании, кстати, весьма типичном для значительной части русской интеллигенции XIX века, был заложен корень будущих противоречий в конфессиональной ориентации философа. В юности (с 13 до 18 лет) он пережил кризис наивной, некритической детской веры, переболев болезнью атеизма, причем со свойственным юности максимализмом. Фактами биографии и свидетельствами юношеского отрицания веры В.Соловьевым является увлечение его трудами вульгарных материалистов в последние годы учебы в гимназии, а также выбрасывание икон из окна своей комнаты. Но Соловьев довольно быстро понял мировоззренческую пустоту и бесплодность атеизма, критического ума, свободного от высших ценностных начал, и пришел к устойчивой глубоко личной, основанной на фундаменте личного духовного опыта и рациональном принятии, истинно православной вере, которая стала фундаментом его мировоззрения на всю жизнь.

Свой путь к превращению православной веры в сознательное и прочное мировоззренческое убеждение Владимир Соловьев подробно описал в письме к Е.В.Романовой. «...Человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры, затем вторая пора – развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума».¹

В.Соловьев отмечает, что из кризиса наивной некритической детской веры, вызванного развитием рассудка возможны различные выходы. Первый, - это остановиться на стадии голого критицизма и отвергнув прежние верования и убеждения, не приобрести новых. Это путь нигилизма и люди, по нему идущие, становятся практическими людьми или мошенниками, т.е. бездуховными стяжателями материальных благ. Этот путь неприемлем для подлинно развитой духовной личности. Второй выход состоит в том, чтобы создать новую, рациональную систему убеждений вместо разрушенной религиозной, т.е. заменить религиозные убеждения убеждениями рациональными и научными, атеистическими. Но этот путь заводит в тупик. Разум не может быть самоцелью и ценностью в себе. Он может быть лишь средством обоснования и утверждения высших духовных ценностей. Освобожденный от ценностной направленности, разум обрекает человека на безысходный духовный кризис, ибо в нем самом не заключены никакие позитивные ценности. Отвлеченный от ценностей и от духовной жизни разум саморазрушителен и бесплоден. Это глубочайший мировоззренческий вывод лег в основу мировоззрения и философии Соловьева. «Некоторые обращаются к отвлеченной философии, но философия остается в области логической мысли, действительность, жизнь для нее не существует, а настоящее убеждение человека должно ведь быть не отвлеченным, а живым, не в одном рассудке, но во всем его духовном существе, должно господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но и мир действительный. Такого живого убеждения ни наука, ни философия дать не могут. Где же искать его ? И вот приходит страшное, отчаянное состояние – совершенная пустота изнутри, тьма, смерть при жизни. Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось негодным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света: потому что, когда человек принужден сказать: я ничто, он этим самым говорит: Бог есть все.»²

Т.о. правильный и духовно спасительный выход из кризиса уже критического разума, состоит в достижении сознательной, основанной на разуме веры, причем, в этом союзе вера приобретает рациональное основание, а разум прочную духовную почву. Но сформулированный идеал сознательной веры, основанной на разуме, подразумевающий достижение духовной цельности личности, цельного сознания и цельной жизни, соединение разума с действительной жизнью, и прежде всего духовной религиозной жизнью человека, является в юные годы для В.Соловьева не готовым решением проблемы обретения истинного мировоззрения и истинной философии, но скорее проблемой,

¹ Цит. по кн. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. - М.1991. - С.479.

² Цит. по кн. Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. - М.1991. - С.478-479.

формулировкой жизненной сверхзадачи – утвердить в своей жизни идеал цельного знания и сознательной веры и рационально обосновать этот идеал в своей философии, и соединить свое философское обоснование мировоззренческого идеала со своей личной жизнью и жизнью человечества. Цельная жизнь, цельное знание, цельная вера – вот сверхцели, которые определил для себя Соловьев в юности. А фундаментом цельности он избрал раз и навсегда православное христианское вероучение.

Если говорить о влиянии личностных особенностей на формирование мировоззрения В.Соловьева, то главная особенность, определившая характер его мировоззрения связана с его индивидуальным способом реакции на противоположные идейные течения и вообще столкновение противоположных сторон и сил. Этот способ реакции можно определить как пафос цельности. Чтобы понять мировоззрение В.Соловьева необходимо учитывать пролегающее красной нитью сквозь его жизнь и его сочинения стремление к цельности духовной жизни, к цельности между внутренней, духовной и внешней материальной жизнью. Жизнь и творчество Соловьева – это, собственно, попытка реализовать идею целостности, в которой органически и гармонично сливались бы различные духовные течения, а также и философия с личной и общественной жизнью. В поисках цельности он искал истину не в одной только сфере чистой философии, но и в религии, и в искусстве. Он искал цельности не в одной только области мысли, но и в реальной жизни, в реальной истории. В поисках цельной жизни, он не видел истины ни в духе отгородившемся от жизни, ни в жизни отгородившейся от духа. Говорить, что философия Соловьева является выражением его мировоззрения не совсем точно. Правильнее сказать, что его философия это -выражение его постоянного мировоззренческого поиска, одним, но не единственным, из средств которого она является.

Он, по верной характеристике Лосева, не был преимущественно философом, он не был только религиозным мыслителем, теологом, он не был в-основном поэтом, он не был исключительно публицистом либерального направления. Он был и тем и другим и третьим и четвертым. Но при этом, как философ, он старался не впадать в крайности односторонних «измов»: материализма или идеализма, а пытался найти некое высшее всеединство их. Как публицист, он не был ни славянофилом, ни западником, но и тут искал всеединства. Как религиозный мыслитель, он искал воссоединения ветвей христианства. Как поэт, он искал и выражал идею всеединства духовного и материального блага.

При всей разбросанности его характеристик, мы можем увидеть два ключа к единству его мировоззрения. Во-первых, это идея соединения всех путей и способов постижения смысла бытия (и философского и религиозного и художественного). Во-вторых, это идея преодоления односторонности всяческих течений и измов. Но эти стержневые идеи его мировоззренческих поисков чреваты опасностью метаний между разнородными несовместимыми крайностями или эклектическим их соединением. При этом попытка соединить крайние измы чревата тем, что может встретить единодушное осуждение, хотя и по разным причинам, со стороны всех представителей односторонних крайностей и измов.

Действительно, было бы неверно судить о Соловьеве как философе, относя его к какому-либо одному философскому направлению или лагерю. Так же неверно было бы относить его как человека к одному ограниченному мировоззренческому лагерю. Великолепно выражена суть противоречивости философии и

мировоззренческих поисков Соловьева у А.Ф. Лосевым в фундаментальном исследовании, посвященном В.Соловьеву: «Он не был ни славянофилом, ни западником, а только постоянным искателем истины, нисколько не стеснявшим себя логическими противоречиями. Он не был ни консерватором, ни либералом, ни реакционером, ни революционером. Да, в конце концов, можно сказать, что он не был ни материалистом, ни идеалистом. Везде это только соловьевец, в котором уживались самые разнообразные антиномии, которые с обывательской точки зрения звучат как элементарные логические противоречия. Это же касается, в частности, и его религиозных взглядов, как теоретических, так и чисто личных»¹.

Т.о. базовыми основами мировоззрения В.Соловьева являются православная вера и пафос цельности. В своем соединении они образуют такую форму мировоззрения, которые мы бы определили как «искреннее или цельное христианство», устремленное к практической реализации христианских идеалов здесь и сейчас в земной жизни.

Эти основы мировоззрения В. Соловьева находят конкретизацию и развитие при определении им сознательного отношения к главным проблемам своего времени, или к идейным противоборствам вокруг этих проблем.

Таких значимых для мировоззренческой эволюции В.Соловьева проблем можно выделить три: 1.проблема соотношения религии и философии, разума и веры, 2.проблема конфессионального разделения христианства, 3.проблема культурного плюрализма, представленная в российской мысли борьбой славянофилов и западников.

Первая проблема звучит для В. Соловьева так: возможно ли гармоническое сочетание истинной, глубокой веры и свободного разума? Разберем, как философ подходит к этой проблеме. Слабость слепой, некритической веры перед критикой разума, с одной стороны, разрушительная пустота и бесплодность разума, лишенного религиозной или ценностной основы, побуждают ставить вопрос о возможности их союза. Еще в средневековой философии была поставлена эта проблема и выработаны основные подходы к ее решению. Первый подход – состоит в «гармонии разума и веры», понимаемой как превращение разума в слугу веры, который должен некритически принимать религиозные догматы и доказывать их разумность. Второй путь состоит в отрицании разума и замене рационального обоснования веры мистическим познанием бога. Но этот путь для разума абсолютно губителен, ибо на нем философия вообще лишается положительного статуса, хотя бы служанки богословия. Предложен был и вариант «двойственной истины», т.е. разделения предметов и сфер влияния разума и веры, науки и религии. Но ведь задача то для Соловьева в том, чтобы достичь именно их единства, а не разделения. Достижимо ли действительное гармоническое единство разума и веры? Очевидно, что в традиционных моделях средневековой философии действительной гармонии нет. Соловьев находит свою модель этой гармонии – это модель всеединства, т.е. такого соединения разума и веры, в котором оба они сохраняются в своей подлинной целостности и достоинстве, не ущемляя друг друга и в то же время обогащают и поддерживают друг друга, но приоритет все-таки или почву всеединства составляет вера. Здесь выступает основная мировоззренческая и философская категория философа – всеединство, в котором противоположности не уничтожаются и не поработаются друг другом, но находят

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.328.

гармоническое единство и создают в нем условия для развития друг друга, но не во враждебности, а в гармоническом согласии.

Найденный им способ достижения цельной веры и цельного знания необходимо было реализовать, во-первых, путем философского обоснования, во-вторых, путем личной цельной жизни, в-третьих, путем реализации идеала в социальной действительности. Вот в области реализации этой оригинальной модели или способа достижения цельной, гармонической жизни, единства разума и веры, мысли и действия, теоретической и культовой, обрядовой стороны христианства, философии и личности и являются многочисленными проблемы, которые заставляют философа метаться в поисках преодоления расхождения между задуманным всеединством и множеством реальных труднопреодолимых (если они вообще преодолимы) препятствий, как внешних, так и внутренних.

Суть противоречивых духовных и философских исканий В.Соловьева не в том, что он искал и не мог найти свой мировоззренческий идеал, и не в том, что он метался от одного мировоззрения к другому, от одного «изма» к другому, также одностороннему «изму», и не в том, что он метался между философским идеалом и противоречащей ему действительностью, а в том, что он искал и не мог, и так и не смог в конечном итоге практически реализовать или найти действительные пути практической реализации своего неизменного жизненного идеала – цельной жизни и цельного мировоззрения.

В поисках цельности и всеединства он постоянно пытается соединить противоположности, но большей частью лишь декларирует это желание, а не осуществляет его. Т.о. по первой значимой для него мировоззренческой проблеме В.Соловьев приходит к позиции рационального мистицизма или цельного знания. Природу этого «мистицизма» анализирует Лосев А.Ф. «...Под мистицизмом Вл. Соловьёв понимает простое цельное знание, а цельное знание он понимает как слияние внутренней жизни действительности с ее внешними проявлениями. В более развитом виде под мистицизмом он понимает просто учение о всеединстве».¹ Его мистицизм, жизнерадостный и рациональный, основан на философской идее всеединства материального мира с его духовной субстанцией. Как за внешним материальным планом бытия для философа скрывается духовный план, так и за внешними поступками и событиями жизни философа скрывается определенный символический смысл. Он и сам ощущал себя неким пророком, раскрывающим символическую суть видимого мира, причем духовная первооснова видимого мира была для него гораздо реальнее самого этого материального мира, и единство этих миров было для него зримо воплощено в «видениях» Софии.

Вторая значимая для В.Соловьева мировоззренческая проблема вытекает из первой и звучит в такой форме: как достичь цельной веры, цельного знания и цельной жизни на основе христианства, если оно разделено на три течения: православие, католицизм и протестантизм? Другими словами, суть проблемы, вставшей перед апологетом цельности во всем такова: возможно ли построение цельной жизни, основанной на началах христианства, если само христианство разделено на три ветви? Поэтому поиски синтеза, объединения трех ветвей христианства стали для Соловьева вопросом обоснования, доказательства своего теократического идеала.

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.604.

Одержимый пафосом всеединства трех ветвей христианства во вселенской церкви В. Соловьев должен был искать модель и основу этого всеединства церквей. Теоретически рассуждая, можно выделить три основные возможные модели объединения трех ветвей христианства. Первая модель основана на поглощении одной из ветвей двух других. Вторая модель предполагает эклектическую смесь по принципу: взять из каждой ветви лучшее и отбросить их недостатки. Третья модель предполагает создание некоего обобщенного вероучения, снимающего ограниченность и односторонность трех ветвей и испарение их уникальной конкретности. Соловьев здесь следовал своей четвертой модели, которая представляет собой смесь из трех первых, а, поскольку таковая смесь не может быть реально осуществлена удовлетворительным способом, то четвертая модель может быть лишь метаниями между первыми тремя. Лосев, подводя итог конфессиональным исканиям Соловьева выставляет три тезиса: «Во-первых, он прекрасно понимал достоинство и необходимость трех основных вероисповеданий христианства.

Во-вторых, он прекрасно понимал также и их односторонность и их участие в общем историческом прогрессе.

В-третьих, при всей исторической односторонности трех исповеданий, он прекрасно понимал также идею вселенской церкви, таящуюся под этими тремя историческими односторонностями. Идею вселенской церкви он переживал настолько искренно, что она иной раз даже до некоторой степени его ослепляла и мешала четко разобраться в достоинствах и недостатках всякого рода конфессиональных различий...И все эти различия и односторонности, все эти противоречия часто меркли в его глазах, когда он предавался мечтам о вселенской церкви. Он наивнейшим образом не знал, на каких же реальных путях православие могло сблизиться с католичеством и обе церкви – с нецерковным протестантизмом. Но идея вселенской церкви все равно делала для него необходимым соединение трех ветвей в одно цельное и неделимое христианство».¹ Дело в том, что Соловьев чисто теоретически разрабатывает идею вселенской церкви и при этом, однако, хочет немедленной ее реализации здесь и сейчас. При этом он игнорирует вопрос разработки конкретных реальных путей ее реализации и игнорирует явное расхождение между этой идеей и исторической реальностью. Отсюда не могла не родиться мучительная противоречивость его личных вероисповедных исканий и его общей теории торжествующей вселенской церкви. Утопизм идеи вселенской церкви обуславливает противоречивость конфессиональных ориентаций философа и теоретических оценок трех ветвей христианства, которая особенно ярко проявилась в 80-е, 90-е годы XIX века, т.е. в зрелый период творчества Соловьева.

Что мы видим по отношению к православию? С одной стороны, Соловьев является самым горячим сторонником и защитником максимально канонического и строжайше догматического православия. С другой стороны, он подвергает резкой критике русскую православную церковь за ее «язычество» и за государственное засилие над ней. Эта критика направлена не на отрицание церкви, а на ее исправление путем избавления от рабского подчинения светской власти и соединения с римским католичеством в единую церковную организацию.

¹Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.399-400.

По отношению к католицизму, мы видим у Соловьева, с одной стороны, явные симпатии, теоретическое и практическое заигрывание с ним. Теоретическое заигрывание выразилось в характеристике католицизма как истинно апостольской церкви, воплощающей идею вселенской власти церкви. Практическое заигрывание выразилось в подозрительных контактах с католическими священниками и намерением перехода в униатскую церковь, который неясно был или не был осуществлен Соловьевым. С другой стороны, Соловьев не может не видеть расхождения догматов истинного православия и католицизма, также он критикует папизм, как реальную историческую католическую церковь, в которой искажена истинная сущность папства, основанного на любви и свободе. Папизм же основан на насилии и юрисдикции и потому не смог привести народы Европы к гуманному и справедливому, истинно христианскому обществу.

По отношению к протестантизму, с одной стороны, Соловьев не мог не видеть его по сути антицерковный характер, с другой стороны, он положительно оценивал его принцип свободной, рациональной веры.

При такой противоречивости отношения ко всем трем ветвям христианства синтез их во вселенской церкви мог бы быть осуществлен путем соединения истинных догматов православного вероучения, с истинной идеей апостольской вселенской церкви, воплощенной в католичестве, и с принципом свободной, рациональной веры, реализованным в протестантизме.

Но этот синтез возможен и то с большими натяжками лишь в голове мыслителя, одержимого идеей всеединства вселенской церкви. Тем менее он реален, если учесть, что конкретные исторические католицизм, православие, протестантизм отступили от чистоты своих принципов и вовсе не готовы к воссоединению, что конфессиональные различия между ними слишком глубоки, не только в вероучении, но и в культе. «Именно философская отвлеченность христианского всеединства была причиной слишком большого игнорирования у Вл. Соловьева восточных и западных конфессиональных различий.»¹ Абстрактный философский синтез трех ветвей христианства в идее теократии безусловно является абсолютной утопией, но страстно желаемой, такой идеей фикс, осуществления которой немедленно страстно желал наш философ. Однако, он не видит и даже не ищет реальных путей воплощения этой идеи в реальном историческом процессе. Теократия для Соловьева была не чисто философской идеей, а основной жизненной установкой, принципом его мировоззрения. Т.о. по второй фундаментальной мировоззренческой проблеме В.Соловьев приходит к позиции религиозного синтеза или восстановления конфессионального единства христианства.

Третья фундаментальная мировоззренческая проблема В.Соловьева, как искателя цельности выражается в вопросе о том, возможен ли синтез различных культурных типов общества в единое общечеловеческое сообщество. Эта проблема была поставлена и духовной средой современного ему российского общества и реальными противоречивыми процессами российской модернизации XIX века.

Позицию Соловьева по вопросу культурного плюрализма, принявшего форму проблемы Запад-Россия-Восток, невозможно определить путем

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.423.

однозначного отнесения его к какому-то одному лагерю: славянофилов или западников. Он к любым противоположным течениям относился как к отвлеченным и не истинным в своей односторонности началам. Но при условии их гармонического соединения в высшем синтезе, всеединстве, оба начала, не утрачивая своей самобытности становятся моментами целого. Таков же был принцип его отношения к дискуссии славянофилов и западников о специфике и историческом призвании Российской цивилизации и об отношении ее к западной цивилизации. Поэтому само приложение к нему узких рамок или мерок односторонностей славянофильства или западничества методически неверно. Он, безусловно, не был славянофилом, но видел в славянофильстве момент истины, который считал необходимым освободить от ограниченности.

С одной стороны, Соловьев резко и страстно критиковал реальное, существовавшее в его время православие и самодержавие, отрицательно относился к идее русской национальной исключительности и превосходства над другими народами. И в этом он расходился со славянофилами. С другой стороны, как и славянофилы, он видел и ценил достоинства русской цивилизации, (православную веру, принцип самодержавной империи), весьма критически относился к западной цивилизации, а России отводил специфическую роль во всемирной истории. (Правда, лишь в восходящий период своего духовного развития).

Корень расхождений Соловьева со славянофильством состоял в том, что они по-разному понимали историческую миссию России, по-разному относились к реальной России, по-разному понимали патриотизм. Соловьев видел миссию России в установлении на Земле реального общечеловеческого братства, единой христианской общности людей. А эта миссия предполагала отказ от национальной исключительности и национального эгоизма, принесение Россией себя в жертву идее всечеловеческого братства. Славянофилы же видели миссию России в утверждении национальной самобытности, как антитезы Западной цивилизации. Соловьев идеализировал не реальную Россию, а идею, особую, миссию России в создании всечеловеческого братства. Славянофилы же идеализировали реальную Россию. Поэтому Соловьев критиковал реальную Россию за искажение истинных начал, обеспечивающих реализацию ее исторической миссии, а славянофилы отстаивали самобытность и превосходство реальной России над Западной цивилизацией. Патриотизм Соловьева носил христианско-интернациональный характер, ибо он видел процветание России в соединении с другими цивилизациями в единую братскую семью на началах христианства, а патриотизм славянофилов носил ограниченный, национально-эгоистический характер, требовавший любить только свою страну и отстаивать ее национальную самобытность.

Отношение В.Соловьёва к разным стадиям развития славянофильства различно. Он выделял три этапа в эволюции славянофильства, суть которой в целом состоит по его мнению в постепенной деградации этого течения. В статье «Славянофильство и его вырождение» (1889 г.) Соловьев пишет: «Поклонение своему народу как преимущественному носителю вселенской правды, затем поклонение ему как стихийной силе, независимо от вселенской правды, наконец, поклонение тем национальным односторонностям и историческим аномалиям, которые отделяют народ от образованного человечества, поклонение своему народу с прямым отрицанием самой идеи вселенской правды - вот три постепенные фазы нашего национализма, последовательно представляемые славянофилами,

Катковым и новейшими обскурантами. Первые в своем учении были чистыми фантазерами, второй был реалист с фантазией, последние, наконец, реалисты без всякой фантазии, но также и без всякого стыда».¹

Очевидно, что, не разделяя целиком их позицию, но с определенной симпатией Соловьев мог относиться только к первой стадии славянофильства, потому что видел в ней ряд близких ему идей. Но резко отрицательно он относился к позднейшей, третьей стадии славянофильства, которая фактически слилась с казенным, официальным патриотизмом и прямой апологетикой существующего самодержавия, которое, по мысли Соловьева, было абсолютно далеко от истинного идеала и призвания русского народа и являлось грубым искажением истинных начал русской цивилизации. Он дает очень резкую оценку официальному патриотизму. «Для того, чтобы целая партия или школа (не говоря уже о всем обществе или всем народе) постоянно закрывала глаза на действительность и вопреки самой полной очевидности пребывала в уверенности, что грязный кабак есть великолепный дворец, нужно чтобы эта партия или школа состояла либо из умалишенных, либо из шарлатанов.»²

Итак, если Соловьев определенно не был славянофилом и уж тем более официальным патриотом, то можно ли назвать его западником? Критика реальной России, критика славянофилов за идеализацию реальной России а также положительная оценка некоторых сторон и достижений Запада в области развития науки и техники, в реализации принципа индивидуальности и политических свобод, оценка католической церкви, как превосходящей принцип византийской, московской церковной организации, - все это лишь формальные и совершенно недостаточные основания для того, чтобы считать философа поклонником Запада. В.Соловьев критически относился к самим достижениям западной цивилизации как к одностороннему развитию и абсолютизации лишь одной из сторон социальной организации: принципа индивидуализма и экономической стороны общества. Превознесение этих начал, приоритет их над другими сторонами общественной жизни, мещанство, меркантильность, эгоизм - все это вызывало неприятие философа. «Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по своему существу области, именно экономической, в высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием».³

Западная идея социализма по мнению философа есть то же самое превознесение экономического, подчиненного, служебного начала, как высшего в общественной системе, с чем он был принципиально не согласен. Он однозначно отрицательно относился к буржуазной идеологии и мещанству, устремленности только на материальное накопительство и комфорт. Меркантильный дух Запада всегда вызывал у него неприятие и раздражение. Но и социализм он рассматривает как проведение принципа плутократии (торжества низшей экономической области над высшими духовными областями общественной жизни) лишь с большей последовательностью. «Главный грех социалистического учения не столько в том, что оно требует для рабочих классов слишком многого, сколько в том, что в

¹ Цит. по Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.311.

² Цит. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.311.

³ Цит. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.320.

области высших интересов оно требует для неимущих классов слишком малого, и, стремясь возвеличить рабочего, ограничивает и унижает человека... Социализм же выражает отвлеченное начало именно потому, что он берет человека исключительно как экономического деятеля, отвлекаясь от всех других сторон и элементов человеческого существа и человеческой жизни».¹

Стоит в связи с этим заметить, что Соловьев искажает действительную сущность как капитализма, так и социализма, но, критикуя экономический социализм, он в принципе проповедует так же принципы социализма, но христианского.

Итак, Соловьёв, безусловно, не был и западником, также как не был и славянофилом. Он стремился стать выше односторонности славянофилов и западников и найти позицию, снимающую эту их взаимную односторонность. И он нашел эту позицию в идеале вселенской теократии, как модели единой общечеловеческой цивилизации. Соловьев смотрел на человечество как на реальную историческую целостность, живой организм, в котором отдельные народы представляют собой органические части единого целого. Но это единство человечества формируется не сразу, а в процессе истории и находит свое завершение во вселенской теократии. «Одержимый своей постоянной идеей всеединства, В.Соловьев во что бы то ни стало хотел сформулировать даже саму картину конкретно-исторического всеединства. Философская теория требовала обязательного соединения идеи и материи.»²

Соединяя русское начало самодержавия с западным началом католической церкви, Соловьев пытается найти искомое идеальное общечеловеческое всеединство. Но, не говоря уже об утопичности идеи такого соединения, он, с одной стороны, отрывается от национальных корней, а, с другой стороны, ставит себя под огонь критики с обеих сторон, которые в принципе не совместимы. В результате им достигается не преодоление крайностей, а их эклектическое смешение, со всеми последствиями такого смешения. Главным последствием такого смешения оказывается четкое осознание утопичности проекта вселенской теократии, которое приходит к философу почти сразу, едва он успел возвести свое здание идеала. Вторым последствием оказывается невозможность, несмотря на разочарование в попытке преодоления односторонностей отвлеченных начал западничества и славянофильства, вернуться к предшествующему состоянию некритических надежд на всеединство человечества на основе христианства, а также невозможность примкнуть к одному из лагерей: западничеству или славянофильству. Третьим последствием является подвергнутое язве философской критики и философского разочарования фундаментальное чувство русского патриотизма. В период нисходящей линии своего развития Соловьев оказался в положении растерявшегося и заблудившегося в пути искателя всеединства среди не покоренных и не преодоленных в его утопическом порыве антитез отвлеченных начал, в том числе и по вопросу о национальной идее.

За ориентацией философа в споре славянофилов и западников обнаруживается более фундаментальная проблема мировоззрения его: был ли Соловьев патриотом или же он был космополитом? Ведь, его идеал теократии и его понимание исторической миссии русской цивилизации дают определенные

¹ Цит. по Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.321.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.321.

основания к подозрениям в космополитизме. Для ответа на этот фундаментальный мировоззренческий вопрос необходимо уточнить сами понятия патриотизма и космополитизма и разделить их виды. При этом следует помнить также, как Соловьев относился к любым противоположным течениям, отвергая их односторонность, но сохраняя их в высшем синтезе, подчиненном верховенству высшей идеи или высшего начала.

Какого же рода был патриотизм В.Соловьева? Этот вопрос важен потому, что природа его патриотизма дает ключ к его философии истории. Безусловно, бытовой патриотизм, причем с практической направленностью был ему присущ. Но дело в том, что для мыслителя действия на благо Родины есть действия мыслительные, теоретические. Естественно, что бытовой патриотизм сочетался у него с интеллектуальным. И это сочетание было довольно противоречивым, поскольку философ критически относился к существующему строю в России и оценивал его с позиций своего высшего идеала вселенской теократии. Он был патриотом интернационалистического оттенка, но фундаментом этого интернационализма у него было христианство, т.е. он был христианским интернационалистом и, выступая за объединение всех народов в единую семью на почве христианской любви, подразумевал сохранение народами самобытности в будущем вселенском единстве. В любом случае, он не был космополитом, ни на бытовом, ни на интеллектуальном уровне. Он был патриотом, поклонником идеальной России, в семье христианского вселенского братства народов. Т.е. на уровне интеллектуальном он был патриотом идеи теократического братства народов. Отсюда на бытовом уровне неизбежно раздвоение между любовью к идеализированной родине и критическим отношением к ее реальным историческим недостаткам. Такой патриотизм трудно было понять и принять славянофилам и западникам, а также сторонникам официального, казенного патриотизма. Тем более, он был чужд некритическому народному сознанию с его бытовым нерелексивным патриотизмом. Он был труден для самого философа.

Итак, по третьей фундаментальной мировоззренческой проблеме В.Соловьев приходит к мировоззренческой позиции христианского интернационализма, которого он придерживался, как бы ни было трудно его реализовать на практике и защищать от нападков оппонентов.

В сконцентрированном виде мировоззренческая позиция В.Соловьева нашла выражение и теоретическое обоснование в его теократическом идеале, который выражал идею или проект непосредственной практической реализации мировоззренческих принципов В.Соловьева в реальной, текущей истории. Поэтому, мировоззренческую позицию В. Соловьева можно определить в зрелом виде как систему цельной христианской веры, включающую в себя пять основных позиций: 1. пафос цельной жизни во всех ее сферах и проявлениях, 2. цельное знание или мистицизм, 3. цельное христианство, 4. христианский интернационализм, 5. эсхатологическое искание царства Божия на земле.

По поводу характера веры В.Соловьева А.Ф. Лосев делает очень ценные замечания. «Вл.Соловьев был от всего сердца верующим человеком. Но он был, кроме того, еще и интеллектуалистическим систематизатором веры».¹ Вера слепая, детская, некритическая, вера иррациональная, мистическая, вера фанатическая, связанная со строгим следованием культу, - все это не было присуще философу.

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.395.

Его вера была свободной, рациональной, интеллектуалистической. «По мысли Вл. Соловьева, человеческий разум совершенно свободен и не зависит ни от какого авторитета, но как раз это-то и приводит разум к церкви. Церковный авторитет не насаждается извне, насильно, путем попрания всякой свободы человеческого разума; наоборот, если разуму дать полную свободу и не оказывать над ним никакого насилия, вот тут-то он как раз и придет к церкви.»¹ Здесь и встает принципиальный вопрос: совместима ли такая интеллектуальная, свободная вера с истинной сущностью православия? Может ли такая вера быть цельной, непротиворечивой, самодостаточной и, главное, удовлетворяющей духовные запросы личности, насыщающей ее необходимым сознанием полноты духовного бытия? Здесь встает и другой вопрос: совместима ли интеллектуальная, свободная вера со строгим или, по крайней мере, искренним, цельным, без душевного дискомфорта и раздвоения, соблюдением православных обрядов, с таким соблюдением их, при котором они бы действительно наполняли душу духовной благодатью? Нам кажется, что эти вопросы не имеют положительного ответа. Не случайно мы видим, что Соловьев никогда строго не придерживался обрядов православной церкви и сами эти обряды не оставляли в нем должного чувства духовного умиротворения. Не случайно Соловьев критиковал именно культовую сторону православия, церковную организацию.

