

# ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

## ОБЩЕНАУЧНЫЙ ПЕРИОДИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

№ 289

Декабрь

2005

Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология»

Свидетельства о регистрации: бумажный вариант № 018694, электронный вариант № 018693  
выданы Госкомпечати РФ 14 апреля 1999 г.

ISSN: печатный вариант – 1561-7793; электронный вариант – 1561-803X от 20 апреля 1999 г.  
Международного центра ISSN (Париж)

### СОДЕРЖАНИЕ

#### МЕМУАРЫ. ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ. ПЕРСОНАЛИИ

Борису Георгиевичу Могильницкому 75 лет . . . . . 3

#### ИСТОРИОГРАФИЯ. ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Гаман Л.А. Советская история в изображении Ф.А. Степуна: к постановке вопроса . . . . . 6  
Горбунова Ю.Ф. Изучение личности и государственной деятельности императора Николая II  
в современной отечественной историографии: реальность и перспективы . . . . . 14  
Гумерова Ж.А. Идеал святости на Руси у Г.П. Федотова . . . . . 32  
Жеравина А.Н. Исследования 80–90-х гг. XX в. по истории кабинетского хозяйства в Сибири (1747–1861 гг.) . . . . . 39  
Коктыш В.А. Г.В. Вернадский о монгольском завоевании в русской истории . . . . . 51  
Турнаев В.И. Положение иностранных учёных в послепетровской России . . . . . 55  
Турнаев В.И. Немецкие учёные в послепетровской России: встреча с действительностью . . . . . 65  
Тюменцев Ю.А. Образ христианского историзма в раннем творчестве Г.В. Флоровского . . . . . 73  
Хазанов О.Б. Еврейское национальное самосознание эпохи модернизации в свете научного  
и религиозного подходов . . . . . 93  
Чуркин М.К. Проблема роли природно-географического фактора в русской истории в оценках  
отечественной историографии и общественно-политической мысли второй половины XIX–XX в. . . . . 108  
Ширко К.Н. Исторический процесс в интерпретации Н.А. Бердяева: диалектика божественного и человеческого . . . . . 113  
Яблоков И.А. Мифологический образ Е.П. Блаватской в контексте концепции мифа А.Ф. Лосева . . . . . 121

#### ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ

Мауль В.Я. Методологические проблемы междисциплинарного изучения  
русского бунта: достоинства и недостатки . . . . . 125  
Мауль В.Я. Русский бунт как форма культурной идентификации переходной эпохи . . . . . 144

#### ИСТОРИЯ ТГУ И ОБРАЗОВАНИЯ В СИБИРИ

Жеравина А.Н. «Отечеству и науке» – девиз университетских студентов дореволюционного Томска . . . . . 158  
Петрик В.В. Система управления высшей школой в конце 50-х – начале 90-х годов XX века  
(на примере вузов сибирского региона) . . . . . 168  
Черказьянова И.В. Попечитель учебного округа Л.И. Лаврентьев и Томский университет:  
сотрудничество и конфликты . . . . . 177

#### ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Соколов В.Ю. Основания расширения понятия «содержание образования»  
в курсе «Методика преподавания истории в школе» . . . . . 188  
Тимошенко А.Г., Логутова Н.Б. Болонский процесс. Основные задачи и действия по их реализации . . . . . 193

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ . . . . . 199

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ НААНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ . . . . . 201

#### «УВЛЕЧЕНИЕ» – ЖУРНАЛ В ЖУРНАЛЕ

Образ Вечности на земле (Иерей Андрей Носков); О мечети, синагоге и других томских храмах (Н.М. Дмитриенко)

FEDERAL AGENCY OF EDUCATION  
**VESTNIC TOMSK STATE UNIVERSITY**  
GENERAL SCIENTIFIC PERIODICAL

№ 289

December

2005

Series «History. Study of local lore. Ethnology. Archaeology»

Certification of registration: printed version № 018694, electronic version № 018693  
Issued by Russian Federation state committee for publishing and printing on April, 14, 1999.  
ISSN: printed version – 1561-7793; electronic version – 1561-803X  
on April, 20, 1999 by International centre ISSN (Paris)

**CONTENTS**

**HISTORIOGRAHY. SOURCE STUDY**

<b>Gaman L.A.</b> Soviet history in interpretation of F.A. Stepanov: to the formulation of the question . . . . .	6
<b>Gorbunova Y.F.</b> The investigation of emperor's Nicolas II personality and his state activity in modern Russian historiography: reality and prospects. . . . .	14
<b>Gumerova Z.A.</b> The ideal of sanctity in Fedotov's works . . . . .	32
<b>Zheravina A.N.</b> Studies of the 80-th – 90-th years of the 20-th century devoted to the history of cabinet economy in Siberia . . . . .	39
<b>Koktysh V.A.</b> George Vernadski about the Mongolian conquest in the Russian history . . . . .	51
<b>Turnaev V.I.</b> The standing of foreign scientists in the post Peter the First's period . . . . .	55
<b>Turnaev V.I.</b> German scientists in the post Peter the First's Russia: the meeting with the reality . . . . .	65
<b>Tyumentsev Yu.A.</b> Christian vision of history in early works of G.V. Florovsky. . . . .	73
<b>Khazanov O.V.</b> The Jewish national consciousness in epoch of modernization from the standpoint of the scientific and religious approaches. . . . .	93
<b>Churko M.K.</b> Peculiarities of the agricultural crisis in the provinces of Russia, and possible ways of its overcoming in the second part XIX – beginning XX centuries. . . . .	108
<b>Shyrko K.N.</b> Historical process in N.A. Berdyaev's interpretation: dialectics divine and human v . . . . .	113
<b>Yablokov I.A.</b> Mythological character of H.P. Blavatskaya in the context of the concept of A.F. Lose . . . . .	121

**RUSSIAN HISTORY**

<b>Maul V.J.</b> Methodological problems of inter-disciplinary study of Russian riot: merits and demerits . . . . .	125
<b>Maul V.J.</b> Russian riot, as the form of cultural identification of the transitional epoch . . . . .	144

**THE HISTORY OF THE TSU AND EDUCATION IN SIBERIA**

<b>Zheravina A.N.</b> «To Country and science» – the slogan of the university students of the pre-revolutionary Tomsk . . . . .	158
<b>Petrik V.V.</b> the system of higher school management at the end of the 50 <sup>s</sup> – the beginning of the 90 <sup>s</sup> of the XX <sup>th</sup> century (illustrated by the examples of higher schools of Siberian region) . . . . .	168
<b>Cherkazianova I.V.</b> The curator of the West Siberian School District L.I. Lavrentev and the University of Tomsk: cooperation and conflict . . . . .	177

