

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ВОЛЖСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ  
Кафедра социально-гуманитарных дисциплин

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ:  
ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ  
ПОДХОДЫ XIX ВЕКА**

*Учебное пособие*

Волгоград 2001

ББК 87.3(2)5я73  
Р89

Составители:

канд. филос. наук, доц. *М.Д. Головятинская*  
(введение, I раздел); канд. филос. наук, доц.  
*Н.И. Цицилина* (II, III раздел)

Рецензенты:

канд. ист. наук, доц. ВолжскИСИ ВолГАСА  
*Г.Г. Иванов*; д-р филос. наук, проф. ВГИ ВолГУ  
*В.Л. Гавеля*

Печатается по решению  
методической комиссии юридического факультета ВГИ  
ВолГУ (протокол № 1 от 19 октября 1999 г.)

**Русская философия истории: основные концепту-**  
Р89 **альные подходы XIX века: Учебное пособие / Сост.**  
**М.Д. Головятинская, Н.И. Цицилина. — Волгоград: Изд-**  
**во ВолГУ, 2001. — 72 с.**  
ISBN 5-85534-394-4

Данное учебное пособие может быть использовано при  
изучении общих курсов философии, культурологии, а также  
спецкурсов по русской философии истории и истории соци-  
ально-политических учений России.

ISBN 5-85534-394-4



© Издательство Волгоградского  
государственного университета, 2001

## ***ВВЕДЕНИЕ***

Проблема определения места России в мире, уяснения ее взаимосвязей с великими цивилизациями Запада и Востока, поиска оптимального сочетания общечеловеческих ценностей с ее культурно-исторической самобытностью всегда притягивала внимание выдающихся российских философов, историков, писателей. Никогда не исчезая из сферы интеллектуального осмысления, эта проблема, названная в истории общественной мысли России XIX века «русской идеей», особое значение приобретала в кризисные, переходные периоды в жизни нашей страны. Отражая объективные процессы становления российской государственности, специфику геополитического положения России, поиск «русской идеи» тем или иным мыслителем добавлял в общую палитру размышлений новый оттенок, порождал и новые вопросы, и оригинальные варианты решений.

Особое значение для развития русской философии истории, постижения «русской идеи» имели знаменитые споры западников и славянофилов в 30—40-е годы XIX века. В рамках славянофильства родилась мысль об особом призвании России — быть мостом между Западом и Востоком. Делая упор на самобытное развитие России, славянофилы стремились доказать, что именно славянский мир призван обновить Европу своими экономическими, бытовыми, нравственными и религиозными началами. Постоянным оппонентом славянофильства выступало западничество, хотя сторонники и того и другого направления были объединены чувством недовольства существующим положением дел в России, были критически настроены по отношению к русской самодержавной политике. Но когда речь шла о будущем страны, общий язык найти не удавалось: в отличие от славянофилов, исходивших из убеждения, что Европа свой век отжила, западники утверждали принцип всемирности исторического развития человечества, получивший в силу ряда обстоятельств наиболее полное выражение в Западной Европе, что делало ее исторический опыт, по их мнению, универсальным. Таким образом, западники считали неизбежным для России пройти теми же самыми историческими дорогами, что и ушедшие вперед западноевропейские народы. В этой по-

лемике двух общественных течений мысли особое место занимает А.И. Герцен (1812—1870). Он был одним из первых, кто за словопрениями славянофилов о самобытности русской истории увидел позитивный смысл их идеала народности, разделял их не просто сострадательное, но и уважительное отношение к народу как хранителю традиций человеческой солидарности и национальной культуры. В то же время, разделяя точку зрения западничества на единство человечества, он предложил и обосновал оригинальную концепцию всемирности исторического процесса. Анализ творческого наследия Герцена по философско-историческим проблемам представлен в I разделе учебного пособия.

Новый ракурс рассмотрения проблемы культурно-исторической идентификации России связан с появлением работы Н.Я. Данилевского (1822—1885) «Россия и Европа», положения которой значительно повысили общественный градус дискуссий вокруг «русской идеи» во второй половине XIX века. Одним из первых Данилевский выступил против отождествления европейской цивилизации с общечеловеческой и на этом основании стал яростным обличителем духовной и культурной экспансии Запада под прикрытием риторики об общечеловеческих ценностях. Последовательно отвергая тезис о единстве человеческой цивилизации, он называл субъектом истории «культурно-исторический тип», ту или иную цивилизацию, имеющую свою уникальную историческую физиономию и судьбу. Россия и Западный мир рассматривались им как самостоятельные и чуждые друг другу культурно-исторические типы. С этих методологических позиций Данилевский обосновывал идею всеславянского братства (панславизма): именно России он отводил роль силы, способной добиться политического освобождения славянских народов и их объединения в союз.

Одним из тех, кто скептически оценивал возможности такого славянского объединения, был Вл. Соловьев (1853—1900). Он не считал славянскую «племенную идентичность» надежной основой для интеграции, а усматривал ее в «религиозно-нравственной солидарности» людей. В отличие от Данилевского, Соловьев видел великое историческое призвание России в религиозном обновлении человечества, считал ее способной дать жизнь и целостность разделенному «брюшным патриотиз-

мом» человечеству через его соединение с вечным божественным началом.

Вопрос о России и Европе, как его понимал Соловьев, не был только сугубо «русским» вопросом: диалектика восточного и западного начал в христианстве — это диалектика всей европейской культуры, а поскольку Россия стала сосредоточием всей восточно-христианской, славяно-византийской традиции, то утратить эту традицию означало бы для Европы отказаться навсегда от полноты всей своей исторической жизни. Идейному спору Данилевского и Вл. Соловьева посвящены II и III разделы предлагаемого учебного пособия.

Сегодня на рубеже XX и XXI столетий общественное развитие России вновь ставит перед нами вопросы, так волновавшие наших соотечественников прошлого века. В современном, по-новому сложном и противоречивом мире Россия мучительно продолжает искать себя, свое и только свое место. И вот уже современные «западники» и «славянофилы» призывают нас: первые — отбросить все благоглупости российской самобытности и идти вперед, осознав себя частью Западного мира, вторые — существовать только как общецивилизационная альтернатива Западу, утверждая, что Россия обладает своим глобальным потенциалом мировых идей. Надо сделать выбор, и нельзя ошибиться. Вот почему так важно осмыслить богатейший опыт, накопленный в истории российской общественной мысли. Как справедливо писал Герцен: «Полнее сознавая прошедшее, мы уясняем современное; глубже опускаясь в смысле былого — раскрываем смысл будущего; глядя назад — шагаем вперед»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Собрание сочинений: В 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1954—1965. Т. III. С. 24.

## **РАЗДЕЛ I**

### **ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ А.И. ГЕРЦЕНА**

#### **1. Концепция всемирности исторического процесса в творчестве А.И. Герцена 40—50-х годов XIX века**

Герцен Александр Иванович (1812—1870) — выдающийся русский мыслитель, писатель, общественный деятель. Он был незаконнорожденным сыном богатого московского помещика И.А. Яковлева, в семье которого получил хорошее образование и воспитание. В 1829 году поступил на физико-математический факультет Московского университета. В годы учебы в университете Герцену и его ближайшему другу и единомышленнику Н.П. Огареву удалось сплотить вокруг себя кружок студенческой молодежи, где обсуждались философские проблемы, социалистические идеи Сен-Симона и Фурье. В июле 1834 г. вскоре после окончания университета за связь с революционным движением молодежи был арестован и выслан в Пермь, Вятку, Владимир. В 1839 г. по возвращении в Москву он знакомится и идейно сходится с М.А. Бакуниним, В.Г. Белинским, Т.Н. Грановским. Вскоре произошла вторая ссылка под надзор полиции в Новгород (1841—1842), после чего ему разрешили переехать в Москву. Здесь он пишет свои первые фундаментальные труды по философии, примыкает к западническому направлению историософских исканий интеллектуального движения 40-х годов. В 1847 г. Герцен навсегда покидает Россию, становится свидетелем революционных потрясений в Западной Европе. С 1852 г. поселяется в Лондоне, где в 1853 г. основывает Вольную русскую типографию, начинает издавать альманах «Полярная звезда», газету «Колокол», периодическое издание «Голоса из России». Именно эти издания стали первой бесцензурной печатью в нашей стране.

Основные философско-исторические идеи Герцена изложены в таких его трудах, как «Москва и Петербург», «Капризы и раздумья», статьи о публичных чтениях Грановского (1843—1844), «Несколько замечаний об историческом развитии чести», «С того берега», «Былое и думы», «Концы и начала», «Пись-

ма к противнику», «Письма к старому товарищу» и др. Судьба идейного наследия русского мыслителя была столь же драматична, как сама его жизнь. Объявленный официальной Россией еще при жизни преступником, он оставался, благодаря бессмертию своего слова, не менее опасен для нее и после ухода из жизни, а потому и третировался реакционным лагерем как человек «ничтожный», влияние которого на общественную жизнь страны было вредным и пагубным. В 1871 г. в России все произведения Герцена были запрещены, но эта карательная мера была бессильна перед его идеями. Столетний юбилей со дня рождения философа отмечали представители самых разных социально-политических ориентаций: так в глазах авторов сборника «Вехи» Герцен был «великим русским либералом», а В.И. Ленин и Г.В. Плеханов единодушно причисляли его к «предшественникам русской социал-демократии». И после великого Октябрьского разлома духовный опыт Герцена оказался востребованным людьми, разошедшимися по разные стороны революционной баррикады. В работе «Русские мыслители и Европа» (1926) В.В. Зеньковский, вспоминая о том, что и при жизни Герцен — западник «оставался родным и близким и тем, кто не был западником», писал: «А о том, что для современной русской интеллигенции сочинения Герцена стали особенно близки и понятны — и говорить нечего. Вот почему история духовного развития Герцена так необыкновенно ценна для нас»<sup>1</sup>. И на рубеже XX и XXI веков пророческими кажутся слова Л.Н. Толстого: «Герцен ожидает своих читателей впереди. И далеко над головами теперешней толпы передает свои мысли тем, которые будут в состоянии понять их»<sup>2</sup>.

Обратимся к философско-исторической теме в творчестве Герцена, разработкой которой он прежде всего и обеспечил себе вечно живой интерес потомков. Уже в 30-е годы XIX века, будучи молодым человеком, Герцен зачитывался трудами западноевропейских философов-просветителей Вико, Гердера, Руссо, Кондорсе, Фурье, Сен-Симона. Всех этих авторов объединяло то, что в своих теоретических изысканиях они либо активно разрабатывали подходы к обоснованию единства человечества, либо прямо строили свои философские системы на признании единства исторического развития человечества и идее всеобщего универсального прогресса. Идея единства исто-

рического развития человечества становится и общеметодологической установкой Герцена. Согласно полученным у европейских просветителей урокам, молодой Герцен рассматривал человечество как единое целое, имеющее «общую биографию», а сама история представлялась ему книгой, в которую каждый народ вписывает свою страницу, имеющую смысл только в контексте всеобщего развития. Он верно подмечает феномен общечеловеческой значимости тех или иных современных ему событий (например, Великой французской буржуазной революции), которые вызвали социальные последствия вне породившей их национальной почвы. Взгляд на общественные процессы с позиции единства человеческого рода ставит перед Герценом проблему наследования в истории, проблему поиска механизмов исторической преемственности. Так, в одной из работ 1834 г. он формулирует вопрос, который будет мучить его до конца жизни: «Для чего каждому пройти весь тернистый путь, чтоб получить истину, уже открытую?»<sup>3</sup>. Новые грани этой проблемы озадачат его после того, как в вятской ссылке в 1836 г. он познакомится с опубликованным в журнале «Телескоп» первым философическим письмом П.Я. Чаадаева. Не разделяя чаадаевского представления о том, будто русский народ не может быть причислен ни к одному из «великих семейств человеческого рода», ибо это ставило бы русских с их исключительной судьбой за рамки единой истории, Герцен запомнил его предупреждение о вреде поверхностного подражания другим нациям.

К 40-м годам XIX века Герцен подошел убежденным сторонником идеи единства исторического развития человечества, что и предопределило его позицию в крупнейшем в истории отечественной культуры споре западников и славянофилов о судьбах родины. «Эпоха, когда сложились взгляды Герцена, — отмечал Н.Н. Страхов, взявший на себя труд летописца идейной борьбы 40-х годов, — была самой цветущей эпохой западничества в русской литературе. Это был конец 30-х и начало 40-х годов, время Станкевича, Грановского, Белинского и так далее»<sup>4</sup>. С точки зрения единства человечества, Герцену-западнику казались безосновательными опасения славянофилов в том, что Россия утратит свое уникальное национальное лицо в процессе приобщения к европейскому историческому опыту и



культуре. В одной из статей начала 40-х годов он писал: «Многие смотрят на европейское как на чужое, почти как на враждебное, многие боятся в общечеловеческом утратить русское. Генезис такого воззрения понятен, но и неправда его очевидна. Человек, любящий другого, не перестает быть самым собою, а расширяется всем бытием другого; человек, уважающий и признающий права ближнего, не лишается своих прав, а незыблемо укрепляет их»<sup>5</sup>. Герцен был убежден, что грядущее общечеловеческое бытие призвано «равно распустить в себе все исключительное, романо-германское ли или славянское оно» («распустить все исключительное» означало для него принести общей судьбе в жертву национальные «крайности», носящие обидный или унижительный характер для других народов, или просто являющие собой нелепость перед фактом постоянно развивающихся требований современности). Герцен уважал многие из воззрений славянофилов, но с иронией относился к их «квасному патриотизму» — отрошенным бородам, предпочтению в одежде шелковых рубаш и кушаков, в шутку называя это течение общественной мысли «партией рубашки сверх порток».

Уроки идеологов Просвещения подготовили Герцена к переходу в 40-е годы в новую теоретическую школу — школу немецкой классической, и особенно гегелевской, философии. Изучение диалектики Гегеля на десятилетие определило направление его социальных исканий, имело большое значение для становления его философско-исторической концепции: он развивает идею единства человечества в теорию всемирности исторического развития, основанием которой становится гегелевская идея мирового духа, олицетворявшая собой родовое мышление человечества. Отношение Герцена к идеям Гегеля было восторженным и вместе с тем критическим: если Гегель рассматривал историю как самопознание мирового духа, который в конечном счете возвращается к самому себе, то Герцен предлагает свое понимание смысла исторического развития как движения человечества, каждой личности в частности, через самопознание к сознательному и свободному деянию с последующей саморегуляцией истории, что придает ей принципиально открытый характер.

Человечество, по Герцену, в своем развитии проходит ряд стадий, отличающихся степенью реализации в действительности мирового духа и характером развития самого человека. Результат самопознания духа находит свое воплощение в идее, земная ипостась которой и определяет смысл и социальную задачу человечества на каждом из этапов общественного развития. В конечном счете целью всех преобразований, критерием зрелости социальных институтов выступают у русского мыслителя не гносеологические подвиги абстрактного духа, а совершенствование человеческой личности.