В.Соловьев, по справедливому замечанию Лосева в своих трудах «...исходил из принципа полной свободы человеческого разума. Этот свободный разум, правда, почти всегда приходил у него к выводам чисто религиозного типа. Но при этом надо помнить, что на первом плане у Вл. Соловьева была только логическая аргументация. Что же касается религии в практическом бытовом смысле, то Вл. Соловьев был здесь далеко не на высоте и мало от этого удручался.»² Нам кажется, суть дела как раз в том и состоит, что свободная интеллектуальная вера есть противоречие в определении. Цельная вера не может быть интеллектуальной и свободной. С другой стороны, свободный разум разрушает истинную цельность веры, и особенно подрывает единство веры и культа. Цельная вера не может быть основана на свободном интеллектуальном выборе. В этом нам видится глубинный источник противоречивости самого стержня мировоззрения Соловьева. Нельзя быть истинно верующим православным лишь теоретически принимая за истину его вероучение и будучи равнодушным к его практической обрядовой стороне. Нам кажется, что истинно цельной веры как раз и не было у философа. Вовсе не случайно при посещении им монастырей в 1886 г. Валаама, и в 1891 г. Сергиева Посада, он не нашел общего языка с монахами, а один из них заметил отсутствие у него страха Божия, как важного элемента цельной веры.

Как бы то ни было, сам характер мировоззренческой позиции В.Соловьева, состоящий в поиске цельной жизни и цельности жизни и христианских идеалов предполагал необходимость разработки путей его реализации, т.е. предполагал ее практическое испытание жизнью. Для В.Соловьева личным путем к реализации мировоззренческих исканий, стала разработка глобальной философской системы цельного знания, в которой, с одной стороны, должна была получить

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.398.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.602.

рационализацию или философское выражение мировоззренческая позиция философа, с другой стороны, должны были быть обоснованы и доказаны необходимость и возможность практической реализации христианских идеалов в текущей исторической жизни человечества. Но не только разработка теократического идеала, но и личное участие в его практической реализации, прежде всего, путем пропаганды его в российском обществе.

Т.о. перед исследователями мировоззрения и философского творчества В.Соловьева встает проблема: выдержала ли мировоззренческая позиция В.Соловьева испытание столкновением с исторической действительностью. Этот вопрос является частью более общего вопроса: претерпела ли мировоззренческая позиция В.Соловьева, сложившаяся еще в юности, изменения в течение его жизни, и если да, то каковы этапы ее эволюции. ответить на этот вопрос невозможно без учета взаимосвязи мировоззренческих исканий В.Соловьева с его собственно теоретическими, философскими исканиями.

Проблема творческой и мировоззренческой эволюции В.Соловьева имеет неоднозначное толкование в литературе. Безусловно, ключевым фактом для анализа этой эволюции является крах теократической идеи В.Соловьева, который для него самого стал вполне очевиден. Теократический идеал был встречен критикой со стороны и славянофилов, и западников, и идеологов официальной России. Характеризуя реакцию общественности на теократический идеал Соловьева, Лосев пишет: «Такая философия истории и такая вера в теократический прогресс истории решительно никого не устраивали. И можно сказать, из всех соловьевских учений не было такого учения, которое бы так далеко отстояло от тогдашней русской общественности. Эту соловьевскую теократию все считали каким-то курьезом. С ней не мирились ни отцы-иезуиты в Париже, с которыми Соловьев лично встречался и сталкивался, ни идеологи православия, воспитанные на разделении верховной власти между царем и патриархом... Поэтому не удивительно, что и сам Соловьев постепенно разочаровался в своей теократии и в 90-х гг. если не прямо отошел от нее, то, во всяком случае, перестал страстно на нее уповать... Ко всему этому присоединялось еще растущее у В.Соловьева разочарование в русской государственности и способности русского народа объединить восточное благочестие и западную цивилизацию. В 1897г. от этой гордой и воинственной теократической идеи у В.Соловьева остались только самые общие словесные выражения.»¹

Соответственно этому факту, биограф В.Соловьева Трубецкой Е. выделяет три периода в его жизни: подготовительный, утопический (связанный с разработкой теократического идеала) и третий – связанный с крушением идеи теократии. Стремоухов насчитывает четыре периода, выделяя как особый период его жизни последние годы предчувствия апокалипсиса.

А.Ф. Лосев выделяет три этапа в развитии философских взглядов Соловьева, используя тематический критерий. Обращая внимание на преобладающую тематику работ философа, Лосев выделяет в философском творчестве Соловьева три периода. Первый период – 1874-1881 посвящен в основном работам философско-теоретического характера. Второй период – 1881-1889 – период, когда преобладает церковно-политическая проблематика, проблемы русского национального самоопределения и самосознания (период церковно-политических

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.629-631.

исканий). Третий период – 1881-1889 гг. характеризуется ослаблением интереса Соловьева к церковно-политической проблематике, обращением к широкому кругу проблем. «Теперь он занимается темами и эстетическими, и литературно-критическими, и публицистическими, и историческими и, ...даже вновь возвращается к темам чисто философско-теоретическим.»¹ Ввиду большого разнообразия тематики последнего периода философского творчества Соловьева, Лосев затрудняется дать определенное название этому периоду.

Периодизация Лосева достаточно точно выделяет три основных временных периода в развитии философии В.Соловьева. Верно обращено внимание на преобладание вполне определенной тематики в тот или иной период. Безусловно, этот подход гораздо глубже, чем вульгарное и неверное описание сложного процесса философского развития В.Соловьева как эволюции от славянофильства к западничеству, тем более, что он никогда не был ни славянофилом, ни западником. Однако, он характеризует лишь внешнюю сторону динамики философских взглядов Соловьева и нуждается в уточнении, которое пролило бы нам свет на внутренние мотивы выбора философом тех или иных тем для своих размышлений, проследило бы динамику развития его философской мысли. А нам нужно понять ее внутреннюю динамику. При первом чисто внешнем взгляде философское творчество Соловьева можно разделить на два периода: восходящий (период системосозидания или вероутверждения), в который Соловьев создал основы своей системы. Это период 70-х-до конца 80-х годов, нисходящий период (период вероискушения), критической переоценки созданной системы, как в-целом, так и отдельных ее частей (он происходил в 90-е годы). Однако, такое деление было бы недостаточно тонким и верным.

Многие исследователи его творчества понимают, что ключом к пониманию философских взглядов Соловьёва в их эволюции является некоторое внутреннее единство их на всех этапах. И пытаются найти философскую идею, лежащую в основе этого единства. Так, Мочульский К.В. усматривает это единство в идее мистической интуиции Софии (премудрости Божьей), которая трижды являлась философу в течение жизни в мистических видениях, в образе женщины. Об этих видениях он написал в 1898 году поэму «Три свидания». Однако, тема Софии не может выполнить роль ключа ни к личности, ни к философии В.Соловьёва, если, конечно, не применять искусственные натяжки.

О.С.Булгаков видел и считал альфой и омегой философии Соловьёва идею «положительного всеединства», из которой, как из корня следует выводить все остальные его философские идеи. Однако, такая реконструкция была бы также явной натяжкой и грубым искажением логики эволюции философских взглядов В.Соловьёва.

Зеньковский предлагает свой подход к проблеме ключа к единству философии В.Соловьёва. «...Если принять, что творчество Соловьёва питалось из нескольких корней, что проблема органического синтеза бала и его собственной внутренней задачей, тогда мы не станем укладывать его построения на прокрустово ложе той или иной нашей схемы».² Он определяет философию Соловьёва как «аккорд», состоящий из ряда отдельных звуков. Он разлагает этот

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.479.

² Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х Т., Т.2. - Ростов-на-Дону, 1999. - С.19.

аккорд на шесть источников духовного влияния на философа. Во – первых это идея искания социальной правды и вера в социальный прогресс. Во – вторых, это стремление «исправить» историческое христианство, «оправдать» его с помощью современного знания и философии». В – третьих, это идея «цельного знания». Искание синтеза религии, философии и науки, веры, мысли и опыта. В – четвёртых, это историоцентризм, ощущение истории, идея единства человечества как субъекта истории. В – пятых, это идея богочеловечества, которую Зеньковский трактует как «эвристический принцип» Соловьёва. Шестым источником является идея Софии.

Разложив полнозвучный аккорд на части, мы получаем отдельные звуки, но теряем сам аккорд. Поэтому, в принципе разумный замысел Зеньковского в поиске ключа к философии Соловьёва оказывается не до конца реализованным.

Нам кажется, что для понимания процесса духовной эволюции В.Соловьёва важно, с одной стороны, учесть взаимодействие его мировоззрения с его теоретическими концепциями, с другой стороны, различить стадии собственно теоретической эволюции и стадии мировоззренческого развития В.Соловьёва. Прежде всего, следует исходить из того, что базовые основы мировоззрения В.Соловьёва не менялись в течение его философского творчества, в отличие от его теоретических взглядов. Ключ к постижению духовной и мировоззренческой эволюции В.Соловьёва скрыт в его жизненной сверхзадаче, или в том смысле собственной жизни, который он определили для себя сам и который реализовывал в течении всей жизни.

В 1873 году в письме к своей первой возлюбленной Е.В.Романовой сам Соловьёв прямо заявляет, что он имеет определённую и строгую задачу жизни, и она вовсе не семейном счастье. Она, очевидно, в реализации определённой высшей духовной цели. Эту цель или сверхзадачу, как показывает весь опыт личной и творческой биографии философа, можно определить как страстный поиск цельной жизни, которую он как философ стремился выразить и обосновать средствами своей философской системы и её вершины – теократического идеала, в возможности реализации которого, он, однако, разочаровался. Не философская идея всеединства – основа единства философии Соловьёва, а мировоззренческая задача поиска и реального достижения, установления здесь и сейчас цельной жизни человечества и самого философа – вот ключ к единству философии. Не абстрактная идея, а эмоционально заряженная нравственная сверхзадача, пафос цельности жизни открывает нам логику эволюции его философских взглядов. Этот пафос хорошо выразил Блок:

«О, я хочу безумно жить:
Всё сущее увековечить.
Безличное очеловечить,
Несбывшееся – воплотить!»

Пафос цельной жизни, цельности противоположных сторон жизни духовной и материальной ясно виден в страстных поисках Соловьёва всеединства во всем: он ищет всеединство человека с миром и богом, он ищет всеединство рационализма и искренней веры, он ищет единство противоположных философских течений (материализма и идеализма, рационализма и эмпиризма), он ищет единства трёх конфессий христианства, он ищет единство трёх культур (Востока, Запада и России), он ищет единства исторического прогресса и христианской духовности, науки и религии, он ищет единство мистицизма и рационализма, он ищет единства

социальной жизни человечества и различных сторон общественной системы. Но эти поиски всеединства не следует понимать как хаотические блуждания и случайные метания между случайными внешними воздействиями на личность философа. Нет. У него есть свой духовный стержень, своя цель, и внешние воздействия только стимулируют движение его мысли, дают ему пищу для критической переработки их в свете основного жизненного мировоззренческого убеждения и цели. Решение жизненной сверхзадачи Соловьев искал вначале средствами построения философской системы. Но как только он построил эту систему, увенчав ее теократическим идеалом, он понял недостаточную эффективность этого средства. Кроме того, он столкнулся с проблемой обоснования цельности самого мировоззренческого фундамента своего идеала – православной веры. Здесь два момента: цельность веры и культа, и, во-вторых, цельность трех ветвей христианства. Попытавшись теоретически разрешить эту проблему, Соловьев почувствовал неудачу. И он охладел к философии. Тогда он попытался объединить ветви христианства на своем личном примере, хотя понимал неэффективность этого индивидуального примера. Но и эта попытка достижения цельности религиозной, православной веры, окончилась глубоким кризисом, и даже охлаждением к вопросам веры, разочарованием. В последнем своем большом философском труде «Оправдание добра», он подтвердил верность идеалу теократии и православной вере, но пересмотрел пути реализации идеала, расставшись с оптимистическими надеждами и предчувствуя апокалипсические события всемирной истории. Так нам видится духовная биография Соловьева в ее внутренней цельности и логике развития, обнаруживаемой за внешней противоречивостью.

Нам кажется, что адекватно отражает духовную эволюцию В. Соловьева и дает ключ к пониманию его философии истории, следующая периодизация. Первый этап – становление мировоззрения и общефилософских позиций мыслителя (юность и годы учебы в университете) до 1874 г. Второй этап – разработка системы цельного знания с вершиной в форме теократического идеала, как рационализация мировоззрения и его теоретическое выражение и обоснование (1874-1881 гг.). В этот период был создан каркас, ядро системы и ее основные части. Этот период начался с работы «Кризис западной философии» (1874г.), в которой В. Соловьев приходит к основам своей теории познания – концепции цельного знания. Затем, в работе «Философские начала цельного знания» (1877) намечает основные контуры целостной системы своей философии: 1. органическую логику (гносеологию) – учение о познании, 1. органическую метафизику (учение о бытии), 3. органическую этику – учение о человеке и истории. Уточняет и развивает основные идеи своей философской концепции как системы цельного знания В.Соловьев в работе «Критика отвлеченных начал» (1877-1880) (его докторская диссертация). В работе «Чтения о богочеловечестве» (1878-1881 г.) Соловьев подробно разрабатывает свою собственно философско-историческую концепцию, опираясь на ключевые догматы христианства.

Третий этап – практическое испытание мировоззрения через столкновение теократического идеала и проверку всей системы цельного знания с исторической реальностью (1881-начало 90-х годов) выявивший крах идеала и системы. Период практического испытания системы связан с естественным стремлением философа, во-первых, убедить других в истинности своей системы, во-вторых, самому убедиться в ее истинности путем сопоставления ее с действительностью. Вначале

этого периода в работе «Духовные основы жизни» (1882-1884) Соловьев излагает свое православное кредо. Затем он пишет такие работы, как: «История и будущее теократии» (1886), «Россия и вселенская церковь» (1889). Эти работы представляют собой две части задуманного Соловьевым трехтомника, посвященного обоснованию теократического идеала и путей его реализации. Третий том не был написан. Причем, если в первой работе Соловьев выступает пропагандистом теократии, убежденным в ее практической осуществимости, то во второй он уже во многом разочаровался в этом своем убеждении. К важным для теоретического развития Соловьева работам этого второго периода следует отнести цикл статей по русскому национальному вопросу, объединенных Соловьевым в два сборника: «Национальный вопрос в России. Выпуск 1.» (1884), «Национальный вопрос в России. Выпуск 2.» (1891). Здесь он рассматривает вопрос о месте России во всемирной истории и особую роль России в реализации идеала всемирной теократии.

Четвертый период - сохранение верности мировоззренческим основам и выход на переосмысление своей философской системы. (90-е годы и до конца жизни). Этот период философского творчества Соловьева связан, не с отречением от своих убеждений и своих философских идей, а с апологией, оправданием их в свете нового видения исторического процесса, обретенного Соловьевым на почве крушения в конце 80-х годов его наивной веры в скорую практическую реализацию вселенской теократии. Этот период можно назвать периодом оправдания «философской и мировоззренческой веры» В.Соловьева.

В письме к Макшеевой Н.А. в 1897 г. Соловьев перечисляет список работ, которыми он в данное время занят. «1) печатаю «Нравственную философию»; 2) готовлю к печати «Метафизику»; 3) idem «Эстетику»; 4) idem «Об Антихристе»¹

Если мы вспомним, что основными идеалами жизни и принципами его философии Соловьева были абсолютное добро, абсолютная (цельная) истина, абсолютная красота, то увидим, что последний период философского творчества Соловьева есть реализация программы философского оправдания и пропаганды этих ценностей. Название работы «Оправдание добра. Нравственная философия» (1894-1897) говорит само за себя. «Теоретическая философия» (1897-1899) есть оправдание истины. Ряд небольших работ по эстетике («Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), «Первый шаг к положительной эстетике» (1894) представляют собой подготовку оправдания красоты.

«Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» и приложение к ним «Краткая повесть об антихристе» (1899-1900) представляют собой итоги нового видения Соловьевым всемирной истории. Таким образом, в третьем периоде философского творчества Соловьева мы видим воспроизведение всех частей его исходной философской системы, но в более развернутой и публицистической, и в то же время, в более реалистической форме, обогащенной опытом столкновения с исторической реальностью.

Итак, результатом критического пересмотра-оправдания оказывается сохранение верности основным принципам и идеям философской системы. Лишь некоторые, хотя и важные, детали реального исторического процесса Соловьев в этот период начинает интерпретировать по-другому. Однако, А.Ф. Лосев

¹ Цит. по Соловьев В.С. Соч. в 2-х Т., Т.2. - М., 1988. - С. 783.

усматривает в последних работах В.Соловьева моменты разочарования в философской системе идеализма. Он оценивает последний период жизни В.Соловьева как трагедию и великий подвиг философа. «В этой судьбе творческих исканий Вл. Соловьева совершалось великое деяние, в котором мало кто отдает себе заслуживающий того отчет. Все привыкли думать, что Вл. Соловьев - это какая-то неприступная крепость идеализма, лишенная всяких противоречий и сомнений. На самом же деле совершался великий подвиг идеалиста, осознавшего не только всю недостаточность идеализма по его содержанию, но и в структурном смысле его трагическую судьбу ввиду невозможности преобразовать жизнь только одними идеями...

Таким образом, в 1900 г. Соловьев умирал с мыслью о полной недостаточности идеализма как системы идей, с разочарованием в своей неистово проповедованной теократии и с отчаянно низкой оценкой тогдашней русской общественности, которая нуждалась, по его мнению, в столь коренных преобразованиях, что они даже ему, великому энтузиасту и национальному проповеднику, не представлялись в сколько-нибудь определенных очертаниях».¹

Безусловно, разочарование в идеале, точнее, в осуществимости теократического идеала, соединилось у В.Соловьева с моментами разочарования в самой системе философского идеализма, как философского фундамента этого идеала. Трагичность положения философа в этот нисходящий период разочарований состояла еще и в том, что искатель всеединства остался один и не был понят и принят никем из представителей односторонних, враждующих идейных и политических лагерей и течений разделенного человечества. Впрочем, духовное одиночество, чуждость противоположным духовным движениям русской мысли сопровождали философа на протяжении всей жизни, будучи следствием его пафоса цельности. Ища, страстно желая актуального всеединства разделенного на враждующие народы, группы, партии человечества, всеединства человечества с Богом, сам философ оказывается одиноким именно потому, что реально не отождествляет себя ни с одним идейным течением, ни с одной социальной группой или узкой социальной ролью. Искатель всеединства, он одинок потому, что стремится стать выше страстей борющихся групп. Но именно поэтому-то его всеединство абстрактно, социально бессодержательно и практически бесплодно. Страсть к абстрактному идеалу – это страсть без предмета и без надежды на ответное чувство или реакцию. Такая страсть, в конце концов, опустошает душу, истощает физические и умственные силы. Цельная жизнь, как показывает жизненная драма В.Соловьева, не достижима путем индивидуального, абстрактного от социальной борьбы и социальной практической деятельности, идеалистического философского конструирования идеалов.

Для общей оценки мировоззрения Соловьева нам следует выяснить еще один важный вопрос: был ли он гуманистом и как относился его гуманизм к современной ему социальной действительности?

Здесь нужно отметить, что его идеал цельной жизни человечества, по сути, есть идеал гуманистический. Но в его категории всеединства, как основы цельной жизни скрыт внутренний порок. Он состоит не в принципе гармонического сочетания различных начал при сохранении их самобытности, но подчинении

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.633-634.

некоему высшему духовному началу. Порок состоит именно в идеалистическом понимании основы этого реального исторического всеединства. Основания реального единства человечества во всемирной истории, да и в частной жизни личности, следует искать не в духе, находящемся вне и над эмпирической реальностью, не в сознании личности, не в философских идеях и категориях, а реальной социальной действительности, исследуя ее объективные законы, как источник ее внутренней противоречивости и противоречия между идеалами гуманизма и социальной действительностью. Социально-историческая абстрактность гуманистического по содержанию идеала теократии, как всеединства человечества на основах христианского братства и человеколюбия – главный порок и причина неудачи философа в поисках цельной жизни. Соловьев искал ее в духе, а нужно было искать в объективном познании действительной социальной закономерности истории.

§ 2 Цельное знание и историософская парадигма В.Соловьева

Философско-методологической основой философской системы В.Соловьева и его философии истории, в частности является концепция цельного знания. Цельное знание, именуемое В.Соловьевым «свободной теософией» является, по его заявлению, разрешением кризиса европейской классической философии середины XIX века и т.о. вершиной развития философии.

В своей концепции цельного знания В.Соловьев старается, и считает сам, что ему это удастся, осуществить положительное единство: 1.трех главных философских направлений эмпиризма (материализма), рационализма (идеализма) и мистицизма, 2. деятельности (воли), представления (знания) и восприятия (чувства), 3. философии, положительной науки и теологии. «...Свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должно представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой.»¹ Поясняя вторую часть определения, В.Соловьев говорит: «Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине.»²

Соловьев считает, что истинное, т.е. цельное знание «...должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека.»³ В цельном знании или философии жизни должны органически сочетаться теоретический, нравственный и эстетический элементы. Цельное познание есть специфическое единство теоретической сферы мысли,

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.194.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.178.

³ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.229.

практической сферы деятельности и эстетической сферы чувства. Другими словами, цельное знание или философия жизни должно открывать нам не только истину, но и благо и красоту в их внутреннем единстве, и тем самым обеспечивать цельность жизни человека, как единство его деятельности (воли), знания (представления) и восприятия (чувства). Т.о. цельное знание должно быть «философией жизни», в которой преодолевается отвлеченность традиционной, «школьной» философии от сферы деятельности и сферы чувства.

Цельное знание, как философия жизни, представляется В.Соловьевым как позитивная альтернатива различным видам скептицизма и агностицизма. Для построения системы цельного знания по В.Соловьева необходимо в начале внутри философии достичь положительного единства трех философских направлений, такого единства, в котором рационализм, эмпиризм и мистицизм, не сливаясь друг с другом, но, опосредуя друг друга, вместе образуют цельную истину, как части единого организма. На основе этого синтеза осуществляется синтез философии, теологии и положительной науки. А на основе достигнутого синтеза в области познания, достигается синтез сферы знания со сферами чувства и деятельности, т.е. цельная жизнь.

В чем же положительная сущность его свободной теософии, благодаря которой, он, как ему кажется, реализует замысел цельного знания? Суть или философское ядро цельного знания сводится В.Соловьевым к своеобразному «рациональному мистицизму». Этот мистицизм состоит в утверждении в качестве субстанциональной первоосновы «истинно сущего» или «абсолютного», как начала, лежащего за пределами видимого чувственного мира и за пределами человеческого мышления, но порождающего и материальный чувственный мир и мышление. «Должно признать, что истинно-сущее имеет свою собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же, как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно-сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, и притом не в образе только отвлеченного принципа, а со всею полнотою его живой действительности – такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами образуют особенный тип умосозерцания, обыкновенно называемый мистицизмом.»¹

Признание этого сверхприродного и сверхчеловеческого начала служит для В.Соловьева средством решения всех ключевых проблем теории познания. Из этого начала он выводит единство мира, а затем и тождество объекта и субъекта познания и единство познавательного субъекта и форм познания. Такое выведение удается В.Соловьеву потому, что он постулирует, во-первых, принцип внутреннего саморазвития истинно-сущего, во-вторых, его рациональность и рациональную познаваемость. Он делает это, понимая, что, иррациональный мистицизм, утверждая непознаваемость сверхприродного первоначала, не может быть основой цельного знания.

Подобно тому, как единство феноменального, материального, да и духовного человеческого мира находится не внутри них самих, а в порождающем их

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.191.

сверхприродном и сверхидеальном начале – истинно-сущем, также и единство предмета, форм познания и субъекта познания заключены у Соловьева в том же истинно-сущем начале, которое является, т.о. основанием познавательного оптимизма нашего философа.

В системе цельного знания В.Соловьев выделяет три части: 1. органическая логика (она рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых определениях), 2. органическая метафизика (она рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность, 3. органическая этика (она рассматривает абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве).

Основу цельного знания составляет, естественно, органическая логика, как учение о саморазвивающемся абсолютно сущем всеедином первоначале. Органическая логика у В.Соловьева выступает и как онтология всеединого и как методология органической метафизики и органической этики. Другими словами, анализ саморазвития абсолютного, всеединого, истинно сущего первоначала, порождающего из себя природный мир и мышление, создает категориальный и методологический фундамент познания этого мира и мышления.

Соловьев строит свою теорию познания и всю философскую систему на следующих базовых тезисах: 1. сущее существует как абсолютное начало и является в бытии, как относительном, производном начале 2. сущее познается не непосредственно, а через свои предикаты, или явления, относительные формы бытия и мышления. Другими словами, Соловьев убежден, что 1) существует абсолютное, иначе не могло бы существовать относительное, 2) что абсолютное является и познаваемо в бытии (относительном). В построении системы цельного знания перед В.Соловьевым стоит задача вывести из абсолютно сущего первоначала и его собственные атрибуты, и саморазвитие, и идеальный и материальный мир, и их тождество, и человека и всемирную историю. Но, прежде всего, органическая логика должна из абсолютно сущего вывести его саморазвитие, а также бытие и мышление и их тождество. «Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие (λογος) абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. (Внутреннее же содержание этого мышления или его действительные объекты даются, как сказано, идеальной интуицией.»¹

Итак, органическая логика В.Соловьева призвана, во-первых вывести из абсолютно сущего начала его атрибуты и внутреннее строение, а также бытие (или природу) и отношение между абсолютным сущим и бытием. Во-вторых, она должна вывести из логики саморазвития абсолютно сущего познаваемость бытия или природы и самого абсолютно сущего.

Первую задачу В.Соловьев решает следующим образом. Прежде всего, он рассматривает абсолютно сущее как положительное ничто, которое не будучи какой-то определенной формой бытия, содержит в себе все его формы, т.е. как

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.226.

потенцию конкретных форм бытия. Затем он разделяет абсолютно сущее, как субстанцию, на два полюса: первым полюсом является положительное ничто, а вторым – первая материя (отрицательное ничто), т.е. идеальный образ, идея абсолютного (то, что у Платона называлось «миром идей»). Из отношения между положительным ничто и отрицательным ничто рождается бытие (материальный мир природы).

Т.о. абсолютно сущее у Соловьева разделяется на три части: положительное ничто (сущее), отрицательное ничто (сущность) и бытие. Первая часть называется у него Бог, вторая – Идея, а третья – Природа.

Отношения между ними определяются с помощью категории «явление». Всякое явление предполагает три момента: 1) субъекта, который является в чем-то другом, 2) само явление, как проявление субъекта в другом, 3) отношение между явлением и субъектом, проявляющим себя в явлении. Три рода существования истинно-сущего Соловьев и распределяет между этими тремя моментами явления. Сущее есть субъект, сущность есть явление сущего, бытие есть отношение между сущим и сущностью, обнаружение сущим себя в сущности. Сущность выражает содержание, а бытие способ существования субъекта (сущего).

Установив логические отношения между сущим, сущностью и бытием, как тремя формами или родами существования, Соловьев чувствует необходимость объяснить происхождение из сущего сущности, а затем из их отношения – происхождение бытия. Это происхождение объясняется путем выделения уже внутри сущего трех моментов, являющихся и тремя формами существования сущего: 1) являющийся субъект (его Соловьев называет отдельным термином «положительное ничто», 2) само проявление как такое, «утверждение себя в другом или на другом, обнаружение, определение или выражение проявляемого» (оно обозначается термином «Логос» и 3) «возвращение проявляющегося в себя, самонахождение проявляющегося в проявлении» (оно обозначается термином «Дух Святой»). Итак, сущее как такое внутри себя различает три момента.

Из этих трех моментов Соловьев выделяет Логос как связь, опосредующую отношения между сущим и сущностью, а также между сущностью и бытием. Логос у Соловьева и осуществляет абсолютное, и порождает первую материю, как проявление и другой центр сущего как такового, он же опосредует отношения между сущим как таковым (положительным ничто) и сущностью (первой материей) и, таким образом, производит бытие (как отношение сущего и сущности) и опосредует отношения между сущим, сущностью и бытием. «...Основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются только Логосом... Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материю. Им, или через него абсолютное определяется как сущее, первая материя – как сущность, отношение же между ними – как бытие, или, точнее, как способ или образ бытия.»¹

Результатом деятельности Логоса оказывается троичность сущего, как субъекта, включающего в себя Дух, Ум и Душу, троичность сущности, включающей в себя идеи блага, истины и красоты и троичность бытия,

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М., 1988. – С.243-244.

включающего в себя три модуса: волю, чувство и представление. Т.о. В.Соловьев реализует принцип онтологического тождества сущего, сущности и бытия.

Причем все три рода существования субстанции: сущность, сущее и бытие и все три модуса внутри каждого из этих родов существования связаны у Соловьева на основе категории положительного единства, которое предполагает, что различные части и роды единого не отчуждаются друг от друга в едином и не нивелируются, не исчезают в этом едином, а сохраняют свою самобытность и своим взаимодействием образует цельное единое.

Вторая задача органической логики – обоснование тождества сущего, бытия и мышления или познаваемости сущего, сущности и бытия. Чтобы решить эту задачу В.Соловьев онтологизирует идеальную сущность мира (Логос), рассматривая творческую самодеятельность сущего как самораскрытие, самореализацию своей сущности в материальной природе и в идеальном содержании идеи. Это творческое самораскрытие сущего в природе и в идее субъектируется Соловьевым в категории Логоса. Логос у него – это превращенный в самостоятельного субъекта акт самореализации сущего в природе и в идее. Причем Логос у Соловьева является в трех формах: 1. скрытый, внутренний Логос (как сущность потенциально заключенная в абсолютно сущем), 2. открытый, проявленный в идеальном содержании в Идее Логос, и 3. конкретный, воплощенный в материальной природе Логос (София).

Если в процессе выведения природы из сущего Соловьев рассматривает природу как результат отношения сущего и идеи, то в процессе обоснования познаваемости сущего, он рассматривает уже идею (идеальную сущность мира и сущего, т.е. объективное содержание познания) как результат отношения сущего и природы.