**PROBLEMS OF EDUCATION**

<b>Sokolov V.Yu.</b> The problems of construction the course «Methods of the teaching history in a school» . . . . .	188
<b>Timoshenko A.G., Logutova N.B.</b> Bologna declaration. principal topics and action in the process of fulfillment . . . . .	193

<b>BRIEF INFORMATION ABOUT THE AUTORS.</b> . . . . .	199
--	-----

<b>SUMMARIES OF THE ARTICLES IN ENGLISH.</b> . . . . .	201
--	-----

«UVLECHENIE» – A MAGAZINE IN JOURNAL

## ОБРАЗ ХРИСТИАНСКОГО ИСТОРИЗМА В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Г.В. ФЛОРОВСКОГО

В статье рассматриваются различные аспекты философско-исторических взглядов молодого Г.В. Флоровского, в частности критика ученым феномена «новоевропейского историзма», а также интерпретация смысла человеческой истории в свете христианской веры. В заключительной части работы исследуется понимание Флоровским ряда принципиальных вопросов онтологии истории и теории исторического познания.

Выдающемуся русскому ученому – православному богослову, философу и историку – Георгию Васильевичу Флоровскому (1893–1979) суждено было начинать свой жизненный и творческий путь в эпоху исключительных по своим масштабам исторических потрясений. Первая мировая война, революция и гражданская война в России, экспансия в европейской культуре агрессивных и примитивных идеологий – эти страшные события не просто разворачивались на глазах молодого ученого, но и непосредственным образом вмешивались в его личную и творческую судьбу. В раскаленной, трагичной атмосфере эпохи для многих тогда за поверхностью исторических событий открывалось внутреннее, духовное измерение происходящего. Взору современников тех трагических событий открывалась глубинная суть истории, обнажался ее сокровенный духовный смысл, может быть, уже не столь постижимый для нас, людей более глухого к трагизму истории времени. И сами собой в центр внимания философской мысли эпохи вставали вопросы философии истории.

Русская христианская философия, большая часть представителей которой после революции оказалась в эмиграции, конечно же не могла не откликнуться на трагическую проблематику времени. Наверное, не будет преувеличением сказать, что русская христианская мысль занимала своего рода привилегированное положение в происходившем тогда повсеместно в Европе диалоге о культурном кризисе эпохи. И дело здесь не только в том, что исключительная масштабность русской катастрофы, очевидная даже на фоне всеобщей послевоенной европейской разрухи, положение изгнанников и странников на чужой земле делали представителей русской христианской философии в совершенно особой степени чуткими к восприятию духовного смысла истории. Важнее то, что именно эти люди еще до начала страшных событий войны и революции смогли в общих чертах распознать природу духовных соблазнов, которые овладели современной им культурой и привели к европейской и русской трагедиям. Пусть многие из них поддались охватившему всю Россию в начале Первой мировой войны патриотическому угару и, таким образом, тоже несли свою долю ответственности за перерастание жестокости войны международной в безумие войны гражданской. Но все же как бы трезво не относиться к творчеству участников сборника «Вехи» и других русских мыслителей, разделявших их взгляды, надо признать, что именно это направление в европейской мысли было в исключительно высокой степени подготовлено к тому, чтобы попытаться понять истоки и смысл исторической катастрофы, произошедшей в Европе и России.

Г.В. Флоровский разделил судьбу многих представителей русской интеллигенции, будучи вынужденным в

1920 г. покинуть Родину. Правда, решение Флоровского уехать из России было «добровольным»: молодой и тогда еще малоизвестный ученый не подвергался репрессиям со стороны советской власти и не был, как многие его старшие коллеги (и, в частности, его родной брат Антоний – историк, профессор Новороссийского университета в Одессе), насильственно выдворен из страны. Однако Георгий Флоровский не питал иллюзий относительно идеологической терпимости большевиков и не видел для себя перспективы продолжать научные занятия при советском режиме. Поэтому как только стала очевидной неизбежность поражения Белой армии на Юге, Георгий предложил своим родным уехать из России. С уходом в январе 1920 г. Белой армии из Одессы – города, в котором семья Флоровских жила с 1894 г., Георгий, его отец, мать и сестра покинули Россию [1. С. 27].

Именно первые годы эмиграции явились тем временем, когда Г.В. Флоровский громко заявил о себе как о самостоятельном и оригинальном мыслителе. В 1920-е гг. в изданиях русского зарубежья появились десятки философских и научно-публицистических статей молодого ученого. Подавляющая их часть была посвящена проблематике философии истории. Две масштабные темы обсуждаются Флоровским в этот период его творчества: 1) кризис европейской культуры и духовные истоки русской катастрофы и 2) христианское понимание смысла истории. Необходимо отметить, что идеи, нашедшие выражение в работах Флоровского 1920-х гг., отнюдь не были сиюминутной реакцией молодого человека на вихрь исторических событий, лишивших его Родины и привычного уклада жизни, – эти идеи вынашивались Флоровским на протяжении более чем десятилетия его интенсивных научных занятий проблемами философии истории, которые он начал еще в юности, на гимназической скамье.

### ЮНОСТЬ И МОЛОДОСТЬ Г.В. ФЛОРОВСКОГО: ОСНОВНЫЕ ФАКТЫ БИОГРАФИИ УЧЕНОГО

Георгий Флоровский рос в культурной церковной семье. Его отец, Василий Антонович Флоровский, и дед (отец матери), Георгий Попруженко, были представителями просвещенного и высокообразованного русского духовенства. Отец Георгия закончил Московскую духовную академию, а дед, в честь которого и был назван Георгий, получил степень магистра в Киевской духовной академии. Они оба долгое время проработали в системе духовного просвещения [1. С. 12–13]. Дядя Флоровского, Михаил Георгиевич Попруженко, старший брат Антоний (о котором мы уже писали выше) и старшая сестра Клавдия были учеными-историками. Михаил Попружен-

ко был специалистом в области славянской филологии и истории, брат Георгия занимался историей России [1. С. 13–15], а сестра Клавдия была ученицей выдающегося российского медиевиста И.М. Гревса [2. С. 102] и занималась исследованием истории Францисканского ордена и творчества Иоахима Флорского [1. С. 14]. Благодаря семье уже с самых ранних лет жизни решающее значение для Георгия Флоровского, по его собственному свидетельству, имели «история и вера. Но не в качестве сухой науки или сокрытого знания, а в качестве опыта, пропущенного через себя. Поскольку я приобщился к ним с детства, они были для меня столь же естественны, как сама жизнь» [1. С. 20]. Как сообщает биограф ученого Э. Блейн, «к тринадцати годам Георгий Флоровский прочитал все тома “Истории России” С. Соловьева; в четырнадцать – многотомную “Историю Русской Церкви” Голубинского; в пятнадцать – работы Ключевского, Чаадаева и большинства славянофилов» [1. С. 15].