Герцен выделил три стадии всемирной истории: 1) греко-римский мир, смыслом которого была языческая идея; 2) романо-германский мир, ведомый идеей христианства; 3) эпоха грядущего социального переворота, исторической миссией которой будет осуществление на «торжище жизни» идеалов социализма. Герцен оставляет за скобками всемирной истории Древний Восток, существование которого не имело позитивного смысла, ибо у человека не было никаких шансов для развития, ведь свободен был один — да и тот был деспотом. Языческую и христианскую идеи он называл «великими», но «преходящими» истинами: не погибнув для человечества, потому что мировой разум хранит и обнимает все прошедшее, они послужили необходимыми ступенями к вершине самопознания — «социальной истине». Таким образом, идея социализма мыслилась Герцену зримой вершиной всей истории, «надгробным памятником, на котором написано завещание не только вчерашнего дня, но и Египта и Индии, Греции и Рима, католицизма и протестантизма, народов римских и народов германских»<sup>6</sup>. Что же касается человека, то и на первой, и на второй стадии исторического развития личность не обрела всей полноты своего бытия: в греко-римском мире личность поглощалась полисом, государством; в христианстве — получив полные права, личность устремилась от всего земного, что вновь привело ее к одностороннему развитию. Только будущее, считал Герцен, справится с задачей всестороннего развития личности, найдя меру справедливого сочетания ее суверенитета и прав всеобщего в истории; и это будет такая социальная организация, которая «на знамени своем поставит не личность, а общину, не свободу, а братство, не абстрактное равенство, а

органическое распределение труда»<sup>7</sup>. По мысли русского философа, в ходе исторического развития происходит консолидация человечества, мир становится все более взаимозависимым и приходит к такой форме ассоциации, которая не поглощает самобытности лиц, а, напротив, позволяет каждому в полной мере и не в ущерб другим развивать как «родовые», так и индивидуальные начала.

К середине 40-х годов XIX века у Герцена сформировались два подхода к осмыслению феноменов исторического развития: 1) **всемирный подход** (появившийся в результате глубокого усвоения русским мыслителем философии Гегеля), где правит бал развивающаяся во времени и пространстве идея, которая, будучи демиургом истории, обеспечивает накопление универсальных элементов в структурах социального бытия; 2) **антропоморфный подход** (сложившийся под влиянием идей еще одного представителя немецкой классической философии — Фейербаха), который мерой ценности всех исторических перипетий объявляет человека и для которого любой факт непоправим, а обобщения «кошунственны». Сосуществование столь разных измерений исторического процесса, несмотря на принципиальное несоответствие их исходных точек отсчета и обязательств перед человечеством, объясняется тем, что Герцен всегда стремился понять человека не в качестве атомарного индивида, что было характерно для философской мысли Просвещения, а как деятельного субъекта в контексте всемирной истории.

Плодотворное использование Герценом потенциала идеи «всемирности» обнаруживается при постановки им в 40-е годы проблемы исторического наследования. Он полагал, что именно всемирность исторического процесса обеспечивает уникальные и благоприятные возможности для любого народа, прорывающегося из «органической» (то есть доисторической) жизни в историческую. «В истории поздно приходящим не кости, а сочные плоды»<sup>8</sup>, — утверждал Герцен, полагая, что у отставших от Запада народов в условиях всемирности есть возможность стать наследниками европейских социальных достижений, не повторяя ошибок и заблуждений авангарда человечества. «Мы должны уважить и оценить скорбное и трудное развитие Европы, которая так много дает нам теперь; мы должны

постигнуть то великое единство развития рода человеческого, которое раскрывает в мнимом враге — брата, в расторжении — мир; одно сознание этого единства уже дает нам святое право на плод, выработанный потом и кровью Западом»<sup>9</sup>.

1847 год был особенным в жизни Герцена: он навсегда разлучил его с родиной, но в то же время упрочил его духовные связи с ней; этот год положил начало трагическому процессу переосмысления им своих теоретических убеждений, названному герценоведами «духовной драмой» мыслителя (1847—1852).

Герцен отправился в Европу с верой в ее социалистические идеалы, в их скорое осуществление, а нашел, по его собственному образному выражению, «пустую колыбель и женщину, истощенную мучительными родами» (он ожидал, что революция 1848 года будет социалистической, но на очереди дня стояли задачи буржуазно-демократического преобразования). Жадно набирая уже не книжные впечатления о Европе, он драматически воспринял несоответствие ее политического бытия логике ее же собственных идей. Все больше он убеждался, что реальная история неизмеримо богаче идеализированных представлений о ней, что исторический процесс невозможно описать только в категориях порядка, необходимости и закона. В истории есть место непредсказуемому, импровизации, игре случайностей. Такое обостренное восприятие специфики исторического процесса во многом объясняется удивительным и редким сочетанием у Герцена художественного и аналитического дарований, а значит, и двух типов социального отражения и познания, что и предопределило становление диалогичности его мышления. Диалог станет наиболее адекватной формой самовыражения зрелого Герцена, тот диалог, в котором монополию логики на истину будет ставить под сомнение интуитивно-художественное постижение мира. Это сформировало главные особенности его способа философствования — открытость, незавершенность, воздержание от последнего слова, отданного на откуп самой жизни. Не случайно в посвящении сыну Александру к работе «С того берега», ставшей событием в истории мировой философской мысли, он напишет: «Не ищи решений в этой книге — их нет в ней, их вообще нет у современного человека. То, что решено, то кончено»<sup>10</sup>.

Большой трансформации в 50-е годы подвергся целый комплекс убеждений Герцена, сформировавшихся прежде вокруг гегелевской идеи разумности истории. Всемирную историю он стал уподоблять стихии мирового океана. И ориентироваться человеку в океане истории гораздо сложнее, чем в потоке неметафорических вод, ведь в истории он одновременно «лодка, волна и кормчий». Человек в истории должен уметь прогнозировать общественные процессы и активно воздействовать на них, для чего надо, по мнению философа, прежде всего уважать объективность исторического мира. Но вместе с тем Герцен подчеркивал, что в истории нет ничего заданного, многое возможно, и именно отсутствие исторического «либретто», раз и навсегда проторенных маршрутов действия делает историю исполненной глубокого интереса для человека. Признание им того, что законы исторического развития «не совпадают в своих путях с путями мысли, так как ничто в природе не совпадает с отвлеченными нормами, которые троит чистый разум»<sup>11</sup>, ознаменовало появление новой оригинальной философско-исторической концепции, свободной от гегелевского догматизма.

Верный своему феноменологическому чутью, Герцен определил характер исторической закономерности как вероятностный, считал правомочной историческую индукцию, хотя предостерегал от абсолютизации и таким путем полученных выводов, ибо у жизни всегда наготове неподконтрольный сюрприз — неподдающееся учету вмешательство человеческой воли. Каждый человек уникален и самоценен для истории («Крайности ни в ком нет, но всякий может быть незаменимой действительностью»); любой волен внести перемены в «узор ковра истории»; линия необратимости исторического развития лежит в человеке, в его готовности принять на себя историческую работу современности — эти мысли Герцена и сегодня имеют непреходящее значение для человечества, столкнувшегося с проблемой социального одичания и индифферентности человека, с тем, что принято называть антропологической катастрофой.

В своих размышлениях об истории Герцен, не только как философ, но и как революционер, ставит проблему соотношения идеалов и действительности. Он приходит к выводу: «Идеалы, теоретические построения никогда не осуществляются так,

как они носятся в нашем уме... Жизнь осуществляет только ту сторону мысли, которая находит себе почву, да и почва при том не остается страдательным носителем, а дает свои соки, вносит свои элементы. Новое, возникающее из борьбы утопий и консерватизма, входит в жизнь не так, как его ожидала та или другая сторона; оно является переработанным, иным, составленным из воспоминаний и надежд»<sup>12</sup>. Как не хватает герценовской диалектичности при решении сложных политических проблем всем, кто сегодня, не потеряв юношеского максимализма, фанатично отстаивает чистоту земного воплощения каждой грани почитаемого теоретического идеала!

Еще одним важным моментом идейной эволюции Герцена, выходящим на всемирно-историческую проблематику в его творчестве, стало формирование менее абстрактного, более зрелого представления о феномене человечества. Чем дольше Герцен жил в Европе, тем труднее давалась ему любовь к человечеству: «Слово “человечество” препротивное: оно не выражает ничего определенного, а только к смутности всех остальных понятий подбавляет еще какого-то пегого полубога. Какое единство разумеется под словом “человечество”? Разве то, которое мы понимаем под всяким суммовым названием»<sup>13</sup>. Так мысль философа обретала конкретно-исторический угол зрения, обращаясь к выявлению роли национальной специфики в общественном развитии. Итогом изживания прежнего абстрактно-философского подхода к истории стало создание им концепции «русского социализма», которая может быть понята как попытка поставить в «общую формулу» социализма русские исторические данные. До конца своих дней он был убежден, что «идею грядущего переворота нельзя подавить ни римским деспотизмом, ни византийской республикой, ни анархическим варварством, ни варварством иноплеменных орд. Она не привязана ни к какой стране, в этом-то ее великая сила»<sup>14</sup>. Правда, Герцен шел вполне гегелевским путем в объяснении постоянных неудач попыток земного воплощения идеалов социализма, уверяя, что несостоявшееся воплощение в конкретном месте больше доказывает «неспособность места, чем ложность начала».

Существенным корректировкам в период «духовной драмы» подвергся комплекс взглядов Герцена относительно на-

правленности и телеологичности общественного развития, а также идеи прогресса. В отличие от ориентированных на прошлое славянофилов и ориентированных на будущее западников-прогрессистов, Герцен все более сочувствует настоящему, категорически возражая против принесения его в жертву каким бы то ни было священным целям. Он писал: «Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле? Цель каждого поколения — оно само»<sup>15</sup>. Важнейшим философско-историческим принципом Герцена становится постулат: цель истории в настоящем. Поэтому теории прогресса, жертвующие как настоящим ради будущего, так и социокультурным многообразием ради Логики истории, кажутся ему неадекватными и примитивными. Развивая мысли о «демоническом начале истории», о «растрепанной импровизации истории», о «собственной эмбриогении истории», Герцен приходит к выводу об отсутствии у истории предзаданной цели, о многообразии путей и форм общественного развития.

Философско-исторические размышления зрелого Герцена, как уже отмечалось, несут на себе печать некоторой незавершенности, а подчас и противоречивости. Несмотря на разочарование в прогрессе, он тем не менее называл его «красной нитью», связующей историю веков, «неотъемлемым свойством сознательного развития». Он утверждал, что история не имеет цели, и в то же время уверял, что история идет к социализму, с горечью признавал, что «если цели нет, то все может быть целью». Во многом эта противоречивость герценовских размышлений была следствием столкновения двух принятых им на вооружение еще в 40-е годы теоретических подходов к истории: всемирного и антропоморфного, предполагающих своими субъектами соответственно абстрактное человечество и эмпирически конкретного человека. Революционные потрясения в Европе середины XIX века научили его ценить и уважать простое человеческое существование с его маленькими радостями каждого дня. Видя в человеке цель исторического развития, он пытался защитить его от кабалы всеобщего в истории. Иногда

ему казалось, что всемирный подход полностью дискредитировал себя. Но человек — творец истории, существо, которое не может довольствоваться страдательной ролью почвы. А чтобы творить, человеку надо ориентироваться на идеал, уметь солидаризировать свои усилия с усилиями других людей в деле осуществления определенных всеобщих смыслов. Именно понимание человека как личности, как активной общественной силы, не только способной, но и призванной к созидательной исторической работе внутренней потребностью самосозидания, было примиряющим моментом между различными масштабами видения истории для Герцена в конце 40-х годов. Выражением внутреннего примирения всемирного и антропоморфного подходов к истории в идейном поиске русского мыслителя стала теория «русского социализма». Не веря в исполнение идеалов социализма в ближайшем будущем человечества, он тем не менее каждый день своего существования в настоящем наполнял работой ради будущих смыслов истории.

В 50-е годы Герцен, несмотря на скептицизм и пессимизм в отношении универсальных потенций чистого разума, продолжал разработку проблемы исторической преемственности в рамках концепции «всемирности». Он был разочарован европейской буржуазной действительностью, и одно время даже полагал, что стал свидетелем исторической смерти Европы, что самое лучшее для нее — написать завешание и назвать наследников. На некоторое время им овладела идея русского революционного мессианства, мысль о том, что «старческое варварство» (то есть буржуазная Европа) должно уступить свое место в истории «варварству младенчества» (то есть России). Идея русского революционного мессианства не способствовала росту популярности Герцена в революционно-демократических кругах Европы. Весьма определенно об этом свидетельствуют слова Маркса: «Не хочу никогда и нигде фигурировать рядом с Герценом, так как не придерживаюсь мнения, будто старая Европа должна быть обновлена русской кровью»<sup>16</sup>. Конечно, Маркс утрировал позицию Герцена, однажды специально оговорившегося — «до исправительной трансфузии крови не иду»<sup>17</sup>, но он прав, осуждая попытку Герцена выдать в революционном деле желаемое за возможное. Герцен был увлекающимся, но добросовестным теоретиком революционно-



го процесса, поэтому ему удалось довольно быстро преодолеть иллюзии, связанные с русским революционным мессианством. Со временем он вышел на более адекватную постановку проблемы исторического наследования Россией социалистических идеалов уже не «вместо Европы», а «наряду с Европой». В середине 50-х годов он напишет: «чтоб и нам не впасть в израильский грех и не считать себя народом Божиим, как это делают наши (двоюродные) братья славянофилы, мы заметим мимоходом, что история не так просто и легко двигается, чтоб ездить в одиночку; она скорее похожа на тяжелый дилижанс, которого тащат в гору разные клячонки — одна посильнее, другая послабее, одна моложе, другая старше, но каждая тащит постромку. В числе лошадей, употребляемых на историческую гоньбу, есть добрые кони, но ни одного, который бы не имел своих пороков, ни одного, который бы в одиночку стащил старый рыдван»<sup>18</sup>.

Представление Герцена о будущем содружестве народов в деле социальных преобразований не имело ничего общего с революционно-демократическим космополитизмом его времени. Решая задачу социального освобождения, народы не должны поступаться своими лучшими национальными традициями, определяющими их историческое лицо, а, напротив, зная общий революционный лозунг, они должны, по мнению Герцена, обогатить историческую практику своим уникальным национальным опытом на благо общего дела. Он считал, что историческое развитие призвано не к установлению гегемонии какого-либо народа или социального однообразия, напротив и «человеческому смыслу» и «исторической эстетике», а к созданию наиболее благоприятных условий для взаимопонимания различных народов (после своего непосредственного знакомства с Европой он уже не мог закрывать глаза на почти враждебное отношение европейских народов друг к другу). Герцен очень надеялся на «воспитание» и «образование» в деле глобализации человечества, не усматривая будущего за развитием международного правового регулирования, полагая его бесперспективным моментом в развитии преходящего буржуазного мироустройства. Корни недооценки Герценом правовых и политических механизмов регулирования исторического «взросления человечества» лежали в его философско-истори-

ческом, фундаментальном заблуждении относительно действительного места буржуазной цивилизации в истории человечества. В 40-е годы буржуазный мир был определен им как «феодализм денег», а в годы «духовной драмы» как переходная форма между уходящим миром и нарождающимся социалистическим, и лишь в конце 60-х он заговорил об исторической эпохе капитала.