Цель введения категории Логоса состоит в том, чтобы установить: во-первых, что сущее проявляется и в материальной природе и в идеальном воплощении (в идее), т.е. что существует объективное абсолютное, истинное содержание нашего познания. Акт проявления сущего в природе и в идее Соловьев рассматривает как творческое, самодеятельное мышление Бога, тождественное с актом творения идеального и материального мира; во-вторых, что человеческое мышление есть репродуктивное воспроизводство сущего и акта его самореализации в нашем мышлении. Причем, в нашем мышлении сущее воспроизводится и познается не непосредственно, а через его воплощение в природе и в идеальном мире Сущности (Идеи). Итак, человеческое познание (органическая логика и вся система цельного знания) есть рефлексия творческого мышления божественного Ума или сущего.

Подводя итог анализу органической логики В.Соловьева, мы можем выделить три основных принципа этой логики, как философского метода, используемого русским философом при построении своей системы, и философии истории, в том числе: 1. мистицизм, 2. организм, 3. всеединство.

Действительный мистицизм В. Соловьева состоит в сведении всего (и материальной действительности и человеческого мышления) к некоему исходному идеалистическому первоначалу – абсолютно-сущему. Этот мистицизм побуждает Соловьева видеть за всеми явлениями материального мира природы и человеческого мышления самореализацию абсолютно-сущего первоначала, которое в пантеистическом духе у него не отчуждается от производных от него природы и мышления, а остается их онтологической субстанциональной основой.

Принцип организма состоит в том, чтобы рассматривать действительность (предмет философского познания) как целостную систему. Субъектом развития «...может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, т.е. живой организм.»¹ Термин «организм» в соловьевском употреблении означает то, что сегодня общепринято называть «системой». Т.о. Соловьев пытается реализовать в своей органической логике и философии в-целом системный анализ действительности и мышления. Мир есть «организм», т.е. система, а необходимым свойством «организма» является «жизнь», т.е. саморазвитие. Принцип саморазвития системы Соловьев применяет при анализе любых конкретных явлений действительности, и в том числе и при познании общества и истории. Принцип саморазвития Соловьев понимает так, что в начальном состоянии системы в ее зародыше должны быть заключены уже потенциально все ее будущие стадии и реализация этих потенциальных возможностей, развертывание потенций в развитый, целостный организм и составляет цель «органического» развития. Саморазвитие системы, организма т.о. необходимо предполагает связь отдельных стадий этого развития единой конечной целью. Т.о. оно характеризуется внутренней целенаправленностью на реализацию заключенных в зародышевом состоянии потенций.

Всеединство по Соловьеву означает гармоническое взаимодействие различных начал, при котором они не сливаются друг с другом, но, свободно подчиняясь высшему началу, тем самым реализуют себя в наиболее полной мере. Эта категория или принцип играет в его философской системе фундаментальную роль. Положительное единство присуще у него абсолютно-сущему на первой стадии его развития. Благодаря этому положительному единству оно выступает как единое и многое одновременно, как единое, потенциально и актуально содержащее в себе многое, при этом множественность не уничтожает единства, а единство множественность, напротив они реализуются друг через друга. Положительное единство субстанции, абсолютно-сущего с различными от нее началами сохраняется у Соловьева и на второй стадии развития. Но наибольшую, полную реализацию всеединство получает на третьей, финальной стадии саморазвития субстанции в форме гармонического взаимодействия различных, развитых начал под верховенством высшего начала. Всеединство – главная характеристика вершины и конца органического саморазвития. Другими словами, поскольку Соловьев выделяет три момента развития, постольку каждому из них присущи и единство и различие (множественность), но на каждой стадии развития их соотношение различно. На первой стадии множественность подавлена внешним единством. На второй стадии множественность доминирует над единством. На третьей стадии они гармонически сливаются в форме гармонического взаимодействия составных элементов организма.

На основе концепции цельного знания или органической логики В.Соловьев выстраивает свою философию истории, которая является т.о. апробацией эффективности его философского метода. Другими словами, В.Соловьев предпринимает попытку рассмотреть историю человечества как необходимую

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.141.

часть мирового процесса, который выводится из внутренней диалектики субстанции. Соответственно философско-историческая концепция В.Соловьева состоит из трех частей: 1. анализ структуры и внутренней жизни субстанции, 2. анализ мирового процесса, как продукта внутренней жизни субстанции, 3. анализ собственно исторического процесса, как момента и завершающей стадии мирового процесса. Соответственно этому делению мы и рассмотрим общефилософскую концепцию исторического процесса В.Соловьева.

Поскольку первоисточником, порождающим и природу, и мышление, и человека, у Соловьева является абсолютно сущее, постольку диалектика или органическое развитие природы, человека и мышления должно быть выведено из внутренней жизни субстанции (как необходимый момент этой внутренней жизни субстанции). Прежде всего, внутри абсолютно сущего, как субстанционального начала В.Соловьев выделяет две стороны: безусловный субъект (сущее) и абсолютное содержание (все, сущность, идею). Между этими двумя сторонами субстанции складываются тройные отношения, соответствующие трем стадиям (положениям) или этапам саморазвития субстанции. В первом положении (на первой стадии) сущее как субъект содержит в себе сущность лишь потенциально, не отделив ее (как свое содержание) от себя как субъекта. Во втором положении происходит акт самоотличения от божественного субъекта его абсолютного содержания. В третьем положении через отношение к субъекту отличенного от него содержания (т.е. через отношение сущности к сущему) устанавливается их законченное совершенное единство, в котором абсолютное начало находит полную самоактуализацию и самовыражение. Следуя своей логике, В.Соловьев эти три положения или три момента во взаимодействии божественного абсолютного субъекта и абсолютного содержания, сущего и сущности, субъектирует, превращает в три самостоятельных субъекта. Если три положения сущего, божественного субъекта должны существовать одновременно, но не могут одновременно быть воплощены в одном и том же субъекте, то выход состоит в признании тройственности божественного субъекта. Каждый из трех божественных субъектов воплощает в себе, или является носителем одного из способов божественного бытия, одного из видов отношения сущего к сущности. Первый божественный субъект есть безусловное Первоначало (Бог-отец), второй божественный субъект есть Слово (Бог-сын), третий божественный субъект есть Дух (Дух Святой). Единство этих трех божественных субъектов по В.Соловьеву определяется тем, что они содержат и выражают всю полноту субстанции, но разными способами и один другого обуславливают. Установленное В.Соловьевым триединство субстанции является действительным и существенным отношением живых субъектов, внутренней жизнью субстанции, абсолютно сущего. Поскольку эта внутренняя жизнь, бытие субстанции заключается в различных (тройных) отношениях абсолютного субъекта и абсолютного содержания, постольку В.Соловьев выделяет в божественном субъекте (сущем) три способа бытия: волю, представление, чувство и в божественном содержании (сущности) три образа сущности: благо, истину и красоту. Поскольку сущность еще не выделена из сущего, постольку божественный субъект хочет ее и этот способ его бытия определяется как воля. Поскольку сущий субъект отличает от себя свое содержание, ему присущ такой способ бытия как представление. Поскольку сущий и сущность, отличенная от него, взаимодействуют, постольку божественному субъекту присущ такой способ бытия как чувство. Соответственно постольку

абсолютное содержание выступает как предмет воли божественного оно является как идея блага. Поскольку абсолютное содержание выступает как предмет представления божественного субъекта, оно является как идея истины. Поскольку абсолютное содержание выступает как предмет чувства (ощущения) божественного субъекта, оно является как идея красоты.

Связь между выявленными В.Соловьевым тремя божественными субъектами, тремя способами бытия божественного субъекта и тремя образами сущности, устанавливается на основе органической логики цельности и всеединства. Поскольку в каждом божественном субъекте заключена вся полнота божества (хотя и в разном виде), постольку и все три способа бытия должны быть присущи каждому субъекту. А чтобы различить их Соловьев использует принцип приоритетности. Все три способа бытия присущи каждому божественному субъекту, но их иерархия, приоритетность у каждого из субъектов своя. Три образа сущности едины по содержанию (каковым является любовь, внутреннее единство всего), но различаются лишь по форме выражения. «Трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют, как мы видели, три образа сущности или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов.»¹

Конкретизируя этот тезис, мы легко устанавливаем соответствие: 1. между Духом и первым субъектом, как преимущественно волящим, и имеющим, следовательно, своим предметом преимущественно благо, 2. между Умом и вторым субъектом, как преимущественно представляющим, и, следовательно, имеющим своим предметом преимущественно истину, 3. между Душой и третьим субъектом, как преимущественно чувствующим, и, следовательно, имеющим своим предметом преимущественно красоту.

Главная особенность внутренней жизни субстанции по Соловьеву состоит в том, что вся эта диалектика происходит вне времени, в вечном абсолютном акте, в котором все три стадии: начало, середина и конец, - как полная самоактуализация абсолютного первоначала в финальном тождестве трех божественных субъектов, трех способов их бытия и трех образов сущности, - даны разом, в едином вечном акте.

Стоит заметить в связи с этим, что, поскольку, во-первых, все три момента развития субстанции даны в одном вечном акте, и, во-вторых, во всех трех актах сущность субстанции остается неизменной, постольку в этой соловьевской диалектике нет никакого действительного развития.

Чтобы перейти от внутренней жизни субстанции, протекающей в вечности, к действительной истории материального мира и человечества В.Соловьев использует категорию Христа как божественного, абсолютного организма, который есть множественность, сведенная к единству. Это организм, включающий в себя все, абсолютную полноту частных отдельных элементов целого и подчиняющий их высшему единству. Христос, по Соловьеву, - Бог, осуществивший свое содержание, Божественный организм.

«Вечный Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, т.е. осуществляя все. Это «все» в противоположность сущему Богу, как безусловно

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М., 1989. - С.103.

единому, есть множественность, но множественность как содержание безусловно единого, как осиленная единым, как сведенная к единству.

Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм».¹ Заметим, что термин «организм» здесь у Соловьева означает примерно то, что в современном философском языке называется «система».

Выведа из абсолютно сущего Божественный организм Христа, В.Соловьев переходит к анализу внутренней диалектики уже этого божественного организма, чтобы из нее вывести историю материальной природы и человечества. Во-первых, абсолютный божественный организм Христа не есть материальный универсум, а есть идеальный организм, единство идеальных частных, многообразных сущностей. В структуре этого идеального организма В.Соловьев выделяет три элемента: 1. единство действующее, т.е. начало, вносящее единство в многообразие индивидуальных идеальных элементов (Логос), 2. единство произведенное, т.е. начало, осуществившее единство многообразного (София) и 3. сам этот мир индивидуальных идеальных элементов. Рассматривая мир индивидуальных элементов божественного организма, В.Соловьев в каждом из частных элементов, по аналогии с абсолютно сущим первоначалом, выделяет две стороны: живую силу (частный элемент как субъект, как действующее начало) и идею (частный элемент как его идеальное содержание). Живая сила может желать, представлять и чувствовать свою идею (свое содержание). Соответственно образуются три сферы божественного мира или божественного организма: 1. сфера чистых духов (состоящая из частных живых сил, для которых их идеи или их содержание являются предметом их воли), 2. сфера умов (состоящая из частных живых сил, для которых их идеи или их содержание являются предметом их представления), 3. сфера душ ((состоящая из частных живых сил, для которых их идеи или их содержание являются предметом их чувственного восприятия). В идеальном божественном организме все три его элемента Логос, София и мир многообразных частных элементов находятся вечно и совершенном всеединстве.

От этого идеального божественного организма, существующего в вечности и вне исторического процесса В.Соловьев переходит к материальному универсуму, для которого только и может существовать историческое развитие во времени. Этот переход совершается путем анализа характера взаимодействия Логоса и Софии, а также частных элементов друг с другом и с Богом в трех сферах божественного организма. В сфере чистых духов имеется субстанциональное единство неразличенных индивидуальных сущностей (духов), и соответственно тождество Логоса и Софии. В сфере умов имеется идеальное единство в божественном представлении различных индивидуальных сущностей и соответственно тождество Логоса и Софии. В сфере душ для полноты самореализации божественной субстанции в актуальном единстве всего отдельные элементы должны отделиться от нее и предстать в форме реальных, индивидуальных существ. Т.е. необходимо образование реального мира,

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М., 1989. – С.106.

состоящего из отдельных реально самостоятельных существ. И Бог создает этот мир путем обращения своей воли на свои же особенные представления (идеи вещей). «Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие и есть собственно акт божественного творчества.»¹

На уровне мира душ, представляющего собой мир разделенных частных материальных элементов, исчезает непосредственное тождество единства действующего (Логоса) и единства воплощенного (Софии). София, называемая в мире душ «Мировой душой» и рассматриваемая здесь в качестве самостоятельного субъекта, приобретает определенную свободу в качестве посредника между миром материальных разделенных частных предметов и действующим началом единства (Логосом). Миссия Мировой души – перенесение формы единства, данной в Логосе на мир материальных разделенных предметов. Сама в себе мировая душа формы единства не содержит, а берет ее от Логоса. Но мировая душа может, по В.Соловьеву «восхотеть» внести в материальный мир единства не от Логоса, а от себя. В результате этого восстания мировой души против Логоса: 1. возникает материальный мир разрозненных, не связанных единством предметов, существующий в материальном пространстве и времени (от божественного абсолютного организма отчуждается реальный материальный универсум), 2. начинается мировой процесс, как процесс постепенного поэтапного развития все более совершенных форм единства этого материального мира.

Целью мирового процесса является абсолютный организм, т.е. восстановление абсолютного единства в материальном организме, и тем самым восстановление единства этого мирового организма с Богом.

Смысл мирового процесса для абсолютно-сущего как субъекта состоит в полной самоактуализации себя в материальном мире. Другими словами, поскольку переход в результате мирового процесса реального организма материального мира к абсолютному организму, в котором материально воплощено божественное всеединство мира и единство материального мира с Богом, является целью мирового процесса, постольку воплощение божественной идеи в мире, самоактуализация Бога во всей полноте и единстве его содержания является основным смыслом мирового процесса.

Содержанием мирового процесса является постепенный, поэтапный переход от простейших, низших форм единства к все более высшим на основе скрытого, потенциального стремления реального мирового организма к идеальному единству.

Движущими силами этого перехода, т.е. мирового процесса, являются Логос и София. Логос выступает как носитель божественного стремления найти материал для воплощения носимой им в себе формы единства, как активная движущая сила, дающая содержание или форму единства. София выступает как пассивная движущая сила, носитель стремления материального мира обрести форму единства.

Переход от одной стадии единства материального мира к другой, более высшей в результате совместного действия Логоса и Софии Соловьев представляет как диалектическое снятие, отрицание отрицания высшими формами низших с

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М., 1989. – С.128-129.

сохранением их позитивного содержания. Важную роль в этой «диалектике перехода от низших форм единства к высшим» играет механизм теофаний, материальных явлений Бога в мире. Теофании – материальные воплощения божественного начала, как формы единства, в форму конкретного материального предмета на определенной стадии становления реального всеединства мирового организма (системы). Они играют роль регулятивного начала и примера для проникновения этой формы, стадии единства в весь материальный мир. Бог должен периодически являться в мире в материальных выражениях для того, чтобы регулировать и направлять мировой процесс. Без теофаний мировой процесс был бы невозможен.

Механизм мирового процесса представляет собой восприятие от Божественного Логоса мировой душой простейших форм единства и перенесение их в материальный мир. Достигнутая форма единства, являясь несовершенной, вызывает неудовлетворенность мировой души и стимулирует ее переход к более высокой форме единства с последующим его перенесением на материальный мир. При этом ранее достигнутая форма единства служит материальной средой, реальным базисом для новой, более высокой формы.

Мировой процесс как процесс глобальной эволюции материального мира В.Соловьев разделяет на два основных этапа: 1. космогонический процесс становления природного организма как организованной системы, который завершается рождением человека в процессе эволюции органической природы, 2. человеческий процесс - процесс развития божественной идеи в форме сознания человека и его свободной деятельности, процесс познания человеком Бога и воссоединения с ним. В финале этого процесса является абсолютный организм или Богочеловечество как совершенная форма всеединства человека и Бога, и через человека, также единство Бога с сотворенным им материальным миром.

В космогоническом процессе В.Соловьев выделяет три стадии: 1. астральную, в которой мировая душа, принимая форму силы тяготения, расчленяет хаос материальных вещественных элементов на космические тела, 2. солярную, в которой мировая душа, принимая форму физических сил теплоты, электричества, химизма и т.п., образует звездные системы (в том числе Солнечную систему), 3. теллурическую, в которой мировая душа, принимая форму органической жизни, производит мир органической природы и его вершину – человека.

С рождением человека начинается второй этап мирового процесса – человеческий процесс (или собственно процесс человеческой истории). Человека В.Соловьев рассматривает как очередную и последнюю форму, которую принимает мировая душа в своем стремлении к соединению с божественным началом. Мировая душа в человеке достигает внутреннего соединения с божественным началом и тем самым, соединения через человека, через его сознание единства материального мира с Богом. Но это соединение в человеке материального мира, отпавшего от Бога с Богом является не одномоментным актом, а длительным человеческим процессом развития природного, физического человека.

Анализ человеческого процесса, естественно, основан по определенной трактовке сущности человека. Прежде всего, В.Соловьев предпосылает реальному, существующему в физическом мире человеку, некоего идеального человека, существующего в вечности, или идею человека. Причем идеальный человек

является, в конечном счете, направляющей силой исторического развития физического человека и опосредующим звеном между божественным Логосом и природным человеком. В природе реального, физического человека В.Соловьев выделяет три элемента: божественный (душа, идеальная сущность, идея человека), материальный (физическое тело) и связующий их человеческий элемент (разум). Будучи посредником между божественным и материальными элементами человеческой природы, человеческий элемент (разум) обладает свободой. Важно учесть, что человека В.Соловьев рассматривает как целостный организм, т.е. не как индивидуума, а как человечество, как единство индивидуальностей. Т.о. идеальный человек, предшествующий реальному человечеству, есть идеальное богочеловечество.

Начало и ход человеческой истории В.Соловьев выводит из анализа взаимодействия трех элементов человеческой природы в реальном, физическом человеке. Если в идеальном, предисторическом и внеисторическом, человеке три элемента человеческой природы находятся в органическом всеединстве, в котором низшие элементы свободно подчиняются высшему, божественному, то в физическом человеке, как он является в итоге органической эволюции (первобытном человеке), также дано единство трех элементов человеческой природы, но не свободное, не опосредованное свободным выбором человеческого элемента, а продиктованное прямым господством божественного начала. Такое не свободное, принудительное единство не может удовлетворить ни Бога, ни самого человека. Искомое идеальное, т.е. свободное единство, достигается лишь в результате длительного человеческого процесса. Причиной человеческого исторического процесса является свобода человеческого элемента (разума), который может восхотеть получить форму единства элементов природы человека не от божественного начала, а от себя (хотя сам в себе он этой формы единства не содержит).

Соединяя в себе два начала: божественное (как идею, сознание всеединства) и материальное (физическое тело), человек свободен от власти их обоих. В силу этой свободы, он может восхотеть иметь внутреннее единство двух начал своей природы не извне от Бога, а от себя. «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, - которую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, т.е. он может от себя восхотеть быть как Бог. Первоначально он имеет эту сущность от Бога, поскольку он определяется ею в непосредственном восприятии, поскольку его ум внутренне совпадает с божественным Логосом. Но он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того, чтобы иметь ее от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально мировая душа отделилась от него во всем бытии своем.»¹

Восстание против Бога, против божественного начала всеединства ведет к ряду негативных последствий: 1.сам человек подпадает под власть материального начала, 2. человек утрачивает единство с природным миром, 3. человек утрачивает

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.140-141.

также единство своего сознания, 4. человек утрачивает и органическое единство с другими людьми, человечество распадается на отдельные члены – народы и социальные группы, на отдельных индивидов (хотя при этом человечество все равно остается единым организмом, хотя и несовершенным).

Стремление вновь, но уже свободно, от себя, а не от Бога приобрести, вернуть утраченное единство человечества с Богом, единство элементов человеческой природы друг с другом и единство всех людей друг с другом путем свободного воссоединения человека с Богом становятся целью, содержанием и смыслом начинающегося исторического процесса. Т.о. последствием грехопадения первобытного человека и становится собственно исторический процесс.

Человеческий процесс, как историческое движение человека к свободному единству с Богом В.Соловьев т.о. разделяет на три ключевых эпизода. Эпизод первый – восстание первобытного человека, дающее начало собственно человеческой истории. Эпизод второй - процесс человеческой истории, как движения к обретению нового, свободного единства человечества с Богом. Эпизод третий – достижение искомой цели – воссоединение человечества с Богом в абсолютном организме Богочеловечества.

При содержательном анализе человеческого процесса (процесса человеческой истории), В.Соловьев выделяет три его плана: 1. прогресс человеческого сознания, развитие богопознания или религиозного сознания человека, 2. прогресс человека, как личности, 3. прогресс человечества, как социальной системы.

Какова связь этих планов? Процесс богопознания постепенно меняет природу человека. На определенном этапе достигается истинное конечное богопознание и рождается высший тип личности – личность обладающая этим истинным знанием божественной природы (как идеи всеединства, идущего от Бога), т.е. духовный человек. После того как завершено богопознание и в истории является совершенная личность, собственно начинается прогресс социальной системы, который завершается образованием единого совершенного, абсолютного организма богочеловечества.

Пытаясь подвести реальную историю человечества под свою общую концепцию В.Соловьев использует для упорядочения, систематизации исторического материала два основных исторических закона: 1. общий закон органического развития и 2. закон разделения исторического труда. Общий закон органического развития, в понимании В.Соловьева, предполагает, что развитию реального организма, материальной системы предшествует идеальный организм (система), выступающая как направляющая сила и конечная цель этого развития. Само развитие состоит из трех стадий. На первой стадии элементы системы (организма) находятся в недифференцированном смешении друг с другом, на второй стадии элементы дифференцируются и противостоят друг другу, на третьей стадии отдельно развившиеся элементы вступают в свободное, органическое единство друг с другом. Закон разделения исторического труда в трактовке В.Соловьева предполагает, что различные стадии или моменты человеческого процесса закрепляются Богом за различными народами. Но, в отличие от Гегеля, у Соловьева все народы в конце истории сольются в едином богочеловеческом абсолютном организме.

Человеческий процесс (историю человечества) В.Соловьев делит на две эпохи: 1.теогонический процесс и 2.исторический процесс. На стадии теогонического процесса действует человек природный, в котором физическое, материальное начало преобладает над человеческим и божественным. Этот природный человек, утративший единство с Богом, с миром и с самим собой, ищет единства в обожествлении внешних природных сил. Другими словами, в качестве содержания теогонического процесса мы имеем у В.Соловьева прогресс религиозного сознания, суть которого состоит в обожествлении человеком внешних природных сил. Это обожествление проходит три стадии: 1.звездопоклонство, астральный культ, 2.солнцепоклонство, солярный культ, 3.фаллические религии, в которых обожествляется физическое, природное единство человеческого рода. Общим итогом теогонического процесса является осознание неудовлетворительности его результатов, поглощение личности в различных видах природного культа.

Поэтому происходит переход к собственно историческому процессу, который В.Соловьев разделяет на две стадии: 1.дохристианскую и 2.христианскую. На дохристианской стадии главным остается процесс богопознания. Человек здесь ищет бога не во внешних природных силах, а в своей душе. Причем, эти поиски проходят в три этапа, каждый из которых закреплен за определенным народом. Так, индийцы осознают, что душа человека свободна от власти внешнего мира и природных сил, но эта свобода остается еще бессодержательной, абстрактной. Второй шаг делают греки, открывающие существование объективного идеального мира – мира идей. Но мир идей у них оказывается отделенным от практической жизни личности. Третий шаг в обнаружении бога внутри своей души делают иудеи, приходящие к идее бога как личного, индивидуального начала. Иудеям Бог открылся как духовная личность.

На стадии теогонического процесса и дохристианском этапе исторического процесса содержание истории человечества сводится В.Соловьевым лишь к богопознанию. Относительно развития социального организма В.Соловьев замечает, что в этот период социальный организм находится в первой стадии органического развития неразличенного единства, слитности всех его элементов и систем.

Дохристианский процесс богопознания, по мнению В.Соловьева, подготовил качественный исторический скачок, переход от природного человека к человеку духовному, в котором низшие начала свободно подчиняются высшему божественному началу. Но скачок этот невозможен был бы без теофании Христа, как реального богочеловека. Христос, соединяя в себе божественную и человеческую природу, являет собой образец духовного человека, который свободно подчиняет свою человеческую и физическую природу высшему божественному началу. Дать человечеству образец духовного человека является лишь одной из задач миссии Христа. Вторая задача его состоит в том, чтобы основать христианскую церковь, как земное тело Бога, как зародыш и основу будущего теократического единства всего человечества. Третья задача Христа – программирование и направление человеческой истории, через преодоление искушений и крестное распятие. Человечество, вслед за Христом, должно пройти через аналогичные искушения, чтобы достигнуть высшего совершенства и единства с Богом.

После явления Христа человечество получает образец духовного человека и процесс богопознания оказывается завершенным. Но, поскольку познает и принимает Христа, преображаясь при этом в духовного человека, сначала лишь небольшая часть людей, постольку смысл последующей христианской истории заключен, во-первых, в количественном и качественном росте зародыша духовного человека, увеличении количества христиан, членов христианской церкви, тела Христа, в развитии самой христианской Церкви, как тела Христа, распространении истинного богопознания - христианства, превращение его во всемирную, единую церковь и сплочение на его основе всего человечества в единый социальный абсолютный организм богочеловечества или вселенской теократии.)

Во-вторых, этот смысл заключен в качественном преобразовании на основе христианства социального организма человечества, т.е. в проникновении духа христианства во все стороны социальной жизни, элементы социального организма человечества.

Исторический прогресс христианской Церкви и прогресс социального организма человечества В.Соловьев увязывает в единое целое, обуславливая второй первым. В результате смысл христианской истории «...есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христа.»¹

Христианский период истории В.Соловьев по своему закону разделения исторического труда разделяет между разными цивилизациями. Так, на долю Западноевропейской цивилизации приходится задача всестороннего развития человеческого начала и процесс трех искушений христианской церкви, т.е. бурное социальное развитие и развитие личности. На долю Восточной христианской цивилизации приходится сохранение во всей чистоте божественной истинной религии, при полном социальном застое. Смысл духовного развития западноевропейской цивилизации состоит в последовательном подпадении христианской церкви под власть трех искушений. Католицизм впадает в искушение навязать человечеству истинную религию силой. Реакцией на неудачу этой попытки оказывается протестантизм, который впадает в искушение гордыни человеческого разума. Реакцией на заблуждения протестантизма, ставящего человеческий разум на место Бога, оказывается атеизм, который впадает в искушение отрицания Бога и замены его служением материальным потребностям и интересам.

Социальное развитие западного общества В.Соловьев интерпретирует как вторую стадию органического развития, на которой отдельные социальные сферы и элементы обособляются друг от друга и стремятся господствовать друг над другом. Чтобы проследить этот процесс необходимо остановиться на соловьевском понимании строения социальной системы. Структуру социальной системы В.Соловьев выводит из природы человека. В ней он выделяет три сферы жизнедеятельности человека: 1. сферу творчества, субъективной основой которой

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.160-161.

является чувство, а объективным принципом красота, 2. сферу знания, субъективной основой которой является мышление, а объективным принципом истина, и 3. сферу практической деятельности, субъективной основой которой является воля, а объективным принципом – обще благо. Внутри каждой из трех сфер выделяются три степени: 1.материальную, формальную и абсолютную. Степени различаются между собой как разные способы реализации трех сторон природы человека, разные способы деятельности воли, мышления и чувства. Они различаются по направленности деятельности воли, мышления или чувства. Материальная степень характеризует деятельность, направленную на материальные объекты и цели. Формальная степень характеризует деятельность, направленную на саму себя или на собственную форму. Абсолютная степень характеризует направленность деятельности на высшие, абсолютные, трансцендентные предметы и цели (на Бога).

Соответственно этому в сфере практической деятельности В.Соловьев выявляет такие три степени: материальную – экономическое общество, формальную – политическое общество (государство), абсолютную – духовное общество (церковь). В сфере знания выделяется: 1.материальная степень – положительная наука, 2. формальная степень – отвлеченная философия, 3. абсолютная степень – теология. В сфере творчества 1.материальная степень – техническое искусство, 2.формальная степень – изящное искусство, 3.абсолютная степень – мистика.

Соответственно соловьевскому пониманию строения социальной системы и его же общему закону органического развития, процесс социального развития западноевропейской цивилизации можно представить в следующей таблице:

Таблица 3 «Схема христианской истории Западного мира по В. Соловьеву»

Стадия	Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практической жизни	Состояние религиозной мысли	Время
1.	Господство мистики (религиозного искусства)	Господство теологии	Теократия, господство церкви	католицизм	Средние века (IV-XIV вв.)
2.	Господство изящного искусства (светского «чистого» искусства)	Господство отвлеченной философии, рационализм	Господство политического общества. Абсолютизм европейских монархий	Протестантизм	Возрождение и Новое время (XV-XVIII вв.)
3.	Господство технического искусства (утилитарный реализм)	Господство эмпирической, положительной науки (позитивизм)	Господство экономического общества (экономический социализм)	Атеизм	Новейшая история (XIX в.)

Итогом социального и духовного развития западноевропейской цивилизации оказывается полный распад общества, кризис, из которого сам Запад выйти не в состоянии. Это полное развитие западного общества до стадии социального распада ставит вопрос о соединении распавшихся частей.

Второй эпизод человеческого процесса в-целом, заканчивается противостоянием единого, но социально неразвитого, зато хранящего истинную веру Христа, Востока и развитого, но отпавшего от Бога, распавшегося на части социального организма Запада. «Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная церковь не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую.»¹

В третьем эпизоде человеческого процесса и по закону органического развития на третьей стадии социального развития отделившиеся и развившиеся в своей самостоятельности начала должны свободно соединиться друг с другом в новом, высшем единстве. Поскольку Восточная церковь (или шире, Восточный мир) представляет собой «неподвижную божественную Основу» (божественное начало человеческой природы в образе не отдельного человека, а всего человечества в лице определенных народов Востока), а Западный мир представляет свободно развившееся «человеческое начало», постольку встает проблема соединения Запада и Востока в единое богочеловечество.