И уже с юности Георгий Флоровский был погружен в контекст богатой и насыщенной историософскими раздумьями культуры русского Серебряного века. Из одного из писем тогда еще гимназиста Флоровского профессору Московской духовной академии Н.Н. Глубоко по поводу сборника «Вехи» узнаем, что юноша готовился писать статью по актуальной в то время для русской религиозно-философской мысли проблематике религиозно-обоснования общественной деятельности человека [3. С. 109]. А в вышедшей в 1912 г. статье Флоровского мы находим свидетельство тому, что еще в это благополучное довоенное время начинающего философа живо интересовал вопрос о философских основаниях социального утопизма, свойственного мировоззрению подавляющего большинства мыслителей XIX столетия. Обсуждая утопические соблазны в философии Соловьева, Флоровский ссылается на только начинавшие тогда выходить из печати главы выдающегося исследования П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», в котором давался глубокий анализ мировоззрения социального утопизма [4. С. 21–22].

В 1912 г., когда Флоровский учился на первом курсе университета, в Известиях Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете вышли две его статьи, посвященные исследованию современной русской литературы по философии, – «Новые книги о Вл. Соловьеве» и «Из прошлого русской и мысли» (во второй статье автор давал обзор новейших исследований по истории русской философии) [5. С. 372]. Эти первые публикации показывают, что уже тогда Флоровский весьма уверенно ориентировался в проблематике русского «религиозно-философского ренессанса». Флоровский в это время был увлечен философией Вл. Соловьева и его последователей. В одной из названных выше статей начинающий исследователь предпринимает попытку синтетического определения особенностей оригинальной философии в России. Он полагает, что «можно, не рискуя впасть в преувеличения, признать в идее цельного знания, в идее целостного духа ту ось, на которую нанизываются все течения русской философии, ту основу, которая делает из ряда мыслителей цельную школу, полную жизни и сил» [4. С. 13]. Наиболее полное развитие этой идеи Флоровский находит у старших сла-

вянофилов и философов «соловьевского направления» [4. С. 25–26]. Он подчеркивает, что именно на Руси на основе этой идеи впервые создалась единая философская школа, и видит в этом «залог будущего развития русской философии, будущие перспективы философского прогресса вообще» [4. С. 26]. Впрочем, увлечение Флоровского метафизикой Вл. Соловьева и религиозной философией русского Серебряного века не было слепым. В той же работе он выявляет основной изъян философской системы Соловьева, отмечая, что «недостаточным проникновением в природу зла в начале деятельности, которое привело к отрицанию черта, вызваны все недомолвки и неясности метафизики Соловьева и в то же время уясняется весь ее строй» [4. С. 24].

Георгию Флоровскому, с детства погруженному в мир православия, всегда был открыт доступ к постижению внутренней веры Церкви, выражающейся во всей совокупности преемственного, тождественного на протяжении веков духовного опыта, а также – в образе жизни, богослужения, молитвы, строе аскетического богомыслия. (Это то, что он позднее называл «этим Православной Церкви» [2. С. 73–74].) Именно эта интуитивная причастность внутренней вере Церкви, а не приверженность некоему рациональному, систематически упорядоченному философскому мировоззрению изначально служила для Флоровского незримым и в то же время безусловным и абсолютным критерием в его поисках адекватного философского выражения истины, хранящейся в православии. Поэтому даже в период максимального увлечения религиозной философией русского Серебряного века эта философская традиция, создававшаяся русскими интеллигентами, возвращавшимися в Церковь, все-таки не служила для юного мыслителя единственным богословским ориентиром. Георгий Флоровский, как сын и внук высокообразованных церковнослужителей, всегда чувствовал живую связь и с традицией богословско-академической мысли. Обучаясь в последнем классе гимназии, он серьезно обдумывал перспективу поступления в Московскую духовную академию и несколько раз просил совета по этому вопросу в письмах к профессору этой академии Н.Н. Глубоковскому, который стал его духовным наставником [3. С. 102–103, 110–112]. Чуть позже, в 1913 г., когда Флоровский уже учился в Новороссийском университете, статья Глубоковского «Православие по его существу» вызвала оживленный отклик у молодого человека – Флоровский написал на нее восторженную рецензию, которую, однако, не удалось опубликовать [2. С. 74]. В своей статье Глубоковский принципиально отказывался рассматривать православие как некую рациональную «богословскую доктрину», подчеркивая опытный, духовный характер православного богомыслия. В то же время он настаивал на том, что определяющее значение в формировании духовно-богословского этоса православия навеки закреплено за традицией золотого века патристики, т.е. традицией «византийско-церковного эллинизма» [2. С. 74]. «Православие и эллинизм объединились в тесной взаимосвязи, почему первое стало квалифицироваться вторым», – писал профессор Московской духовной академии [2. С. 74]. Необходимо отметить, что именно эти идеи легли в основу богословского синтеза Г.В. Флоровского в период его творческой зрелости.

Благодаря переписке с Н.Н. Глубоковским мы можем очень точно реконструировать сферу творческих интересов Флоровского в момент окончания им учебы в гимназии. Стремление поступить в Московскую духовную академию диктовалось интересом к богословию и метафизико-философским вопросам, альтернативные планы продолжения учебы в Новороссийском университете были связаны с тягой Георгия к конкретно-историческим исследованиям, желанием профессионально овладеть мастерством историка [3. С. 111–112]. Таким образом, уже в самом начале долгого научного пути Флоровского полностью определился его творческий лик, в котором органично сочетались качества богослова, философа и историка.