Концепция всемирности исторического процесса, эволюцию которой мы рассмотрели, позволила Герцену предпринять интереснейшую в истории отечественной мысли попытку теоретического обоснования возможности скачка в общественном развитии одного народа в результате его взаимодействия с более развитыми партнерами по истории путем усвоения через институт всемирно-исторического наследования их социальных достижений и опыта. Идея «всемирности», избежав печальной участи многих упований Герцена 40-х годов, стала одним из фундаментальных принципов его теории «русского социализма», появление которой ознаменовало начало новой эпохи русского освободительного движения XIX века.

## **2. Исторические судьбы России в контексте концепции «всемирности» А.И. Герцена**

«Удивительная задача в истории — развитие России»<sup>19</sup>, — записал в дневнике 10 марта 1844 года Герцен, подчеркивая и безграничное своеобразие заявленной для осмысления темы, и всю неисчерпаемость своего интереса к ней. Россия была социо-пространственным фокусом всех его дум и чаяний, лейтмотивом его философско-исторического творчества. Появление концепции «русского социализма» мыслителя — итог его многолетних размышлений о судьбах родины в контексте основных всемирных тенденций и возможностей исторического развития человечества.

Философия истории России у Герцена складывалась постепенно и в тесной связи с развитием концепции «всемирности». В 30-е годы он высказывал убежденность в историко-генетическом родстве русского народа с другими народами Европы и в этом видел гарантии прав и возможностей России занять достойное место в мире. Серьезным же препятствием для обретения достойного места, по мнению мыслителя, была социокультурная отсталость страны как следствие ее территориальной масштабности и удаленности от морей, отсутствия мощного оппозиционного начала в политических структурах власти, проникновения «восточного созерцательного мистицизма» в ее духовный склад. Поскольку он не мыслил себе будущее России вне общеевропейского контекста, в молодые годы он однозначно положительно оценивал деятельность Петра I по европеизации страны, полагая традиционные институты в русской истории тормозом ее социального развития. Как писал В.В. Зеньковский, в юношеские годы «Герцен не отделял русского дела от задач Западной Европы: не будучи космополитом, горячо и глубоко любя родину, он любил в то же время и Запад — колыбель свободы»<sup>20</sup>.

40-е годы принесли с собой значительные перемены в философско-историческую концепцию Герцена: тогда в его творческий арсенал вошла и получила философское обоснование идея всемирности исторического процесса, а также тема «исторических и неисторических образований». Проблема историко-генетического родства русского народа с европейски-

ми народами как залога их общего будущего больше не интересовала Герцена, ибо пришло убеждение, что «органическое развитие всемирной истории, совершившееся вне славянского мира, очевидно, — так же, как каменная жизнь славян, ограничившаяся до Петра I гигантской кристаллизацией»<sup>21</sup>.

Диалектика неисторического и исторического периодов в жизни народа виделась русскому философу так: неисторическая («бессознательная») стадия развития — необходимый, предшествующий историческому момент бытия народа, закладывающий и формирующий его неповторимые начала и национальное своеобразие; после чего народ, уже сложившийся как уникальная индивидуальность, вступает в историю при условии признания сообществом универсального в его уникальном опыте. В случае успеха сочетания национального своеобразия с общечеловеческим контекстом то или иное социальное образование, по мысли Герцена, не просто обретало свое место в мире, но и расширяло собой рамки смыслового контекста всемирной истории, не утрачивая при этом основные черты «исторической физиологии». С большим сожалением Герцен констатировал, что в истории России не сложилось гармоничного сочетания уникального и универсального, особенного и общего. Вот как представлялась ему логика преобразовательной инициативы Петра I: «Дело холодной рассудительности состояло в том, чтоб, понявши свою особность, идти вперед, пользуясь обстоятельствами и стараясь исподволь приводить в сознательную форму национальные начала»<sup>22</sup>. В действительности же современная историческая работа «коронованного революционера», смыслом которой было приобщение страны к европеизму, привела к национальной трагедии — разрыву России народной, патриархальной и России европеизированной, правительственной, потому что мера жертвы традиционным и национальным общечеловеческому была Петром превзойдена. В целом в 40-е годы Герцен положительно оценивал последствия деятельности «большевика на троне» для исторического развития страны, но уже не так ликующе однозначно, как прежде. Мотив «социального разрыва» обернется позднее размышлениями о «петербургском режиме» как не имеющем исторических корней.

Споры Герцена со славянофилами (1842—1846) вокруг роли Петровских реформ в жизни России способствовали выработке у него более зрелых представлений о движущих силах исторического развития: на место юношескому пренебрежению национальными традициями, абсолютизации моментов косности в них пришло взвешенное воззрение на диалектику прогрессивных начинаний и традиционных институтов в исторической судьбе России. Окидывая «широко гуманным взглядом» поле словесных баталий между западниками и славянофилами, Герцен полагал, что ни одна из сторон спора не выведет алгоритма развития России, пока не преодолеет односторонности собственной позиции. Более того, общинное начало в России, которым так дорожили славянофилы, и свободная личность западной цивилизации, которая была основным козырем их противников, казались Герцену буквами единого всеспасающего «святого глагола», возвестившегося человечеству. В эти годы он определял исторический статус России как особенное в едином общеевропейском потоке, дистанцируясь, таким образом, как от чаадаевского представления о России как «пробеле в понимании», так и от славянофильской убежденности в самодостаточности славянского мира.

1847 год, открывающий эмигрантский период жизни Герцена, последующие годы революционных преобразований в Европе во многом изменили его взгляды на перспективы славянского мира. В зрелом виде философия истории России изложена им в работе «О развитии революционных идей в России» (1851), запечатлевшей герценовское понимание прошлого, настоящего и будущего русского народа. Прежде всего складывается новое представление о месте России в мире. Теперь мыслитель определял Россию как уникальное образование, смысл которого не вписывался в рамки Европы. За его словами о том, что «Россия является новой частью света, развивающейся на свой лад»<sup>23</sup>, стояло желание уберечь страну от полосы буржуазного развития. Это не означало, что Герцен порвал с концепцией единого человечества, просто он изживал собственный евроцентризм (то есть отношение к Европе как единственно деятельному региону, как центру исторического развития и эталону для всего человечества). Герцен все больше и больше убеждался, что «человечество съезжает с европейского матери-

ка». Поэтому он восстал против трактовки единства человечества как единообразия путей исторического развития; он начал тяготиться эволюционистским подходом к общественному развитию, требующему из факта принадлежности русского народа к европейской семье народов выводить необходимость повторения русскими исторического пути следования романо-германских стран.

Значительно изменились требования зрелого Герцена к вступающим на историческое поприще народам. Он уже не заговаривал о необходимости какого-либо значительного приношения на алтарь истории в виде универсальной идеи или нового социального начала как залога «совершеннолетия» претендента. Теперь мерилом способности того или иного социального образования принять участие в общем историческом деле становилась для него «возможность развития». На вопрос, содержащий указание на его прежний критерий социальной состоятельности: «Какую мысль вносит русский народ в историю?» — он отвечал теперь вопросом: «Какую же идею вносит ребенок в семью?» И добавлял: «Ничего, кроме дарований, склонностей, возможности развития»<sup>24</sup>. Рейтинг «возможности развития» славянского мира в его глазах становился тем выше, чем более он убеждал себя в престарелости общественного состояния Запада. Идея «молодости» русского народа, как справедливо отметила герценовед З.В. Смирнова, «была в сущности формой, в которой выразилось сознание противоречия между фактом экономической и политической отсталости страны и потенциальными возможностями широкого прогрессивного развития»<sup>25</sup>.

Но сколько бы Герцен не увлекался исследованием российской исключительности, он никогда не забывал принимать в расчет и характер наднационального, общеевропейского контекста. А потому писал: «Будущее России зависит не от нее одной. Оно связано с будущим Европы»<sup>26</sup>. Подчеркивая уникальность «исторической физиологии» славянского мира, он тем не менее никогда не выдавал этот мир за величину, имеющую самостоятельное значение в истории. Более того, он считал, что «восприимчивый характер славян, их женственность, недостаток самостоятельности и большая способность усвоения и пластицизма делают их по преимуществу народом, нуждаю-

щимся в других народах»<sup>27</sup>. Принципиальным последствием так понятой природы славянского мира для Герцена как создателя теории «русского социализма» явилось следующее: во-первых, убежденность в том, что славянской натуре «всегда труден первый шаг, но малейший толчок приводит в действие силу, способную к необыкновенному развитию»<sup>28</sup>; во-вторых, представление об удивительной восприимчивости славян, которые, «выйдя однажды из своей патриотической исключительности», «уже не находят непреодолимого препятствия для понимания других национальностей»<sup>29</sup>. Отказываясь от «алгебраического подхода» к истории, выбирая национальную почву объектом своего теоретического пристрастия, он в то же время писал: «Идея народности, сама по себе, — идея консервативная, возгораживание своих прав, противоположение себя другому; в ней есть и юдаическое понятие о превосходстве племени, и аристократические притязания на чистоту крови и на майорат»<sup>30</sup>. Именно принцип всемирности исторического процесса, задавая общечеловеческий ориентир особого пути развития России, спасал его от шовинистических крайностей русофильства.

Свидетельством новых теоретических устремлений Герцена к созданию теории «русского социализма» принято считать статью «Россия» (1849). В ней мыслитель высказал идею вариативности путей исторического процесса, попытался применить ее к отечественному развитию, обосновывая возможность сокращенного, ускоренного развития России к социализму.

Социалистическая идея всегда привлекала Герцена прежде всего своей позитивной антибуржуазностью, то есть конструктивной критикой капитализма с точки зрения такого общества, где не будет разделения на трудящихся и эксплуататоров. Социалистический идеал, так как он сложился в рамках знакомых ему произведений «утопической литературы», в трудах К.А. Сен-Симона, Р. Оуэна, Ш. Фурье, включал в себя требования имущественного равенства на основе коллективного владения средствами производства, справедливого распределения общего дохода, защиту гуманизма как общественного принципа и связанный с ним комплекс нравственных установок. Основным пафосом отношения Герцена к социализму передают следующие его слова: «Социализм — это религия человека, религия земная, безнебесная, общество без правительства,

свершение христианства и осуществление революции. Христианство превратило раба в сына человеческого; революция превратила отпущеника в гражданина; социализм хочет из него сделать человека (ибо город должен зависеть от человека, а не человек от города). Христианство указывает сынам человеческим на сына божия как на идеал; социализм идет дальше, он объявляет сына совершеннолетним... И человек хочет быть более чем сыном Божиим — он хочет быть самим собою»<sup>31</sup>. Идея социализма представлялась Герцену осознанием упадка современного ему общества, социально-исторической истиной, определяющей основную мировую тенденцию развития человечества, и, наконец, проектом общества, в котором будет решена проблема социального отчуждения человека, обретающего впервые в истории собственную сущность в качестве основы для саморазвития.

Критический настрой к буржуазному мироустройству только усилился у зрелого Герцена. Капиталистический Запад навсегда остался для него «анонимным обществом политических шулеров и биржевых торгашей, опертым на общественный разврат»<sup>32</sup>. Он клеймил буржуазный парламентаризм, как «хитро придуманное средство перегонять в слова и бесконечные споры общественные потребности и энергическую готовность действовать»<sup>33</sup>; иронизировал над попытками буржуазии канонизировать «арифметический пантеизм всеобщей подачи голосов» как способ получения социальной истины, ибо был убежден, «истина имеет свое оправдание не в большинстве голосов, а в своей логической самозаконности»<sup>34</sup>; третирует буржуазную политическую республику, называя ее «наружной», «формальной», то есть не удовлетворяющей внутреннему смыслу идеи республики. Повсеместное господство «духа мещанства», бесчеловечной конкуренции, стяжательства, рост «язвы пролетариата» стали для русского философа символами несостоятельности буржуазного прогресса, а желание не допустить их дальнейшего распространения стимулировало его поиск возможностей движения человечества к социализму, минуя или максимально сокращая продолжительность буржуазной фазы развития.

Основным звеном в цепи доказательств логического допущения возможности ускоренного движения России к социа-



лизму был для Герцена феномен социокультурной преемственности взаимодействующих в условиях всемирности различных социальных образований. Упоывая на универсализм достижений духовного производства, Герцен и саму проблему наследования сводил к вопросу адекватного усвоения идеи социализма как общечеловеческой истины, уходя из плоскости рассмотрения этой идеи как генетически обусловленной историческим прошлым Европы. Принимая во внимание глубокое гегелевское положение о том, что истина — это не только результат, но и процесс получения результата, а значит, уяснение одного результата не может быть полноценным, русский мыслитель предложил следующее решение проблемы ускорения социального развития России: «Мы можем и должны пройти через скорбные, трудные фразы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования. Оконченный труд, достигнутый результат свершены и достигнуты для всех понимающих; это круговая порука прогресса, майорат человечества. Я очень хорошо знаю, что результат сам по себе не передается, что по крайней мере он в этом случае бесполезен, — результат действителен, результат усваивается вместе со всем логическим процессом. Всякий школьник заново открывает теоремы Эвклида, но какая разница между трудом Эвклида и трудом ребенка нашего времени»<sup>35</sup>. Эта (сильно упрощающая дело) аналогия усвоения социального опыта более развитого общественного образования менее развитым с постижением математических знаний школьником его времени была следствием рудиментального присутствия гегелевской концепции «образования личности» в системе социальных взглядов Герцена.

«Изучение и понимание» западноевропейских идей было достаточным условием в глазах философа, чтобы адекватно усвоить и распорядиться выстраданной Европой идеей социализма, приспособить ее к русской почве. Понятно, что наследником в таком деле мог быть весьма узкий круг по-европейски образованных и разделяющих симпатии Герцена людей. «Зародышем» и «умственным центром» будущей русской революции он называл мелкое и среднее дворянство. Понимая, что «западные формы и приемы» ничего не стоят без «западного содержания и смысла», интеллектуальную деятельность немно-

гих по смыслоприсвоению Герцен возвел в ранг исторической работы, способной обеспечить России «революционную эмбриогению в революционной школе» Запада. Образованная Россия для успеха дела социализма должна была, по его мнению, «раствориться в народе», взять на себя труд идейной пропаганды, успех которой обеспечивало то, что русский мужик — социалист по инстинкту («до чего мы дорабатываемся длинным теоретическим трудом, то он схватывает вдруг целиком и, по видимому, даром»<sup>36</sup>).