Т.о. вопрос о богочеловечестве, как вопрос об установлении правильного соотношения в человеке трех начал, превращается в вопрос о синтезе всех ветвей человечества в единый общечеловеческий организм как финишный эпизод исторического процесса, в котором олицетворенные разными церквями божественное и человеческое начала должны слиться и породить духовное человечество. Западное человечество после того, как на свободе, обособившись от Бога, развило все силы и свойства человеческой природы, может и должно «...вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.»²

Суммируя анализ мирового процесса по В.Соловьеву мы можем дать следующую общую его схему:

1. КОСМОГОНИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС (три эпохи)

1. астральная (на финише образуются звездные системы)
2. солярная (на финише рождается органическая земная жизнь)
3. теллурическая (на финише рождается человек)

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС (три эпизода)

Эпизод 1: Начало человеческого процесса. Предисторический период – первобытный человек и грехопадение

Эпизод 2: Собственно человеческий процесс. (две эпохи)

1 эпоха Теогонический процесс

2 эпоха Исторический процесс

а) дохристианская стадия (три ветви-периода)

- индусы

- Греко-римский народ

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М., 1989. – С.167.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М., 1989. – С.170.

- иудеи

б) христианская стадия (три ветви):

А. (первая ветвь). Западный мир (три стадии):

- католичество – 1 стадия социального развития
- протестантизм – 2 стадия социального развития
- атеизм - 3 стадия социального развития

Б.(вторая ветвь) Восточный мир (нет развития)

В. Россия (третья ветвь) (как связующая сила)

Эпизод 3: Конец человеческого и всего мирового процесса. Богочеловечество, актуальный абсолютный организм, Вселенская теократия.

Как показывает наш анализ общей концепции исторического процесса В.Соловьева, и эта периодизация, в особенности, тема культуры и особенно культурного плюрализма, играет важную роль в философско-исторической концепции В. Соловьева.

Другими словами, в связи с анализом человеческого процесса В.Соловьев с неизбежностью подходит к теме культуры в философии истории. Хотя сам философ отдельно и специально ее не артикулирует, как таковую, она оказывается важнейшим элементом его концепции процесса человеческой истории, без которого анализ этого процесса просто невозможен. Поэтому, анализ решения В.Соловьевым темы культуры в историософии во всех ее четырех аспектах возможен и должен быть проведен на основе содержательной характеристики В.Соловьевым всемирной истории, как «человеческого процесса», что и является предметом отдельного параграфа.

Оценивая в целом концепцию исторического процесса В.Соловьева, можно отметить, что он пытается соединить христианское учение креационизма и теорию эволюции природы, представив эту эволюцию, как Божественно управляемый процесс. Однако, идеалистический принцип божественного сотворения мира и научный принцип естественной эволюции природы органически не соединимы. Если Бог совершенное существо (в противном случае он не был бы Богом), он должен был сотворить мир одномоментным актом и сразу совершенным. Бог не может допустить эволюции, как серии несовершенных форм, переходящих ко все большему совершенству. С другой стороны, естественная эволюция материального Универсума не может допустить внешнюю управляющую силу – Бога. Пытаясь соединить несоединимое, В.Соловьев неминуемо вступает в конфликт, с одной стороны, с правоверным христианским богословием, с другой стороны, с естественной наукой. Не случайно философско-исторические построения В.Соловьева несмотря на их глобальный масштаб и вполне верную цель – дать единую, целостную картину развития материального Универсума, не были приняты ни конкретными учеными (как стихийными материалистами), ни христианскими православными теологами.

Синтез идеи организма и бога, идея божественного организма весьма сомнительна, причем как с позиций диалектической логики, так и с позиций ортодоксального христианского догматизма. Поэтому-то философия истории Соловьева весьма плохо согласует теоретическую концепцию исторического развития человечества с действительными историческими фактами, точнее Соловьев искусственно подводит исторические факты, реальную историю под свою замысловатую общую историческую схему.

Безусловно очень ценна идея Универсума как целостного организма, развивающегося организма. Только стоит ли предполагать в качестве первичной основы, предпосылки этого Вселенского организма (системы) некий идеальный Божественный организм?

Изучить особенное развитие всех природных систем от микро до макро, их переходы друг в друга и, главное, их взаимодействие друг с другом в рамках единого Вселенского организма – вот грандиозная задача современной науки и философии. В.Соловьеву удовлетворительно решить эту задачу не удалось.

§ 3 Тема культуры в историософии В.Соловьева

Впервые тема культуры является у В.Соловьева как проблема критерия исторического. Исторический процесс В.Соловьев связывает с жизнедеятельностью человека, в котором соединяются или взаимодействуют три начала: 1.божественное (идеальный Богочеловек), 2.человеческое (индивидуальный дух, характеризующийся свободой и разумом) и 3.природное (телесное). «Человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем, ни другим, является как свободное «я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере.»¹ Взаимодействие этих начал допускает различные варианты. Первый – это бессознательное и слепое повиновение человеческого и телесного начал высшему божественному. Эта модель взаимодействия беспроблемна и потому не несет в себе момента историчности. Она характерна для доисторического, первобытного человека. Вторая модель – борьба этих начал друг с другом на основе восстания низших начал против высшего. Именно, в этой борьбе и усматривает В.Соловьев начало человеческого, исторического процесса. Культура выступает здесь у него как свободная деятельность восставшего против божественного начала человеческого начала, как способ бытия личности, восставшей против Бога, восхотевшей свободы и самобытия без Бога в самом себе, как процесс самостоятельного богоискательства человека. Там, где есть эта свободная деятельность восставшего против божественного начала внутри самой личности человека, там предполагается исторический процесс, смысл которого сводится, в конечном счете, к тому, чтобы вернуться к гармоническому единству внутри человека трех начал при свободном и добровольном подчинении низших начал высшему божественному, т.е. достичь свободного богочеловечества. История и есть процесс обретения этого нового, высшего единства, а культура – это и критерий исторического процесса и путь к установлению этого внутреннего, свободного единства человека с Богом, или богочеловечества.

Проводя различие между теогоническим и собственно историческим процессами внутри единого человеческого процесса, В.Соловьев дополняет

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.140.

трактовку категории «культура» (хотя сам термин он не использует) различием культуры в широком смысле слова, как синонима свободной духовной деятельности человека вообще, от собственно культуры как особой формы свободной духовной деятельности, направленной на познание божественного начала внутри самого человека, т.е. лично ориентированной и направленной свободной духовной деятельности. Это различие есть различие между объективным и аксиологическим пониманием культуры. В теогоническом процессе свободная духовная деятельность человека направлена на обожествление телесного, природного начала и поэтому не может быть отнесена к собственно «культурной» в аксиологическом смысле слова деятельности. Подлинная или высшая культура начинается с лично ориентированной и лично направленной духовной деятельности, стремящейся соединить внутри личности божественное, человеческое и природное начала. Именно, категория культуры как высшей формы человеческой свободной деятельности является у В.Соловьева критерием собственно исторического процесса.

Проблема культуры как критерия исторической индивидуальности связана у В.Соловьева с осмыслением субъектов исторического процесса. В.Соловьев считал всегда высшим и совершенно реальным субъектом всемирной истории человечество, как единый организм, членами которого являются отдельные нации или народы (именно это понятие «народ» или «нация» использует В.Соловьев для характеристики отдельных, самобытных членов общечеловеческого организма.) «Мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации.»¹

Разделение единого человечества на отдельные народы для В.Соловьева такой же факт, как и реальное единство народов, как членов единого организма человечества. Каковы причины этого разделения? Во-первых, разделение человечества на отдельные народы является одним из проявлений действия общего закона органического развития, который распространяется и на человечество. «Развитие должно состоять собственно в выделении и обособлении образующих форм и элементов организма ввиду их нового, уже вполне органического соединения».² Разделение человечества на отдельные, самобытные народы В.Соловьев объясняет также действием закона разделения исторического труда, согласно которому Бог закрепляет за отдельными народами свои специфические отдельные моменты развития общечеловеческого организма и свои специфические функции в общечеловеческом организме. Закон разделения исторического труда т.о. в общей форме связывает определенные моменты исторического развития человечества с теми или иными его членами – народами. «По закону разделения исторического труда один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторических дела...»³

¹ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.220.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.143.

³ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.16.

Этот закон применяется В.Соловьевым для обоснования единства всемирной истории в двух планах: в плане богопознания и в плане прогресса социальной системы. В плане богопознания закон исторического разделения труда говорит о том, что за каждым народом в познании природы Бога как всеединства (как абсолютного организма) закреплена определенная ступень или стадия. В плане прогресса социальной системы закон исторического разделения труда фиксирует закрепление за разными народами, цивилизациями различных моментов исторического развития общества.

Как соотносится этот закон В.Соловьева с гегелевским принципом всемирной истории о смене народных духов, как воплощающих определенную стадию самопознания абсолютного духа? С одной стороны, мы видим сходство в закреплении за отдельными народами определенных этапов богопознания. С другой стороны, В.Соловьев, в отличие от Гегеля, не отрицает ни одного момента развития и ни одного народа, его воплощающего. Напротив, все моменты исторического развития и все народы, их реализующие, по Соловьеву должны соединиться в финальном всеедином абсолютном организме богочеловечества, а не исчезнуть в прошлом, как использованное и ставшее бесполезным орудие мирового духа.

Каковы же критерии индивидуальности народов по В.Соловьеву? Чтобы их установить, мы должны рассмотреть специально вопрос о том, какие термины и в каком смысле использует В.Соловьев для характеристики индивидуальных исторических субъектов как членов общечеловеческого организма?

Прежде всего, следует отметить, что специальной четкой проработки терминов, характеризующих индивидуальные исторические субъекты у В.Соловьева нет, и соответственно нет однозначного и строго закрепления смысловых значений, используемых им терминов. Однако, анализ контекста использования тех или иных терминов позволяет установить более или менее определенное устойчивое их значение в философской системе В.Соловьева. Для характеристики индивидуальных исторических субъектов чаще всего В.Соловьев использует такие термины, как «народ», «нация», «национальный характер», «мир», «культура», «цивилизация» или простые географические обозначения без четкого определения их содержания: Восток, Запад, Россия, Европа, Китай и т.д. Такие термины, как «народ», «нация», или географические названия стран у В.Соловьева не несут в себе содержательных критериев индивидуальности исторических субъектов и служат для простой констатации индивидуальности как таковой, для простого наименования конкретного типа исторической индивидуальности, без раскрытия его существа.

Термин «мир», применяемый с географическим или религиозным прилагательным, например, «мусульманский мир» или «христианский мир», «восточный мир» у В.Соловьева приобретает уже содержательное значение, характеризуя, не отдельные нации, а сообщества наций, образовавшиеся на основе той или иной общей мировой религии, как духовного фундамента их единства. Тем самым термин «мир» у В.Соловьева устанавливает такой критерий индивидуальности исторических субъектов, как форма религиозного опыта или форма богопознания.

Термин «национальный характер» у В.Соловьева используется для характеристики некоторых фундаментальных особенностей мировосприятия, нравственных установок, психологии народа, которые оказывают существенное

влияние на его историческое поведение и на его духовную жизнь, и, особенно, на способ богопознания, на отношение к Богу. В. Соловьев настаивает на наличии у каждого народа специфического национального характера. «Народный дух, национальный тип, самобытный характер – все это существует и действует собственной силой, не допуская никакого искусственного возбуждения.»¹ Но не национальный характер выражает главную и определяющую индивидуальность исторического субъекта у В.Соловьева. «Народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая сила, природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и тем самым осмысливать и оправдывать свое существование.»²

Главную роль в решении В.Соловьевым проблемы критериев индивидуальности народов играют категории «культура» и «цивилизация». Поскольку сам В.Соловьев не провел четкого разграничения этих категорий и терминов, и использовал их в разных контекстах и значениях, постольку нам необходимо выявить употребляемые В.Соловьевым значения терминов, а затем установить содержание самих этих категорий в историософской системе В.Соловьева.

В работах «Чтения о богочеловечестве», «Философские начала цельного знания» В.Соловьев использует термин «культура» в смысле характеристики индивидуального типа исторического субъекта, как синоним термина «народ». Эта характеристика складывается из двух компонентов: формы духовности, которая определяется у В.Соловьева формой религиозного познания и форм социальной организации. Культура т.о. выступает как единство формы религиозности и духовности и соответствующей ей формы социальной организации.

С другой стороны, в этих же работах В.Соловьев разделяет понятия культура и цивилизация. Термин «цивилизация» В.Соловьев применяет только к Западу, имея ввиду под цивилизацией развитую форму социального организма, основанную на личном начале и разделении и относительно самостоятельном и полном развитии элементов социальной системы. «Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности, но без органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом.»³ Ценой этого развития внешних форм социального организма и личностного начала оказывается утрата христианской религиозной духовности. Поэтому В.Соловьев говорит: «Запад создал культуру антихристианскую».⁴ Западная цивилизация здесь у него тождественна антихристианской культуре, которая есть единство развитой социальной

¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.300.

² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.281.

³ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.143.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.167.

организации и антихристианской духовности на основе утраты христианской религиозности как фундамента истинной культуры. Цивилизация т.о. – это противоречивая форма исторической индивидуальности, возникающая а почве христианства, но ведущая в итоге к утрате христианкой веры, религии, как фундаментальной основы общественной жизни.

Эту же мысль Соловьев развивает в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории», противопоставляя общепринятому отождествлению понятий «культура» и Европа, и западноевропейской цивилизации, как антихристианскому типу культуры истинную или высшую, христианскую культуру. «Что должно разуметь под истинно христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческом и во всех его деятельности того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному через их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу.»¹

В «Философских начал цельного знания» В. Соловьев определяет высшую культуру, как цельную, синтетическую жизнь всего человечества. Высшая культура – это «...такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности...».²

Истинная или высшая культура по В.Соловьеву есть христианская культура, как реализовавшееся в истории реальное богочеловечество, «духовное человечество» как синтез развитой формы социальной организации с истинным христианством, как реальное единство всего человечества с Богом. Она включает в себя два элемента: высшую форму богопознания – христианство, ставшее всеобщей духовной основой человечества и единой верой всего человечества и развитые формы социальной жизни, свободно соединившиеся под верховенством духовного начала. Высшая культура у В.Соловьева предполагает не уничтожение индивидуальности народов, о свободное соединение их в богочеловеческое братство, т.е. не унификацию национальных культур, а их свободный синтез или духовное содружество.

Главный критерий культуры, как характеристики индивидуальности исторического субъекта у В.Соловьева – форма богопознания, определяющая развитие социального организма. На основе определенной формы богопознания формируется и форма организации социальной жизни, характер и степень развития и субординации начал или элементов социального организма.

Этот момент отмечает В.В. Сербиненко, по поводу характеристики В.Соловьевым особенностей Китайской культуры. «Философ всегда исходил из того, что решающая роль в жизни общества и личности принадлежит факторам духовным. Соответственно и причины «исключительности» Китая он также искал в духовной сфере, в сфере религии и философии, считая, что именно они

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.167.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.143.

определили специфику национального сознания, или, говоря его словами, «китайского идеала»»¹

При анализе темы культуры, как критерия индивидуальности исторических субъектов у В.Соловьева, важно выяснить, какое место в индивидуальности исторических субъектов занимает национальный характер. Национальный характер, как психический склад народа оказывает определенное значимое влияние на формирование индивидуального типа культуры, на способ богопознания и духовной жизни и исторической деятельности народа. С другой стороны национальный характер на основе духовного богопознания и исторической жизни народа формирует свой национальный идеал, который является важнейшим ядром национальной духовности, или духовной культуры. Т.о. на основе национального характера через определенный способ богопознания формируется национальный идеал или форма духовности, являющаяся важнейшей частью духовной культуры народа.

Итак, культура как индивидуальная специфическая форма богопознания выступает у В.Соловьева как основной критерий индивидуальности исторических субъектов, из которого следуют различия в формах их социальной организации. Для характеристики форм социальной организации В.Соловьев использует свою концепцию социального организма или социальной системы, состоящего из девяти основных компонентов, выведенную им из природы человека: «

	1	11	111
	Сфера творчества	Сфера знания	Сфера практической Деятельности
	Субъект. основа - Чувство	Субъект. основа - Мышление	Субъект. основа - Воля
	Объект. принцип - Красота	Объект. принцип - Истина	Объект. принцип - Общее благо
1 степень общество абсолютная	Мистика	Теология	Духовное (церковь)
2 степень общество формальная	Изящное художество	Отвлеченная философия	Политическое (государство)
3 степень общество материальная	Техническое художество	Положительная наука	Экономическое (земство)» ²

Содержательную характеристику различий культур, выступающих в историческом процессе В.Соловьев дает в связи именно с анализом стадий

¹ Сербиненко В.В. Владимир Соловьев. Запад, Восток и Россия. - М., 1994. - С. 155-156.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М., 1988. - С.153.

исторического процесса, который у него характеризуется, с одной стороны развитием богопознания, с другой стороны развитием форм социального организма или общественной жизни. Соответственно историческим стадиям богопознания он выделяет исторические типы народов, закрепив за каждым определенную форму богопознания. и соответствующую форму социального организма и способ его исторического бытия. Т.о. каждая культура связывается у него с определенной стадией исторического процесса, олицетворяемой или воплощаемой определенным народом или религиозным сообществом народов, и оценивается по участию в достижении конечной цели истории и вкладу в исторический процесс.

При содержательной характеристике своеобразия культур и народов, носителей той или иной культуры, В.Соловьевым нам следует исходить из его общего деления исторического процесса. Все культуры он делит на три группы: 1.находящиеся в стороне от общеисторического движения к богочеловечеству, застывшие в определенной форме, лишённые внутреннего динамизма и не соучаствующие с другими культурами в духовном и социальном прогрессе человечества, 2.участвующие в историческом процессе и 3. переходные от первого типа ко второму.

Первые он относит к Восточному типу культуры, вторые к Западному типу, а третьи к историческим предпосылкам западной культуры. «С самого начала человеческой истории ясно обозначилась противоположность двух культур – восточной и западной.»¹ Различие Запада и Востока как типов культуры В.Соловьев усматривает прежде всего в форме богопознания или в форме религии. Для Востока характерны дохристианские религии натуралистические или религии отрицательного откровения, в которых либо обожествляются природные стихии, либо, в лучшем случае Бог определяется как безличное существо (в исламе) или отрицательное ничто (в буддизме). Западная культура – это культура христианская, основанная на религии положительного откровения, религии Богочеловечества.

В социальном плане, для Восточных культур по В.Соловьеву характерна неразвитость, нерасчлененность элементов социального организма и принудительное подчинение высших элементов низшим, которое выражается в теургии, теософии и теократии. «В области знания в эту эпоху [т.е. для дохристианских восточных культур, остановившихся на этой стадии богопознания и, следовательно, исторического развития А.П.], собственно говоря нет совсем различия между теологией, философией и наукой – вся эта область представляет собой одно слитное целое, которое может быть названо теософией; область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме теократии; наконец, мистика, изящное и техническое искусство являются как одно мистическое творчество, или теургия, а все вместе представляет одно религиозное целое.»²

¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.75.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.156.

Для культуры Запада характерна активная дифференциация элементов социального организма, их стремление к самобытному самостоятельному развитию и доминированию над остальными элементами.

Основные различия двух культур – Запада и Востока по В.Соловьеву может быть выражено в следующей **таблице 4: «Различия Востока и Запада по В. Соловьеву»**

Критерии различий	Восток	Запад
Способ образования культуры	На почве родового быта, из родовых общин	На почве дружинного быта, из вольных людей
Положительные черты нравственного идеала	Смирение, Полная покорность высшим силам, Привязанность преданию и старине	Независимость, Энергия
Отрицательные черты нравственного идеала	Раболепство, Косность, Апатия	Личная гордость, Склонность к самоуправству и раздорам
Политическая форма	Патриархальная деспотия	Республика
Сфера практической деятельности	Теократия	Гражданское самоуправление
Сфера знания	Теософия	Чистая философия
Сфера творчества	Теургия	Чистое искусство
Характер развития культуры	Замкнутость и застой	Открытость и динамизм

По В.Соловьеву различие культур Востока и Запада обусловлено действием в истории неких метафизических сил. Первая сила проявляется в стремлении «подчинить человечество во всех сферах и на всех ступенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов – вот последнее осуществление этой силы». ¹ Эта сила определяет специфику Восточных культур. Вторая, противоположная сила определяет специфику Западно-европейской культуры. Эта сила «стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности, под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия... Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи – вот крайнее выражение этой силы». ²

Эту идею он развивает в ранних работах: «Три силы», «Философские начала цельного знания». Позднее в сборниках «Национальный вопрос в России» он

¹ Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.19.

² Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.19.

обращает внимание на то, что одна из глубинных причин раскола состоит в различии народного духа Востока и Запада. А суть различия народного духа состоит в разном отношении народов Востока и Запада к Богу, к абсолютному божественному началу. «Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самодеятельность человека.»¹ Итак, Восток стоит на покорном подчинении сверхчеловеческому божественному началу, которое подавляет человеческое начало. Запад же превозносит самодеятельность человеческого начала, пренебрегая божественным.

Восточная культура предстает у В.Соловьева как совокупность народов, остановившихся на дохристианской стадии богопознания. В число этих народов он включает Индию, Мусульманский мир, Китай, Японию. Безусловно, включая эти народы в Восточный тип культур, В.Соловьев признает их различия между собой, но не уделяет им особенного внимания. Правда, в 1890 г. В.Соловьев в работах «Китай и Европа» и «Япония» обращает специально исследует китайской и японской культур. «В Соловьев приходит к заключению, что суть «китайского идеала» заключается в безусловной власти прошедшего над настоящим.»² Этот «китайский идеал» выражен в философской системе даосизма и ведет к «отрицанию жизни, знания и прогресса». Как замечает Сербиненко В.В. «Этот вывод, если бы он был реализован последовательно, привел бы китайскую культуру к гибели и поэтому, утверждал философ, в качестве своего рода исторического компромисса возникло конфуцианство, прагматическое учение, существенно ограничившее крайности даосского мировоззрения.»³ Особенностью японской культуры по В.Соловьеву является способность синтезировать различные духовные явления, которая выражается в восприимчивости к достижениям иных культур. Однако, эта восприимчивость касается лишь перенятия внешних форм западной цивилизации, но вовсе не ее духовных основ, т.е. христианства.

И Япония и Китай остаются у В.Соловьева вне мировой истории, как движения к богочеловечеству, но могут стать разрушительной, отрицательной, антихристианской силой, угрожающей христианской культуре и христианским народам.

Особое место занимают у В.Соловьева переходные культуры, к которым он относит: 1.Индию (трактуемую как буддийскую культуру), 2.Греко-римскую культуру, 3. Иудейскую культуру.

Основу индийской культуры В.Соловьев видит в буддийской религии, которую определяет как религию «отрицательного откровения». «В индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно как нирвана или ничто.»⁴ «В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил, как бы опьянена своей свободой, сознанием своего единства и безусловности; ее внутренняя деятельность ничем не связана, она свободно грезит, и в этих грезах все идеальные порождения человечества уже заключены в

¹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.75.

² Сербиненко В.В. Владимир Соловьев. Запад, Восток и Россия. - М., 1994. - С. 156.

³ Сербиненко В.В. Владимир Соловьев. Запад, Восток и Россия. - М., 1994. - С. 156.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.68.

зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но все это в безразличной неопределенности и смешении, как бы во сне все сливается и перепутывается, все есть одно и то же, и потому все есть ничто.»¹ Эта свобода пустая, бессодержательная и потому неудовлетворительная. Если говорить о социальном развитии индийского общества, то специально его В.Соловьев не исследует, ограничиваясь общей характеристикой социальной системы стран Востока. Правда, в работе «Философские начала цельного знания» мы находим замечание в скобках о том, что в Индии отчасти начался процесс дифференциации элементов социального организма. Но он не получил там серьезного развития. Т.о. Индийская или буддийская культура участвует в историческом процессе у В.Соловьева пассивно, будучи лишь отрицательной предпосылкой последующего прогресса богопознания. Поэтому индийская или буддийская культура не получает в дальнейшем исторического развития, застыв на своей форме богопознания и социальной организации и выключившись из исторического процесса. Статус индийской буддийской культуры у В. Соловьева не вполне ясен. С одной стороны, она является одним из шагов в богопознании, и поэтому выступает как переходная культура, с другой стороны, она, по своим основным характеристикам относится все-таки к восточным культурам.)

Греко-римская, античная культура характеризуется по В.Соловьеву такой форой богопознания, как платоновский идеализм, открывший божественное начало как «мир идей» или «идеальных сущностей». «В греческом идеализме оно [божественное начало. А.П.] определяется объективно как идеальное все или всеобщая сущность.»² Согласно В.Соловьеву, Платоновский идеализм стал первым фазисом религии положительного откровения. В Греко-римском мире «...душа человеческая стремится найти свое истинное содержание, т.е. единое и общее не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум, - в чистом искусстве, в научной философии, в правовом государстве.

Создание этой идеальной сферы, этого «мира без крови и слез» есть великое торжество верховного Разума, действительное начало истинного объединения человечества и вселенной.»³ Что касается развития форм социальной жизни, то В.Соловьев отмечает: « «...в Греции и Риме (а отчасти даже и в Индии) начинается последовательное выделение различных жизненных сфер и элементов.»⁴ Именно, поэтому греко-римская культура обладает историческим динамизмом и стала одним из источников рождения новой христианской культуры Запада.

Иудейская культура характеризуется религией личного Бога, или Бога как личности. «В иудейском монотеизме оно [божественное начало. А.П.] получает внутреннее субъективное определение как чистое я, или безусловная личность. Это

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.145.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.68.

³ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.146.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.156.

есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала.»¹ Иудейскому народу божественное начало открылось как личность, как субъект потому, что их народный характер состоял в преобладании именно личного, субъективного начала. О социальной жизни иудейского общества В.Соловьев специально ничего не говорит.

Из синтеза иудейской и греческой форм богопознания по В.Соловьеву родилось христианство, как высшая, истинная форма богопознания, открывшая миру религию Богочеловечества или религию истинного, положительного откровения. «Если один из этих божественных элементов (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу гению народа иудейского, другой же (абсолютная идея Божества) был в особенности воспринят гением эллинизма, то весьма понятно, что синтез этих двух элементов (необходимый для полноты богопознания) всего скорее мог произойти там и тогда, где и когда столкнулись иудейская и греческая народности.»² Из культурно-религиозного синтеза иудейской и греческой форм богопознания родилась новая, высшая форма – христианство. Правда, В.Соловьев подчеркивает оригинальность христианства и его качественное отличие христианства от тех религий, на почве синтеза которых оно формировалось. И эту оригинальность он видит в теофании Христа, как прямого откровения Богочеловечества. Т.о. можно сказать, что не только и даже не столько синтез греческой и иудейской религий, сколько явление Христа породило новую христианскую культуру. Поучаствовав в создании христианства греческая и иудейская культуры ушли в историю, выполнив свою историческую задачу.

Новая религия положительного откровения – христианство было усвоено прежде всего народами Европы и Ближнего Востока, Поэтому Западная культура у В.Соловьева предстает как культурное сообщество христианских народов. Западная культура выступает у него носителем личностной формы богопознания как высшей формы культуры. Но В.Соловьев не может пройти мимо факта конфессиональной разделенности христианства. «Хотя в христианстве и исторический Восток и исторический Запад нашли свою высшую истину, но прежде чем вполне проникнуться этой истиной и возродиться в новом человечестве – Вселенской Церкви, - они временно наложили на само христианство печать своей односторонности. Соединенные Церковью народы Востока и Запада скоро разошлись в своем понимании этой самой Церкви. Восточные поняли ее по-своему, западные по-своему, и вместо того, чтобы искать друг у друга восполнения этой односторонности, каждый стал искать только своего, принял свое одностороннее понимание за единственно истинное и безусловно обязательное, и, таким образом, теоретическая рознь во взглядах, связанная с дурною волею, перешла под конец в практический разрыв.»³

Внутри христианской культуры или Западного типа культуры В.Соловьев выделяет два типа уже христианской культуры: 1.западное христианство и 2.восточное христианство. Носителем западного христианства являются

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.68.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.76.

³ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.104.

Западноевропейские народы, а носителем восточного является Византия, от которой оно усвоено славянским миром и в частности, Россией.

Суть конфессиональных различий западного и восточного христианства В.Соловьев характеризует исходя из модели цельного христианства, в котором гармонически сочетаются три элемента: церковная власть, церковная свобода, церковная святыня. «Данная в откровении и сохраняемая в предании святыня Церкви (священство, догмат, таинства) есть начало; связанная с этой святыней духовная власть есть посредство, а свободная богочеловеческая жизнь есть конец или цель дела Божия.»¹

Поскольку В.Соловьев исходит из того, что Церковь должна не только существовать в мире, но править миром и направлять человечество к свободной богочеловеческой жизни, постольку «для истинного строения царства Божия одинаково необходимы церковная святыня, церковная власть и церковная свобода.»²

Основу западноевропейской культуры составило католичество, которое, по Соловьеву, абсолютизировало одно из начал цельного христианства - принцип церковной власти, нарушив его правильное отношение к церковной свободе и церковной святыне. Истинное начало церковной власти Соловьев определяет как папство, а его католическое искажение как папизм. Рассмотрим вначале сущность папства, как истинного начала церковной власти. Истина папства состоит в том принципе, что Церковь должна не просто хранить святыню христианства, а деятельно утверждать ее в мире. Поскольку христианская Церковь должны быть действующей, воинствующей, папство правильно, по мнению В.Соловьева, утверждает три принципа: 1. принцип централизации церковной власти, 2. принцип теократии (подчинения светской власти высшему авторитету духовной власти и 3. принцип высшего авторитета священников по отношению к простым верующим. «Римская Церковь одинаково требует безусловного подчинения от местных церквей с их епископами, затем от государства и всех гражданских властей, и, наконец, от каждого христианина в частности. Она утверждает необходимость тройного подчинения: церковного, политического и лично-нравственного.»³

Искажая сущность папства и нарушая его правильное отношение с церковной святыней и церковной свободой, папизм нарушает цельность церковной жизни, абсолютизируя, отрывая от других моментов и противопоставляя им церковную власть. В результате католицизм впадает в исторические грехи принудительного распространения христианства силой, претензии церкви на светскую власть, формального, принудительного распространения христианской веры. В.Соловьев так характеризует грехи папизма в сравнении с истинной сущностью папства.