Закончив в 1911 г. гимназию с золотой медалью, Флоровский имел право продолжить образование в любом университете Российской империи. Он также мог поступить в одну из духовных академий Русской Православной Церкви. Но плохое здоровье Георгия, с детства страдавшего различными хроническими заболеваниями, предопределило то, что он должен был остановиться в выборе места для продолжения образования на Новороссийском университете, находившемся в его родной Одессе [1. С. 21].

Флоровский выбрал в качестве своей специализации философию, благо что учебная программа по философии в этом университете предполагала изучение и полного курса истории. Наставниками Флоровского по истории в Одессе были П.М. Бицилли (русская история) и В.Е. Круссман [1. С. 22]. Последний, как и сестра Флоровского, был учеником И.М. Гревса [2. С. 102]. «Они были еще молоды... – вспоминал отец Георгий, – еще только становились на ноги как самостоятельные ученые... Мы подружились, беседовали на самые разные темы, и от них я узнал об истории много, хотя это было скорее неформальное общение» [1. С. 22]. В области философии наиболее масштабной научной фигурой в университете являлся Н.Н. Ланге. Он был позитивистом, учеником и последователем немецкого ученого В. Вундта, основателя философской психологии. Научные интересы Ланге лежали преимущественно в области экспериментальной психологии. Понимая, что Флоровский очень далек от него по своим философским убеждениям, Ланге составил для молодого человека «неимоверную по объему индивидуальную программу», состоявшую из огромного списка философской литературы – философской классики, «начиная с греков и кончая Шопенгауэром и Миллем», и разрешил заниматься самостоятельно [1. С. 22]. На последующую научную и философскую судьбу Флоровского, по его собственному свидетельству, существенным образом повлиял следующий завет Ланге: «Вы можете, если хотите, заниматься метафизикой, – вспоминал Флоровский слова своего учителя, – но при условии, что основательно изучите позитивные науки и будете вести собственную исследовательскую работу. Если вы не станете пренебрегать практическими знаниями и окажетесь в науке столь же сведущи, как всякий добрый позитивист, ориентирующийся во всем том, что делают другие исследователи и ученые в его области, вам можно будет простить ваш выбор. Это уж ваше личное дело» [1. С. 23].

Уже с первого курса университета Георгий начал экспериментальные исследования по физиологии под руководством профессора Б.П. Бабкина, ученика И.П. Павлова. В продолжение обучения в университете он также вел ла-

бораторные исследования по химии и биологии. Кроме того, на университетской скамье Флоровский получил глубокие познания по высшей математике, философии математики и логике [1. С. 22–23]. Исследования Флоровского в области физиологии увенчались успехом. Молодому ученому удалось в 1915 г. получить новые данные по вопросу о механизме рефлекторного слюноотделения. С результатами этого исследования был ознакомлен академик Павлов, и по его рекомендации статья Флоровского, посвященная этому вопросу, вышла в издании «Известия Императорской Академии наук» в 1917 г. [1. С. 23–24].

На последнем курсе университета Флоровский увлекся изучением феноменологии Э. Гуссерля [3. С. 134], а дипломное сочинение, которое молодой ученый должен был представить на объявленную университетом тему «Современные учения об умозаключениях», писалось Флоровским под сильным влиянием мысли представителей марбургской школы неокантианства Г. Когена и П. Наторпа и идей немецкого математика и философа математики Г. Кантора [6. С. 240–241]. После окончания университета в 1916 г. Флоровский был оставлен при университете для подготовки к получению степени магистра философии [1. С. 25]. В 1919 г. им были сданы магистерские экзамены по философии, и в октябре этого года он был принят приват-доцентом на историко-филологический факультет Новороссийского университета. Курс лекций, который ему предстояло читать, назывался «Логика наук о природе» [1. С. 26].

Таким образом, за восемь университетских лет Флоровский получил исключительно богатые и разносторонние познания в сфере философии науки, причем философскому осмыслению молодого ученого подлежал как опыт наук умозрительных (философская феноменология, логика и математика), так и экспериментальных (химия, биология, физиология). Именно в эти университетские годы во многом благодаря пропущенному через себя опыту конкретных естественно-научных исследований у Флоровского сложилась философская ориентация, которую он потом исповедывал в течение всей своей жизни – эмпиристское понимание философии как теоретического осмысления того или иного конкретного познавательного опыта [экспериментально-научного, «экзистенциально-человеческого» (в гуманитарных науках), религиозного] – в противовес пониманию философии как спекулятивной науки, нацеленной на построение автономной, независимой от конкретного опыта систематической метафизики [6. С. 242]. В результате этого погружения молодого ученого в теорию и практику естественно-научного исследования у него сформировалось собственное понимание центральных вопросов феноменологии и методологии естественно-научного познания. Ниже мы рассмотрим эти взгляды Флоровского на природу научного познания.

Однако как только молодой ученый после окончания в 1916 г. основного курса университета обрел некоторую исследовательскую свободу, в центре его внимания сразу же оказались вопросы философии истории. В качестве проблемы для исследования в магистерской диссертации Г.В. Флоровский выбирает тему «Историческая философия Герцена». При этом внимание ученого не было ограничено изучением историософии Герцена как

изолированной темы. Флоровский начал работу над целой книгой по истории философско-исторической мысли в России. Его интересовали такие сюжеты, как русская историософия эпохи сороковых годов (старших славянофилов, с одной стороны, и Герцена и Белинского – с другой); философия истории Гоголя, позднего славянофильства (Данилевский, Леонтьев), Вл. Соловьева; кризис общественного идеала в России (Струве, Булгаков, Бердяев, Гершензон, «Вехи», Новгородцев и др.) [7. С. 95–96]. Работа над этой книгой была прервана отъездом Флоровского из России. Покидая Одессу, он вынужден был оставить там все свои рукописные материалы и начатые работы. В частности, ему предстояло восстанавливать и текст диссертации об историософии Герцена [7. С. 95].

Жизнь в эмиграции началась для Флоровского не очень удачно. Покинув Россию, семья Флоровских поселилась в Болгарии, в Софии. В течение тех двух лет, что Флоровский прожил в этом городе, ему так и не удалось найти постоянную работу [1. С. 29–30]. В то же время жизнь в Софии принесла Георгию важные и интересные знакомства. Флоровский вошел в круг молодых талантливых ученых, по инициативе которых в 1921 г. было основано новое течение в русской мысли – «евразийство». Этими учеными были филолог и этнограф кн. Н.С. Трубецкой, петербургский музыковед и культуролог П.П. Сувчинский, а также экономист и географ П.Н. Савицкий [8. С. 123–124]. В данной работе мы не будем рассматривать «евразийский аспект» творчества молодого Флоровского. Скажем только, что уже осенью 1923 г. проявились принципиальные разногласия между ним и остальными тремя основателями евразийского движения, что привело к отходу Флоровского от евразийства, быстро превращавшегося из идейного движения, включавшего разнообразные оттенки мысли, в консолидированную единой идеологией политическую партию.