Свои надежды на лучшее будущее России Герцен связывал с русской общиной и характерным для нее коллективизмом как определяющими началами русского быта. Он был убежден: «Наш естественный, полудиккий образ жизни более соответствует идеалу, о котором мечтала Европа, чем уклад цивилизованного германо-романского мира: то, что является для Запада только надеждой... для нас уже действительный факт, с которого мы начинаем»<sup>37</sup>. Но факт незрелый, а потому нуждающийся в развитии и образовании. Так в его творчество войдет мысль о необходимости сочетания «западной науки» с русским бытом для успеха ускоренного развития России. Герцен выделил следующие отечественные исторические условия, которые делали возможным экстернат родной страны в исторической школе: во-первых, это отсутствие у России подчиняющего себе великого прошлого («Россия в отношении к старому миру поставлена так же, как пролетариат, ей ничего не досталось, кроме несчастий, рабства и стыда»<sup>38</sup>); во-вторых, наличие «великой внутренней», «не вполне осознающей себя силы» русского народа (всю полноту сил народ, по Герцену, сохранил по простой причине исторической невостребованности в самодержавной России, поэтому непочатая сила народа понималась им как «здоровая кровь», способная излечить «накожные сыпи» искусственной цивилизации петербургского периода); в-третьих, и это главное, существование общинного способа организации крестьянского быта, что обеспечивало России в условиях всемирности исторического развития уникальную predisposedность к экономическому перевороту, необходимость которого была внутренним требованием социалистической идеи («Мы являемся со своей общиной, когда противообщинная цивилизация гибнет»<sup>39</sup>).

Герцен находил в общинной жизни русского народа воплощение ряда элементов западноевропейского социалистического идеала: прежде всего — это коллективность управления всеми делами общины или артели, то есть реальный демократизм управления; совместное владение землей, использование сообща лесов, пастбищ и лугов представлялось ему зародышем коллективной собственности; и, наконец, общинный раздел земли по числу работников казался ему соотносимым с духом западного эгалитаризма, который, правда, он не жаловал и полагал исторически преходящим моментом начального этапа утверждения социализма. И все же Герцен не считал общину готовой социалистической формой, полагая, что «задача новой эпохи, в которую мы входим, состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плутая неизвестными путями, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности земля осталась под ногами и чтоб общинник был совершенно свободное лицо»<sup>40</sup>.

Герцен недооценивал противоречивость внутренней природы крестьянской общины, представленную дуализмом коллективистского и собственнического начал (общинное владение землей сочеталось с раздробленной ее обработкой), а также упустил из виду исподволь проникающие в русский крестьянский быт буржуазные отношения. К слову, проблема потенциальных возможностей русской общины волновала и К. Маркса, хотя и была периферийной его творчеству. Формальным поводом к теоретическому рассмотрению вопроса послужило письмо видной представительницы российской социал-демократии В. Засулич к Марксу (1881), содержащее запрос на его авторитетное мнение о возможности для России избежать полюсы буржуазного развития. Ответ писался у Маркса трудно: сохранилось четыре наброска ответа разной степени развернутости. Шанс позитивного решения задачи социалистического перерождения русской общины он видел только в условиях всемирности протекания социально-экономических и революционных процессов. Общий ход рассуждений Маркса таков: если в Европе период становления капиталистического способа про-

изводства был процессом замены одной формы частной собственности другой, то применительно к положению современной ему России развитие капитализма означало бы замену «коммунистической» собственности на капиталистическую; это различие не играло бы никакой роли в том случае, если бы Россия была изолирована от мира, но, учитывая сохранение земледельческой общины в широких национальных масштабах, ее положение современницы более высокой капиталистической материальной культуры, вошедшей к тому же в полосу кризисного развития, она могла бы явиться исходным пунктом некапиталистического развития при условии совпадения русской революции с пролетарской революцией на Западе.

Как видим, и Герцен, и Маркс, встав перед задачей обоснования возможности сокращенного пути развития России, основную ставку делали на процесс международного взаимодействия в условиях всемирности исторического развития. Маркс видел резон такого взаимодействия в необходимости освоения Россией прежде всего материальной культуры экономически развитых стран, Герцен же — в интенсивном духовном обмене. Как учит нас мировой опыт, в процессе действительно форсированного исторического развития камнем преткновения становится человек, ментальный опыт которого оказывается консервативнее требований времени. Герцен был очень близок к пониманию этого, когда писал: «Нельзя людей в наружной жизни освобождать больше, чем они освобождены внутри»<sup>41</sup>. Справедливости ради надо заметить, что к 60-м годам у Герцена появились сомнения во всемогуществе просвещения и образования как единственных средств ликвидации внутреннего отставания человека от исторических задач эпохи. «Долгая цивилизация, перешедшая поколения и поколения, получает особый букет, который разом не возьмешь, — писал он, — в этом судьба людей схожа с судьбою рейнвейна»<sup>42</sup>.

Идея некапиталистического пути была теоретической утопией Герцена, ибо капитализм — первый действительно всемирный способ организации бытия человечества, в рамках которого произошли становление мирового капиталистического рынка, стандартизация производства и универсализация потребностей человечества, формирование политических и правовых международных институтов и механизмов взаимодействия.

Но в содержательном плане эта идея включает в себе реальную проблему — поиск возможностей «сокращенного» исторического маршрута в условиях «всемирности», которые ставят под сомнение необходимость самостоятельного прохождения тем или иным социальным образованием всех стадий вызревания господствующей тенденции социального развития. За этой проблемой стоит действительный факт асинхронности развития отдельных стран и регионов. Подключаясь к всеобщему процессу в разное время и с различным предшествующим социальным опытом, каждое национальное образование уникально воспроизводит универсальное противоречие всемирной тенденции развития. Приближаясь к пониманию этого, Герцен, признающий единым для всех общий план социального развития, считал, что интеграция во всеобщее не имеет универсального рецепта, а всегда есть импровизация на заданную историей тему, но по мере таланта национального исполнителя. Именно это обстоятельство и вдохновило его на поиск для России особого пути к общей цели. Он верно почувствовал, что группы стран со сходными стартовыми условиями и историческими традициями ожидают сходные проблемы в процессе приобщения к более зрелому состоянию, которого уже достигла ведущая тенденция общественного развития в лице своего социального авангарда.

Философия истории Герцена оказала большое влияние на развитие всей последующей философской и исторической мысли не только России, но и Западной Европы, хотя Герцен и не оставил нам последовательного и систематического изложения философско-исторических взглядов. Он всегда отдавал предпочтение живому, непосредственному пониманию действительности перед чреватой догматизмом абсолютизацией логической процедуры теоретизирования. «Иметь свою теорию, свои твердые, однажды оконченные стремления и цели — так же негодно в политической деятельности, как и в науке»<sup>43</sup>, — писал Герцен, как бы упреждая будущие нарекания тех, кто отчаивается уложить в логическую схему долгий, мучительный и плодотворный процесс его интеллектуальной рефлексии над современной ему «уголовщиной истории». Универсальным атрибутом герценовского философствования было сомнение, для которого мир — «открытый вопрос», то сомнение, которое

жадно ищет смысл у обеих спорящих сторон и предопределяет необходимость «диалога умозрения с опытом», только и способного сформировать творческое отношение к миру. Главным результатом обращения к творчеству Герцена всегда бывает счастье обретения в его лице мудрого, чуть ироничного, доброжелательного собеседника, размышления которого очень созвучны современности, ибо и сегодня мы вовлечены в круговорот исторических вопросов, которые он так прозорливо ставил и пытался разрешить. Мысль Герцена во все времена будет исполнена глубокого интереса для человечества, потому что вошла в сокровищницу его социального опыта, стала его духовной классикой.

### Примечания

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 115.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. М.: Худ. литература, 1937. Т. 55. С. 165.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1965. Т. I. С. 319.

<sup>4</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. СПб., 1882. С. 50.

<sup>5</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. II. С. 112.

<sup>6</sup> Там же. С. 425.

<sup>7</sup> Там же. Т. II. С. 336.

<sup>8</sup> Там же. Т. III. С. 73.

<sup>9</sup> Там же. Т. II. С. 112.

<sup>10</sup> Там же. Т. VI. С. 7.

<sup>11</sup> Там же. С. 67.

<sup>12</sup> Там же. Т. VI. С. 78.

<sup>13</sup> Там же. Т. XI. С. 251.

<sup>14</sup> Там же. Т. V. С. 211.

<sup>15</sup> Там же. Т. VI. С. 34—35.

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 28. С. 364.

<sup>17</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. XI. С. 60.

<sup>18</sup> Там же. Т. XIII. С. 99.

<sup>19</sup> Герцен А.И. Там же. Т. II. С. 342.

<sup>20</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 99.

<sup>21</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. II. С. 337.

- <sup>22</sup> Там же. С. 173.  
<sup>23</sup> Там же. Т. XIII. С. 233.  
<sup>24</sup> Там же. Т. VI. С. 220.  
<sup>25</sup> Смирнова З.В. Социальная философия А.И. Герцена. М., 1973. С. 152.  
<sup>26</sup> Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. VII. С. 334.  
<sup>27</sup> Там же. Т. IX. С. 150.  
<sup>28</sup> Там же. Т. VII. С. 154.  
<sup>29</sup> Там же. С. 198—199.  
<sup>30</sup> Там же. Т. IX. С. 134.  
<sup>31</sup> Там же. Т. XII. С. 168.  
<sup>32</sup> Там же. Т. V. С. 196.  
<sup>33</sup> Там же. Т. VI. С. 74.  
<sup>34</sup> Там же. Т. XI. С. 216.  
<sup>35</sup> Там же. Т. XII. С. 186.  
<sup>36</sup> Там же. Т. V. С. 204.  
<sup>37</sup> Там же. Т. VI. С. 204.  
<sup>38</sup> Там же. Т. XII. С. 128.  
<sup>39</sup> Там же. Т. VII. С. 262.  
<sup>40</sup> Там же. Т. XIV. С. 183.  
<sup>41</sup> Там же. Т. XX. С. 590.  
<sup>42</sup> Там же. Т. XVI. С. 170.  
<sup>43</sup> Там же. Т. II. С. 297.

### **Список рекомендуемой литературы**

1. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
2. Валицкий А. А.И. Герцен: философия истории и идеалы «русского социализма» // Studia filozoficzne в переводах. 1971. № 5.
3. Волгин В.П. Социализм Герцена // А.И. Герцен о социализме. М., 1974.
4. Володин А.И. Начало социалистической мысли в России. М., 1966.
5. Володин А.И. Александр Герцен и его философские искания // Герцен А.И. Соч.: В 2 т. М., 1985—1986. Т. 1.
6. Володин А.И. Об историософии Герцена // Вопросы философии. 1996. № 9.
7. Герцен А.И. С того берега // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1985—1986. Т. 2.

8. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Там же.
9. Герцен А.И. Русский народ и социализм // Там же.
10. Герцен А.И. Былое и думы (Гл. «Роберт Оуэн») // Там же.
11. Герцен А.И. Концы и начала // Там же.
12. Герцен А.И. Письма к противнику // Там же.
13. Герцен А.И. Письма к путешественнику // Там же.
14. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997.
15. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997. Лекции 5, 6.
16. Нович И.С. Молодой Герцен: Страницы жизни и творчества. М., 1986.
17. Павлов А.Т. От дворянской революционности к революционному демократизму. М., 1977.
18. Пирумова Н.М. Александр Герцен: революционер, мыслитель, человек. М., 1989.
19. Смирнова З.В. Социальная философия А.И. Герцена. М., 1973.
20. Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.



## **РАЗДЕЛ II**

### **Н.Я. ДАНИЛЕВСКИЙ О РАЗВИТИИ И ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЗАПАДНОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Сегодня известность Н.Я. Данилевского не столь уж велика, главный труд всей его жизни «Россия и Европа» не выходил в свет около восьмидесяти лет, на него не часто ссылаются и ныне живущие «славянофилы».

А между тем в философии, социологии, культурологии, политике имя Н.Я. Данилевского не только неустранимо, но и во многом повлияло на современные идеи и взгляды. Например, Освальд Шпенглер в известной книге «Закат Европы» (1918) вольно или невольно использовал подходы Н.Я. Данилевского (согласно Шпенглеру не существует единой монолитной культуры, а существует восемь культур: египетская, индийская, вавилонская и т. д., ожидается рождение русско-сибирской). Н.Я. Данилевский почти за 50 лет до этого разработал теорию культурно-исторических типов, которых у него насчитывается 12. На это обращал внимание и известный английский исследователь Дж. Уолден: «Освальд Шпенглер сказал, что западная цивилизация превратилась в простой комплекс методов и орудий, что у нее нет души». За 50 лет до него Николай Данилевский говорил очень похожие вещи и предлагал добыть недостающую душу из русских национальных корней» (Литературная газета. 1989. 22 марта). У известного английского историка и культуролога Арнольда Тойнби в его исследованиях о цикличности развития культур и цивилизаций мы находим общие с Н.Я. Данилевским подходы.

Особый интерес идеи русского мыслителя представляют сегодня и в связи с идущим в наши дни научным спором вокруг национальных проблем вообще и проблем русофильства в частности. Благодаря труду «Россия и Европа» мы имеем сегодня возможность проследить, как развивалась эта проблема, на чем основывались эти идеи в политике, культуре, экономике.

В письме к Л.Н. Толстому в 1886 г. Н.Н. Страхов (друг и современник Н.Я. Данилевского) писал: «Жизнь эта была очень трудная, очень полезная, очень счастливая и очень скромная». Н.Я. Данилевский родился 28 ноября 1822 года в селе Оберец на Орловщине в имении матери. Отец — Яков Иванович в 1812 г. оставил учебу в Московском университете, поступил на военную службу в действующую армию, стал впоследствии бригадным генералом, участвовал в военной Севастопольской кампании, был комендантом Белграда. Патриотизм отца, а кроме того, его любовь к литературе и искусству (писал комедии) не могли не повлиять на сына.

Родители Н.Я. Данилевского сделали все возможное, чтобы дать сыну наилучшее образование. Он был принят в знаменитый Царскосельский лицей, по окончании его поступил на естественный факультет Петербургского университета, где изучал ботанику, а также увлекался идеями французского социалиста-утописта Фурье. Знакомство с Петрашевским, увлечение социалистическими идеями довели его до казематов Петропавловской крепости, где он провел около 3 месяцев. Его любовь к естественно-научным дисциплинам на всю жизнь определила его беспокойную и кочевую жизнь — жизнь в экспедициях и командировках. В 1849 году Н.Я. Данилевский защитил магистерскую диссертацию по ботанике, представив описание флоры родной Орловской губернии. Его работа «Климат Вологодской губернии», где он находился в ссылке, была отмечена премией Русского географического общества. В 60-е годы он участвует в важной для экономики страны экспедиции, целью которой было исследование состояния рыбных запасов в низовьях Волги и в Каспийском море. Экспедицию возглавлял Карл Бэр — великий русский натуралист, он доверял своему сотруднику самые сложные участки работы. Этот опыт Н.Я. Данилевский использовал спустя пять лет после каспийской экспедиции при исследовании рыбных и звериных промыслов в Ледовитом океане и на Белом море. За большой вклад в исследование северных территорий он был награжден золотой медалью Русского географического общества. Всего Н.Я. Данилевский совершил девять крупных экспедиций, в результате кото-

рых было проведено исследование всех вод Европейской России. Занимался он не менее успешно и административной деятельностью. Он входил в состав Совета Министерства государственных имуществ и принял активное участие в разработке специальных законов по упорядочению использования рыбных богатств страны вплоть до начала XX века.