«Папство утверждает единство воинствующей Церкви через централизацию духовной власти, и в этом утверждении есть истина. Но, исходя из этой истины, папизм стал стремиться к подавлению местной церковной независимости, и в этом

¹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. - М.,1989. - С.104.

² Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. - М.,1989. - С.106.

³ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. - М.,1989. - С.132.

была его первая неправда. Разделение церквей показало, что Церковь насильственно объединена быть не может.

Далее, папство утверждает, что государство и гражданское общество должны быть подчинены церковной власти, призванной к владычеству над миром во имя и силою Того, кто победил мир; и в этом утверждении есть истина. Но папизм стал стремиться к мирскому владычеству над мирскими началами и властями – не свободною силою духовного человека, победившего мир, а плотским, рабским насилием и в этом его вторая неправда. И в ответ на нее торжество светской власти во всем христианском мире показало, что Церковь насильственно над миром господствовать не может.

Наконец, папство утверждает. Что духовная власть Церкви призвана руководит всех людей на пути спасения и что всякий человек обязан подчиняться и повиноваться верховной власти церкви – и это утверждение истинно. Но папизм стал стремиться вынудить покорность у человеческой совести, навязать душе свой авторитет внешними средствами; и в этом его третья неправда, и в ответ на нее явилось протестантство и показало, что человек насильно спасен быть не может.»¹

Восточно-христианская культура связана с православием, которое по В.Соловьеву, абсолютизирует другое начало цельного христианства – церковную святыню или само вероучение. Это ведет также к искажению сущности цельного христианства. Восточное искажение цельности христианской церкви В.Соловьев называет «византизмом». Суть византизма в том, что православие абсолютизирует один из элементов Церкви – святыню и не ставит перед собой задачи преобразования на основе этой святыни практической жизни людей. Кроме того, православие игнорирует вневременное, абсолютное значение святыни, привязывая ее к определенному месту и времени в прошлой истории. В связи с этим оно принимает на себя роль единственного хранителя христианской святыни, привязывая вселенскую истину христианства к определенному народу. В результате восточное православие, сосредоточив все свои усилия на сохранении святыни, не создает на ее фундаменте здания христианской культуры, не преобразует жизнь общества в соответствии с этой святыней, впадает в застой и грех религиозного самомнения.

Западноевропейская культура, основанная на католицизме, обладает историческим динамизмом, поскольку опирается на деятельное начало церковной власти, а затем личностной свободы и самостоятельности. Она проходит три культурные стадии, которые В.Соловьев в плане развития религиозной мысли связывает с тремя последовательными искушениями (искажениями) истинного христианства. Католическая церковь подпала искушению религиозного властолюбия, искушению силой, т.е. внешним образом подчинить христианству все человечество. Естественно, что эта попытка привела к полному извращению христианского духа. В итоге насильственного распространения христианства происходит подмена ценностей. Народы должны покориться не Христу и его учению, а фактически власти католической церкви. «...От них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, - достаточно признания папы и подчинения церковным властям. Здесь христианская вера оказывается случайной

¹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.154-155.

формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо самообличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.»¹

Против такого искажения христианства восстала протестантская церковь. «Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства.»² Протестантизм, будучи справедливой реакцией на искажения христианства католицизмом, само впало в грех второго искушения – гордыню человеческого разума. Ведь, если личный разум превращается в критерий религиозной веры, то в конечном итоге, этот разум приходит к признанию, что «...разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы всему существующему в области практической и общественной.»³

Самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании, как ненормальное, по В.Соловьеву, явление, были очень быстро развенчаны историческим крушением западного рационализма как в жизни (политической истории), так и в познании (рационалистической, спекулятивной философии и науке). «В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.»⁴ Этот исторический крах протестантизма является, по мнению нашего философа, неизбежным результатом противоречия между относительной природой разума и его безусловными притязаниями.

Крах европейского рационализма, оказавшегося бессильным перед страстями людей в жизни и фактами эмпирической действительности в познании, с необходимостью подвел западный мир к новому, третьему искушению, искушению плотью. Господство рационализма сменяется господством материализма и эмпиризма. «Так же как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку.»⁵ Экономический социализм кладет в основу всего общества материальный интерес, а позитивизм кладет в основу всей науки эмпирическое познание. По мнению Соловьева попытка западного мира на смену разуму поставить в качестве организующего начала познания и жизни материальный интерес приведет в конечном итоге к распадению человечества, уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. «Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало,

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.163.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.163.

³ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.163.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.164.

⁵ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.165-166.

попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу.»¹ В плане же социального развития В.Соловьев связывает эти три стадии с последовательным выделением самостоятельных социальных подсистем и стремлением их к доминированию над всем обществом.

Итоговое состояние развития западноевропейской культуры В.Соловьев оценивает критически. Заканчивается процесс развития западного мира, как мы видим атеизмом, отрицанием вообще религии, отрицанием социальности. «Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества – вот последнее слово западной цивилизации».² Этот результат безусловно отрицательный в плане единства социальной системы и правильного ее строения, которое предполагает свободное подчинение низших степеней высшей. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации.»³

Он использует для характеристики последней стадии развития западноевропейского общества специальный термин «цивилизация», как тип культуры, основанный на всеобщем разладе, безначалии, на утрате связей между личностью и обществом, между элементами социальной системы, но главное, между Богом и человеком. Тем самым он отличает цивилизацию как тип или стадию культуры, на которой утрачивается религиозная основа общества, что в принципе может привести к его деградации и гибели.

Восточно-христианская культура, представленная по В.Соловьеву Византийской империей прежде всего, не достигла внутренней дифференциации и развития социального организма, а также не развила начала личностной свободы и самостоятельности, но зато сохранила в чистоте христианскую религию. В итоге восточно-христианская церковь не создала восточно-христианской культуры или общества. Восток, Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, по мнению В. Соловьева, остались в стороне от исторического прогресса и социального развития западного общества, хотя этот прогресс и привел к негативным результатам. «Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову, но храня ее в душе своих народов, Восточная церковь не осуществила ее во внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую.»⁴

Особое место среди типов культуры и народов занимает Россия, которую В. Соловьев считает ведущей восточно-христианской культурой, перенявшей

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.166.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.168.

³ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.171.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.167.

духовное лидерство от исчезнувшей Византийской культуры. Проблему культурной особенности России Вл. Соловьев рассматривает с позиции своей философско-исторической концепции, как движения человечества к теократическому идеалу и особого призвания России во всемирной истории - дать образец реализации теократического идеала и тем самым открыть путь всем народам к цельному человечеству или вселенской теократии.

В связи с этим, его интересуют те особенности российского общества и его духовной культуры, которые, с одной стороны, обуславливают специфическую историческую миссию России, с другой стороны, препятствуют реализации этой миссии.

Главные особенности России, делающие ее способной к реализации великой исторической миссии, по Вл. Соловьеву, таковы: 1. православная христианская религия, которая сохраняет в чистоте Священное предание или истину христианского вероучения, идею Богочеловечества, 2. русский национальный характер, 3. сильная самодержавная власть, как необходимое условие реализации теократического идеала.

Ключевое значение имеет русский национальный характер, поскольку именно он обуславливает, во-первых, русский национальный идеал, во-вторых, способность русского народа к реализации теократического идеала. Русскому национальному характеру присущи «...свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение.»¹ Важной чертой русского национального характера является способность к самоотречению от национального эгоизма, которая проявлялась в истории в принятии христианства и в Петровских реформах. Способность к нравственному самоотречению чрезвычайно важна для народа, призванного реализовать идеал вселенской теократии. «Нравственное самоотречение народа ни в коем случае не может совершиться вдруг и зараз. В жизни нации, как и отдельного лица мы находим постепенное углубление нравственного сознания. Так, прошедшее русского народа представляет два главных акта национального самоотречения – призвание варягов и реформа Петра Великого. Оба великие события, относясь к сфере материального государственного порядка и внешней культуры, имели лишь подготовительное значение, и нам еще предстоит решительный, вполне сознательный и свободный акт национального самоотречения».²

Все эти исторически сложившиеся особенности русского национального характера сформировали духовный стержень русского народа – национальный идеал, как идеал истинно христианский. Характеризуя русский национальный идеал, как идеал христианский, В. Соловьев подчеркивает, что святость у русского народа связана с живым практическим историческим смыслом. Поэтому русский народ не просто хранит нравственный идеал христианства в своем сознании,

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.173.

² Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.261.

отрекаясь от исполнения его в исторической действительности, но стремится реализовать его в действительности. «Соответственно этому практическому и историческому смыслу русского народа и в своем высшем идеале сверх аскетической святости он полагает и деятельную святость. Святая Русь требует святого дела.»¹

Эти особенности российской культуры Вл. Соловьев в ранних работах объясняет действием третьей метафизической исторической силы, воплощением которой и является, по его мнению Россия. Но позднее он делает акцент на психическом складе русского народа, который привел к формированию русского национального идеала, как идеала христианского.

Особое внимание обращает В. Соловьев на те особенности российского общества и русской культуры, которые являются препятствиями на пути практической реализации теократического идеала. Каковы же они? прежде всего, это неразвитость элементов и систем социального организма и личного, человеческого начала. Во-вторых, это политический абсолютизм, искажающий историческую сущность российского самодержавия. Российское самодержавное государство, по Соловьеву, впало в грех абсолютизма во внутривластной жизни, подавляя свободу слова и совести, подминая под себя церковь, превращая ее в свое послушное орудие. В международных отношениях российское государство впало в грех национального эгоизма. В-третьих, это византизм, в который впала русская православная церковь. Суть византизма в том, что православие абсолютизирует один из элементов Церкви – святыню и не ставит перед собой задачи преобразования на основе этой святыни практической жизни людей. Кроме того, православие игнорирует вневременное, абсолютное значение святыни, привязывая ее к определенному месту и времени в прошлой истории. В связи с этим оно принимает на себя роль единственного хранителя христианской святыни, привязывая вселенскую истину христианства к определенному народу. В результате восточное православие, сосредоточив все свои усилия на сохранении святыни, не создает на ее фундаменте здания христианской культуры, не преобразует жизнь общества в соответствии с этой святыней, впадает в застой и грех религиозного самомнения. Кроме того, русская православная церковь, по Соловьеву, впала в грех церковного формализма, основными проявлениями которого являются: 1. подчинение церкви государству, 2. опора русской церкви не на духовный авторитет христианства, а на принудительную силу государства, 3. бюрократизация внутрицерковной жизни, истребление в этой внутрицерковной жизни духа свободы и истины. Кроме того, она впала в грех византизма, выражающийся в проповеди национальной исключительности именно русской православной церкви и во внутренней косности, неподвижности религиозной мысли, в изоляции, отделении церкви от общественной жизни. В-четвертых, Российская интеллигенция в значительной степени поражена грехом увлечения ложными, антихристианскими учениями нигилизма и атеизма (революционеры), национального эгоизма (славянофилы и официальная идеология). В-пятых, Русский народ, погрузившись в заботы о хлебе насущном, остается в неведении о

¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.309.

своей христианской исторической миссии, и, к тому же, еще под влиянием официальной пропаганды оказался частично заражен грехом национального эгоизма.

С особенным пылом В.Соловьев нападает на два греха: 1.грех национального эгоизма, которым поражено и государство, и часть народа и интеллигенции, и церковь, 2.грех духовной несвободы, «гнетущего обскурантизма», если говорить словами Соловьева, т.е. отсутствия свободы совести и слова, как в гражданской жизни россиян, так и в частной, духовной жизни православных верующих, и во внутренней жизни русской православной церкви. Именно в них он видит главные препятствия на пути реализацией Россией своей исторической миссии. «Не в таком состоянии, с устами загражденными, с завязанными глазами и с душой, раздираемой противоречиями и угрызениями совести, надлежит идти России на свое историческое дело.»¹ При этом наш философ не только разоблачает несовместимость этих грехов с идеалом теократии и с русской идеей, но и дает им позитивную альтернативу.

Все эти особенности российского общества сложились в результате превратностей исторического пути России и способствуют уклонению России от ее исторического призвания. Итак, мы видим, что анализ особенностей российской культуры является у В.Соловьева обоснованием ее особой исторической миссии.

Заканчивая анализ соловьевской характеристики культурно-исторических типов общества, следует отметить, что, обращая внимание на духовные, в основном, религиозные основания культурных различий и выводя из них как вторичные социальные различия, В. Соловьев не уделяет последним должного внимания. «Подобно Хомякову и ли Киреевскому, он пытался найти для каждой цивилизации свою, только ей присущую культурно-религиозную доминанту и отдавал предпочтение не конкретно-историческому анализу, а мистико-интуитивному проникновению в «душу» народа.»² Это, конечно, вносит момент определенной произвольности, схематизма и субъективизма в анализ культурных различий между народами и сообществами народов.

По поводу именно «мистико-интуитивной» соловьевской трактовки конфессиональных различий православия и католицизма, положенных в основу различия западноевропейской и восточно-христианской культур, Н.Бердяев делает весьма существенные замечания. «Вл. Соловьев все-таки недостаточно углубил проблему различия православия и католичества, не дошел до последнего, до мистического опыта Востока и Запада. Ведь источники разделения православного Востока и католического Запада и взаимного их соединения нужно искать не в догматике и не в церковном строе, а в глубине религиозно-мистического опыта... Различия в догматике и церковном строе – вторичные, производные различия эти вытекают из различия в религиозном опыте, в изначальной мистике богообщения.»³ Сам Н.Бердяев указывает на эти коренные различия в мистике богообщения. На Западе, в католичестве, Бог – объект, вне человека и над

¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989. – С.238.

² Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002. - С.315.

³ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/soloviev.html>

человеком. Человек вытягивается к Богу, устремляется к нему. В устремлении этом есть голод и томление... В католической мистике есть воспаленность и в то же время холод, есть страсть и в то же время дисциплина, странно сочетается экстатическая пьяность с суровой дисциплинированностью».¹ Бог в православии гораздо человечнее и ближе к верующему, чем в католицизме. «На Востоке, в православии, Бог – субъект, внутри человека. Там Бог нисходит к человеку, человек принимает Христа внутрь себя. В православии человек не вытягивается к Богу, а распластывается перед Богом... В восточном православии нет влюбленности в Христа, нет подражания Христу, так как Христос – не объект, а субъект, внутренний факт. Православная мистика не чувственная, а по преимуществу волевая, в ней есть особая духовная трезвость... В восточном христианстве нет романтического томления, рожденного мистическим голодом, в нем мистическая сытость.»²

Из этих различий сам Н.Бердяев выводит культурно-исторические различия Западно-христианской и Восточно-христианской культур. «Мистический голод Запада творит великую культуру. На Востоке нет культурно-исторической динамики, но есть динамика внутреннего богообщения.»³

Развитие темы культуры в философии истории В.Соловьева через анализ темы культурного плюрализма, культурных различий народов естественным образом подводит его к проблеме единства и многообразия в историческом процессе в горизонтальном и вертикальном планах.

В вертикальном плане, т.е. в плане взаимодействия стадий или этапов всемирно-исторического процесса и исторического развития различных культурных субъектов или народов, проблему культурного плюрализма В.Соловьев решает на основе единства внутренней божественной закономерности исторического процесса и своего общего закона органического развития. Исторический, человеческий процесс – необходимый момент саморазвертывания абсолютно сущего, отчуждения, которое не доходит до полного отчуждения от него материальной действительности с последующим свободным воссоединением разрозненных элементов друг с другом и с божественным первоначалом или сущим. При этом, с одной стороны Бог через посредников – мировую душу и Христа как идеальный организм богочеловечества направляет исторический процесс но не жесткой детерминацией, а посредством теофаний, и дает человечеству и отдельным народам определенную свободу исторического творчества. Благодаря этой высшей детерминации человеческой истории, человечество на любой стадии остается единым организмом. «Мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо, живые члены которого представляют различные нации.»⁴

Каким же образом участвуют отдельные народы в этом всемирно-историческом процессе? Взаимодействие народов и местной или национальной

¹ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/soloviev.html>

² Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/soloviev.html>

³ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/soloviev.html>

⁴ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.220.

истории со всемирной Соловьев интерпретирует на основе идеи данного народа. Место народа в общечеловеческом историческом процессе определяется ЕГО ИДЕЕЙ, т.е. божественным замыслом относительно этого народа. «... Жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога.»¹

Проблема культурного взаимодействия народов в истории связана у В.Соловьева с законом разделения исторического труда. «По закону разделения исторического труда, один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторических дела.»² Соответственно этому закону каждый народ может быть исполнителем лишь одной исторической идеи.

Сообразно этой идее и определяется его место во всемирной истории. Каждому народу т.о. Соловьев отводит роль воплощения одной из стадий исторического процесса, что мы и видели в его общей схеме исторического процесса. Это очень напоминает гегелевскую схему, в которой каждый исторический тип культуры, воплощенный в отдельном народе, связывается с определенной стадией исторического саморазвертывания Абсолютной идеи. Но есть два существенных отличия. Во-первых, у В.Соловьева народы относительно свободны в исполнении своего божественного призвания или своей божественной идеи. Народы, как «существа моральные», по мысли В.Соловьева принимают свою идею (предназначенную им Богом) не как внешнюю необходимость, а как «моральный долг». Этот долг «...может быть выполнен или не выполнен, может быть выполнен хорошо или дурно, может быть принят или отвергнут...»³ Однако, свобода в принятии народом своей божественной идеи весьма условна, поскольку имеет лишь внешнюю видимость морального долга, поскольку В.Соловьев подчеркивает, что «...невозможно допустить, чтобы эта свобода могла изменить провиденциальный план и лишит моральный закон его действительности.»⁴ Народ, по В.Соловьеву в конечном счете, неизбежно должен принять свою идею, но может принять ее, либо «как благословение, или как проклятие».

Во-вторых, хотя у В.Соловьева, как и у Гегеля, индивидуальная форма богопознания и вытекающая из нее форма социальной организации (в чем собственно и состоит национальная идея) исчерпывает историческую жизнь народа и его место в мировой истории (как только процесс исполнения своей идеи завершен, народу уже нечего делать в мировой истории), по мнению русского философа народ, исполнивший свою идею, не исключается из последующей жизни человечества и из истории, а остается членом общечеловеческого организма и в конце истории примет участие в свободном воссоединении всех народов во вселенской теократии.

Каково же взаимодействие народов, живущих в одно историческое время, т.е. горизонтальное взаимодействие, поскольку они всегда остаются членами

¹ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.220.

² Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.16.

³ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.221.

⁴ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.221.

общечеловеческого организма? Кажется, что модель взаимодействия народов должна быть выстроена по образцу взаимодействия органов биологического организма. Каждый специализируется на своей функции во всемирной истории и участвует в жизни целого организма.

Но реального и, тем более, органического взаимодействия народов во всемирной истории у В.Соловьева не получается. Народы распадаются на отдельные изолированные культуры и контакты между ними нельзя назвать формой органической жизни человечества. Это как бы отдельные, но еще не связанные части общечеловеческого организма. Поскольку нет реального единства народов – частей человечества, и поскольку каждый из них реализует одну из сторон или из моментов исторического развития человечества, постольку у В.Соловьева мировая история распадается на отдельные вклады или эпизоды. Гарантеей ее единства является направляющая сила и действие божественных теофаний или абсолютно сущее, сохраняющее потенциальное единство даже в актуально разделенном человечестве. Но теофании не устанавливают актуального единства, а лишь дают образец. Установить актуальное единство народов во всемирной истории – это значит, по Соловьеву, создать свободное и сознательное объединение народов и цивилизаций в единый общечеловеческий организм – реальное богочеловечество. И это должны сделать сами народы. В этом-то и состоит конечная цель и высший идеал исторического процесса.

В связи с этим В.Соловьев выходит на проблему культурного прогресса. Высшая форма культуры, являясь конечной целью истории, выступает у В. Соловьева как мера исторического прогресса, поскольку он рассматривает исторический процесс как движение к этой высшей форме. Высшая культура – это реальное цельное богочеловечество или вселенская теократия. Этот теократический идеал имеет три стороны. Первая сторона – это объединение народов, цивилизаций Востока и Запада в единый общечеловеческий организм. Это объединение происходит на основе христианства в форме духовного союза народов, свободно и добровольно, подчинивших свою деятельность и внешнюю политику единому делу служения абсолютному, безусловному началу – Богу. Такое подчинение, с одной стороны, предполагает отказ от национального эгоизма, но, с другой стороны, оно не означает отказ от принципа народности. Подчиняя свою жизнь и политику служению высшему, божественному началу, народ не утрачивает национальной самобытности, а напротив, наиболее полно и адекватно ее реализует именно в сотрудничестве в высшем, нравственном деле служения Богу. При этом между народами устанавливаются истинно братские отношения, а в международной политике утверждаются как действительные, а не декларируемые, принципы христианской нравственности. Вторая сторона – это гармоничное строение общественной системы. Совершенное всемирное единое богочеловечество представляется как «всецелая общечеловеческая организация», являющаяся в трех, триединых формах цельного или свободного творчества (свободная теургия), цельного или свободного знания (свободная теософия) и цельного или свободного общества (свободной теократии). Свободная теургия предполагает, что мистика (творческое отношение человека к божественному высшему миру) является целью творчества, а изящное и техническое искусство средствами мистически нацеленной творческой деятельности человечества. Свободная теософия предполагает, что теология является целью, а философия и положительная наука ее свободно и сознательно подчиненными средствами.

Свободная теократия предполагает свободный союз церкви, политического и экономического общества, в котором церковь (духовное общество) дает низшим степеням высшую цель, а экономическое и политическое общество свободно и сознательно служат этой цели. Важно отметить, что высшие степени трех социальных сфер – мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни свободно соединяясь друг с другом, образуют ядро и вершину цельного общества свободной теократии, которое В.Соловьев называет «религией». Причем, речь идет именно о христианской религии, утверждающей и дающей образец богочеловека и богочеловечества, как свободного соединения всего человечества с Богом. Третья сторона теократического идеала – это качественно новый «духовный человек», т.е. преобразованная в масштабах всего человечества личность, которая свободно подчиняет свое человеческое и физическое начало высшему божественному. Другими словами цельное человечество должно состоять только из совершенных, идеальных людей.

Вселенская теократия по В.Соловьеву «...есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христа.»¹ Конкретизируя это определение В.Соловьев, пишет, что сущность вселенской теократии, как конечной цели истории, есть «...образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания, или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии.»²

Этот теократический идеал, как высшая форма культуры, дает В.Соловьеву основные критерии для оценки отдельных народов и культур с т.зр. их культурного прогресса, как приближения к теократическому идеалу. Этих критериев можно выделить три: 1. форма богопознания, 2. развитие социального организма, 3. развитие личности.

Т.о. проблема культурного прогресса, связана у В. Соловьева с установлением культурно-исторических идеалов и целей всемирно-исторического процесса и интерпретацией местной и всемирной истории в контексте этих идеалов и целей. Высшей мерой прогресса является степень сплочения человечества с Богом, слияния всего человечества в единый богочеловеческий организм.

Каким же образом представляет себе культурный прогресс В.Соловьев? Исторический прогресс В.Соловьев делит на три стадии. Первая стадия - стадия богопознания, которая завершается теофанией Христа и принятием Западноевропейскими и некоторыми ближневосточными народами, а также славянскими народами истинного богопознания – христианства. Вторая стадия исторического прогресса связывается В.Соловьевым с дифференциацией и развитием социальной системы, а также с развитием человеческого, личностного начала человеческой природы, которое происходит в основном, в рамках Западноевропейской культуры. Смысл духовного развития западноевропейской

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.160-161.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988. – С.177.

цивилизации состоит в последовательном подпадении христианской церкви под власть трех искушений. Католицизм впадает в искушение навязать человечеству истинную религию силой. Реакцией на неудачу этой попытки оказывается протестантизм, который впадает в искушение гордыни человеческого разума. Реакцией на заблуждения протестантизма, ставящего человеческий разум на место Бога, оказывается атеизм, который впадает в искушение отрицания Бога и замены его служением материальным потребностям и интересам. Платой за развитие начала человеческой личности и социальной системы на Западе является постепенная утрата христианской веры и, особенно, ведущего положения христианской религии в социальной системе и в духовной жизни личности. Третья стадия исторического прогресса связывается В.Соловьевым с практической реализацией идеала вселенской теократии.

Культурный прогресс складывается у В.Соловьева из последовательного исполнения народами своих исторических миссий и направлен к вселенской теократии. Другими словами, каждая его стадия связывается с деятельностью определенных народов.

Культурно-исторический прогресс у В.Соловьева, с одной стороны, выступает как запрограммированное Богом движение к заранее установленной цели – вселенской теократии (поскольку Бог в виде морального долга каждому народу предписывает определенную миссию в этом процессе. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности... Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, - вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога».¹ С другой стороны, он предполагает относительную свободу народов – носителей отдельных прогрессивных миссий в исполнении своего исторического долга. Эта свобода может привести народы к уклонению или плохому исполнению своей исторической божественной миссии. А, кроме того, концентрация народа на одной миссии неизбежно ведет к односторонности и ограниченности прогресса самого этого народа, к абсолютизации им осуществляемого им момента прогресса. Т.о. исторический прогресс у В.Соловьева не только разорван между разными народами-носителями его отдельных моментов, но и сочетается с моментами регресса, поскольку концентрация народа на одной, частичной миссии изолирует его от других народов и делает его неспособным в своей односторонности вступить во вселенскую теократию, как финальную стадию прогресса.

Центральное место в обосновании идеи культурно-исторического прогресса у В.Соловьева занимает «русская идея» поскольку именно на русский народ, по его мнению Бог, возложил миссию реализовать теократический идеал и заложить основание вселенской теократии. «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших сил и национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая и истребляя их, но в

¹ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.220.

утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея.»¹

Итак, русская идея – возложенная на русский народ богом миссия реализовать теократический идеал, дав остальному человечеству образец цельного общества свободной теократии. Затем этот образец будет, по мысли Соловьева перенят другими народами, которые вступят в семью духовного богочеловечества или в общество вселенской теократии. Каким образом это произойдет, В. Соловьев не объясняет.

Построение цельного общества свободной теократии предполагает, по мысли В.Соловьева, соединение прошлого, настоящего и будущего, т.е. живую связь времен, каждое из которых воплощено в соответствующем деятеле или субъекте построения вселенской теократии.

Первосвященник представляет прошлое, настоящее – Глава национального государства, будущее – Пророк. «Таким образом, все три члена социального бытия одновременно представлены в истинной жизни Вселенской Церкви, направляемой совокупностью всех трех главных действующих сил: духовного авторитета вселенского первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества; светской власти национального государя (законного главы государства), сосредоточивающего в себе и олицетворяющего собою интересы, права и обязанности настоящего; наконец, свободного служения пророка (вдохновенного главы человеческого общества в его целом), открывающего начало осуществления идеального будущего человечества. Согласие и гармоническое действие этих трех главных факторов является первым условием истинного прогресса.»²

Поскольку цельное теократическое общество строится дружными и одновременными усилиями Священника, Государя и Пророка, постольку В.Соловьев должен обосновать возможность такого сотрудничества, или идеальный образ такого сотрудничества. Оно возможно только, если все три главных деятеля являются идеальными, или ведут себя так, как это требуется для построения цельного общества. По замыслу В.Соловьева для осуществления теократического идеала:

Русское самодержавие должно перейти к христианской политике, т.е. подчинить внутреннюю политику принципам христианства, признать высший духовный авторитет церковного иерарха, ввести духовную свободу (свободу слова, совести, печати и т.п.), во внешней политике отказать от национального эгоизма и также подчинить ее нормам и принципам христианства.

Русская церковь должна восстановить единство христианской католической церкви через подвиг самоотречения, соединения с католичеством.

Русский народ должен воспринять идеал свободной теократии, и вдохновиться им и объединиться с государством и церковью в ее практическом построении в России.

Русская интеллигенция должна сыграть роль пророка и просветителя народа, правительства и иерархов русской православной церкви.

¹ Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.246.

² Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.242.

Итак, для восстановления образа Троицы, создания теократического, идеального цельного общества в России необходимыми условиями являются совместные усилия правильно действующих, вдохновленных истинным идеалом свободной теократии русского государства, русских пророков, русской церкви и русского народа. Важнейшими задачами в этом общем христианском деле являются: - соединение православия, католицизма и протестантизма, восстановление единства христианства, т.е. модели всеединства, как главного условия и орудия социальной гармонизации, - гармонизация внутрироссийского социального организма на базе восстановленной модели христианства, - в международных отношениях переход к христианской политике.

Русская идея у В.Соловьева является конечным и важнейшим, завершающим звеном его философии истории, в которой исторический процесс рассматривается как прогресс христианской культуры.

Н.Бердяев, давая общую оценку философско-исторической концепции В.Соловьева, замечает, что у искателя вселенской теократии: «Теория прогресса перемешана с гениальной мистической идеей богочеловечества и дана как бы богословская интерпретация оптимистического прогресса... Соловьев вносит в христианство гуманизм и прогрессизм, обогащает религиозное сознание прогрессивным гуманизмом новых времен. И он верит в легкую достижимость правды христианской на земле, в человеческой жизни, верит в христианскую политику и зовет к ней, строит теорию и практику христианского прогресса к добру.»¹

Следует, кстати заметить, что соловьевская концепция христианского прогресса противоречит одному из главных тезисов ортодоксальной христианской философии истории. Речь идет о том, что история человечества, согласно ортодоксальной христианской философии истории должна закончиться не счастливым концом – Царством Божиим на земле, а концом света, т.е. кризисом, упадком человечества, установлением тысячелетнего царства Сатаны. И только уже за пределами феноменальной истории, после второго пришествия Христа и страшного суда, будет достигнуто, причем не всем человечеством, а лишь праведниками, Царство Божие на земле. И установлено оно будет не самими людьми, как о том мечтал В.Соловьев, а прямым действием Бога.