С 1921 г. начали выходить статьи Флоровского в возобновленном в эмиграции журнале П.Б. Струве «Русская мысль». Последний, кстати сказать, с самого начала был одним из ожесточенных критиков евразийского движения и не пускал на страницы своего журнала никого из евразийцев, делая исключение только для Флоровского [9. С. 144–147].

Наконец, в октябре 1921 г. Флоровскому улыбнулась удача. Решением коллегии Комитета помощи русским студентам в Чехословакии (организацией, состоявшей из русских ученых-эмигрантов, но созданной и финансируемой парламентом Чехословакии) ему была предоставлена стипендия для продолжения его академических занятий, и в декабре того же года Флоровский переехал из Софии в Прагу [1. С. 33].

Пражский отрезок в жизни Флоровского оказался исключительно насыщенным и интересным как в личном, так и в творческом плане. Почти сразу после переезда в Прагу произошло очень важное событие в жизни Георгия. После всего трех месяцев знакомства 27 апреля 1922 г. он вступил в брак с Ксенией Ивановной Симоновой. Жена Флоровского выросла на Севере России, в городе Выборге, в семье учителя. Она получила высшее образование на Бестужевских курсах в Санкт-Петербурге. Ксения Ивановна была талантливой художницей и

переводчицей [1. С. 32–33]. Флоровским суждено было прожить вместе долгую и дружную жизнь.

Благодаря широкомасштабной акции помощи русской интеллигенции, развернутой правительством Чехословакии, в 1920-х гг. в Праге образовалась самая большая в Европе колония русской профессуры и студенчества. «Плохо, что об этом мало пишут и знают. В то время там собралось поразительное созвездие людей, вырвавшихся из России», – замечал Флоровский на склоне лет [1. С. 34]. Здесь Георгий Флоровский близко сошелся со многими крупнейшими представителями старшего поколения русской религиозно-философской мысли, людьми, с творчеством которых он был знаком еще с детских лет и которых еще до личного знакомства с ними считал своими учителями. Среди них в первую очередь необходимо отметить П.И. Новгородцева, П.Б. Струве и С.Н. Булгакова. Несмотря на разницу в возрасте, эти люди стали не только наставниками, но и близкими друзьями Флоровского. Так, по причине отсутствия родителей на свадьбе Флоровских Георгия благословил Новгородцев, а Ксению Ивановну – госпожа Струве [1. С. 35].

Уже в 1922 г. Новгородцев, как декан факультета права, пригласил Флоровского на место приват-доцента кафедры истории философии права Русского юридического факультета, самостоятельного русского высшего учебного заведения, финансируемого чехословацким правительством [1. С. 35]. Зимой 1922/23 г. он читал курс о философии Вл. Соловьева, а также вел семинары по той же тематике и был очень доволен собиравшейся на его занятия студенческой аудиторией [10. С. 174]. Флоровский проработал на Русском юридическом факультете четыре академических года, ведя главным образом семинары по различным проблемам истории философии права [1. С. 37].

Третьего июня 1923 г. Флоровский защитил диссертацию «Историческая философия Герцена», и ему была присвоена ученая степень магистра философии. Официальными оппонентами Флоровского были Н.О. Лосский, П.Б. Струве и В.В. Зеньковский. Защита вызвала очень большой интерес. На ней присутствовало множество русских и чешских ученых, включая, помимо названных выше оппонентов, А.А. Кизеветтера и П.Н. Милокова. Диссертация вызвала резкую критику со стороны этих двух ученых, а также одного из оппонентов – П.Б. Струве: Флоровский, воспринимавшийся тогда как один из представителей евразийства, вызывавшего большое раздражение в либерально-западнических кругах русской эмиграции, в своей работе сам подвергал серьезной критике мировоззрение атеиста Герцена, этого апостола русской революционной и либеральной традиций, – критике с позиций христианского понимания смысла социально-исторической деятельности человека. Несмотря на все усилия Флоровского опубликовать свою диссертацию, в двадцатые годы из печати вышли только два отрывка из этой работы. Не последнюю роль в печальной литературной судьбе исследования Флоровского о Герцене сыграло прямое противодействие публикации диссертации со стороны его идеологических противников, и прежде всего П.Н. Милокова [1. С. 36–37].

В то же время существенные разногласия Флоровского по ряду вопросов со Струве ни в коей мере не мешали их дружбе. Тем более что Флоровский не раз публично

признавал себя учеником и научным поклонником Петра Бернгардовича. После того как Флоровский и Струве разъехались по разным городам Европы, они поддерживали регулярную переписку, прекратившуюся только со смертью Струве в 1944 г. [1. С. 35].

Очень важную роль в последующей судьбе Г.В. Флоровского сыграли его отношения с Сергеем Николаевичем Булгаковым. С.Н. Булгаков появился в Праге в мае 1923 г. [11. С. 112]. Здесь он в течение двух лет был профессором церковного права и богословия на том же Русском юридическом факультете [12. С. 8]. Отец Сергей Булгаков обладал очень большим авторитетом как среди представителей старшего поколения русской религиозно-философской мысли, так и в среде русской христианской молодежи в эмиграции. Именно он возглавил возрожденное в октябре 1923 г. по инициативе религиозных мыслителей старшего поколения Православное Братство во имя св. Софии Премудрости Божией. Как вспоминал В.В. Зеньковский, в Братство «решено было пригласить всех русских религиозных мыслителей и писателей, не включая только Л.П. Карсавина, произведение которого *Noctes Petropolitanae* скандализовало кое-кого, и И.А. Ильина, который своим трудно выносимым характером создавал решительную невозможность дружеского общения с ним» [13. С. 6]. В Братство вошел и Г.В. Флоровский. В начале 1924 г. членами братства являлись: отец Сергей Булгаков (Прага), Н.С. Арсеньев (Кенигсберг), Н.А. Бердяев (Берлин), С.С. Безобразов (Белград), Г.В. Вернадский (Прага), А.В. Ельчанинов (Ницца), Л.А. Зандер (Прага), В.В. Зеньковский (Прага), М.В. Зызыкин (София), А.В. Карташов (Париж), П.И. Новгородцев (Прага), П.А. Остроухов (Прага), А.В. Соловьев (Белград), П.Б. Струве (Прага), кн. Г.Н. Трубецкой (Париж), С.Е. Трубецкой, Г.В. Флоровский (Прага) и С.Л. Франк (Берлин) [14. С. 15]. Флоровский активно участвовал в 1924–1925 гг. в заседаниях Братства, проходивших в Праге, где тогда проживала большая часть его членов, на которых обсуждались актуальные религиозно-философские и церковно-общественные проблемы – такие как диалог православия с католичеством, вопрос о царской власти с точки зрения православного вероучения, проблема «оцерковления жизни», положение Церкви в России и др. [14. С. 15–98]. С Булгаковым Флоровского связывали и духовные узы – отец Сергей стал его духовным отцом [15. С. 178–183].