Свою научно-литературную деятельность Н.Я. Данилевский начал еще в Петербургском университете. Работы, оставленные им (их примерно около пятидесяти), можно разделить на три группы:

I. Естественно-научные. Главное место занимает незаконченный двухтомный труд «Дарвинизм». В нем подвергается резкой критике учение Ч. Дарвина о естественном отборе.

Н.Я. Данилевский считал основой эволюции органического мира деятельность высшего разума, он называл этот свой труд «естественное богословие».

II. Политико-экономические труды. 60-е годы связаны с началом эпохи реформ и активизацией общественно-политической жизни. В целом ряде статей он рассуждает об антирусских настроениях на западе по поводу подписания мирного договора с Турцией, который давал свободу народам Болгарии, Румынии, Сербии, Черногории. А политическая неудача России, вынужденной уступить на Берлинском конгрессе западным державам (которые потребовали пересмотреть мирный договор с Турцией), надолго омрачила его душевное состояние. Его крайне удручало то обстоятельство, что часть передовой русской интеллигенции сомневалась в смысле, цели и значении исторического пути России.

III. «Россию и Европу» следует отнести к той школе нашей литературы, которую называют славянофильской, ибо она об уникальности и самобытности славянского мира. Эта книга вышла в свет в Петербурге в журнале «Заря» и печаталась из номера в номер целый 1869 год. В 1871 г. она вышла отдельным изданием благодаря стараниям Н. Страхова. А затем до конца XX в. была издана еще три раза.

В 1864 г. Н.Я. Данилевский покупает сожженное французами в Крымскую войну имение с большим садом на Южном берегу Крыма и поселяется там с семьей. Здесь он также активно занимается научной и литературной деятельностью. Он ско-

ропостижно умирает в Тифлисе во время очередной научной поездки 7 ноября (по старому стилю) 1885 года. Тело его было перевезено в имение и похоронено в саду недалеко от дома, в котором он прожил 20 последних лет своей жизни.

Н.Я. Данилевский, по мысли первых рецензентов, дал новую формулу построения истории. Он отверг представления о единой нити в развитии человечества, мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума. Существуют только частные цивилизации, развитие отдельных **культурно-исторических типов**.

Главный итог книги в том, что славянский мир не предназначен обновить весь мир, найти для всего человечества решение исторической задачи, он лишь особый культурно-исторический тип, рядом с которым существуют и другие равнозначные. Это решение устраняло многие затруднения в исторической науке, и оно остается актуальным до сегодняшнего дня. Огромная ученость автора, знания в древней и новой истории, в экономике, социологии, этнографии, политике и литературе не могли не привести автора именно к таким выводам.

Н.Я. Данилевский мог бы стать своеобразным связующим мостом между ранними славянофилами и последующими вплоть до наших дней, если бы его идеи были восприняты и поняты должным образом. Это можно сделать и сегодня, потому что идея всеславянства Н.Я. Данилевского нацелена в будущее, как борьба за известные приоритеты вместе с нашими братьями славянами — чехами, сербами, хорватами, болгарам и словаками.

Книга «Россия и Европа» начинается с раздумий автора об отношении Европы к России и наоборот. Он ставит вопрос: «Почему Европа враждебна России?» Ведь Россия в XIX веке спасла Европу от Наполеона и даровала ей свободу. Она спасла также Францию от мщения Европы, спасла от конечного распада Австрию. Но «эти уроки истории никого не вразумляют». Европа уверена, что Россия — «колоссальное завоевательное государство», которое постоянно увеличивает свою территорию за счет завоевательных войн, Россия также «гасительница света и свободы». Данилевский очень подробно анализирует сложившуюся ситуацию и делает вывод, что Европа не только не знает нас, но и не хочет знать. Ученый ставит вопросы о географическом и культурно-историческом своеобразии Европы

и о том, что Россия не может избежать европеизации. Но европейцы ошибаются в том, считая, что они выработали самую совершенную и окончательную культуру, которую нужно только перенимать и распространять. На самом деле в Европе не обращают внимания на три главные проблемы:

1. Прогресс возможен и вне проложенного кем-либо пути.
2. Надо точно установить, что считать, а что не считать прогрессом.
3. Политические формы, выработанные конкретным народом, годятся в основном для этого народа.

В истории господствует искусственная система (творение разума), а не естественная (наблюдения над фактами). Данилевский утверждает, что современная ему периодизация истории несостоятельна, историю нельзя делить на древнюю, среднюю и новую и т. п.

Прогресс не прямолинеен, а делится по типам организации, которые характеризуются разнообразием и совершенством форм, имеют свои ступени и возраст. Общечеловеческой цивилизации нет. Ученый предлагает рассматривать историю и прогресс через малопринимавшиеся в то время *культурно-исторические типы*. Данилевский пишет: «Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития...

Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, и 10) германороманский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития»<sup>1</sup>.

Все типы он разделяет на два вида — преемственные (египетский, греческий, римский) и уединенные (китайский, индийский). Для доказательства того, что развитие человечества идет через культурно-исторические типы, Данилевский рассматривает соотношение общечеловеческого (всечеловеческого) и народного (национального) и утверждает, что нацио-

нальное (народное) относится к общечеловеческому как улицы, взаимно пересекающиеся и своим пересечением образующие площадь, которая, в свою очередь, в отношении улиц составляет только часть их и равно принадлежит всем улицам, а потому меньше и теснее каждой в отдельности. Итак, чтобы содействовать всечеловечеству, надо по собственному плану отстраивать свою улицу, а не тесниться на общей площади. Всечеловеческая цивилизация, по идее автора, это недостижимый идеал.

Культурно-историческим типам присущи специальные законы движения и развития. Данилевский выделяет пять законов и посвящает их характеристике отдельную главу.

«Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою... составляет самобытный культурно-исторический тип...

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, только тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, — когда они не будучи поглощены одним политическим целым, составляют федерацию или политическую систему государства.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего больше уподобляется тем многолетним одноплотным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу»<sup>2</sup>.

Именно эти законы обеспечивают правильную и сообразную с законами естественной системы группировку исторических явлений и потому развитие человечества не может идти иначе, как через посредство развития самобытных культурно-исторических типов, соответствующих великим племенам.

В главе «Гниет ли Запад?» Данилевский показывает, что Европа в своем развитии уже прошла свой пик. Он приводит ряд доказательств, одно из них, например, следующего плана: обилие результатов европейской цивилизации — это есть признак того, что производящая их творческая сила уже начала увядать и угасать. Элементы, которые составляют «общественное тело», при непрерывном возобновлении теряют свои наилучшие качества. Он замечает: «Почему, когда прежде между греками нарождались Периклы, Эпаминонды, Эсхилы и Софоклы, Фидии, Платоны и Аристотели и даже еще в более позднее время Велисарии, Трибонианы, Анфимии, Иоанны Златоусты, они замещаются потом сплошь людьми незначительными?»<sup>3</sup>

Данилевский утверждает, что развитие самобытной славянской культуры не только вообще необходимо, но именно теперь своевременно. Славянство — это термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом. Славянство должно наполниться высоким смыслом, ибо если этого не будет, то пропадет вся тысячелетняя этнографическая подготовка, вся многовековая государственно-политическая жизнь и борьба и будут напрасными многочисленные жертвы. Идея славянства должна быть выше свободы, науки, прогресса, выше всякого земного блага. Установив необходимость появления нового культурного типа, автор описывает черты славян, разбивая их на три особенности:

- 1) этнографические,
- 2) религиозные,
- 3) исторические.

Анализируя этнографические (психические) особенности, Данилевский делит народы на высшие и низшие — в основе лишь те черты, которые проходят через всю историю того или иного народа. Такими чертами народов Запада можно считать чрезмерно развитое чувство личности и, как следствие этого, насильственность. Западный человек ставит свой интерес и свой образ мыслей очень высоко, так что всякий иной образ мысли должен быть ему подчинен. Это представляется западному человеку естественным благодеянием по отношению к низшему. Эти черты на Западе проявились в религии: «Совещание с Востоком являлось как бы унижением в собственных глазах

западного духовенства. Таким образом, часть — Церковь западная — похитила, узурпировала актом насилия права целого — Церкви вселенской»<sup>4</sup>.

Следующий пример насилия со стороны Запада — это колониальные завоевания и колониальная политика: «Земной шар оказался тесным для честолюбия Испании и Португалии, понадобилось разделить его демаркационной линией»<sup>5</sup>.

Самый постыдный факт — это работорговля неграми, которая превратила их в живой товар, такого факта еще не знала всемирная история. А в современной истории насилие проявилось при установлении гражданских и политических свобод (французские революции XVIII и XIX вв.), а также при ускоренном развитии материального производства, потому что интересы торговли и промышленности — интересы, в своем существе, личные.

Россия же даже в самые тяжелые времена отличалась терпимостью, она не уничтожала народы, а ассимилировала их. В России все проходит через подготовительный процесс, идущий внутри народного сознания, когда прежнее отменяется не раньше, чем оно становится отвратительным народу. Разумеется, Данилевский не мог предвидеть, каким кровавым и насильственным будет XX век для России, но и здесь многие отечественные мыслители видят причину в заимствовании западных идей, в частности марксистских.

Вторая особенность — религиозная — состоит в том, что в России христианская вера установилась относительно спокойно. В X веке великий князь Владимир почувствовал пустоту исповедуемого им язычества и пожелал заполнить ее новым содержанием. По его зову на Русь пришли миссионеры разных религий, он многих выслушал и убедился в превосходстве православия, впоследствии приняв его. За ним почти без сопротивления христианство приняла и остальная Русь. Это произошло потому, что то состояние, которое пережил князь Владимир, было только повторением того, что переживал весь русский народ.

Третья особенность — различие в историческом воспитании — заключается в следующем: проанализировав образование государств и политическую обстановку в современной Европе, Данилевский делает вывод, что в период образования



государств в Европе, национальности еще не образовались, так как в Европе вначале объединились верхи, а затем — низы. У славян все происходило наоборот: сначала внизу образовалось единство, а уж затем объединились верхи, создавая государство. В этом коренное отличие России от Европы. Единственный коренной недостаток «в здоровой русской жизни» заключается в подражании Европе, или «европейничанье». Корни он находит в Петровской реформе, в которой организационно-политическую сторону (создание флота, устройство промышленности, развитие науки) он принимает, а изменение русских традиций и обычаев — нет.

Однако автор надеется, что оскудение духа может излечить тесный союз со всеми плененными и поработанными народами, необходима борьба, которая покажет истинное лицо врага (Европы). Этому посвящены несколько глав книги, наиболее яркие из них «Восточный вопрос» и «Всеславянский союз».

Глава «Восточный вопрос» открывается словами Хомякова:

Глас Божий: «С,бирайтесь на праведный суд,  
Сбирайтесь к Востоку народы!»  
И, слепо свершая назначенный труд,  
Народы земными путями текут,  
Спешат через бурные воды.

Следует отметить, что восточный вопрос в то время занимал умы и души чуть ли не всей просвещенной России. Данилевский возражает ряду авторитетных русских мыслителей (С.М. Соловьеву), что борьбы между Европой и Азией никогда не существовало, потому что Европа, а еще больше Азия никогда не осознавали себя чем-либо целым, что никогда не было войны, в которой бы, даже случайно, все народы Европы воювали против всех народов Азии. Европа и Азия — это понятия этнографические, географические и культурно-исторические. Восточный вопрос нельзя решить с помощью дипломатии, для его решения нужна историческая ширь, подлинный простор. И этот простор открывается кровавой борьбой. Что имеется в виду? Всего лишь создание новой цивилизации, и это задача огромного исторического периода. Данилевский исследует эту проблему, начиная с древнейших времен (греческая и римская культуры) и заканчивая современной ему ситуацией с Турцией и Австро-Венгрией. Он делает вывод, что в рамках Австро-

Венгрии невозможна федерация для славянских народов, и поэтому должна родиться другая федерация, более обширная, которая включит большинство народов Балканского полуострова. Такая федерация возможна только под руководством России. Создание славянского союза помогло бы избежать самой большой мировой опасности — установлению единой культуры, которая может нарушить мировой закон — разнообразие в единстве. За этот всеславянский союз необходимо бороться, так как не все сначала примут его. Данилевский утверждает: «Всеславянский союз есть единственная твердая почва, на которой может возрасти самобытная славянская культура...»<sup>6</sup>

Последние главы книги Данилевский посвящает характеристике будущей общеславянской культуре. Данилевский осознает, что его предположения — это дело далекого будущего, но его футурологический прогноз интересен и сегодня. Автор выясняет проблему, что вообще составляет культурную деятельность типа. Он считает, что культурная деятельность представляется в четырех отношениях: религиозном, собственно-культурном (научном, художественном, техническом), политическом и общественно-экономическом. Первоначальные культуры (китайскую, египетскую, вавилонскую и иранскую) он называет аутохтонными, потому что они сами себя построили в разных точках земли, в них все было впервые, и элементы культурной деятельности в них были едины. Еврейская культура была исключительно религиозная, все другие элементы в ней не были развиты. Греческая культура оказалась собственно эстетическая, для римской — главным оказалась политика. Новая Европа выдвинула на первый план два культурных элемента — политический и собственный культурный.

А вот славянская культура, уверен Данилевский, должна впервые соединить все четыре элемента культурной деятельности. Свое произведение «Россия и Европа» Данилевский завершает следующими размышлениями: «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:

И верю я: тот час настанет,  
Река свой край перебежит,  
На небо голубое взглянет  
И небо все в себя вместит.  
Смотрите, как широко воды  
Зеленым долом разлились,  
Как к берегу чуждые народы  
С духовной жаждой собрались <sup>7</sup>.

Несмотря на довольно суровую критику, которую выдержало это произведение, подчеркнем неоспоримую заслугу Данилевского в разработке теории культурно-исторических типов. Огромно значение труда и с этнографической точки зрения — как серьезного исторического исследования славянства и славянских народов, как попытки подробно рассмотреть национальный характер народа.

Книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», его идеи вызвали большой отклик в русском общественном мнении. Одни (Страхов, Леонтьев) их принимали, другие (Вл. Соловьев) отвергали.

Вл. Соловьев, без которого невозможно представить историю общественной мысли России, благодаря которому русская философия получила мировое признание, подверг взгляды Данилевского, изложенные в книге «Россия и Европа», острой и нелицеприятной критике. Вл. Соловьев назвал теорию Н.Я. Данилевского «ползучей теорией», обвинил его в разжигании «племенного и национального раздора». Другие публицисты приписывали Данилевскому стремление воссоздать славянское просвещение, славянский союз, разорив при этом европейскую культуру. При этом западниками активно использовалось понятие панславизма и панславистской опасности, которые якобы могли привести к созданию «Всемирной российской империи».