Русская идея оказывается вершиной философско-исторической системы В.Соловьева, причем такой вершиной, без которой вся система, вся его схема исторического процесса утрачивает цельность и логическое завершение, без которой весь смысл и цель исторического процесса исчезают, поскольку этот смысл и цель состоит в построении вселенской теократии, инициатором которого должен быть русский народ. Внедрение русской идеи в сознание русского народа и интеллигенции является по Соловьеву необходимым моментом перехода к вселенской теократии. Т.о. мы видим, что тема культурного прогресса вывела Соловьева на пропаганду русской идеи в русском обществе, поскольку он придерживался эсхатологической веры в ближайшее построение вселенской теократии в текущей истории и наивной веры то, что пропаганда теократического идеала и русской идеи может привести к успеху. Искомый успех в пропаганде

¹ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/soloviev.html>

русской идеи и теократического идеала, кроме всего прочего, стал для В.Соловьева основным аргументом доказательства истинности его философско-исторической концепции в-целом и всего его христианского мировоззрения.

Однако, пропаганда русской идеи не могла привести к успеху по целому ряду причин. Во-первых, сам теократический идеал был слишком абстрактным и абсолютно утопическим и не мог привлечь реального интереса ни одной из общественных и политических сил российского общества. Во-вторых, русская идея предполагала от основных социальных сил русского общества действий прямо противоположных их коренным материальным интересам. Это является также полным утопизмом.

Соловьевская пропаганда и публицистическая защита русской идеи и теократического идеала, как и следовало ожидать, встретила в русском образованном обществе всеобщее неприятие. Русская идея в версии В.Соловьева была в штыки встречена славянофилами, с которыми он, к своему великому огорчению, утратил даже близкую, личную дружбу. Для славянофилов была непонятна и неприемлима соловьевская критика грехов России, и особенно, национальной самобытности и того, что наш философ называл «национальным эгоизмом», т.е. идеи сохранения самобытности российской культуры и идеи превосходства российской культуры перед Западом. Признавая, как и В.Соловьев, что у России и русского народа есть особая историческая миссия, славянофилы, расходились с ним в понимании сущности этой миссии. Соловьев хотел, чтобы Россия, пожертвовала национальным эгоизмом ради всемирной теократии, а славянофилы стремились к полной реализации и сохранению самобытности российской цивилизации.

Русская идея В.Соловьева была мало понятна и западникам, которые соглашались с тезисом В.Соловьева о необходимости усвоения Россией культурных достижений Европы, с необходимостью преодоления национальной обособленности от Европы. Но западникам при этом было совершенно непонятно, причем здесь теократическая идея, почему в основе синтеза России с Европой должна лежать христианская религия, и зачем для этого синтеза необходимо обязательное соединение христианских конфессий. Западники разделяли Соловьевскую критику «азиатских» пороков русской жизни, но не разделяли теократического идеала, с позиции которого велась эта критика. Отойдя от славянофилов, В. Соловьев не стал своим и для западников.

Официальная Россия, как в лице идеологических чиновников (и, прежде всего К.П.Победоносцева), а также в лице официальных идеологов русской православной церкви резко отрицательно отнеслась к проповедям русской идеи и теократического идеала, в основном, не потому, чтобы сам идеал ей уж был очень противен и не потому, что она увидела в проповеди Соловьева реальную угрозу устоям общественного порядка, а потому, что, во-первых, ее раздражала Соловьевская критика «грехов» России, нападки на официальную русскую православную церковь, а также тот факт, что «пустые фантазии» нашего философа привлекали внимание некоторой части общества. В письме Александру III Победоносцев, почему-то зачислив Соловьева союзником Л.Толстого, пишет: «К Толстому примкнул совершенно обезумевший Соловьев, выставляя себя каким-то

пророком, и, несмотря на явную нелепость и несостоятельность всего, что он проповедует, его слушают, его читают, ему рукоплещут.»¹

Официальная Россия, и особенно, православные официальные идеологи вообще не поняли всей сущности идеалистической философии истории В.Соловьева и критиковали его теократические мечтания в отрыве от их философского фундамента. Об этом весьма точно говорит А.Ф.Лосев: «Вл. Соловьев прошел мимо всей тогдашней ортодоксии, или, вернее, она прошла мимо него. Вообще со своим диалектическим идеализмом Вл.Соловьев оказался вполне инородным телом во всем тогдашнем богословии, как и вообще во всей тогдашней философии.»²

Официальная Россия в лице Священного Синода не подвергла Вл. Соловьева серьезным наказаниям за его пропаганду теократической идеала и русской идеи, хотя его либерализм и критика русской православной церкви, симпатии к католицизму, раздражали и доставляли ей определенные хлопоты. Однако, официальная Россия в лице Священного Синода во главе с Победоносцевым ограничила свободу пропаганды Вл. Соловьева. В 1883 г. Священный Синод запретил Вл. Соловьеву чтение публичных лекций. Священный Синод запретил публикацию и распространение в России трех главных работ Вл. Соловьева, посвященных изложению теократического идеала и русской идеи. «История и будущность теократии» была издана в 1887 г. в Загребе. «Русская идея» была издана в Париже на французском языке в 1888 г. «Россия и вселенская церковь» была издана также в Париже на французском языке в 1889 г.

Попытка пропаганды теократического идеала и русской идеи на Западе, особенно в форме лекции по статье «Русская идея», прочитанной В.Соловьевым в Париже в 1888 г. также не встретила понимания. И, действительно, в отношении России Запад имел совсем другие планы, чем братское воссоединение с ней во вселенской теократии. Особенно, римская католическая церковь мечтала вовсе не о свободном воссоединении с православной церковью, а о облатинении русской православной церкви, т.е. о ее поглощении. Европа, равнодушная к вопросам религии, и высокомерно мнящая себя вершиной прогресса, не могла испытать симпатии к призывам Соловьева объединиться в христианском братстве, и не могла принять «наглое» (с ее позиции) заявления Соловьева о том, что именно Россия должна явить Европе образец теократического общества. Теократические мечтания В.Соловьева не встретили в западном обществе не только понимания, но и особого интереса.

Потерпев крах в пропаганде русской идеи, будучи непонятым и непринятым, В. Соловьев пережил в 90-е годы философский и мировоззренческий кризис. Каковы же его итоги?

Последняя работа В.Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» с включенной в них «Краткой повестью об Антихристе» показывает нам, какой выход он нашел из неизбежного и трагического для него столкновения любимого и так фундаментально обоснованного теократического идеала с суровой исторической реальностью.

¹ Цит. по Соловьев В.С. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989. – С.690.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.468.

В «Трех разговорах...» мы видим абсолютно мрачный взгляд на действительную историю и полное разочарование в просветительно-утопическом пути к реализации теократического идеала, и в надеждах на его реализацию в ближайшей, текущей истории.

Если раньше, он верил, что «добро» или бог реально правит историей, а зло в ней - лишь недостаток добра, постепенно устраняющийся в ходе истории, то теперь он приходит к выводу, что в человеческой истории торжествует зло. А добро может победить лишь за пределами эмпирической истории, после ее окончания, т.е. оно может восторжествовать уже в новом вне историческом или после историческом, т.е. метаисторическом божественном мире, установленном с помощью Христа явившегося на землю для праведников, выдержавших апокалипсические испытания и искушения.

Если раньше Соловьев верил в то, что простое просвещение способно исправить человечество и победить историческое зло, то теперь он видит, что историческое зло можно победить только реальной силой, а непотивление злу силой – глупая и несостоятельная позиция, разоблачению которой посвящен целиком первый из трех разговоров.

Если раньше он верил в синтез христианских конфессий, то теперь В.Соловьев констатирует, что никакого свободного синтеза христианских конфессий не может произойти вплоть до последнего трагического момента истории. И только чрезвычайные обстоятельства в виде попытки Антихриста, владеющего миром, осуществить ложный синтез под своим руководством принудят христианские конфессии наконец объединиться в сопротивлении Антихристу.

Если раньше он верил в возможность мирного синтеза, слияния культур Востока и Запада на почве христианства, то теперь он видит, что неизбежна война Востока и Запада, спровоцированная, во-первых, формальным перенятием Востоком достижений западной культуры, чтобы обратить их против нее же, во-вторых, разобщенностью христианских народов.

Если раньше он верил, что история движется к торжеству христианства, то теперь констатирует, что действительная история идет в антихристианском направлении. Разоблачению просветительских надежд на то, что простой прогресс культуры приведет к объединению европейских народов, ликвидации войн и последующему мирному объединению всего человечества, вложенных В.Соловьевым в уста Политика, посвящен второй из «Трех разговоров...». Фактически здесь Соловьев критикует свои собственные просветительские надежды.

Несмотря на все эти признаки, подрывающие всякую надежду на вселенскую теократию, в «Трех разговорах» В.Соловьев не отрекается от теократического идеала, но пересматривает способ, место и время его реализации.

Если раньше он придерживался просветительно-утопического (евангельского) пути к теократии, согласно которому народы свободно в ходе духовного прогресса придут к теократии, то теперь он пришел к реалистически-катастрофическому (апокалипсическому) пути к теократии, согласно которому эмпирическая история человечества закончится мировыми войнами и установлением царства Сатаны. Что интересно, описанное им царство Сатаны весьма смахивает на современный глобализирующийся мир. Это ложный всеобщий, принудительный мир как диктат всемирного антихристианского

владыки. Это всеобщее материальное благоденствие в бездуховном, скотском потребительстве. Это всеобщее духовное объединение людей в единой космополитической антихристианской идеологии (массовом сознании). Всемирная война Запада с Востоком, в которой Запад в силу своей разобщенности потерпит вначале полное поражение, заставит Европу и Россию сплотиться в единое общество, но это общество будет по духовной основе антихристианским. Лишь попытка антихристианского владыки мира осуществить антихристианский синтез трех конфессий христианства вызовет действительное слияние трех конфессий, вслед за которым лишь прямое действие Христа, сошедшего на землю положит конец ложному царству Антихриста на земле. И уже после этого, за пределами эмпирической истории, наконец, воплотится заветная вселенская теократия. Финальный эпизод истории и начальный эпизод вечного Царства Божия на земле по Соловьеву предполагает совместное действие истинных христиан, объединившихся и восставших против ложного всемирного царства Антихриста и самого Христа, который является на землю в момент перед последней и решительной схваткой несметных сил Антихриста и малых сил истинных христиан и чудесным путем уничтожает все войско Антихриста. Тем самым наш философ подчеркивает, что спасение невозможно без активной борьбы христиан против мирового зла, как, впрочем и победа над мировым злом невозможна без реального вмешательства Христа в эту борьбу.

Нельзя не признать, что новый апокалипсический путь к теократии, выстраданный В.Соловьевым в результате разочарования в прежнем, гораздо реалистичнее, но конечная вселенская теократия и здесь остается лишь фантастической, маловероятной концовкой всемирной истории. Даже еще более фантастической и еще менее вероятной, чем при просветительски-утопическом ее обосновании. Последующая история человечества подтвердила по существу лишь мрачные прогнозы В.Соловьева, а не его тайные надежды. Хотя, предсказание о мировой войне оправдалось в принципе, но В.Соловьев не угадал, что этих войн будет две, как не угадал и главных противников в этих войнах. Предсказание о объединении Европы также сбылось, но причины и способ объединения наш философ не угадал. Можно сказать, что он весьма пророчески предвидел и утверждение на земле глобального антихристианского в своей сути общества, но, в его предвидение о том, что это общество ждет крах и каким путем произойдет этот крах – пока еще не проверено действительной историей человечества.

Оценивая в целом теократические мечтания В.Соловьева мы можем согласиться с А.Ф.Лосевым. «Здраво настроенные люди, конечно, найдут в соловьевской теократии только одну глупость, но объективно-исторически веру в будущее всеобщее счастье необходимо считать тем, чем живут все люди, и верующие и неверующие, и без чего человеческая жизнь была бы невыносима. В соловьевские времена никто не ощущал заветной и в подлинном смысле слова общечеловеческой мечты. А все только его бранили, и в первую очередь сами же ортодоксы и церковники.»¹

В.Соловьев, пережив духовный кризис, как показывают его последние работы все-таки не отрекся ни от своего христианского мировоззрения, ни от теократического идеала, ни от своей философско-исторической концепции, а лишь пересмотрел трактовку финального эпизода человеческой истории и способа

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990. - С.479.

перехода к вселенской теократии, установление которой он, теперь уже в полном соответствии с ортодоксальной христианской философией истории, связывает с послеисторическим временем, т.е. выносит за пределы эмпирической истории человечества.

В.Соловьев потерпел неудачу в построении цельной и, главное, практически действенной философии истории, попытавшись подвести под идеалы и ценности христианского гуманизма философский фундамент своего диалектического идеализма (органической логики), и, с другой стороны, попытавшись основать свою философию диалектического идеализма на мировоззренческих принципах христианского гуманизма. Но нельзя отрицать того, что эта попытка была весьма серьезной и достаточно плодотворной. Как отмечает В.В.Зеньковский, «...не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он привносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль.»¹

Крах теократической идеи В. Соловьева не должен и не может обесценить сами мировоззренческие ценности христианского гуманизма, которых всю жизнь придерживался, которые страстно защищал и проповедовал, и от которых не отказался до самого конца, и которые завещал нам великий русский философ и гуманист В.Соловьев.

ГЛАВА 5. ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ АЛЬТЕРНАТИВНЫХ ПАРАДИГМ ИСТОРИОСОФИИ

§ 1. Г. Гегель и В. Соловьев

Развитие парадигм философии истории – это отражение процесса модернизации в разных социально-культурных контекстах и с позиций различных социально-исторических субъектов. Гегелевская глобально-эволюционистская парадигма - это европейская и европоцентристская модель всемирно-исторической модернизации, возникшая на европейской интеллектуальной и культурной почве и выражающая интересы и оценку всемирной истории с позиций Европы. Соловьевская парадигма – российская модель глобально-эволюционистской парадигмы с позиций христианского интернационализма, но на русской почве. Н. Я. Данилевский представляет парадигму локальных цивилизаций как форму выражения национальных российских интересов в процессах всемирной модернизации и глобализации.

В связи с этим рассмотрим кратко субъективное и объективное отношение этих трех парадигм как логику развития темы культуры в историософии. Начнем с отношений между Гегелем и В. Соловьевым.

Начнем с субъективного отношения В. Соловьева к Г. Гегелю. Прежде всего, нужно признать, что Соловьев пытался создать альтернативную гегелевской глобальную философскую систему. Естественно, что он неоднозначно относился к Гегелю.

В.Соловьев положительно оценивает общий, исходный объективно-идеалистический принцип Гегеля, согласно которому материальный мир

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х Т., Т.2., Ч.1. –Л., 1991. - С.69.

выводится из идеального первоначала, а также диалектический метод внутреннего саморазвития идеальной, духовной субстанции.

Однако, по мнению В.Соловьева, Гегель ошибся в определении сущности духовной субстанции мира. Соловьев критикует Гегеля не за идеалистическое первоначало, а за то, что он таким первоначалом делает не истинный духовный субъект, существующий прежде и независимо от всякого мышления, а мышление, т.е. проявление, атрибут произведенного субстанцией из себя мыслящего субъекта - человека. В результате чего Гегель допускает абсурдный принцип: мысль без мыслимого объекта (объективно существующей и все из себя производящей духовной субстанции) и без мыслящего субъекта (воспроизводящего в своем мышлении процесс саморазвития этой субстанции). Делая субстанцией отвлеченное рациональное мышление, Гегель отрицает не только мыслящего субъекта, но и духовную истинно-сущую субстанцию.

Отсюда и различие между гегелевской диалектикой и органической логикой В.Соловьева. Главное различие между диалектикой Гегеля и своей собственной Соловьев видит в том, что «Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но по существованию), или, собственно, совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом.»¹ Другими словами Гегель отождествляет объективную диалектику саморазвития субстанции и субъективную диалектику отражения этого саморазвития в мышлении человека.

Соловьев же принципиально отличает объективную и субъективную диалектику, допуская их тождество лишь в гносеологическом, но не в онтологическом смысле. «Те же самые (точнее, такие же) определения, которые мы диалектически мыслим, принадлежат и сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления... Диалектика же наша есть только связанное воспроизведение этих идей в их общих логических схемах.»²

Итак, определяя отношение своего диалектического метода к гегелевскому, В.Соловьев критикует Гегеля не за принцип идеалистической диалектики, состоящий во внутреннем саморазвитии духовного начала, а за то, что он сам процесс саморазвития рассматривает лишь как процесс мышления и сводит все развитие действительности к саморазвитию понятий.

Соловьев критикует Гегеля не за сам принцип идеалистической теории отражения, согласно которому, познание есть лишь воспроизводство в мышлении человека внутренней логики саморазвития духовного первоначала, а за то, что Гегель неправомерно отождествляет эти два процесса.

В связи с этой оценкой В.Соловьевым отличия своей философии от гегелевской стоит заметить, что, на самом деле, это различие не является столь уж принципиальным. Суть дела заключается не в самом по себе принципе саморазвития субстанции, а в том, что избирается в качестве субстанции – идеальное, духовное или материальное начало. Если мы вместо одного

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988.- С.227.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988.- С.228.

идеалистического начала - гегелевской Абсолютной идеи (чистого мышления) - поставим другое идеалистическое начало – соловьевское абсолютное или истинно-сущее все, тождественное с Богом в трех его ипостасях, от этого наша диалектика не станет «положительной», а так и останется спекулятивной. Это различие т.о. касается частных сторон, а не фундаментальных философских основ философско-исторических парадигм Гегеля и Соловьева. Поскольку сам по себе объективно-идеалистический подход к познанию предполагает произвольный выбор субстанции, на основе которой реконструируется, или, из которой спекулятивно выводится, действительный исторический процесс, постольку на основе единых принципов объективного идеализма могут быть разработаны множество самых разных философско-исторических концепций.

Органическая логика В. Соловьева, так же, как и у Гегеля, является спекулятивным выводением природы и содержания мышления из придуманного философом абсолютно сущего начала. Сам Соловьев старался избежать спекулятивного характера своей логики и в связи с этим специально подчеркивал принципиальное отличие органической логики, как содержательной, от гегелевской спекулятивной диалектики.

Конечно, существуют два действительных отличия органической логики (спекулятивно-идеалистического метода) В.Соловьева от идеалистической диалектики Гегеля. Первое. Гегель исходным пунктом делает чистую мысль, которая есть ничто. Соловьев исходным пунктом делает абсолютно сущее, в котором, по его заявлению, потенциально и актуально заключено все. Второе. У Гегеля стадии и моменты развития абсолютной идеи отчуждаются от нее, как первоначала. У Соловьева стадии и моменты саморазвития сущего всегда сохраняют существенную, актуальную связь с первоначалом. Поэтому в логике Гегеля есть три основные категории: тезис, антитезис и синтез. В логике Соловьева таких категорий четыре: единое, тезис, антитезис и синтез. Единство противоположностей т.о. у Соловьева существует на всех трех стадиях развития: и на стадии тезиса и на стадии антитезиса и на стадии синтеза, хотя оно и выступает в различных формах. На стадии синтеза оно выступает в форме неразличенного тождества, на стадии антитезиса в форме актуального различия, а на стадии синтеза в форме единства различных сторон целого.

Однако, эти различия между логикой Гегеля и В.Соловьева не являются принципиальными, поскольку у обоих имеет место общий метод философско-идеалистической спекуляции, но в разных модификациях. Глубинная подоплека различия спекулятивной логики Гегеля и В.Соловьева состоит в различном способе абстрагирования сущности человека, которая затем представляется как субстанциональное начало. Гегель отчуждает от человека только мышление, и делает самого реального человека отчужденным продуктом чистого мышления. В.Соловьев абстрагирует от реального, конкретного человека, как субъекта, его цельную природу в трех ее качествах – воле, чувстве и представлении, и превращает ее в самостоятельного субстанционального субъекта. При этом он не отчуждает полностью человека от абсолютного первоначала, устанавливая между ними необходимую связь и аналогию природы. Поэтому диалектическая (органическая) логика В.Соловьева, несмотря на ее принципиально спекулятивный характер, оказывается более содержательной и более гуманистичной, чем логика Гегеля.

В соловьевском механизме мирового процесса, на самом деле, нет внутреннего саморазвития Божественной субстанции, ибо в ней абсолютный организм существует в вечности и для него нет истории. Нет и внутреннего саморазвития движущей силы материального мира – мировой души, ибо все ее развитие состоит в постепенном (постепенном, потому, что так нужно В.Соловьеву для создания философии истории) усвоении всеединства, как божественного содержания и формы, накладываемой им на материальный мир. Нет, наконец, у Соловьева и внутреннего саморазвития материального мира, поскольку все его развитие состоит лишь в пассивном восприятии им от мировой души форм единства. В механизме мирового процесса В.Соловьева вообще нет никакого действительного развития, как перехода развивающегося субъекта к качественно новому состоянию. Для Божественного субъекта все его состояния актуально присутствуют в едином вечном акте, не сменяя друг друга во времени. Для мировой души переход к новым формам единства выступает не как качественное ее изменение, а лишь как все более полное и совершенное познание Божественного начала. Для материального мира смысл развития сводится не к качественному изменению, а к все более полному и совершенному объединению разрозненных его частей.

Соловьевской концепции исторического процесса присущ схематизм. Схематизм – внешне произвольная, а фактически обусловленная общими философскими идеалистическими взглядами и христианским мировоззрением нашего философа, подгонка реальной истории под придуманную философскую модель или схему.

Причем, историческая схема В.Соловьева является весьма искусственной, с множеством внутренних неувязок. И она, безусловно, плохо согласуется с реальной историей. Идеалистическая концепция исторического познания и здесь, как и у Гегеля, рождает неизбежный схематизм. Диалектика при этом превращается из живой души развития действительного предмета и познающей это развитие мысли в пустую и искаженную форму идеалистической схемы.

Во всем соловьевском описании истории мы не видим действительного исторического процесса как внутреннего, прогрессивного саморазвития человеческого общества и сознания. Вместо этого мы видим сплошные схематические произвольные связки, подтасовки фактов под придуманные произвольные схемы, сплошные разрывы вместо качественных органических переходов, которые неуклюже скрепляются божественными теофаниями.

В.Соловьеву не удалось в его концепции исторического процесса соединить христианское учение креационизма и научную теорию эволюции природы и развития общества как системы, не удалось соединить диалектическую логику саморазвития субстанции с христианскими догматами и христианской философией истории.

Теперь рассмотрим объективное отношение философско-исторических парадигм Г. Гегеля и В. Соловьева. Сравнение философско-исторических парадигм по проведем по ее пяти основным элементам парадигмы: 1.мировоззренческому фундаменту, 2.общефилософской концепции познания, 3.концепции исторического познания, 4.общефилософской концепции исторического процесса, 5.мировоззренческой интерпретации истории.

Мировоззренческой позицией обоих мыслителей является абстрактный гуманизм. Но у Гегеля это спокойный и пассивный рационалистический,

философский гуманизм созерцателя, а у Соловьева это практический, христианский, беспокойный гуманизм человеколюбца-деятеля, пророка. Гегель как главную ценность проповедует свободу, как чисто духовную, мысленную свободу разума и совершенно спокойно примиряется с несовершенной социальной действительностью, в которой торжествует насилие и несправедливость. Он даже идеализирует ее.

Соловьев, как кажется, является антиподом Гегеля. Соловьев проповедует цельную жизнь в цельном, совершенном, богочеловеческом обществе. Он стремится практически преобразовать существующее общество, причем в мировом масштабе на основе истинно христианских ценностей. Но он не находит действительных путей и действительных социальных сил для такого преобразования.

Говоря о мировоззренческой позиции Г.Гегеля и В.Соловьева нельзя не провести конфессионального сравнения их позиций, поскольку оба были христианами, религиозными мыслителями, но разного плана. У обоих Бог, как духовное начало, правит миром, и в частности, историей, но самого Бога они понимают по-разному, и правит поэтому Бог у них по разному. Гегель как протестант рационализирует Бога, отчуждает его от человека, деперсонифицирует его и в результате впадает в логический мистицизм, а его философия истории приобретает дегуманистический смысл, ибо человек становится орудием безличного Духа. Другими словами, отчуждая бога от человека и от личности в форме безличного разума, Гегель дегуманизирует отношения Бога с человеком и смысл исторического процесса.

В.Соловьев, как православный мыслитель, гуманизирует идею Бога, как богочеловеческой личности, персонифицирует Бога как личность и в итоге гуманизирует отношение человека и человечества с Богом, наполняет историю человеческим, гуманным смыслом, содержанием и целью.

Наконец, следует отметить различное личное отношение русского и немецкого мыслителей к социально-исторической действительности, т.е. различие их личных жизненных позиций, поскольку это различие оказало существенное влияние на построение их собственно философских систем. Личная мировоззренческая позиция В.Соловьева есть позиция практического, христианского гуманиста. Она заставляет русского философа разрабатывать теоретическую концепцию философии истории на основе догматов и нравственного учения христианства. Поэтому его философия истории выступает как своеобразная рационализация, философское обоснование или фундамент теократического христианского идеала. Все это свидетельствует о явном крене Соловьева в сторону откровенно пристрастной партийности в философии истории, когда теоретические концепции являются средством обоснования личных мировоззренческих идеалов мыслителя.

Личная мировоззренческая позиция Гегеля – позиция равнодушного, стороннего наблюдателя исторической драмы, сидящего «в башне из слоновой кости» где-то в стороне и над трагичной, исторической жизнью человечества. Эта позиция стимулирует немецкого философа к построению внешне объективной, научно-беспристрастной философии истории. Гегель старается отождествить свою личную партийность или мировоззренческую позицию с объективными целями и закономерностями самого Абсолютного Духа, от лица которого он и вещает истину. Но за этой кажущейся беспристрастностью и высшей «объективной»

мудростью легко обнаружить, во-первых, непомерное и весьма сомнительное личное высокомерие Гегеля, и, во-вторых, весьма неприглядную мировоззренческую позицию «примирения с действительностью», доходящего до совсем уж неприличной апологии и идеализации весьма далекой от действительного совершенства современной Гегелю прусской конституционной монархии. Так, его «объективность» оказывается совершенно уже неприличной апологетикой существующего строя.

Сравнивая общефилософскую концепцию познания и методы Гегеля и Соловьева, отметим, что здесь имеет место различие двух объективно-идеалистических, спекулятивных способов мышления. У обоих философов: 1. дух первичен и определяет материю и порождает ее из себя, 2. дух – двигатель развития и движения материи, 3. дух саморазвивается.

Разница же в том, что у Гегеля изначальный Дух, названный Абсолютной идеей, есть ничто и не содержит в себе актуально действительного мира, поэтому его Дух саморазвивается во времени, порождая из себя материю. У Соловьева Дух, названный абсолютно сущим, изначально содержит в себе ВСЕ (и начало и середину и конец) в вечности, поэтому Дух у него не саморазвивается во времени, а во времени развивается лишь материя. Если Гегель отрывает действительное развитие от материального носителя, приписывая его только абсолютной идее, то Соловьев допускает действительное саморазвитие материи, хотя и, в конечном счете, детерминированное абсолютным духовным первоначалом. У Гегеля смысл развития в самопознании Абсолютного Духа, а у Соловьева в его полной актуализации, самореализации (а знанием себя он обладает уже изначально).

Общефилософским методом у обоих философов является идеалистическая диалектика. У обоих философов эта диалектика неизбежно связана с непоследовательным проведением своих собственных принципов и сочетается с методом философской спекуляции – произвольным комбинированием и сочинением логических и исторических связей, отношений, опосредований и переходов. Главное различие между диалектикой Гегеля и органической логикой Соловьева, как подчеркивал сам В.Соловьев, состоит лишь в выборе идеалистического первоначала, которое рассматривается с позиции идеалистической диалектики. Отсюда различия в придуманных Гегелем и Соловьевым спекулятивных логических связях и переходах. Специфика соловьевской диалектики состоит также в том, что она разрабатывается на основе догматов христианства и т.о. приобретает христианско-догматический оттенок.

Сопоставляя концепции исторического познания Г. Гегеля и В.Соловьева, у обоих философов, во-первых, мы наблюдаем мистицизм в истории: за эмпирической историей скрывается направляющая сила идеального, высшего, божественного начала. Но механизм мистицизма у Гегеля и Соловьева различен. У Гегеля абсолютная идея воплощает себя в преходящих эмпирических исторических формах, в которых нет собственной внутренней жизни и саморазвития, они выступают не только как самореализация момента развития идеи, но как отчуждение материализованного момента развития от абсолютной идеи.

У Соловьева же Бог составляет идеальную, трансцендентную основу истории и движет историю посредством теофаний, предоставляя человечеству определенную свободу исторического действия. Поэтому у Соловьева историческая жизнь обладает внутренней энергией и выступает как постепенная самореализация Божественной сущности в человечестве, а не как отчуждение

человечества и истории от высшего, божественного начала и двигателя истории. Во-вторых, оба философа реализуют в историческом познании принцип высшей, объективной закономерности, источником которой является духовное первоначало. Но у Гегеля эта закономерность практически тождественна с высшей же целесообразностью, идущей от того же духовного первоначала и двигателя истории. Поэтому у него объективная закономерность-целесообразность носит характер жесткого детерминизма. У Соловьева же высшая целесообразность исторического процесса сочетается с человеческой целесообразностью. Поэтому у Соловьева мы видим более мягкий детерминизм с моментом человеческой свободы.

В-третьих, у обоих философов цель исторического познания – самопознание абсолютного духовного первоначала, но у Гегеля этим и исчерпывается смысл всего исторического процесса, а у Соловьева это самопознание, как познание абсолютного первоначала человечеством, есть лишь начало действительной истории, смысл которой состоит в воплощении этого знания в социально-исторической реальности. Если для Гегеля познание тождественно с самоактуализацией духа, то для Соловьева оно лишь начальный этап такой самоактуализации.