Поддерживая близкие отношения со многими религиозными философами старшего поколения, Георгий Флоровский всегда сохранял абсолютную самостоятельность в своих философских взглядах. Более того, уже в это время он сознательно дистанцировал свою мысль по отношению к философско-богословской традиции, сложившейся в рамках русского религиозно-философского ренессанса. Отличаясь к тому же еще с юности независимостью или даже, как выражались многие знавшие его люди, некоторой «колючестью» характера и достаточной резкостью в суждениях [1. С. 167], Георгий несколько не стеснялся своего положения «младшего коллеги» в столь представительной компании русских философов-эмигрантов. Уже в июле 1924 г., ощущая принципиальность своих богословских разногласий с представителями «соловьевского направления» в русской мысли, которыми являлись многие члены Братства, Флоровский заявил о своем желании выйти из него. Это намерение вызвало до-

вольно жесткую реакцию со стороны главы Братства и духовного отца Георгия [15. С. 197–199]. Увещания С.Н. Булгакова частично возымели действие, и Флоровский продолжал посещать заседания Братства. Однако год спустя Булгакову вновь пришлось уговаривать Флоровского изменить свое отношение к Братству, который на этот раз в письме к Н.А. Бердяеву, написанном по поводу выхода последнего из Братства, заявил о невозможности для себя выхода из Братства лишь только по причине отсутствия такового [15. С. 202–203]. Такое строптивное поведение духовного сына наносило серьезные душевные раны С.Н. Булгакову, ощущавшему высокую персональную ответственность за состояние отношений между членами Братства и переживавшему кризис в Братстве, вызванный уходом Бердяева и заявлениями Флоровского, как личную драму [15. С. 181]. После переезда Г.В. Флоровского в 1926 г. в Париж, куда к этому времени переместилась жизнь Православного Братства во имя св. Софии Премудрости Божией, Братством было решено по-прежнему считать его своим членом. Однако Флоровский, формально не выходя из Братства, постепенно перестал посещать его заседания [13. С. 7; 14. С. 112].

Тем не менее все это не изменило благожелательного отношения Булгакова к Флоровскому. И именно позиция отца Сергия, ставшего деканом образованного в 1925 г. в Париже Свято-Сергиевского богословского института, сыграла решающую роль в приглашении Флоровского на работу в институт в качестве патролога. По настоянию Булгакова Флоровский, только начинавший тогда серьезно заниматься научным изучением богословского наследия Отцов Церкви, был предпочтен более именитому кандидату на это место – Л.П. Карсавину, уже опубликовавшему к тому времени исследование об Отцах Церкви [15. С. 213–214]. Это приглашение сыграло решающую роль в научной судьбе молодого ученого. Начав серьезно заниматься патристикой, Флоровский, по его собственному свидетельству, обнаружил, что в этом и заключено его настоящее призвание [1. С. 42]. В институте Флоровский читал курсы, охватывавшие всю историю православной богословской мысли, начиная с доникейских отцов и заканчивая историей русского богословия [1. С. 42]. Благодаря этой возможности систематически заниматься изучением свято-отеческого наследия, Флоровский уже в 1930-е гг. сформировал собственное видение задач православного богословия и подходов к их разработке и уже тогда получил широкое признание как в православном, так и в инославном мире в качестве авторитетного православного мыслителя – крупнейшего знатока и истолкователя великой богословской традиции Православной Церкви.

Таким образом, переезд в Париж и начало работы в Свято-Сергиевском богословском институте обозначили вполне определенную границу в творчестве Флоровского. Софийский и пражский отрезки жизни Георгия Флоровского (т.е. почти семь лет, с января 1920 г. по сентябрь 1926 г.) можно, в отличие от следующего, богословского, периода его творчества, уверенно назвать периодом историсофским. Молодой ученый пытался в своих работах найти ответ на масштабные вопросы, поставленные перед христианской мыслью временем. Для христианской философии определение духовного смысла переживавшейся эпохи укладывалось в довольно простую, но

суровую для христианского сознания формулу: было ясно, что происходит серьезный, масштабный кризис христианства – христианской веры, христианской культуры – в пространстве европейской цивилизации. И общей задачей для всей христианской мысли было понять истоки этого кризиса, проследить внутреннюю «логику» тех духовных соблазнов, которые привели к обмирщению европейской культуры и принесли Европе и всему человечеству страшные испытания – мировые и гражданские войны и тоталитарные общественные режимы.

Поэтому в работах 1920-х гг. Флоровский прежде всего исследует центральный феномен современной ему европейской культуры, занявший в мировоззрении человека этой культуры место христианской веры, – феномен «новоевропейского историзма». В этих ранних работах христианское понимание смысла истории формулируется ученым как бы «в отталкивании» от той версии историзма, которая господствовала в европейской культуре Нового времени. Г.В. Флоровский стремится дать детальное, стереоскопичное изображение феномена «новоевропейского историзма», старается, с одной стороны, добраться до самых глубоких, потаенных духовных корней, а с другой – пытается разоблачить важнейшие философские следствия этого исторического мировоззрения, уже успевшие превратиться в своего рода стереотипы, «бессознательные предрассудки» привычного для человека Нового времени исторического мышления. Пониманию центральных вопросов онтологии истории и теории исторического познания, вытекающему из основных предпосылок господствовавшей в Европе Нового времени «философии прогресса», Флоровский пытается противопоставить такую интерпретацию этих вопросов, которая бы в максимальной степени соответствовала церковному, православному истолкованию смысла человеческой жизни и смысла человеческой истории.