Одним из немногих представителей исторической науки, выступивших в защиту идей Данилевского, был К.Н. Бесту-

жев-Рюмин. Руководитель Высших женских курсов (Бестужевских) считал, что книга Данилевского рано или поздно станет важной вехой в развитии русского самосознания. Сам Данилевский во многом не соглашался с историософскими идеями Вл. Соловьева, он написал статью «Г.Вл. Соловьев о православии и католицизме», где он, например, решительно возражал против того, что для решения задачи воссоединения церковью русский народ должен осуществить «великий акт самоотречения, духовного самопожертвования». Данилевский, отстаивая самостоятельность, самобытность культурно-исторического типа, отнюдь не противопоставляет народы друг другу, а, наоборот, считает, что они обогащают друг друга в результате активной работы.

В конечном счете Данилевский выступал отнюдь не против Европы, а против «европейничанья», подобострастия и подражания Европе. Самое большое зло — это потеря «нравственной народной самобытности».

Предвзятый подход к книге Данилевского был характерен и для советского периода. В 20-е годы она была подвергнута сокрушительной критике со стороны влиятельных членов Коммунистической академии М.Н. Покровского и А.М. Деборина (Иоффе). Они обвинили мыслителя в проповеди великодержавного шовинизма и национальной исключительности, идеализма, монархизма и других смертных грехах. Впоследствии в различных энциклопедиях, справочниках книга «Россия и Европа» характеризовалась как система взглядов, выражающих классовое мировоззрение дворян — крепостников пореформенной эпохи, как апология политических устремлений царизма и тому подобное. И только в работах 70—80-х годов начинается реабилитация идей Данилевского, предпринимается попытка объективного анализа его теории культурно-исторических типов. Автор «России и Европы» был далек от огульного охаивания всего западного точно так же, как он был далек от проповеди «роковой смертельной борьбы» между русскими и теми, кто отказывал русским в праве называться европейцами. Книга Данилевского содержит немало идей, мыслей, ценность которых ощутимо возросла в конце XX столетия.

## **Примечания**

- <sup>1</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 87—88.
- <sup>2</sup> Там же. С. 91—92.
- <sup>3</sup> Там же. С. 169.
- <sup>4</sup> Там же. С. 181.
- <sup>5</sup> Там же. С. 185.
- <sup>6</sup> Там же. С. 397.
- <sup>7</sup> Там же. С. 509.

## **Список рекомендуемой литературы**

1. Бессонов Б.Н. Судьба России: взгляд русских мыслителей. М., 1992.
2. Вейдле В.В. Россия и Запад (Предисловие к публикации Е.В. Барабанова) // Вопросы философии. 1991. № 10.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
4. Культурология: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. д. ф. н., проф. Г.В. Драча. М., 1995.
5. Россия и Запад: взаимодействие культур: Материалы круглого стола // Вопросы философии. 1992. № 6.
6. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

**РАЗДЕЛ III**  
**РУССКАЯ ИДЕЯ В ИСТОРИОСОФИИ**  
**ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

**1. Теоретические предпосылки формирования философско-исторической концепции Вл. Соловьева**

Владимир Соловьев — крупнейшая фигура русской философии и публицистики II половины XIX века. Он родился в г. Москве 16 января 1853 года в семье крупнейшего русского историка С.М. Соловьева, автора известнейшего 29-томного труда «История России с древнейших времен». Мать Вл. Соловьева, Поликсена Владимировна, происходила из украинско-польского рода и имела своим предком замечательного мыслителя XVIII века Г.С. Сковороду.

Среднее образование Вл. Соловьев получил в московской 5-й гимназии, а высшее — в Московском государственном университете (1869—1873). Вл. Соловьев был необычайно одаренной натурой и уже очень рано начал читать славянофилов, крупнейших немецких идеалистов, вульгарных материалистов. Вл. Соловьев воспитывался в довольно либеральной семье, и это затем нашло отражение в его творчестве.

Вероятно, не без влияния материализма Вл. Соловьев поступил сначала на физико-математический факультет, где он увлекся не математикой и физикой, а естественными науками (биологией), но на III курсе он перешел на историко-филологический факультет и с большим усердием и рвением приступил к изучению философских наук. Он знакомится прежде всего с философами, занимавшими умы тогдашних мыслящих людей: Хомяковым, Шеллингом, Кантом, Фихте, Гегелем. И уже в течение первого года после окончания университета он защищает магистерскую диссертацию, по мнению современников, яркую и самостоятельную. В 1876 г. Вл. Соловьев приступил к преподаванию в университете в г. Москве, а затем перевелся в г. Петербург, где в 1880 г. защитил докторскую диссертацию.

В 1881 г. преподавательская деятельность Вл. Соловьева закончилась навсегда, после того как он прочел публичную лек-

цию, в которой призывал помиловать убийцу царя Александра III. Все оставшееся время Вл. Соловьев посвятил творчеству, он выступал как поэт, литературный критик и философ. Умер Вл. Соловьев в 1900 г. после заметного и резкого ухудшения здоровья, похоронен вблизи могилы отца на Новодевичьем кладбище в г. Москве.

Философия всеединства Вл. Соловьева, созданная в последней четверти XIX века, стала беспрецедентным в интеллектуальной истории России примером философского «собира-ния», воссоединения и синтеза духовных ценностей не только отечественной, но и мировой культуры.

Исторически это был период, когда пореформенная Россия пыталась приобщиться к западноевропейской цивилизации, реально встать на путь капиталистического развития, но при этом в своем «русском» варианте. Переломный характер социально-экономического развития страны оказал заметное воздействие на духовную жизнь русского общества, предопределил разнообразие, пестроту философских и социологических теорий. Князь Е.Н. Трубецкой подчеркивал, что учение Вл. Соловьева зародилось в насыщенной утопиями духовной атмосфере второй половины прошлого столетия.

Интерес к социальным проблемам поставил множество вопросов, среди которых определяющим был вопрос о том, по какому историческому пути развития должна идти и пойдет Россия.

Обсуждение перспектив, открывающихся перед человечеством, в том числе перед Россией, органически включается в философию всеединства Вл. Соловьева, которая по своему характеру была социально-активной, обращенной к глубинным основам человеческого существования.

Состояние теоретической мысли последних десятилетий XIX века в России характеризуется широким распространением позитивизма, о чем свидетельствует преобладание позитивистских взглядов в среде естествоиспытателей, историков, философов, социологов.

Но при этом он уже морально устарел, отстал от научного и общественно-исторического развития, что вызвало усиление внимания к классической философии, возникновение в России различных школ неокантианцев, неогегельянцев и др. Это повлияло и на формирование теоретической позиции

Вл. Соловьева. В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» он выступил против господствующего положения позитивизма в обществе. Позитивизм, по его мнению, при логическом завершении системы аргументов приходит к тотальному отрицанию не только сущности, но и бытия.

С другой стороны, абстрактная метафизика, глубоко рассматривающая философские, мировоззренческие вопросы, разработала строгую методологию, систему категорий и принципов мышления, но была далека от реалий исторического бытия человека.

И эмпирическое направление в философии, и отвлеченный рационализм пришли к миру, который в основах своих оказался пустым, бессмысленным, бессодержательным. Поэтому Вл. Соловьев обосновывает необходимость создания «новейшей философии», которая должна сформулировать принцип единства мира, выработать целостную, универсальную теорию для его познания и в то же время быть «положительной», то есть социально-активной, «жизненной», преобразующей мир и дающей ответ на вопросы о «смысле жизни» и исторического процесса.

Для решения этой задачи Вл. Соловьев обращается к философскому наследию прошлого. Не принимая в полной мере идеи ни одного из мыслителей, Вл. Соловьев не отказывает ни одной теории в праве на существование, видя в каждой из них закономерное порождение человеческой мысли.

Бережное отношение Вл. Соловьева к предшествующей философской мысли, стремление сохранить все ею добытое отмечает Н. Бердяев: «Соловьев всему находит место... В «Оправдании добра» он доходит до виртуозности в этом оправдании всего, что органически создано историей»<sup>1</sup>.

В основе всевозможных синтезов, предполагаемых философией всеединства, лежал поиск общечеловеческих истин, способных преодолеть разобщенность народов, создать условия для их конкретного единства.

Истоки философии всеединства Вл. Соловьев находит в Древней Индии, где в период религиозной и социальной розни было высказано новое неслыханное положение: «Все есть одно», то есть «все особенности и разделение суть только видо-



изменения одной всеобщей сущности»<sup>2</sup>. Обнаружились вовлеченность человека во всеединое, родство всего существующего. Понимание всеединства сделалось общим достоянием, приняв форму новой религии — буддизма, где человеческая личность находит свою свободу и безусловность в отречении от внешне-го природного бытия.

В процессе формирования собственного философского учения Вл. Соловьев опирался на три основных теоретических источника: раннехристианскую и средневековую мистику, классический идеализм и русское славянофильство.

Его философия всеединства продолжала ту линию в христианстве, начало которой восходит к Платону, определившему сущность идеального начала. У Платона идея есть истинно-сущее. Внешнему бытию, случайному, недолжному, по мнению Вл. Соловьева, он противопоставил идеальный мир истинно-сущего.

Эту двойственность Вл. Соловьев примиряет в христианстве, которое, как он считает, не только созерцает умом истинно-сущее, а само действует, рождая нового духовного человека.

«Отец христианства» Филон Александрийский соединил в своем учении о Логосе взгляды Платона на мир идей со стоицизмом и пифагорейством. Эта линия, отмечает Вл. Соловьев, была продолжена в учении неоплатоников о трех ипостасях, осуществляющих абсолютное содержание или выражающих определенным образом отношение бога как единого ко всему или как сущего к сущности<sup>3</sup>. Обратимся, например, к Плотину, основоположнику неоплатонизма. Согласно Плотину структура бытия выступает в следующем виде: бытие является иерархией трех субстанций — Единого, Ума и Души.

Понятие Единого — главное в системе Плотина. Это первосущее, оно лишено границ и формы, лишено каких-либо определений, стоит над любым существованием и мышлением.

Ум — это вторая субстанция в иерархии Плотина. Он возникает из Единого, когда оно переливается через край и переступает через свою границу. Но Единое при этом остается единым, не лишаясь своей полноты.

Третья субстанция возникает из Ума. Это — Душа. Она, согласно Плотину, «рождает» все живые вещества, вдохнув в них жизнь.

Рассматривая вопрос об образовании мира, Плотин говорит и о материи, которую он понимает как некий субстрат, лишенный каких-либо качеств, как нечто неопределенное.

Истоки христианской мистики Вл. Соловьев определяет и в гностицизме. Его привлекает религиозно-философская система гностиков, в которой он усматривает некоторый опыт религиозно-философского синкретизма.

Идеи раннего христианства в период патристики получили свое дальнейшее развитие и оформление в систему в учении Оригена. Ориген — человек большой образованности и трудо-способности, написал огромное количество сочинений, важнейшее среди последних — «О началах». Первым из христианских писателей Ориген стал обосновывать нематериальность бога, совершенство и вечность которого с необходимостью требуют такого представления. Другое решающее свойство христианского бога, приписанное ему Оригеном, состоит в его бесконечности. Бесконечность божественного существа вытекает из его нематериальности: то, что бестелесно, не может иметь никаких границ. Ориген в своих воззрениях высказал такие идеи, которые в дальнейшем были признаны не совместимыми с ортодоксальным христианством. Например:

1. Рассматривая Христа-логоса в качестве главного посредствующего звена между верховным богом — отцом и реальным миром, он отодвигает на второй план его основную функцию в христианстве — спасительную.

2. Творение мира богом нужно понимать не как однократный акт по созданию именно данного мира. Извечность бога предполагает и извечность процесса творения.

3. Извечность божественного творения проявилась не только в создании все новых и новых существенных миров, но и в творении им — еще до создания мира — бессмертных и бестелесных духов, соподчиненных богу как святому духу.

Вл. Соловьев воспринимает у Оригена, отличное от церковной догматики, более свободное изложение христианского учения, его понятие Абсолюта (Бога), а также в определенной степени его концепцию взаимоотношения Бога с миром.

В эпоху Возрождения наиболее созвучным философии всеединства было учение Н. Кузанского о едином, о Троице, о

Боге как единстве и целостности бесконечного и развивающегося мира <sup>4</sup>.

В более поздний период христианская теософия получила дальнейшее свое развитие в мистических учениях Я. Беме, Ф. Баадера, Э. Сведенборга, которых Вл. Соловьев считал предшественниками своего учения. Ф. Баадер и Я. Беме воздействовали на него преимущественно своим мистическим пантеизмом. Я. Беме утверждал, что Бог творит самого себя через творение природы и человека. Учение Я. Беме о Софии заметно повлияло на формирование учения Вл. Соловьева о богочеловечестве, где его София есть прежде всего идеальное, совершенное человечество.

В исследовании христианских учений Вл. Соловьев исходил из центральной идеи всеединства всего существующего, которое он определяет в Абсолюте (Боге). При этом смысл человеческого существования Вл. Соловьев видит на пути совершенствования человечества и постепенном приближении его к Божеству. Таковы учения Оригена о творении мира, о граде Земном и граде Божьем А. Блаженного, рассуждения Н. Кузанского о Троице, о богопознании.

Истоки философии всеединства в Новое время Вл. Соловьев определил в «Философских началах цельного знания», где он выделяет философию Гегеля. «За Гегелем, — пишет он, — должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий процесса, развития и истории как последовательного осуществления идеального содержания»<sup>5</sup>. Прежде всего русский мыслитель воспринял от Гегеля взгляд на историю как на единый процесс. Сущность и единство исторического процесса Гегель видел в движении мирового духа. В «Философии истории» он считает, что историю должна интересовать не сама история, а заключенный в ней разум, доказательство того, что «исход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа»<sup>6</sup>. Вл. Соловьев отмечает, что Гегель, исходя из понимания сущности исторического процесса как движения мирового духа, пришел к двум существенным для его концепции выводам.

Во-первых, общественный прогресс совершается лишь в духовной сфере, и его ступени соответствуют степени осозна-

ния данной эпохой мирового духа. Поскольку же сущность духа — свобода, постольку всемирная история есть прогресс в осознании свободы, прогресс которой мы должны познать в его необходимости.

Во-вторых, эта необходимость, по Гегелю, состоит в следующем. В истории «сознание свободы» последовательно воплощалось в духе определенных народов, которые и становились в данную эпоху как бы носителями мирового духа, то есть становились народами всемирно историческими. Все это, считает Вл. Соловьев, стало существенным шагом вперед в понимании истории как единого и целостного процесса развития общества.

В своей философско-исторической концепции Вл. Соловьев опирается на гегелевское учение о развитии. Особенно его привлекает идея «троичности». Этот принцип становится одним из структурообразующих его системы. Сквозь призму «триады» рассматривает Вл. Соловьев и исторический процесс, обусловленный взаимодействием трех сил: мусульманского Востока, католического Запада и православной России.