Сопоставляя общефилософские концепции исторического процесса, следует констатировать, что у обоих философов основу общей концепции и модели исторического процесса составляет идеалистический провиденциализм. У Гегеля он носит характер жесткого внешнего детерминизма. У Соловьева он носит мягкий характер с примесью моментов свободы и нравственного долженствования. У обоих философов мы видим финализм истории и ее запрограммированность Духом. Но финал предполагается разным. Финал гегелевской истории есть чистая мысль, пустое ничто, возвращение абсолютной идеи к себе в ее нематериальности. Финал соловьевской истории – бог, соединившийся с материальным миром и человечеством, реализовавший себя в мире, в абсолютном организме вселенской теократии, а для человека финал истории есть совершенная жизнь, обретаемая во вселенской теократии. Запрограммированность также различна. У Гегеля человек не может выйти за ее границы. У Соловьева же конечная запрограммированность предполагает свободу исторической деятельности человечества, при периодических поправках истории с помощью прямых божественных теофаний.

Оба философа претендуют охватить всю всемирную историю и реализуют принцип своеобразного разделения исторического труда между народами. Но Гегель при этом разделяет народы в историческом времени. Соловьев же временно разделяет народы в историческом пространстве, чтобы потом в конце истории их соединить, не уничтожая их самобытности. Оба философа проводят идею исторического миссионизма. Каждый народ имеет свою особую историческую миссию. Но у Гегеля исполнение народами божественной исторической разделяет народы во времени, а у Соловьева оно же соединяет народы в едином историческом времени, разделяя их лишь в историческом пространстве. Исполнение народом своей исторической миссии у Гегеля исчерпывает историческую жизнь народа, и отчуждает его от истории и других народов, временно лишь возвышая его над другими народами на момент исполнения миссии. Как только народ исполняет свою историческую миссию его историческое существование, жизнь исчерпываются. У Соловьева исполнение народами своих

исторических миссий не разделяет, а напротив, соединяет их в единый организм человечества и является не временным историческим делом, а постоянной органической функцией в едином теле человечества.

Сопоставляя мировоззренческую интерпретацию истории Г.Гегеля и В.Соловьева, обратим внимание на принципиальные различия в понимании обоими философами высших ценностей и конечных целей исторического процесса, а также на различия в понимании обоими философами места личности, человека в историческом процессе.

Оба философа в качестве высшей ценности исторического процесса выделяют свободу. Но, если у Гегеля свобода – атрибут только духа, а жизнь материального мира и человека жестко predeterminedены, то у Соловьева и мир и человек также обладают свободой, как и бог и жесткого predeterminedения нет. Кроме того, свобода у Гегеля понимается в основном как свобода теоретического мышления, а у Соловьева как практическая способность человека самостоятельно осуществлять выбор своего поведения.

У обоих философов человек – необходимое звено мирового процесса. Но его статус в мировом процессе различен. У Гегеля материальный мир, и в том числе, человек и его история – средство Духа, которое после использования уничтожается, теряет всякую ценность, У Соловьева – мир и человек, как богочеловечество, – цель Духа, как максимально полная форма его самореализации.

Главное мировоззренческое различие между Гегелем и Соловьевым связано с решением вопроса об отношении личности, человека и Бога (идеальной, духовной субстанции истории). У Гегеля объективный дух, движущий историю, возвышается и царит над ней, будучи обезличенной высшей силой, а человек лишь частично подобен Богу, лишь частично причастен его божественной сущности, обладает лишь видимой, частичной свободой. У Соловьева Бог имманентен истории, т.к. персонифицирован, внесен в саму личность, которая рассматривается как воплощение божественного начала. Из этого различия проистекает основное различие мировоззренческой интерпретации истории у русского и немецкого классиков. У Гегеля смысл истории в принципе антигуманен. История враждебна личности и человечеству, которые рассматриваются лишь как орудия абсолютной идеи, используемые ей для реализации своих, чуждых человеку целей. У Соловьева смысл истории глубоко гуманистичен – соединение человека с богом, богочеловечество. Для Гегеля человек и история – лишь одно из воплощений абсолютной идеи, которая сама по себе безлична. Для Соловьева человек и история являются вершиной боговоплощения в истории.

В гегелевской философии истории практически нет социального идеала, а есть лишь вершина, конец истории, нет свободы человека, а есть лишь свобода обезличенного объективного духа. Соловьев же утверждает гуманистический социально-нравственный идеал в истории потому, что у него человек совечен богу, равносущен ему и богоподобен. У Гегеля в истории торжествует вражда, борьба народов за мировую гегемонию. У Соловьева – история – движение к всечеловеческому братству. Гегелевская философия истории завершается пошлой апологией существующей действительности, а Соловьев предлагает высоко гуманистическую социально-историческую перспективу. У Гегеля мы видим безрадостный взгляд на людей, героев и народные массы, как на пассивные орудия абсолютной идеи, некие марионетки, служащие для воплощения стадий развития

безличной идеи в истории. У Соловьева история - это область свободного духовного роста личности, в котором Бог помогает человеку, но не ведет его принудительно, а дает полную свободу, связанную с риском и искушениями, но только свободное духовное самосовершенствование может привести личность и человечество к богу.

Подводя общий итог, сравнительному анализу философско-исторических парадигм Г.Гегеля и В.Соловьева, можно сделать следующий вывод: если брать Гегеля как вершину европейской классической философии, то в его философии истории классическая европейская культура порывает с идеей гуманизма и социального идеала в истории. Если брать Соловьева как вершину русской классической философии, то в его философии истории русская культура провозгласила гуманистический социальный идеал как цель и смысл всемирной истории.

§ 2. В. Соловьев и Н. Данилевский

Теперь рассмотрим отношение между философско-историческими парадигмами В. Соловьева и Н. Данилевского. Поскольку оба мыслителя жили в одно время, но представляли различные версии видения всемирно-исторического процесса и места в нем России, то между ними не могла не возникнуть прямая публичная полемика. Кратко рассмотрим ее. Полемика Н. Данилевского и В. Соловьева достаточно глубоко и подробно проанализирована в работе Балугева Б.П.,¹ а также в работе Белова А.В.²

В прямой полемике Н. Данилевского и В. Соловьева можно выделить шесть «раундов». Правда, уже со второго раунда, после смерти Н.Я. Данилевского, его позицию защищал его ближайший друг и единомышленник Н. Н. Страхов.

Первым выступил Н.Я. Данилевский со статьей «Владимир Соловьев о православии и католицизме», опубликованной в «Известиях Славянского благотворительного общества» 1885 г., № 2, 3. Тут же последовал «Ответ Н.Я. Данилевскому» В. Соловьева в том же журнале 1885 г., № 3. Ответ был выдержан в корректном стиле и даже содержал некоторые попытки найти консенсус. После смерти Данилевского, В. Соловьев начал второй раунд полемики с большой статьей «Россия и Европа», опубликованной в «Вестнике Европы» №2, 4, 1888. Эта статья была написана уже в гораздо более резком тоне и содержала ряд некорректных приемов. Этот стиль по нарастающей линии был продолжен во всех последующих раундах полемики. Эта статья послужила толчком к разрыву близких дружеских отношений В. Соловьева со Н. Страховым. За Данилевского теперь основным полемистом стал именно Н.Н. Страхов. Он ответил на выпад В. Соловьева статьей «Наша культура и всемирное единство. Замечания на статью г. Вл. Соловьева «Россия и Европа» («Русский вестник», 1888, № 6). Третий раунд вновь начал В. Соловьев статьей «О грехах и болезнях» («Вестник Европы», 1889, № 1). На это Страхов ответил статьей «Последний ответ Вл. С. Соловьеву» («Русский вестник», 1889, № 2). Ответ оказался не последним, ибо В. Соловьев начал четвертый раунд полемики статьей «Письмо в редакцию» («Вестник Европы», 1889, № 3). Страхов был вынужден отвечать статьей «Спор из-за книг

¹ Балугев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001.

² Белов А.В. Теория культурно-исторических типов: pro et contra. –Ростов-на-Дону, 2002.

Н.Я. Данилевского» («Русский вестник», 1899. № 12). В.Соловьев был не удовлетворен и начал пятый раунд статьей «Мнимая борьба с Западом» («Русская мысль», 1890, № 8). После публикации этой статьи В. Соловьева Страхов окончательно порвал всякие личные контакты с ним. Ответ он дал в статье «Новая выходка против книги Н.Я. Данилевского» («Новое время», 1890, 21 сентября и 20 ноября). Шестой и последний раунд начался двумя выпадами В. Соловьева: «Счастливые мысли Н.Н. Страхова» («Вестник Европы», 1890, № 11) и «Немецкий подлинник и русский список» («Вестник Европы», 1890, № 12). В последней статье В. Соловьев прибегает уже к откровенно некорректному выпадку – обвинению Данилевского в плагиате. Выдержав вызванную серьезностью обвинения Данилевскому значительную паузу, Страхов Н.Н. аргументировано разоблачил это обвинение в статье «Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского» («Русский вестник», 1894, № 10).

На протяжении полемики, как отмечает Балуев Б.П., тон полемики со стороны В.Соловьева менялся от взвешенного и уважительного в начале¹ ко все более резкому и некорректному в конце.² Напротив, Н. Страхов всегда придерживался спокойного, корректного стиля полемики.³

Не вдаваясь в подробности полемики, следует отметить, что суть ее свелась к противопоставлению культурологических и историософских концепций В. Соловьева и Н. Данилевского. Главные аргументы В. Соловьев высказал уже в своей первой статье. Во-первых, по его мнению, нет никаких самобытных культурно-исторических типов с самобытными способами или типами развития, а есть реальный единый субъект истории – человечество и единый процесс развития единой христианской культуры. Во-вторых, теория Н.Я. Данилевского была оценена Соловьевым как теоретическое выражение российского национального эгоизма, что делало ее главным препятствием на пути соловьевских мечтаний о русской идее и вселенской теократии.

Аргументированный ответ Страхова показывал, что первый аргумент В. Соловьева основан на некорректных примерах и доказательствах. Излюбленный прием В. Соловьева состоял в том, чтобы сначала исказить позицию Н. Данилевского в своем вольном пересказе, а затем уже легко ее опровергнуть. Во-вторых, Страхов разоблачил мотивы критических нападок В. Соловьева, а именно, то, что теория Данилевского была теоретической преградой для соловьевской теократии и русской идеи.

Апофеоза полемика достигла в шестом раунде. Здесь В. Соловьев, отбросив всякую научную корректность, вольно пересказав Г. Рюккерта, попытался доказать, что теория Данилевского есть плохой пересказ немецкого мыслителя. (Ст. В. Соловьева «Немецкий подлинник и русский список» («Вестник Европы», 1890, № 12). Это обвинение В. Соловьева стало одной из главных тем, связанных с именем Данилевского. Убедительное опровержение этого обвинения дал Н.Н.

¹ Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. – С.69.

² Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. – С.86.

³ Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. – С.89.

Страхов. Он на основе детального сравнительного анализа текстов Рюккerta и Данилевского пришел к следующим выводам: 1. обвинение В. Соловьевым Н. Данилевского в плагиате у Рюккerta основано на подтасовках, неточном переводе Рюккerta, тенденциозно дополненном собственными словами В. Соловьева. Пример такой подтасовки подробно рассматривает А.В. Белов.¹ 2. У Рюккerta нет понятия «культурно-исторический тип». Он три раза использует оборот «культурно-исторический» и двадцать раз слово «тип», но понятие «культурно-исторический тип» у Рюккerta отсутствует. Рюккерт использует понятие «культурные ряды»; 3. историософская концепция Рюккerta принадлежит совершенно к другому типу, чем концепция Н. Данилевского. Первая может быть типичным образцом линейной, европоцентристской, «искусственной» по Данилевскому, системы истории, а вторая есть «естественная система»; 4. Вообще Рюккерт, как историк не разрабатывал систематически теоретическую концепцию исторического процесса. «Рюккерту едва ли можно приписать особую теорию, строго определенный своеобразный взгляд на историю».²

К основным аргументам Страхов добавил дополнительные: 1. Данилевский, очевидно, не читал Рюккerta, у него не было его в библиотеке и его имя никогда не упоминал Данилевский в беседах со Страховым; 2. Данилевский - порядочный человек и ученый и не мог пойти на плагиат. Сильный, смелый, самостоятельный ум Данилевского отмечали все, кто с ним близко общался. И поэтому второй дополнительный аргумент является достаточно весомым. В частности В.В. Розанов считал абсурдным, что такой глубокий и самобытный мыслитель, как Данилевский мог компилировать безвестного Рюккerta.³

В дальнейшем подробный анализ обвинения в плагиате предпринял Р. Мак Мастер. Он пришел к выводам, близким к выводам Страхова Н.Н. По мнению Мак Мастера, во-первых, Рюккерт подходит к описанию всемирной истории не как философ, а как эмпирик. Во вторых, Рюккерт не использует понятие «культурно-исторический тип». В третьих, культуры у Рюккerta развиваются линейно, а не циклически, как у Данилевского. В четвертых, в основу исторического развития культур Рюккерт кладет совершенно другие факторы (самосознание обществ в борьбе с природой), чем Данилевский. В пятых, Рюккерт – явный европоцентрист. На основе этого Мак Мастер делает вывод о том, что Данилевский, если бы и был знаком с книгой Рюккerta, то увидел бы в ней образец искусственной системы в духе неогегельянства, для него неприемлимой.

Это основная аргументация, которая, безусловно, позволяет отвергнуть обвинение в плагиате, как абсолютно необоснованное. В дополнение к ней А.А. Галактионов высказал ряд соображений. Он отмечает: «Заимствование исключать не следует, но, как известно, чистых заимствований не существует. Любая идея, воспринятая в другое время и в другом месте, по словам Г. В. Плеханова, как бы переодевается в новую национальную одежду. Все заимствования — обычная

¹ Белов А.В. Теория культурно-исторических типов: pro et contra. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.68-69.

² Цит. по Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001. – С.92.

³ Розанов В.В. Автопортрет Вл. Соловьева // Общественная мысль: исследования и публикации. – М., 1989. – Вып. 1.

форма научного общения и взаимодействия ученых и национальных культур.»¹ Но в случае Данилевского и Рюккерта, по мнению Галактионова, нет никакого заимствования, ибо теория Данилевского основана на органицистской методологии, которой совершенно нет у Рюккерта, и создана на русской почве. Эта же мысль о том, что концепция культурно-исторических типов написана на принципиально иной, чем у Рюккерта, органицистической методологической основе, обоснована А.В. Беловым.²

Кроме того, Данилевский опирался на совершенно иные философско-мировоззренческие основы, чем Рюккерт. Трудно представить себе Рюккрета русским патриотом, а именно русским патриотизмом продиктована большая часть идей Данилевского.

Вообще новые идеи, порождаемые эпохой, «носятся в воздухе» и неудивительно, что их улавливают независимо друг от друга различные мыслители. Естественно, также, что каждый мыслитель опирается на самобытную культурно-историческую почву, что и обуславливает оригинальность его концепции. Факт идейных влияний на формирование оригинальных взглядов мыслителя не может служить основанием для обвинений в плагиате.

В общем, сама принципиальная разница парадигм культурно-исторического мышления Г.Рюккерта и Н. Данилевского является самым убедительным аргументом против обвинения русского мыслителя в плагиате. Некорректный выпад В. Соловьева, вызвавший споры по поводу оригинальности концепции Н. Данилевского, как нам кажется, был вызван именно тем, что в полемике с Данилевским и Страховым по существу культурно-исторической концепции, он потерпел неудачу.

Оригинальность теории культурно-исторических типов не вызывает никаких сомнений у крупнейших русских историков К. Н. Бестужева-Рюмина и Н. И. Кареева,³ а также у широко известного социолога П. А. Сорокина, который анализировал «Россию и Европу» в связи с выходом ее французского издания.⁴

Теперь разберем объективное отношение концепций В. Соловьева и Н. Данилевского. Если перейти к анализу действительной альтернативности концепций культурной идентичности России Н. Данилевского и В. Соловьева, то, прежде всего, следует отметить, что *вообще их историософские и культурологические концепции представляют собой две альтернативные парадигмы.*

Истоки альтернативности в принципиально различных мировоззренческих позициях: русский патриот-консерватор против христианского интернационалиста-либерала. **На уровне мировоззренческих ориентаций** можно зафиксировать, что Н.Я. Данилевский является православным ученым, патриотом, который пытается

¹ Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995. – С.ХХ.

² Белов А.В. Теория культурно-исторических типов: pro et contra. –Ростов-на-Дону, 2002. – С.150.

³ Кареев Н.И. Теория культурно-исторических типов // Н.И. Кареев Философия истории в русской культуре. – СПб.,1912.

⁴ Sorocin P. Russian Influence on U. S. New York, 1944.

применить средства положительной науки для защиты и доказательства своих религиозных и патриотических убеждений, сознательно положенных им в основу своей научной деятельности. В.С. Соловьев является по своим мировоззренческим ориентациям христианским интернационалистом, православным экуменистом и рациональным интерпретатором веры, который в поисках цельного знания старается вывести спекулятивным путем из философской метафоры Бога - Абсолютно сущего - как природную и социально-историческую реальность, так и само цельное знание. Т.о., если Данилевский прочно стоит на своей мировоззренческой основе, которая позволяет ему уверенно и неуклонно реализовать свой теоретический замысел осмысления культурно-исторического разнообразия во всемирно-историческом процессе, то В.Соловьев является искателем (не вполне удачливым) оригинальной мировоззренческой позиции, которая, с одной стороны, нуждается в философских доказательствах, а, с другой стороны, никакие философские доказательства не могут быть для нее достаточными. Этим объясняется мировоззренческий и философский кризис, который пережил В.Соловьев в результате краха его мировоззренческих идеалов при столкновении их с исторической действительностью.

Христианский экуменизм или интернационализм В.Соловьева был одной из ранних форм или предчувствий будущих процессов глобализации. И, как ранний пророк, В.Соловьев был не понят и не принят современниками. Патриотизм Н.Данилевского выражал исторические и геополитические интересы России. Именно поэтому, он вполне отвечал актуальным вызовам его времени и был принят патриотически настроенной частью российского общества. Поскольку геополитическое положение современной России и ее интересы сходны с ситуацией XIX века, постольку мировоззренческие позиции Данилевского и, особенно, их теоретическое выражение в концепции культурно-исторических типов остаются актуальными и в наше время.

На уровне **общефилософской концепции познания**, мы видим противостояние «естественной системы» Н. Данилевского и «органической логики» В. Соловьева. Общефилософскую или теоретико-познавательную позицию Данилевского можно определить как «натуралистический идеализм», т.е. объективный идеализм с примесью позитивистского эмпиризма и агностицизма. Его метод представляет собой достаточно противоречивое сочетание, с одной стороны, органицистского морфологического принципа, на котором построена естественная классификация, а, с другой стороны, чисто произвольного или спекулятивного сочинения всеобщих закономерностей истории на основе опять-таки органицистских принципов и аналогий. Рассматривая статику исторических субъектов, Данилевский не вполне корректно методологически восходит от отдельных эмпирических констатаций к неким универсальным историческим законам. Рассматривая динамику исторических субъектов, Данилевский, отступая от своей собственной исходной методологической установки, идет от произвольно придуманных законов истории к подкреплению их частичными, отдельными специально подобранными фактами.

Общефилософской основой культурологической концепции В. Соловьева является рационалистический объективный идеализм и познавательный оптимизм, похожий, во многом, на гегелевский. Свободная теософия или цельное знание строится В.Соловьевым на основе метода органической логики, суть которого выражена в принципах: мистицизма, «организма» и всеединства. Метод В.

Соловьева есть чисто рационалистическое спекулятивное выведение из исходной философской категории абсолютно сущего всего мира и его истории. В отличие от Гегелевского метода, В.Соловьев, во-первых, изначально актуально вносит все (материальный мир, человека и общество в исходное начало), во-вторых, в процессе исторического саморазвертывания исходного идеального начала все стадии его саморазвития не исчезают, а сохраняются, чтобы потом соединиться в финальном высшем единстве.

Т.о. рационалистическая спекуляция В.Соловьева, выводящая путем логического конструирования категорий действительность из исходной философской категории, принципиально отлична от основанной тем или иным способом на отборе и обобщении эмпирических фактов «эмпирической спекуляции» Н.Данилевского.

На уровне общего представления о культурно-историческом процессе концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского противостоит концепция мирового процесса В.Соловьева. Первая представляет собой попытку синтеза локально-цивилизационного и глобально-стадиального подходов. Вторая представляет собой оригинальную русскую версию глобально-стадиального подхода.

Субъектом культурно-исторического процесса у Данилевского являются отдельные народы как этнически-языковые общности, а человечество представляет из себя лишь собирательное единство самобытных народов и культур. Субъектом культурно-исторического процесса у В.Соловьева является человечество, как реальный организм, органами которого являются отдельные народы и культуры, как специализированные социальные организмы общечеловеческого тела.

Движущей силой культурно-исторического процесса у Данилевского является жизненная энергия народа, его стремление к сохранению и развитию собственной, самобытной природы. Движущей силой исторического процесса у В.Соловьева является богопознание и стремление к воплощению в социальном организме человечества свободного единства с Богом. Конечным и высшим двигателем истории у обоих философов является Бог. Но Бога они понимают по-разному и по-разному понимают способ, какие движет Бог ходом всемирной истории. Данилевский придерживается ортодоксального православного понимания Бога. Он считает, что Бог определяет «идею народа», которая потом и реализуется им в историческом развитии. Идея народа у него, во-первых, не постижима для человека. Во-вторых, она представляет собой идеальный план, т.е. идеальные, органические потенции развития народа. В.Соловьев философски рационализирует православное понимание Бога, в результате чего Бог у него превращается в спекулятивную философскую категорию Абсолютно Сущего. «Идея народа» или нации по В.Соловьеву есть «органическая функция», возложенная на него Богом. Идеи народов открыты для В. Соловьева и он описывает идеи всех основных исторических народов, располагая их в исторический ряд стадий богопознания и развития социального организма. Если Данилевский, исходя из непознаваемости для людей идеальных планов или идей народа, в конечном итоге на философском уровне приходит к строгому провиденциализму, а на уровне эмпирического анализа фиксирует свободу исторической самодетельности народов, то В.Соловьев, приписав каждому народу «его божественную идею», признает историческую свободу народа, которая выражается в способности народа принять или не принять им задаваемую Богом «идею». Эта свобода, однако, остается на

уровне философской абстракции, поскольку в реальной эмпирической истории Бог так или иначе, все равно осуществляет свою волю и заставляет народ исполнять предписанную ему идею так или иначе, свободно или принудительно.

Если говорить о направленности культурно-исторического процесса, то у Данилевского мы видим модель мультилинейного циклического развития цивилизаций, проходящих каждая по своему общие стадии органической жизни. У В.Соловьева народы выстраиваются в линейный ряд единого всемирного прогресса, занимая там каждый свою ступеньку. Лишь в конце исторического процесса, после явления христианства, линия исторического прогресса раздваивается на Запад и Восток, чтобы потом через Россию соединиться в финальном высшем единстве. Эту модель можно условно определить графически как «бутон».

Альтернативность позиций Н. Данилевского и В. Соловьева, естественно, прослеживается и на уровне *общего решения ими проблемы культурной идентичности цивилизаций*.

Сначала отметим различие в понимании обеими мыслителями категории «культура», применяемой ими для характеристики культурной идентичности цивилизаций. У обоих нет достаточно четкого определения ни термина «культура», ни термина «цивилизация». У Н.Я. Данилевского в связи с разными аспектами проблемы культурной идентичности цивилизаций используются деятельностный (технологический), семиотический и ценностный (аксиологический) подходы к категории культура, при преобладании деятельностного, согласно которому основным субъектом и творцом культуры является этническая общность, народ, проявляющие свои способности в четырех разрядах культурно-исторической деятельности. У В. Соловьева используются деятельностный, ценностный, социологический и личностно-атрибутивный подходы к категории культуры. Доминирует у него ценностный подход, поскольку характеристика культурной идентичности цивилизаций строится именно на его основе. Альтернативность позиций Н. Данилевского и В. Соловьева по проблеме культурной идентичности цивилизаций, обнаруживается, однако, не в их использовании категории «культура», поскольку, как мы уже ранее говорили, различные толкования этой категории не отрицают друг друга, а, напротив, дополняют. Однако, акценты в использовании категории «культура» при решении проблемы культурной идентичности цивилизаций у обоих мыслителей все-таки различны. Акцент Данилевского состоит в рассмотрении культуры как способа существования народа, точнее, специфического способа его деятельности, которую он подразделяет на четыре разряда: 1. религиозную деятельность, 2. культурную в узком смысле слова, 3. политическую, 4. общественно-экономическую, и как совокупности достижений народа в этой деятельности.

В узком смысле слова культура связывается Н. Данилевским с научной, промышленно-технической и художественно-эстетической деятельностью народов и достижениями их в этой области. В. Соловьев акцентирует использование категории «культура» как характеристики формы богопознания и типа социального организма. В широком смысле категория «культура» у В. Соловьева используется как характеристика способа исторической самодеятельности человека вообще или человечества, состоящей главным образом в богопознании и строительстве богочеловечества.

Совершенно различно использование Н. Данилевским и В. Соловьевым понятия «цивилизация». У Н. Данилевского этот термин обозначает высшую стадию развития культурно-исторического типа, на которой он полностью реализует свои задатки в разрядах или видах культурной деятельности. У В. Соловьева этот термин характеризует противоречивое развитие европейской культуры, а именно, последнюю, критическую стадию этого развития, на которой, с одной стороны получили полное развитие все элементы социального организма, с другой стороны, именно в результате этого произошло взаимное и всеобщее отчуждение этих элементов друг от друга. Т.о. термин цивилизация характеризует у В. Соловьева противоречивое кризисное состояние европейского общества и культуры.

Субъектами культурной идентичности у Н. Данилевского являются «культурно-исторические типы». Для характеристики их самобытности Данилевский использует следующие критерии: 1. язык, 2. характер территории, 3. национальный, народный характер или психический склад, 4. форму политической власти, 5. форму религии, как высшее духовно-нравственное начало, 6. «разряды» или виды культурной деятельности, в которых проявил свои задатки и способности народ, принадлежащий к данному культурно-историческому типу.

Главным из них является, естественно, шестой, поскольку он характеризует именно культурную самобытность цивилизации. Однако, при содержательной характеристике культурной самобытности конкретных цивилизаций, как культурно-исторических типов, Н. Данилевский больше внимания уделяет третьему, четвертому и пятому, поскольку они лежат в основе культурных достижений народов.

Субъектами культурной идентичности у В. Соловьева являются «народы», как члены или органы человечества, выступающего как реальный организм или единство и главный субъект истории. Он использует такие критерии самобытности народов: 1. форма религии (форма богопознания), 2. тип социального организма (характер и степень его развития), 3. форму личности, 4. «идею народа», как его органическую функцию в едином организме человечества, 5. национальный характер и национальный идеал. Из них, наибольшее внимание он уделяет форме богопознания, как главному критерию, от которого в значительной мере зависят все остальные критерии.

По проблемам цивилизационного сплочения, отношений цивилизаций друг с другом и их ориентации в историческом процессе определяющее значение у обоих мыслителей имеет представление об отношении местной и всемирной истории, или об отношении индивидуальных цивилизаций как субъектов культурной идентичности и культурно-исторического процесса к человечеству. Для Н. Данилевского человечество является собирательным сообществом самобытных культурно-исторических типов, а не реальным субъектом истории. Реальным субъектом истории как культурно-исторического процесса у Данилевского являются самобытные цивилизации, проходящие своим самобытным путем стадии органического жизненного цикла, а человечество есть лишь собирательное единство самобытных цивилизаций.

Для В. Соловьева – человечество является реальным историческим организмом, а отдельные народы - его органы. Но это организм развивающийся. В своем развитии человечество проходит три стадии. От неразвитой слитности всех народов-органов в первобытном человеке происходит переход к относительному

отчуждению народов-органов человечества на второй стадии его развития. На третьей стадии развития человечества как организма происходит переход от относительной отчужденности народов-органов к всеединству в полностью развитом организме человечества, т.е. в реальном богочеловечестве или вселенской теократии. Соответственно этому, каждый из народов – органов человечества имеет свою органическую функцию в едином организме человечества. На этой основе В. Соловьев выстраивает народы и культуры в некий исторический ряд, располагая индивидуальные исторические функции народов в стадии общечеловеческого прогресса. Этот принцип ранжирования народов по стадиям всемирной истории весьма близок к гегелевскому, однако, в отличие от Гегеля, по В. Соловьеву народы, исполнившие свою историческую органическую функцию не исчезают и не гибнут, а продолжают существовать в истории до финального момента слияния всех народов и культур во вселенской теократии, как свободном всеединстве достигших наивысшего развития своих национальных потенций народов и культур. Причем в этом всеединстве народы не утратят своей культурной самобытности, а сохранят и разовьют и укрепят ее.

Основу цивилизационного сплочения Н. Данилевский усматривает не только в чертах общности цивилизации, но и в единстве ее геополитических интересов сохранения и развития своей самобытности и реализации во всей полноте задатков, заложенных Богом в природу индивидуальных культурно-исторических типов. Основу цивилизационного сплочения у В. Соловьева составляет, кроме признаков цивилизационной общности, главным образом идея народа – предустановленная ему богом миссия или органическая функция в едином организме человечества.

Проблему отношений цивилизаций друг с другом Н. Данилевский рассматривает в парадигме цивилизационной конкуренции и геополитической борьбы народов и культурно-исторических типов, исходя из естественного, из их природы вытекающего стремления к самосохранению и к культурной, цивилизационной и политической экспансии, т.е. в парадигме своеобразной борьбы за самосохранение, напоминающей дарвиновскую борьбу видов. Рассматривая взаимодействие индивидуальных народов и культурно-исторических типов Н. Данилевский очень тонко и подробно исследует этот вопрос. Он различает взаимодействие развитых цивилизаций или культурно-исторических типов, для которого характерна непередаваемость основных культурных начал, т.е. начал, связанных с тремя разрядами деятельности: религиозных, общественно-экономических и политических, и возможность культурного заимствования достижений в области собственно культурной деятельности (научных, технических, промышленных). Во всяком случае, Данилевский отрицает возможность культурной интеграции самобытных цивилизаций. На ранних, доцивилизационных стадиях этнографического развития Данилевский признает возможность не только слияния народов, но и поглощения одного народа другим, а также возможность поглощения отсталого народа развитой цивилизацией.