Предметом исследования Флоровского в работах 1920-х гг. были также и конкретные исторические механизмы назревания духовного и социального кризиса в Европе. В частности, ученый уделял много внимания поиску духовных истоков русской катастрофы, стремился найти путь выхода русской культуры из глубокого духовного кризиса, закономерным следствием которого, по его мнению, явилась русская революция [16–18]. В данной работе, однако, не рассматривается эта сторона философско-исторических взглядов ученого. В предлагаемой статье мы ограничиваемся лишь изучением образа христианского историзма, как он представлен в работах Флоровского 1920-х гг.

### **ФЕНОМЕН «НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ИСТОРИЗМА» В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОГО ПОНИМАНИЯ СМЫСЛА ИСТОРИИ. ВЗГЛЯД Г.В. ФЛОРОВСКОГО**

Радикальный изъяс философии прогресса, с точки зрения христианского миропонимания, заключается не столько в наивности и прекраснотушии этой философии, сколько в противоречии такого понимания смысла истории фундаментальным интуициям нравственного сознания человека. Именно с разоблачения этого коренного порока господство-

вавшего тогда исторического мышления и начинает Флоровский в работах 1920-х гг. исследование феномена «новоевропейского историзма». Христианский философ показывает несостоятельность убеждения представителей этого понимания смысла истории, что исторический процесс, динамика социальных перемен могут подлежать этической оценке, устанавливающей направление «нравственного вектора» происходящего «исторического движения». Нравственная оценка исторических изменений противоречит самому фундаментальному принципу нравственности – представлению об абсолютной ценности каждой человеческой личности, ибо в реальном историческом мире, переполненном страданиями людей, всякое «движение вперед» с неизбежностью приобретает ценой этих страданий. Но коль скоро история как собирательный процесс развития человеческого общества вообще не может подлежать нравственному измерению, само представление об истории как едином поступательном движении человечества – здесь даже не важно – в какую сторону – теряет всякий смысл. Флоровский делает бескомпромиссный вывод: необходимо признать, утверждает он, что история как единый процесс развития человеческого рода «смысла не имеет» [19. С. 108]. Более того, философ настаивает, что только разоблачив мнимость присутствия у истории собирательного человечества нравственного смысла, человек способен отстоять смысл своей индивидуальной жизни [19. С. 108, 110]. Человек становится самим собой лишь в том случае, если он не только сознает бесконечную ценность своей жизни и жизни других людей перед лицом зачастую и в самом деле откровенно абсурдной стихии истории, но и понимает абсолютность своего призвания как свободного и ответственного существа, сохраняющего автономии своего личного нравственного сознания в любых исторических «обстоятельствах времени и места».

«Если история имеет смысл, т.е. ценности жизни нарастающим образом реализуются в поступательном движении исторического процесса, – пишет Флоровский, – то индивидуальная человеческая жизнь смысла лишена. Ибо, прежде всего, при таком условии люди не равноправны в этическом отношении; степень их нравственного развития определяется той ступенью приближения к идеалу, которая достигнута окружающей их “средой”, resp., коллективным человечеством, т.е. ставится в зависимость от условий, посторонних существу нравственной оценки, мало того, при этом неизбежно релятивируется сама эта оценка, поскольку в нее вносятся эмпирические моменты, и нравственные требования приспособляются к уровню “культуры”. Словом, и объективно, как ценность, и субъективно, по отношению к критерию оценок, личность лишается морального содержания. Со времен Канта можно считать окончательно решенным вопрос, что этика не может не быть “абсолютной”, “категорически-императивной”: между добрым и злым не может быть переходных ступеней, этически-пестрых объектов не существует. Критерии нравственной оценки могут быть только абсолютными, и потому должны стоять совершенно вне времени. Стало быть, с этической точки зрения состояние эпохи есть нечто безразличное: к кафру и к современному европейцу, к воину из полчищ Аттилы и к солдату теперешней “Армии спасения” мы должны предъявлять одинаковые моральные запросы... В этом



и заключается непреходящая правда старинной концепции “естественного права”» [19. С. 119–120].

В другой своей статье философ так продолжает эту мысль: «...никакие пространственно-временные условия не входят – ни в качестве мерил, ни в качестве составляющих – в содержание руководящего волею и сознанием индивидуального жизненного идеала... В порядке оценочном не история человеку, а человек истории ставит требования и задачи... только личности, индивиду предостоят абсолютные и категорические императивы, – есть образ Неизреченной Славы Божественной в человеке, но нет безусловных норм и заданий коллективной, собирательной жизни. Только в личном подвиге приклоняется небо к земле. Только личность обладает – *in actu* или *in virtute* – достоинством безусловным [20. С. 196, 198].

Но историческая философия Нового времени исходит из прямо противоположной предпосылки: она не просто готова принять в качестве «цены прогресса» злострадания бесчисленного множества человеческих поколений – она совершает еще более радикальную измену нравственному сознанию, предпринимая попытку рационально объяснить и тем самым – оправдать зло. Усматривая смысл истории в поступательном движении человечества по пути нравственного совершенствования, философия прогресса этим утверждает, что высшие ступени этого пути невозможно было бы достичь минуя ступени низшие. И таким образом, Добро оказывается «невозможно без Зла, и не только потому, что эти понятия соотносительны, но и потому, что онтологически сила Блага вырастает лишь из небытия. Зло не только недоразвитое добро, неполнота совершенства, но и необходимая составная часть Добра» [19. С. 107]. В результате добро и зло превращаются из абсолютно разночестных нравственных категорий в необходимые этапы становления мирового целого [19. С. 107]. Таким образом, в сущности, категории «ценности», «должного» разрушаются как таковые, нацело поглощаясь категориями «сущего» и «необходимого». «Ценность» оказывается не чем иным, как «будущим фактом», наступающим с неотразимой необходимостью не морального, а принудительно-закономерного «долженствования» – «долженствования» как имманентного закона саморазвития исторической действительности [21. С. 127]. И вся история человечества укладывается в простую, абсолютно прозрачную для человеческого разума схему движения собирательного человечества от менее совершенного общественного строя к более совершенному [21. С. 127].