С другой стороны, он подвергает критике философскую систему Гегеля, которая, по его мнению, находится в непримиримом противоречии с диалектическим методом. Но эта критика не за принцип, а за его конкретное применение. Философия истории Гегеля не удовлетворяет русского мыслителя, так как в ней «не оставлено никакого места ни для социализма, ни для национальных движений нынешнего века, ни для России и славянства как исторической силы»<sup>7</sup>.

По Гегелю, история завершается на установлении бюргерско-бюрократических порядков в Пруссии Фридриха Вильгельма III, где и реализуется содержание абсолютной философии. «Но история не остановилась, — отмечает Вл. Соловьев, — и, произведя много важных явлений, не предвиденных Гегелем, произвела, между прочим, и падение его собственной философии»<sup>8</sup>.

Философия Шеллинга привлекает внимание Вл. Соловьева своей критикой абстрактного рационализма. «Ложному, одностороннему рационализму» Шеллинг противопоставляет свою философию откровения, которая, по его мысли, должна стать синтезом веры и знания.

Шеллинг рассматривал природу как некое единство противоположностей, проявляющееся в разных формах в виде мирового закона: это и полярность полюсов магнита, и положительный и отрицательный заряды электричества, и противоположные отношения кислот и щелочей. Он также распространяет этот принцип противоположностей и на органическую жизнь. Раздвоение на противоположности порождается живой силой, бессознательным духовным началом.

Бессознательное духовное начало в природе, пройдя через ряд ступеней, порождает сознание в человеке. Целостность природы, как и человека, создается мировой душой.

Русскому мыслителю близок взгляд шеллингианской натурфилософии и философии тождества на природу как на единый одушевленный организм, идеи о мировой душе, о конечном единстве духа и природы, условием которого является абсолютная любовь.

Абсолютный субъект, положенный в основу философии Шеллинга, «одинаково относится как к духу человеческому, так и к природе»<sup>9</sup>. Тем самым возрождалась значимость внутреннего бытия природы, она оказалась сама по себе столь же субъективной, как и человеческое Я.

Вл. Соловьев присоединяется к мысли Шеллинга о том, что природа «во внутреннем своем бытии столь же жива и столь же, если так можно выразиться, субъектна, как и человеческое Я, ибо она тоже есть проявление абсолютного субъекта, как и дух, и разница только в степени. В абсолютном поэтому Я и не Я, идеальное и реальное, дух и природа — тождественны»<sup>10</sup>.

Вл. Соловьев, как и Шеллинг, определяет абсолютно-сущее абсолютным субъект-объектом, одновременно единым и бесконечным, который проявляется в «постепенной объект-субъективации, которая есть не что иное, как творческий процесс натуры»<sup>11</sup>.

Шеллинг, по мнению Вл. Соловьева, устранив противоречие между объектом в их тождестве, тем самым определил возможность познания «абсолютного» при помощи «умственного созерцания», то есть мистически. Отсюда стало возможным рассматривать историю как процесс богочеловеческий, то есть процесс мистического «внутреннего» познания Бога человеком. Шеллинг, утверждает Вл. Соловьев, не избежал недо-

статков предшествующей философии, его учение приводит к отрицанию самобытности объективного мира<sup>12</sup>.

Преодолевая односторонность отвлеченного рационализма, философия, по убеждению Вл. Соловьева, должна была заняться восстановлением «прав материи». В материализме Вл. Соловьев видит «естественную и законную реакцию» против отвлеченного рационализма, отрицающего самостоятельность и реальность материи.

С помощью натурализма и материализма человек «полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно свободного духа»<sup>13</sup>.

Такая положительная оценка материи у русского мыслителя не случайна. Она связана с его учением о богочеловечестве. Но при этом он отличает «ложный материализм», для которого материя есть «все», от материализма религиозного, истинного, с его точки зрения, сущность которого заключается в утверждении «святой телесности». Поскольку материализм, отмечает Вл. Соловьев, основой объективного мира признает вещество, то объективный мир есть только мир внешних явлений.

Таким образом, заключает Вл. Соловьев, с одной стороны, эмпирический натурализм утверждает, что истинно-сущее находится во внешнем мире, в природе, что и способ его познания есть внешний опыт, с другой стороны, рациональный идеализм утверждает, что истинно-сущее находится в познающем субъекте, в нашем разуме, и что способ познания его есть чистое рациональное мышление или построение общих понятий.

И эмпирическое направление в философии, и отвлеченный рационализм в силу своей односторонности пришли к пустому, бессодержательному бытию и, по убеждению Вл. Соловьева, не могли дать по существу никакого ответа на вопрос о цели и о смысле человеческого существования.

Начало переворота в классической философии положил, по мнению Вл. Соловьева, Шопенгауэр тем, что во внутреннем опыте человека находит действительно сущее — волю, то есть на место абсолютного идеального начала Гегеля — понятия, Шопенгауэр поставил материальное (с точки зрения Соловье-

ва) начало — волю. Воля — это начало любого бытия, она порождает явления (представления). Одновременно порождаются и объект, и субъект, которые не могут существовать друг без друга. Завершение развития высших форм органической жизни — человек. Человеческое познание возникает как вспомогательное орудие действия. «Мир как представление» возникает вместе с сознанием. Ему присущи все формы: субъект и объект, пространство и время, множество отдельных вещей, причинная связь. В философии Шеллинга представление (теоретическая философия) соединяется с волей (практическая философия), тем самым преодолевается разрыв школы и жизни, который был характерным для западной философии.

Привлекает Вл. Соловьева и идея Шопенгауэра о присутствии в мире таинственного, иррационального элемента, не объяснимого одними формами представления (то есть пространственно-временной причинностью), который и является сущностью мира как бытия для другого.

Немецкий философ Э. Гартман, по мнению Вл. Соловьева, впервые применил «истинно синтетический метод», утвердил в метафизике принцип всеединого духа, определил смысл мировой истории, как движение всего человечества к трансцендентному благу. Конец (последняя цель) и цель мирового развития (высшее благо), пишет Вл. Соловьев, присоединяясь к мысли Гартмана, «достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютного целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их естественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»<sup>14</sup>.

Отсюда Вл. Соловьев выявляет «те самые истины», которые в форме веры и духовного созерцания утверждались теологическими учениями Востока. Он приходит к выводу о необходимости соединения западной формы новейшей философии с полнотою содержания восточного христианства, опираясь в то же время на данные положительной науки. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии «должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития»<sup>15</sup>.

Истинное человечество, в представлении Вл. Соловьева, есть всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природой и есть Богочеловечество.

До поры до времени частичная, односторонняя проработка насущных жизненных проблем была единственно возможным и, следовательно, необходимым путем развития философии. Каждое из новоевропейских философских направлений: отвлеченный рационализм, эмпиризм, материализм — у Вл. Соловьева имеет в своей отдельности историческое значение и оправдание. По его мнению, предшествующая философия «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного божества»<sup>16</sup>.

Но человечество достигло такого состояния, когда разорванность и частичность в его собственном бытии достигли предела, опасного для будущего существования. Поэтому, считает он, настало время для нового этапа развития философии, когда, опираясь на достижения односторонних, частичных учений, можно создать философию, охватывающую все жизненно важные сферы бытия и способную постичь их в органическом единстве. Именно такую философию и создавал Вл. Соловьев, опираясь на традиции христианства.



## **2. Русская идея: проблема национального величия России**

В процессе постепенного достижения человечеством всеединства и превращения его в богочеловечество Вл. Соловьев отводил приоритетную роль России. Ее историческому предназначению он посвятил значительную часть своих публикаций, развивая тему чаще всего в полемике со славянофилами. Наиболее ярко его понимание своеобразия русской истории выразилось в многочисленных работах исторического характера. Именно здесь истоки его особого подхода к решению вопроса о возможных путях развития России.

Следует сразу же отметить, что в решении одной из основных философско-исторических проблем, а именно — проблемы единства и многообразия исторического процесса, Вл. Соловьев придерживался понимания исторического развития человеческого общества как единого в своей основе процесса. Все многообразие исторической реальности едино по своей сущности и имеет свое основание в Абсолюте (Боге). В этом заключается одна из основных содержательных характеристик исторического процесса в трактовке Вл. Соловьева.

Другой, не менее важный методологический принцип, который Вл. Соловьев применяет в исследовании истории человеческого общества, есть «великий закон всякого развития». Согласно этому закону человечество в своем развитии проходит три этапа: положительный, отрицательный и этап, синтезирующий первые два, или тезис, антитезис и синтез.

Эти методологические принципы и определяют подход Вл. Соловьева к исследованию столь актуальной в XIX веке проблемы «Восток — Запад».

В отличие от славянофилов и западников, Вл. Соловьев эту проблему решает в совершенно иной форме. Он выступил со своим новым универсальным пониманием предназначения России как «третьей силы» в истории, интегрирующей «отвлеченные начала» Запада и Востока в единое человеческое сообщество. Ориентация на общественный идеал «всечеловечества» содержится уже в его магистерской диссертации.

Свою концепцию исторического развития русский мыслитель первоначально формулирует в работах «Три силы» и

«Философские начала цельного знания». Суть ее сводится к следующему. Человечество, следуя логике историософической триады, должно пройти в своем развитии три состояния: родовое (древнейший период), национально-государственное (современный период) и вселенское (будущее человечества). Соответственно, этими формами человеческой жизни «от начала истории три коренных силы управляли человеческим развитием»<sup>17</sup>.

Первая сила утверждает приоритет целого, то есть стремится подчинить человечество во всех сферах его жизни одному верховному началу, «смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни»<sup>18</sup> и тем самым привести человечество в «мертвое однообразие и неподвижность».

Вторая — стремится утвердить частные формы жизни, разрушить «мертвое единство», дать свободу деятельности человека. Но в своей исключительности частное приводит в итоге ко «всеобщему эгоизму и анархии».

«Обе эти силы, — пишет Вл. Соловьев, — имеют отрицательный, исключительный характер: первая исключает свободную множественность частных форм... свободное движение, прогресс, — вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого»<sup>19</sup>.

Поэтому сама логика исторического развития диктует необходимость перехода к такой форме жизни, при которой человечество должно обрести внутреннюю целостность. Это новое единство уже не механическое единство периода первобытной слитности, а органическое, предполагающее сохранение самостоятельности и свободы составляющих его элементов, их свободное соединение в единый вселенский организм. Эти три силы в новейшей истории, утверждает Вл. Соловьев, есть не что иное, как «мусульманский Восток, Западная цивилизация и мир Славянский»<sup>20</sup>.

Мусульманский Восток, по Вл. Соловьеву, находится под преобладающим влиянием первой силы исключительного единства. Вся его общественная жизнь подчинена духовному началу ислама. В исламе он выделяет фаталистическое начало. Эта религия подавляет личность, препятствует духовному совершен-

ствованию человека. «Социальное тело» мусульманства представляет собой сплошную безликую массу, где нет различия между церковью, государством и собственно обществом. Абсолютным могуществом обладает «один деспот, соединяющий в себе и духовную, и светскую высшую власть»<sup>21</sup>. Отсюда, считает Вл. Соловьев, мусульманский Восток лишен внутреннего развития и представляет картину «жалкого упадка».

Западная цивилизация является у Вл. Соловьева второй основной исторической силой человеческого развития. В отличие от мусульманского Востока, здесь мы видим быстрое и непрерывное развитие, свободную игру сил, самостоятельность и исключительное самоутверждение всех частных форм и индивидуальных элементов<sup>22</sup>. Западная цивилизация все время прогрессирует. Чем же это обусловлено?

Как причина косности и отставания Востока заключается в консервативности, неразвитости, несовершенстве религии ислама, так, наоборот, источником прогресса западной цивилизации является христианская религия, которую Вл. Соловьев ставит несравненно выше ислама и любой другой веры. Христианство, по его убеждению, есть основа не только духовной культуры Западного мира (где христианство является господствующей религией), но и вообще всей цивилизации человечества.

Но христианство не едино, и религиозный принцип, положенный в основу западноевропейской цивилизации, представлял лишь одностороннюю искаженную форму учения Иисуса Христа, поскольку, по Вл. Соловьеву, католицизм отступил от основных принципов христианской нравственности, восприняв чуждые ей начала — начала безусловной индивидуальной свободы, верховного значения личности. В итоге «общественный организм Запада, — пишет Вл. Соловьев, — разделившийся сначала на частные организмы, между собой враждебные, должен под конец раздробиться на последние элементы, на атомы общества, то есть отдельные лица»<sup>23</sup>.

К отрицательным результатам пришло западное развитие и в области творчества и знания. Последнее слово западной цивилизации — «экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества»<sup>24</sup>.

И если Восточный мир (мусульманство) совершенно уничтожает самостоятельность человека и утверждает только бесчеловечного бога, то Западный мир утверждает безбожного человека как божество для себя — субъективно и как ничтожный атом — объективно по отношению к внешнему миру.

Мусульманский Восток и Запад «совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению»<sup>25</sup>, то это, утверждает Вл. Соловьев, еще не есть конец истории. По закону развития — «неизбежно царство третьей силы», которая должна дать «человеческому развитию его безусловное содержание» через откровение «высшего божественного мира». От народа — носителя этой третьей божественной потенции — требуется лишь свобода от всякой исключительности, всякой национальной односторонности, равнодушие ко всей эгоистической жизни с ее мелкими интересами и, соответственно, вера в положительную действительность иного божественного мира и покорность ему.

«А эти свойства, — по мнению Вл. Соловьева, — «несомненно принадлежат пламенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа»<sup>26</sup>.

Следовательно, русский народ, противопоставленный как антитеза западному человечеству и провозглашенный носителем третьей божественной силы, тем самым идеализировался в качестве народа внеисторического, не подверженного всем тем изменениям, которые отмечал Вл. Соловьев в связи с западной историей. Подтверждение этому, по его мысли, «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях»<sup>27</sup>.

Поскольку русский народ обладает «силой не от мира сего», то для его исторической миссии богатство и порядок не имеют никакого значения. Отсюда он приходит к выводу, что «великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова»<sup>28</sup>.

Существование России, ее история, культура, по Вл. Соловьеву, есть великий исторический факт, понимание которого необходимо предполагает выяснение следующих моментов: «Какова же та мысль, которую он скрывает за собою или открывает нам; каков идеальный принцип, одушевляющий это

огромное тело; какое новое слово этот новый народ скажет человечеству; что желает он сделать в истории мира?»<sup>29</sup>. Выяснение сути этих положений и есть не что иное, как характеристика национального самосознания русского народа, его национальной идеи.

У каждого поколения, считает русский мыслитель, должна быть своя цель, своя идея будущего. И если «русские патриоты» (славянофилы), отмечает он в работе «Россия и Вселенская Церковь», поняли всю важность этой проблемы, но ничего не смогли сделать для ее разрешения, поскольку ограничились весьма смутной идеей российского мессианства, то так называемые «прозаические патриоты», наоборот, утверждают, что нет никакой необходимости в том, чтобы народ был носителем какой-либо определенной идеи. По их мнению, вполне достаточно сделать своим трудом страну богатой и могущественной. Не идея, а реальное могущество России — вот смысл существования ее всемирной истории.