В.Соловьев в вопросе взаимоотношений народов придерживается модели всеединства как его специфического истолкования культурно-цивилизационной интеграции народов в единый организм богочеловечества или вселенской теократии. Поэтому он мало внимания уделяет анализу реального взаимодействия народов и цивилизаций, но акцентирует свой интерес на разработке модели идеального их объединения во всечеловеческом едином социальном организме

вселенской теократии. Анализ реального взаимодействия культур у В.Соловьева сводится к констатации борьбы цивилизаций Востока и Запада, воплощающих в себе разные стадии исторического прогресса. Соответственно, Запад, в широком смысле, как христианская цивилизация, воплощает прогрессивную силу, а Восток, как дохристианские и нехристианские цивилизации, – реакционную историческую силу. Двигателем цивилизационной борьбы является по В. Соловьеву национальный эгоизм, который, русский философ призывает отвергнуть и заменить христианской политикой.

Мы видим, что Н.Данилевский гораздо реалистичнее, чем В. Соловьев оценивает взаимоотношения цивилизаций и признает равноправие и равноценность всех цивилизаций в отличие от В. Соловьева, ранжирующего цивилизации по уровню развития, определяющего их культурно-историческую ценность. Т.о. модель взаимодействия народов и культур Н. Данилевского основана на принципах культурно-исторического плюрализма, предполагающего национальную самобытность и историческую равноценность народов и культур. Модель В.Соловьева основана на принципах культурно-исторической глобализации и предполагает синтез культур и народов в финальной стадии истории и их культурно-историческую неравноценность в предшествующий финальной стадии период.

По вопросу об ориентации цивилизаций в культурно-исторической перспективе Н. Данилевский предлагает каждому отдельному культурно-историческому типу цель всестороннего развития его задатков, отрицая всякую высшую общечеловеческую цель и общечеловеческий интерес. Как реалист-ученый, Н. Данилевский не пытается обрисовать конкретный цивилизационный идеал для определенного конкретно-исторического типа, и уж, тем более, считает абсурдным сочинять некий общечеловеческий универсальный идеал в качестве главной цели для конкретных цивилизаций.

В. Соловьев, напротив, предлагает всем народам цель сознательного и верного служения каждого народа своей божественно предзаданной ему идее, т.е. цель образцового исполнения своей органической функции. Идеи или органические функции отдельных народов В. Соловьев, исходя из его спекулятивного метода, может лишь постулировать из собственной фантазии, выдавая ее за замысел Бога. А всему человечеству в целом и всем народам, являющимся его органами, Соловьев предлагает идеал Царства Божия на земле или вселенской теократии.

Теперь рассмотрим *альтернативность позиций Н.Данилевского и В. Соловьева конкретно по проблеме культурной идентичности России.*

Культурную самобытность России Н. Данилевский усматривает в следующих чертах: 1.православие, 2.самодержавие, 3.психический строй русского народа, 4.собственность народа на землю (община), 5.язык, 6.особенность территории. Последние два признака Н. Данилевский почти не разрабатывает, ограничившись лишь простым их упоминанием.

Культурную самобытность России В. Соловьев усматривает в следующих чертах: 1.православие, 2.самодержавие, 3.русский национальный характер и нравственный идеал русского народа.

Формально часть этих характеристик у обоих мыслителей одинакова. Однако, под православием они в данном случае имеют ввиду несколько разные вещи. Н.Данилевский усматривает специфику православия в принципах соборного

церковного управления и в разделении духовной и светской властей. В. Соловьев под православием имеет в виду, в основном, истину христианского вероучения. Говоря о русском национальном характере, Н. Данилевский выделяет его такие черты, как коллективизм, духовность, терпимость. В. Соловьев подчеркивает, что по своему характеру русский народ является христианским, деятельным искателем и строителем правды Божией на земле. В отношении к самодержавию оба мыслителя едины, признавая его оптимальной формой политической организации российской цивилизации, хотя и критикуют с разных сторон его недостатки. В частности, Н. Данилевский упрекает российские власти за недостаточно последовательное отстаивание цивилизационных интересов России. В. Соловьев, напротив, упрекает власти за чрезмерный национальный эгоизм. В. Соловьев к тому же считает саму форму самодержавия оптимальной не только для России, но и для вселенской теократии.

Как объясняют наши философы происхождение тех черт цивилизационной самобытности России, на которые они указывают? Н. Данилевский объясняет черты культурной самобытности России морфологическим принципом, за которым стоит божественный идеальный план, как принцип органической жизни народа. Правда, Н. Данилевский пытается также проследить влияние российской истории на формирование и развитие черт ее культурной самобытности. Т.е. кроме замысла провидения, на формирование культурной самобытности российской цивилизации повлияли, по его мнению, ход и условия исторического воспитания. В. Соловьев объясняет эти черты одной ссылкой на божественный замысел провидения относительно русского народа.

Кажется, что различие в трактовке самих черт цивилизационной самобытности России между Н. Данилевским и В. Соловьевым не так уж и велико. Однако, из в принципе довольно сходного понимания культурной самобытности России Н. Данилевский и В. Соловьев делают альтернативные выводы при решении остальных частей проблемы культурной идентичности России.

По **проблеме цивилизационного сплочения** Н. Данилевский предлагает в качестве основы цивилизационного сплочения России идеологию защиты национальной самобытности, выражающую ее коренные геополитические интересы. Наиболее полное выражение эта идеология получает в форме проекта Славянской федерации.

В. Соловьев предлагает в качестве основы цивилизационного сплочения России русскую идею, как миссию или общее дело по построению вселенской теократии.

Категория национального интереса, привлекаемая Н. Данилевским, несмотря на довольно абстрактное содержание ее в толковании этого философа, безусловно открывает верное направления для определения действительных оснований цивилизационного сплочения российского общества. Но одного общего интереса для такого сплочения, вообще-то недостаточно. Нужен еще и определенный объединяющий и перспективный социальный идеал, в котором определенным образом нашли бы удовлетворение коренные интересы всех россиян или, по крайней мере, российского трудового народа. Этот аспект проблемы Н. Данилевский совершенно упускает из виду.

Категория «идеала», привлекаемая В. Соловьевым для определения основания цивилизационной сплоченности России, безусловно продуктивна, ибо без общецивилизационного идеала и идеологии, на нем базирующейся

невозможно говорить о сплоченности цивилизации. Однако, конкретный, предложенный В. Соловьевым, идеал является абсолютно неприемлимым и неудовлетворительным для цивилизационного сплочения России, поскольку он совершенно игнорирует категорию интересов как отдельных слоев российского общества, так и общего геополитического интереса России.

По проблеме отношений России с другими цивилизациями Н. Данилевский разрабатывает модель многополярного мира, в котором Россия выступает главным геополитическим противовесом Европы и гарантом мирного сосуществования цивилизаций, оплот для защиты самобытных цивилизаций от агрессивной культурной экспансии Запада. Но для этого Россия должна объединить в Славянской федерации все славянские народы. В. Соловьев выступает как апологет вселенской теократии, в жертву которой должна принести себя Россия, перейдя к христианской внешней политике и экуменизму в области религии.

По проблеме ориентации России в истории Данилевский выступает за вступление России в стадию цивилизации и культурного расцвета, т.е. выдвигает идеал создания Россией четырехосновного культурно-исторического типа. В. Соловьев выступает за построение Россией цельного общества и слияние России со всеединным человечеством во вселенской теократии.

Другими словами, панславизму и идее славянской самобытной цивилизации Н.Я. Данилевского В. Соловьев противопоставляет свой идеал «вселенской теократии» и «русскую идею». Нужно признать, что мировоззренческий идеал Н.Я. Данилевского, несмотря на сочетание в нем моментов социально-политического консерватизма и геополитического исторического утопизма, безусловно, гораздо более реалистичен и, во всяком случае, вполне четко и адекватно выражает геополитические и исторические интересы России, чем абсолютно утопический идеал В. Соловьева, который намного опередил свое время. Особенно спорной является идея жертвы России своими национальными интересами во имя вселенской теократии, которую требует по В.Соловьеву, русская идея.

Проанализированные нами принципиальные различия позиций Н. Данилевского и В. Соловьева по проблеме культурной идентичности России позволяют сделать общий вывод о том, что позиция Н. Данилевского, несмотря на противоречивость и спорность его философско-методологической основы, но благодаря его патриотической мировоззренческой ориентации, в принципе гораздо реалистичнее и больше соответствует культурно-историческим реалиям и, главное, коренным интересам российской цивилизации, чем позиция христианского интернационалиста и экумениста, сторонника спекулятивно-идеалистического метода, В. Соловьева. Позицию В. Соловьева можно охарактеризовать как беспочвенные утопические мечтания. Но это пророческие мечтания, в которых нашло выражение предчувствие и предвидение современных процессов глобализации, которые очень остро ставят проблему культурной идентичности цивилизаций.

За принципиальными различиями позиций Н. Данилевского и В. Соловьева по проблеме культурной идентичности России мы видим две разных формы теоретической реакции российской философской и научной мысли на объективные процессы мировой модернизации и глобализации, происходившие в XIX веке и противоречивое участие в них России. Данилевский является последовательным сторонником сохранения, защиты и развития самобытных начал российской

цивилизации, не отрицая возможности и необходимости заимствования у Европы, и не только у нее, научных, технических и промышленных достижений. В.Соловьев выступает за синтез, соединение культур и социальных организмов Запада и Востока, призывая Россию явить для других народов образец и зародыш такого синтеза.

Т.о. Н. Данилевский и В. Соловьев видят или предлагают для России два альтернативных, противоположных пути дальнейшего исторического развития в условиях реального цивилизационного различия и противостояния Росси и Европы, которое признается, хотя и в разной степени, обоими мыслителями. В.Соловьев выступает за слияние Росси с мировым сообществом в единой общечеловеческой цивилизации, в котором, однако, Россия, как и все другие народы, не утратят своей национальной самобытности. Н.Данилевский выступает за превращение России в мощную самобытную цивилизацию, объединяющую все славянские народы в единой Славянской федерации, которая станет геополитическим противовесом Европе и гарантом сохранения культурно-национального плюрализма, как главного условия исторического прогресса.

По сути концепции культурной идентичности России Н. Данилевского и В. Соловьева являют собой антиномию глобальных культурологических парадигм. С одной стороны мы видим парадигму национальной самобытности и многополярного мира. С другой стороны мы видим парадигму глобализации и всемирной культурной интеграции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Конечным судьей теоретических споров является история. Рассмотрим отношения между историософскими концепциями Г. Гегеля, В. Соловьева и Н. Данилевского в контексте «суда истории».

Вначале, опираясь на собственную содержательную концепцию модернизации, дадим оценку философско-исторических концепций Г.Гегеля и В.Соловьева, как отражения социально-исторических процессов XIX века. На понимание смысла модернизации XIX века Гегелем и В. Соловьевым оказали влияние, во-первых, социально-историческая среда, в которой сложилась их мировоззренческая позиция и философские взгляды на современную историю и исторический процесс вообще, во-вторых, личная жизненная позиция, которая была у них различна.

Гегель жил в период, когда в Западной Европе политическая, юридическая и идеологическая модернизация в общих чертах уже были завершены, а промышленная, технологическая модернизация еще не проявила себя во всей своей силе и своих очевидных последствиях. Особенно, это касается Германии, которая во времена Гегеля еще лишь завершала политическую и идеологическую капиталистическую модернизацию, и ни шатко, ни валко вступала в экономическую, отставая по всем направлениям от Франции и Англии в капиталистическом развитии. Поэтому, естественно было для немецкого мыслителя прийти к мысли, о том, что идеологическая, политическая и юридическая модернизация и есть завершение модернизации вообще, и конец истории вообще. Воспроизводя в своей философии современную действительность и ход истории по образцу закончившего свое дело мышления, Гегель идеализирует современное ему германское государство и свою философию как конец и вершину

всемирной истории.

В связи с этим в философии истории Гегеля обнаруживается конфликт духа традиционализма и духа модернизма. Во-первых, это столкновение, с одной стороны, принципа универсального рационализма (отражающего черты духовного склада, характерного для нового научно-индустриального, динамичного типа цивилизации) и, с другой стороны, принципов мистицизма, финализма и провиденциализма, которые характерны для духовного склада традиционного общества. Во-вторых, у Гегеля конфликт традиционного общества и модернизации выразился в противоречии между системой и методом. Консервативная система несет на себе черты традиционалистского типа мышления (с его замкнутостью, круговым, циклическим типом развития). Диалектический метод Гегеля является своеобразным выражением духа научно-индустриального общества, его главной черты – прогрессивного динамизма. Причем, Гегель попытался осуществить своеобразный их синтез.

В.Соловьев жил и творил во второй половине XIX века, когда промышленная модернизация в Западной Европе уже завершилась, и когда уже началась вторая промышленная революция и трансформация капитализма в новую форму. Он уже мог наблюдать и оценивать со стороны все положительные и негативные стороны современного западного капиталистического общества. Причем, сама Россия лишь в последний момент, позже всех европейских стран, своим специфическим способом вскочила на подножку быстро уходящего вперед европейского поезда индустриализации и модернизации, причем так и не расставшись со многими чертами традиционной цивилизации. Соловьев был христианским, православным мыслителем и оценивал исторический процесс и российскую и европейскую модернизацию именно с этих позиций. Главный смысл модернизации для него заключался в создании всемирного теократического общества – Богочеловечества. С позиций своего христианского мировоззрения и идеалов вселенской теократии В.Соловьев ясно видел, с одной стороны, пороки европейской модернизации. И главный порок он видел в антихристианском, атеистическом характере европейской капиталистической цивилизации.

С другой стороны, В.Соловьев, отчетливо видел и понимал, необходимость приобщения России к научным и техническим достижениям европейской цивилизации, но при сохранении при этом и укреплении основ христианской, православной веры и христианских принципов социальной жизни. Он четко осознавал наметившийся конфликт неразвитой, закосневшей традиционной Восточной цивилизации и динамичного, развитого, но пришедшего к негативным, антихристианским итогам Запада. Он не рассматривал европейскую антихристианскую модернизацию как положительное направление и ориентир всемирной истории. Он искал альтернативу этой антихристианской модернизации Запада и косности Востока, и понимал, что эта альтернатива должна быть связана с синтезом культур Запада и Востока, но не как космополитической унификацией, а как органическим единством разнородных частей единого целого, объединенного христианскими ценностями и едино христианской церковью человечества. Современное общество оценивалось Соловьевым как ненормальное противостояние односторонне развитых сторон единого человечества, как организма.

Т.о. Соловьев в других исторических условиях, по-своему пытался разрешить конфликт традиционного и современного научно-промышленного

общества. В.Соловьев, в отличие от Гегеля, не идеализировал современную ему историческую реальность, но старался реально работать в деле реализации искомой христианской модернизации всего человечества. Соловьев не считал, что мировая история закончена, но выдвигал идеал, цель, к которой должна двигаться всемирная история. У Соловьева автор диссертационного исследования находит противоречие традиционализма и модернизма, специфически преломленное в свете христианского вероучения и «русской идеи». От традиционализма у него - финализм истории, религиозное обоснование идеала, движение истории к идеалу, финализм. Дух модернизации выражается в таких принципах соловьевской философии истории, как динамизм (история как процесс), роль самодеятельности, свободы личности.

Анализируя философско-исторические концепции Гегеля и Соловьева как своеобразное осмысление модернизации XIX века, можно извлечь ряд ценных уроков для постижения сути современной модернизации уже нашего общества начала XXI века.

К числу таких уроков можно отнести: 1. оценку В.Соловьевым опасностей и негативных, антигуманных последствий атеистической, технической модернизации Западной цивилизации, 2. постановку проблемы целей и ценностей, с т.зр. которых должен быть выявлен исторический «смысл» модернизации и установлены ее ориентиры, 3. доказанную крахом философско-исторических идеалов Гегеля и Соловьева невозможность финализма в истории, 4. идею о синтезе традиционализма и модернизма, как в логическом, так и культурно-историческом смысле.

Каким же образом история рассудила спор Н. Данилевского и В. Соловьева? Здесь мы видим, с **одной стороны**, что хотя теократический идеал и русская идея В. Соловьева в оригинальной утопической форме потерпели крах, однако, они оказались весьма пророческими. Глобализация в XX веке стала еще более активной, чем в XIX веке и она является объективным и неизбежным процессом, хотя и пошла совсем не теми путями, которые для нее предусматривал В. Соловьев и в ранний утопический период и в поздний период разочарования во вселенской теократии.

Русская идея совсем в иной форме – в форме социалистического проекта все-таки была реализована в XX веке, а в форме мировой социалистической системы был частично реализован идеал всемирного братства народов. Однако, все это было осуществлено на совершенно иных социальных, идейных и философских началах, чем те, которые предусматривал В. Соловьев. И, однако, она не выдержала в данной форме исторического испытания.

С **другой стороны**, проект Славянской федерации Данилевского, во многом утопический в зародыше, также не реализовался в задуманной Данилевским форме. Однако, сама идея его сегодня весьма актуальна для исторического самосохранения России, даже гораздо актуальнее, чем во времена Данилевского. Геополитические прогнозы и предупреждения Данилевского, его общие оценки исторических, геополитических интересов и статуса России, как гаранта мирового культурного и цивилизационного плюрализма от покушений претендентов на мировое господство, также подтвердились историей XX века и особенно актуальны для современной истории.

Сама современная история подводит нас к некоему теоретическому синтезу, который позволил бы, взяв позитивное содержание концепций Н. Данилевского и

В. Соловьева, выработать современное продуктивное решение той глобальной и ключевой историософской и культурологической проблемы, над которой бились и о которой спорили два великих русских философа – проблемы открытия исторической перспективы и исторического идеала всемирной истории и места в ней России. В. Соловьев мог бы дать нам абсолютно верные принципы, на которых должна быть осуществлена современная глобализация. Это принцип гуманистического объединения культур и народов, в котором сохранялась бы их национально-культурная самобытность. Н. Данилевский мог бы дать нам верные ориентиры в определении путей к сохранению в будущем мировом сообществе России как великой державы и в защите ей своих геополитических интересов.

Другими словами, за внешней утопической формой теократического идеала В. Соловьева, мы не должны пропустить совершенно истинные и актуальные для нас принципы гуманистической модели глобализации, при которой все народы объединятся в единую общечеловеческую семью на началах равенства, свободы и гуманизма, и не утратив при этом национально-культурной самобытности. За внешней агрессивностью Н. Данилевского в защите славянского культурно-исторического типа и его также довольно утопического идеала Славянской федерации, мы не должны пропустить абсолютно истинные и актуальные принципы существования России в глобализирующемся мире, в котором идет жесткая цивилизационная конкуренция: 1. народ, нация, цивилизация должны хранить и защищать свою культурную самобытность и политическую независимость, не отрекаясь при этом от сотрудничества с другими народами, но и не забывая ради этого своих коренных интересов, 2. мир должен быть поликультурным и многополярным, всемирное господство одной цивилизации губительно для исторического прогресса и приведет к культурной деградации человечества.

Достижения и неудачи обоих философов демонстрируют нам, что базисом для эффективного решения геополитических проблем современной России должна быть продуктивная историософская и культурологическая парадигма и адекватная мировоззренческая позиция мыслителя, правильно сочетающая национальные и общечеловеческие интересы и цели. Также они демонстрируют нам, что культурологические и историософские концепции, и практическая политика должны взаимно опосредовать друг друга. Современная российская историософия и культурология может и должна дать практической политике глубину анализа, предвидения и планирования геополитической стратегии России в XXI веке. С другой стороны, практическая политика должна дать историософии и культурологии трезвость и реалистичность взгляда и фактическую почву для выявления закономерностей современного всемирно-исторического процесса.

В заключение можно сделать следующие выводы. Вывод первый. Альтернативные концепции культурной идентичности России Н. Данилевского и В. Соловьева дали определенный импульс последующему развитию российского национального философского самосознания. Концепция Н. Данилевского послужила базисом для развития линии традиционализма в решении проблемы культурной идентичности России. В. Концепция В. Соловьева послужила базисом для развития линии культурной интеграции России в мировое сообщество. Обе концепции послужили отправными точками для попыток синтеза линий традиционализма и культурной интеграции в форме евразийства.

Реальная история России XX века обнаружила несостоятельность концепций культурной идентичности России обоих мыслителей. Социалистический проект, осуществленный в России, оказался весьма далек и от геополитических расчетов Н. Данилевского и от утопических, прекраснотушных мечтаний В. Соловьева. Впрочем, в силу внутренних слабостей и недостаточной конкретности и адекватности историческим реалиям России XIX века, концепции Н. Данилевского и В. Соловьева и не могли выполнить роль востребованных российским обществом форм национального самосознания. Однако, из их неудачи могут быть извлечены весьма полезные и актуальные сегодня уроки. Дело в том, что проблема культурной идентичности России является в определенном смысле «вечной проблемой», не только национального самосознания, но и исторического цивилизационного выбора.

Главные позитивные уроки Н. Данилевского состоят, во-первых, в том, что Россия должна сохранять и защищать свою цивилизационную, культурную самобытность и независимость. Во-вторых, в том, что болезнь «слепого цивилизационного копирования» (европейничанья) смертельно опасна для России, что впрочем не запрещает частичных заимствований достижений других цивилизаций, но эти заимствования должны быть адаптированы к российской почве. В-третьих, Россия по своему объективному историческому и геополитическому статусу является центром глобальной мировой политики. Ее функция в этой политике – быть оплотом и защитницей мира от агрессивных устремлений отдельных цивилизаций к мировому господству, быть гарантом мирного сосуществования самобытных цивилизаций в многополярном мире.

Главный позитивный урок В. Соловьева состоит в идее «гуманистической модели глобализации» как всемирной культурной, цивилизационной интеграции, которая должна осуществляться на принципах гуманизма и свободы, а также должна обеспечить сохранение в едином глобальном человечестве культурно-цивилизационной самобытности и плюрализма, а также справедливых и гуманных межцивилизационных отношений. Второй урок состоит в идее о том, что объективной основой глобальной цивилизационной интеграции должен быть общецивилизационный гуманистический идеал, а вовсе не стремление развитых стран выстроить систему мировой эксплуатации и своего мирового господства.

Мы попытаемся сформулировать общие уроки, которые можно извлечь из сопоставления концепций культурной идентичности России Н. Данилевского и В. Соловьева.

Во-первых, культурная самобытность российской цивилизации исторически динамична. Поэтому ее нужно не только познавать с помощью адекватных и продуктивных методов, но и сознательно формировать. Речь идет о том, чтобы сознательно изменять культурную самобытность России в направлении тех черт, которые могут обеспечить цивилизационное процветание и гарантировать историческое будущее России. Ключевую роль в таком культурно-историческом российской цивилизационной самобытности играют социально-экономические, политические и информационно-педагогические реформы. Любые реформы связаны с риском. Поэтому, они должны быть хорошо продуманы и обоснованы. Они, во всяком случае, не должны быть резким разрывом с традиционной, уже сложившейся российской культурной самобытностью. *Во-вторых*, цивилизационное сплочение России на почве общецивилизационного идеала – условие не только процветания России в XXI веке, но и простого ее

самосохранения в условиях глобализации и геополитической агрессии со стороны других цивилизаций. Этот идеал как форма российской цивилизационной идеологии должен выражать интересы, если не всего российского общества, то, по крайней мере, его трудящегося большинства. Он должен обеспечивать более или менее гармонический баланс интересов социальных групп современного российского общества и в то же время адекватно выражать коренные геополитические интересы современной России.

В-третьих, В отношениях России с другими цивилизациями наиболее продуктивными являются гуманистические принципы. Глобализация не должна выражаться в построении системы международного господства и эксплуатации одними цивилизациями других и в космополитическом нивелировании цивилизационной самобытности. Участие России в процессах глобализации должно осуществляться на основе гармонического баланса местных и общечеловеческих интересов.

В-четвертых, и сознательное формирование современной российской культурной, цивилизационной самобытности, и цивилизационное сплочение современной России, и ориентация ее в исторической перспективе и в современном культурно-историческом пространстве – все эти вопросы, составляющие проблему культурной идентичности современной России, упираются выработку адекватного современным реалиям и культурно-историческим интересам России цивилизационного идеала. Причем, этот идеал должен по своему социальному и нравственному содержанию иметь общечеловеческий смысл. Основой для создания такого идеала мы считаем патриотические и гуманистические мировоззренческие ориентации, а также продуктивный метод социально-исторического познания.

Великие русские философы Н. Данилевский и В. Соловьев передали современным российским философам историческую эстафету в решении одной из актуальнейших проблем современной истории – места России в современном глобализирующемся и модернизирующемся мире. Опираясь на позитивные достижения Н. Данилевского и В. Соловьева, задача современной российской историософии и культурологи состоит в том, чтобы разрешить практическую антиномию всемирной истории и локальных цивилизаций, проблему Востока, Запада и России.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.Абрамов А.С. «Почвенничество» /Русская философия. Словарь. - М.,1999.
- 2.Авдеева Л.Р. Русские мыслители: Ап. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов - М., 1992.
- 3.Авдеева Д.Р. «Данилевский Н.Я.» // Русская философия. Словарь.- М., 1999.
- 4.Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. - М., 1997. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000202/index.shtml>
- 5.Балуев Б.П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». - М., 2001.
- 6.Белов А.В. Культура глазами философов-органицистов. - Ростов-на-Дону, 2002.
- 7.Белов А.В. Органицистская концепция культуры в философии русского консерватизма /Автореферат дис. докт. филос. наук: 24.00.01. - Ростов-на-Дону, 2004.

- 8.Белов А.В. Теория культурно-исторических типов: pro et contra. –Ростов-на-Дону, 2002. – С.568-69.
- 9.Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/soloviev.html>
- 10.Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М.,1990.
- 11.Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов //Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – 6-е изд. – СПб., 1995.
- 12.Бэкон Ф. О мудрости древних //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978.
- 13.Бэкон Ф. Новый органон //Ф. Бэкон. - Соч. В 2-х Т., Т.2. - М.,1978.
- 14.Волков Г. Сова Минервы. - М., 1985.
- 15.Галактионов А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа» //Н.Я. Данилевский Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – С.Пб., 1995.
- 16.Галактионов А.А., Никандров П.Ф. История русской философии IX – XIX вв. – Л., 1989.
- 17.Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет. - М.,1973,Т. 2.
- 18.Гегель Г.В. Ф. Философия истории. - М. 1993.
- 19.Гегель Г. В.Ф. Философия права. - М., 1990.
- 20.Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – в 3-х Т., Т. 3. - М., 1977.
- 21.Громов И.А., Мацкевич А.Ю., Семенов В.А. Западная социология. - Спб.,1997.
- 22.Гуревич П.С. А волны истории плещут... Предисловие. /Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002.
- 23.Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб., 2003.
- 24.Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.,1991.
- 25.Дубровин В.Н., Ерыгин А.Н. Философия на Западе и в России в эпоху модернизации. - Ростов-на-Дону, 2004.
- 26.Ерыгин А.Н. Гегель и русская мысль (тема истории и культуры). - Ростов-на-Дону, 2003.
- 27.Ерыгин А.Н. История и диалектика. - Ростов-на-Дону, 1987.
- 28.Ерыгин А.Н. Эпоха 1861 года в России (социально-философский анализ //Гуманитарные исследования в ДГАУ. Выпуск 2. - п.Персиановский, 2005.
- 29.Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х Т., Т.2., Ч.1. –Л., 1991.
- 30.Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х Т., Т.2. - Ростов-на-Дону, 1999.
- 31.Ильенков Э.В. Философия и культура. - М., 1991.
- 32.Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. - С.Пб., 2002.
- 33.История философии в СССР. - В 5-ти т.т., Т. 3. - М.,1968.
- 33.История России. IX-XX вв. /под ред. Г.А. Амона. - М.,2002.
- 35.Кареев Н.И. Теория культурно-исторических типов // Н.И. Кареев Философия истории в русской культуре. – СПб.,1912.
- 36.Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. - М., 1980.
- 37.Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII в. - начала XIX века. - М., 1989.
- 38.Культурология: учебник для вузов /Под ред. Г.В. Драча. - Ростов-на-Дону, 2001.

- 39.Мангейм К. Идеология и утопия /К. Мангейм Диагноз нашего времени. - М.,1994.
- 40.Маркс К. К критике гегелевской философии права /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд., Т.1.
- 41.Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische zeitung». /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч., 2-е изд., Т. 1
- 42.Маркс К.,Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М.,1956.
- 43.Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.,1990.
- 44.Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. - М.1991.
- 45.Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. - М., 1999.
- 46.Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. - М., 1959. - С. 19.
- 47.Розанов В.В. Автопортрет Вл. Соловьева // Общественная мысль: исследования и публикации. – М., 1989. – Вып. 1.
- 48.Русская философия истории. Хрестоматия. - М., 1996.
- 49.Семенов Ю.И. Философия истории. - М.,2003.
- 50.Сербиненко В.В. Владимир Соловьев. Запад, Восток и Россия. - М., 1994.
- 51.Сергейчик Е.М. Философия истории. - СПб., 2002.
- 52.Смелзер Н. Социология. - М. 1994.
- 53.Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989.
- 54.Соловьев В. Гегель //В.С. Соловьев. - Соч. в 2-х Т., Т. 2. - М.,1988.
- 55.Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск 1. // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989.
- 56.Соловьев В.С. Русская идея // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989.
- 57.Соловьев В.С. Три силы // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.1. – М.,1989.
- 58.Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1988.
- 59.Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // В.С. Соловьев. - Соч. В 2-х Т., Т.2. – М.,1989.
- 60.Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.,1991.
- 61.Семенов-Тянь-Шаньский П.П. Мемуары. Вып. I. - Пг., 1917.
- 62.Тоффлер Э. Третья волна. - М.,2002.
- 63.Философия истории. Антология. - М.,1994.
- 64.Философия истории в России. Хрестоматия. - М., 1996.
- 65.Фурс В.Н. «Философия истории» /Философия. Энциклопедический словарь. – Минск. – 2000.
- 66.Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч., 2-е изд., Т.21.
- 67.Eisenstadt S.N. Modernisation. Protest and Change. Engelwood Cliffs, 1966.
- 68.Sorocin P. Russian Influence on U. S. New York, 1944.

Научное издание

ПОЛОМОШНОВ Андрей Федорович

ТЕМА КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