«Но не хлебом единым жив человек», — возражает Вл. Соловьев. «Исторические народы, — пишет он, — жили не только для самих себя, но также для всего человечества»<sup>30</sup>.

Национальная идея у Вл. Соловьева есть взаимодействие национальных и вселенских интересов. Жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. При этом он настаивает не только на учете органической связи нации и человечества, но и на том, что эта связь имеет прежде всего моральный характер: «Нации и индивиды — суть моральные существа»<sup>31</sup>. С исполнением моральной обязанности народа по отношению к другим народам и человечеству связаны интересы народа и его призвание. В представлении Вл. Соловьева, мораль пронизывает все содержание русской идеи. Последняя выражает нравственные основы русской нации, ее идеал. Соответственно, и будущее России, по Вл. Соловьеву, должно определяться из ее национального призвания или русской идеи.

Сущность русской идеи пытались выявить, исходя из истории государства российского, и славянофилы. Вл. Соловьев следовал их традиции выяснения роли России в мировой истории, но его взгляды отличались от славянофильских глубиной анализа, содержательностью, преодолением национально-ог-

раниченного характера русской идеи и приданием ей универсального характера.

Вл. Соловьев рассматривал русскую идею через призму религиозного сознания, и это накладывало отпечаток на характеристику русского народа как народа православного, на толкование народного идеала, на зависимость судьбы народа от воли всевышнего, на определение последним путей развития России. Тем не менее это не помешало ему глубоко разобраться в существе вопроса и в оригинальной форме выявить содержание русской идеи как определенной системы взглядов, составляющих ядро национального самосознания.

Суть русской идеи Вл. Соловьев определяет на основе анализа ключевых моментов истории российского государства. Поскольку исторический процесс в его философии истории тождественен религиозному, постольку и глубинные основы национальной идеи он ищет в вечных истинах религии.

Обращаясь к истории становления русского государства, Вл. Соловьев выделяет в ней два наиболее значимых события: «призвание варягов и реформу Петра Великого». В призвании варягов он видит истинно патриотический подвиг.

Отличительными свойствами славянского племени были: склонность к розни и междоусобицам, неспособность к единству, порядку и организации. Не видя у себя дома никаких элементов единства и порядка, родоначальники нашей истории решились призвать их извне и не побоялись подчиниться чужой воле. Но эти люди, призывая чужую власть, вовсе не отрекались от своей родной земли — на самом деле они создавали Россию, начинали русскую историю. «Великое слово народного самознания и самоотречения: “Земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет, придите владеть и княжить нами” — было творческим словом, впервые проявившим историческую силу русского народа и создавшим русское государство»<sup>32</sup>.

«Мы должны помнить, — отмечает Вл. Соловьев, — что, мы, как народ, спасены от гибели не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным самоотречением»<sup>33</sup>. Именно способность к национальному самоотречению во имя блага России и стала наиболее характерной чертой русского народа.

Географическое положение России, расположенной на «большой дороге» между Европой и Азией, предопределило ее

бурную историю, наполненную отражением набегов и вторжением многочисленных завоевателей. В борьбе с ними окрепла русская государственность, и именно она, по Вл. Соловьеву, могла бы стать реальным вкладом России в будущее всего человечества.

Идею могучего христианского государства с сильной сосредоточенной властью как необходимое средство для реализации высшего нравственного идеала Вл. Соловьев отстаивал в полемике со славянофилами.

Если славянофилы наиболее яркой чертой русского народа называли «незамутненную религиозность», сохраненную русским народом в чистоте православия, то Вл. Соловьев, не соглашаясь с этим, писал, что православие трудно рассматривать в качестве наиболее сильной стороны русской истории, вера в его решающую роль для судеб мира ничем не оправдана. Православие не в состоянии справиться со своими внутренними проблемами. Претерпев сокрушительный раскол в XII веке, оно так и не восстановило единство своих рядов. Начиная с XVIII века православная церковь пребывает в унижительном подчинении у государства.

По его убеждению, характерным признаком русского народа является не его религиозность, а свойственная ему сильная государственная организация. Не русская церковь, а русское государство представляет собой тот мощный социальный фактор, на который может опереться будущее устройство мира. Церковь, которая должна выступить в союзе с Российским государством, лучше всего могла бы быть представлена западным католицизмом. Его преимущества заключаются в опыте многовекового сотрудничества с государством при условии сохранения своей самостоятельности. В проектах Вл. Соловьева католическая церковь и русская империя предназначались для руководства всемирным процессом единения человечества.

Идеи Вл. Соловьева о необходимости укрепления российской государственности позднее разделяли такие видные общественные деятели России, как П.А. Столыпин, П.Б. Струве и др.

Историческое призвание России Вл. Соловьев видит в таких особенностях русской нации, как географический простор, многочисленность ее народа, длительная история существования, обладание необходимыми внешними средствами, чтобы

оказывать влияние в мировой истории, достоинство великой нации и ее «решительное влияние» в общей политике.

Современная Русь — мощное государство, которое уже двести лет не перестает заявлять о себе на арене всемирной истории и которое в начале этого века вступило в единоборство почти со всей Европой.

Христианскому вселенскому призванию соответствует и «духовная физиономия русского народа». В характеристике русского народа он широко использует славянофильские идеи, в частности отмечает таинственность, особый склад русской души с ее извечным мессианским устремлением, мягкость и подвижность народного характера, многогранность русского ума, восприимчивость и терпимость русского чувства.

Самоотречение, стремление к государственности — эти наиболее характерные черты русского народа Вл. Соловьев дополняет еще одним признаком россиян — высокой религиозностью. Но, в отличие от славянофилов, его понимание религиозного характера русского народа несколько иное: она, с его точки зрения, заключается прежде всего во внутреннем, духовном состоянии русского человека «народ русский — народ в глубине души своей христианский»<sup>34</sup>.

Высоко религиозный характер русского народа проявился в философии, литературе и искусстве. В частности, в литературе этим отличаются произведения Н.В. Гоголя «Переписка с друзьями», Ф.М. Достоевского «Дневник писателя» и Л.Н. Толстого «Исповедь».

Русский народ у Вл. Соловьева проявляет не только духовное смирение, но и теократический характер: народ глубоко благочестивый, терпеливый и преданный царю. Царская власть, несомненно, «великое преимущество России», однако этим благом русский народ плохо пользуется. Приверженность русского мыслителя принципу самодержавия, монархизма обусловлена в какой-то мере положительным восприятием в либеральной среде реформаторской деятельности Александра II, царя-«освободителя» в России 60-х годов и царя-«освободителя» славян в русско-турецкой войне. Но в истоках своих эта позиция Вл. Соловьева определяется сущностью его философской системы, подчеркивающей важность личности, недопус-



тимостью растворения ее во всеедином, без сохранения присущего ей своеобразия.

Самодержец в государственной организации, так же как и папа в католической церкви, своего рода символ личностного начала.

Анализируя характерные черты русского народа, он приходит к выводу, что «вселенское дело божье» вполне соответствует русскому народному идеалу, русской народной правде. Идеал выступает необходимым компонентом национальной идеи. Вл. Соловьев при ответе на вопрос: «Что считает русский народ за самое лучшее, чего он более всего хочет для себя, для России?» — сравнивал идеал русских с идеалами других народов. По его мнению, ни стремление к могуществу России, ни английское желание стать самой богатой страной в мире, ни шумная слава французов, ни немецкая честность, разумность и порядочность в человеческой жизни, что, конечно, лучше богатства и славы, не привлекают русский народ и, соответственно, не могут быть его идеалом. Русский народ, «желая выразить свои лучшие чувства к Родине, говорит только о «святой Руси»<sup>35</sup>.

Ей присущ живой практический и исторический смысл, который выразился в прошедшей истории, в особенности в создании и охранении русского государства. «Соответственно этому практическому и историческому смыслу русского народа и в своем высшем идеале сверх аскетической святости он полагает и деятельную святость»<sup>36</sup>. Именно деятельная святость есть высший идеал русского народа.

Поскольку цель всемирной истории, по Вл. Соловьеву, есть свободное единение человечества во Вселенской Церкви, то эта цель не может быть достигнута, пока существует разделение церквей. С этой точки зрения русский мыслитель писал известному католическому епископу Штрессмайеру: «От этого соединения зависят судьбы России, славянства и всего мира. Мы, русские, православные и весь Восток ничего не можем сделать, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти переосвященнической»<sup>37</sup>. Единение, о котором пишет Вл. Соловьев, должно быть прежде всего духовным, то есть внутренним и органическим.

Чтобы устранить это разделение, восстановить нарушенное единство между восточной (греко-российской) и запад-

ной (римско-католической) Церквами, России необходимо нравственное «самоотречение», то есть приложение к делу лучших свойств русской народности — «истинной религиозности, братолюбия, широты взгляда, веротерпимости, свободы от всякой исключительности и прежде всего — духовного смирения»<sup>38</sup>.

Это национальное самоотречение, которое требуется от России для соединения церквей, необходимо, считает Вл. Соловьев, прежде всего для самой России, поскольку русский народ «теократический по призванию и по обязанности» должен проявить и утвердить свои жизненные начала в их истинном смысле и значении в общем вселенском деле.

Тем самым русский мыслитель впервые в России, поставив вопрос о соединении церквей во вселенском плане, положил начало столь актуальному сегодня экуменическому движению.

Следует отметить, что этот проект «Вселенской Церкви» Вл. Соловьев рассматривал далеко не абстрактно. Так, он еще до решения глобального великого церковного вопроса не только предлагал, но и прилагал свои усилия к реализации союза православного царя и римского папы, поскольку считал этот союз исторически необходимым.

В русской истории Вл. Соловьев выделяет «три великие вопроса», от решения которых зависит религиозная миссия России в мире. Это польский (или католический), восточный, или славянский, и европейский вопросы. Все три вопроса, по сути, лишь разные исторические формы «великого спора между Востоком и Западом».

Ближайший из всех этих вопросов — польский. В чем его суть, по Вл. Соловьеву? Польский народ является братским русскому по крови, но враждебен по духу. Почему? Если в основе души русского народа — православие, то духовное начало польской нации есть католичество. Это и определяет сущность длительного конфликта Польши с Россией, ибо «дух сильнее крови».

Таким образом, вражда Польши и России есть лишь частное выражение великого спора Востока и Запада. Польша — авангард католического Запада. Поэтому без примирения с Западом Россия не может решить ни польский, ни восточный вопрос. При этом, считает Вл. Соловьев, примирение с Польшей должно быть «ни на социальной, ни на государственной, а на религиозной почве».

Все сложные проблемы отношений между народами Вл. Соловьев сводит исключительно к противоречиям религиозного характера, которые обуславливают политические, экономические и т. д.

В предисловии к «Национальному вопросу» Вл. Соловьев отмечает, что без духовного воссоединения с Западом Россия не может стать центром единения для славян, а это составляет ближайшую, естественную цель политики России. Напротив, примирение России с жизненным началом Запада будет вместе с тем и объединением самого славянства. Поэтому России необходимо свободное и открытое общение с духовными силами Запада.

По Вл. Соловьеву, и русская национальная идея, и историческая миссия России заключаются в «точном восстановлении образа Божественной Троицы на земле». Это земное триединство воплощается в единстве церкви, государства и общества, в совершенной солидарности этих трех форм человеческого общения при совершенной их свободе.

Отсюда ясно, что для осуществления этой задачи народомиссия должен обладать не только глубокой религиозностью но и политическим могуществом.

### Примечания

<sup>1</sup> Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 105.

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 119.

<sup>3</sup> См.: Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 76—77.

<sup>4</sup> См.: Кузанский Н. О мире веры // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 35—37.

<sup>5</sup> Соловьев Вл. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 10. С. 318.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 11.

<sup>7</sup> Соловьев Вл. Собр. соч. Т. 10. С. 320.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 30.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же.

- <sup>12</sup> Там же. С. 32—33.
- <sup>13</sup> Соловьев Вл. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.
- <sup>14</sup> Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 121.
- <sup>15</sup> Там же. С. 122.
- <sup>16</sup> Соловьев Вл. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.
- <sup>17</sup> Соловьев Вл. Три силы // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 19.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> Там же. С. 20.
- <sup>21</sup> Там же. С. 21.
- <sup>22</sup> Соловьев Вл. Три силы // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 23.
- <sup>23</sup> Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 2. С. 162.
- <sup>24</sup> Там же. С. 168.
- <sup>25</sup> Там же. С. 173.
- <sup>26</sup> Соловьев Вл. Три силы // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 30.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Соловьев Вл. Русская идея // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 220.
- <sup>30</sup> Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 89.
- <sup>31</sup> Соловьев Вл. Русская идея // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 220.
- <sup>32</sup> Соловьев Вл. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 285.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Соловьев Вл. Русская идея // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 245.
- <sup>35</sup> Соловьев Вл. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 308—309.
- <sup>36</sup> Там же. С. 309.
- <sup>37</sup> Соловьев Вл. Письма: В 3 т. СПб., 1908—1911. Т. 1. С. 180.
- <sup>38</sup> Соловьев Вл. Национальный вопрос // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 310.

### **Список рекомендуемой литературы**

1. Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911.
2. Гегель Г.В.Ф. Соч. М.; Л., 1935. Т. 8.

3. Кузанский Николай. О мире веры // Вопросы философии. 1992. № 5.
4. Соловьев Вл. Византизм и Россия // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
5. Соловьев Вл. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8.
6. Соловьев Вл. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
7. Соловьев Вл. Национальный вопрос в России // Там же. Т. 1.
8. Соловьев Вл. Письма: В 3 т. СПб., 1908—1911. Т. 1.
9. Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.
10. Соловьев Вл. Русская идея // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
11. Соловьев Вл. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 10.
12. Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
13. Соловьев Вл. Три силы // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
14. Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 2.
15. Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве // Там же.
16. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913.

*Для заметок*

# Содержание

Введение .....	3
Раздел I	
Философия истории А.И. Герцена .....	6
1. Концепция всемирности исторического процесса в творчестве А.И. Герцена 40—50-х годов XIX века .....	6
2. Исторические судьбы России в контексте концепции «всемирности» А.И. Герцена .....	19
Раздел II	
Н.Я. Данилевский о развитии и взаимодействии западной и русской культуры .....	33
Раздел III	
Русская идея в историософии Вл. Соловьева .....	46
1. Теоретические предпосылки формирования философско-исторической концепции Вл. Соловьева .....	46
2. Русская идея: проблема национального величия России .....	57

Учебное издание

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ:  
ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ XIX ВЕКА**

*Учебное пособие*

Составители

**Головятинская** Марина Дмитриевна,  
**Цицилина** Нина Ивановна

Главный редактор *А.В. Шестакова*

Редактор *О.В. Изотова*

Технический редактор *М.Н. Растегина*

Художник *Н.Н. Захарова*

ЛР № 020406 от 12.02.97

Подписано в печать 20.12 2000 г. Формат 60×84/16.

Бумага типографская № 1. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 4,2.

Уч.-изд. л. 4,5. Тираж 50 экз. Заказ . «С» 9.

Издательство Волгоградского государственного университета.  
400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.