Три элемента, таким образом, по мнению Флоровского, оказываются неразрывно связанными в историческом мировоззрении Нового времени: 1) представление о наличии у истории человечества как собирательного целого смысла, 2) постижимого в терминах человеческого разума, 3) нацело поглощающего категорию нравственного идеала категорией «естественно-исторической необходимости» [21. С. 127]. И первичным убеждением данного мировоззрения является именно эта вера в то, что действительность подчиняется рациональным законам, главным из которых и является отмеченный выше закон «диалектического превращения» Зла в Добро [21. С. 127]. Венчается же такая историческая философия представлением о совершенном социальном строе как

имманентной цели исторического развития. Это и понятно, ибо «ценностью» в рамках такого понимания смысла истории могут обладать не судьбы отдельных человеческих личностей, а только объективные формы общественного бытия, постепенно вызревающие в ходе исторического процесса. И поскольку в то же время предполагается, что развитие общественных форм подчиняется рациональным законам, для этого мировоззрения совершенно неизбежно верить в то, что апофеозом исторического развития станет совершенное человеческое общество, отвечающее всем требованиям этого имманентно присущего действительности разума [22. С. 271–274]. Но «если возможна такая форма бытия, которая есть благо сама по себе, то тем самым она есть благо первичное и, стало быть, подлежит осуществлению во что бы то ни стало. Она подлежит “втеснению людям” – отсюда диктаторский и деспотический пафос, пафос насильственного дарования «счастья» [22. С. 272].

В мировоззрении человека Нового времени, отмечает Флоровский, парадоксальным образом сочетаются рабское сознание и заносчивая самоуверенность [22. С. 283]. С одной стороны, человек ощущает себя лишь маленьким, преходящим элементом гигантского общественного и мирового целого, закономерное и стройное развитие которого безразлично к его судьбе. С другой стороны, законы саморазвития этого мирового целого признаются абсолютно постижимыми для человека, весь мировой процесс оказывается для него одной раскрытой книгой. Но в этом парадоксе нет ничего загадочного: ведь для рассматриваемого мировоззрения и мир, и общество, и человек есть одинаково просто вещи, подчиняющиеся одной и той же стихии безликого, объективного разума. Сама истина есть не более чем система разума. Отсюда этот «демократизм» и «общедоступность» истины, приобретающиеся ценой метафизического самоуничтожения человека [22. С. 282–284; 23. С. 65–67].

Отсутствие сознания действительной свободы каждого отдельного человека – таков коренной порок исторической философии Нового времени [22. С. 278]. «Свободен» только «мир в целом», и «свобода» эта состоит в последовательном осуществлении изначально предположенных в мировом организме потенций. Человек же здесь лишь «медиум внешней объективности», предназначенный своей жизнью служить гармонии социального и мирового целого и, что еще важнее, совершенно смиряющийся с этой своей незавидной долей [22. С. 278–280].

Христианская вера представляет собой абсолютную альтернативу такому миропониманию и мироощущению человека. Христианская вера дает человеку опыт свободы [22. С. 285]. Христианин предстоит не самодовольшему космическому целому, а Живому Личному Богу, единственно по воле Которого существует и весь мир, и каждая человеческая личность. Мир и человек – свободные творения Божии [22. С. 285]. И это последнее богословское утверждение необходимо понимать в двух важнейших, тесно взаимосвязанных смыслах: 1) Божественная «причинность» сотворения мира есть «причинность через свободу». Само бытие мира случайно, контингентно – мира могло бы и не быть. Он есть свободный «дар неизреченной и непринужденной Милости и Любви» [22. С. 285]. И в этой первичной Божественной свободе

миротворения – 2) залог собственной свободы мира. Ибо «если бы мир был вечен и самобытен, если бы он был «необходим», он был бы насквозь предопределен, был бы миром смерти, был бы повинен оброку нескончаемых рождений и смертей. В том радость веля и избавление, что мир – тварь, что есть «Сотворивый и Создавый человека», Творец небу и земли, видимым же всем и невидимым. Мир коренится в Божественной свободе. Мир свободен, ибо есть Бог – вне мира» [22. С. 286]. Таким образом, «в религиозном озарении открывается, что миродержавное начало есть свобода, а не рок, любовь, а не природное *jus talionis*» [22. С. 285].

Любые попытки «разумного понимания» этого насквозь «иррационального» феномена свободы разбиваются о поистине Божественную непостижимость этого таинственного дара Бога человеку. Поэтому сколь невозможно рационально объяснить, «почему» история человечества началась с факта грехопадения прародителей, столь же невозможно понять разумом совершаемый каждым человеком фундаментальный выбор: отвечать или не отвечать на призыв Божественной Любви – Любви, давшей человечеству событием Искупления новый шанс приобщения к Полноте Премирной Жизни [22. С. 287]. Перед каждым человеком реально открыты два пути: путь соработничества Богу и путь игнорирования Божественного зова, путь противления и отступничества. Результаты этого выбора тоже абсолютно реальны и во внятной человеческой совести степени очевидны еще в земной жизни человека: это либо усовершенствование и преображение Божьего мира, либо его разрушение – зло, страдания и смерть людей.

И потому так опасен соблазн рационального понимания этого фундаментального феномена Божественной и человеческой свободы, соблазн рационализации «мотивов Божественного и человеческого выбора», что его результатом может быть не только оправдание зла, но и самый радикальный, самый бескомпромиссный богоборческий бунт человека, претякающегося о попущенный Богом факт зла и страданий [19. С. 114]. Рациональной теодицеи, оправдания этого во зле лежащего мира в терминах человеческого «понимания» нет и быть не может. Бог требует от человека большего – свободного акта веры, надежды и любви. Только любовь и вера дают человеку силы преодолевать искушение видимым торжеством зла и чувствовать непрестанное попечение бесконечной Божественной Любви о сотворенном ею мире. «...Поллюбить мир, полюбить жизнь нужно “прежде логики”, “непреренно чтобы прежде логики”», – повторяет Флоровский прозрения Ф.М. Достоевского, – и отсюда идти к Богу; переверни порядок, уверуй в Бога и премудрость Его, и цель Его прежде, чем полюбишь жизнь, и все рухнет, мир станет неприемлемым, и «Бог начнет мучить человека». В том и безвыходная трагичность «эвклидовского» разума человеческого, что не от любви, а от «премудрости» он отправляется, и роковым образом премудрость вырождается в бред безумия... Как только совершится жертвоприношение разума, как только преодолеется соблазн «понимания», так тотчас же «смысл» вернется миру, диссонансы сгладятся в человеческой душе и зазвучат величавые аккорды религиозного гимна. Смиренно и «бессмысленно» возлюби мир в каждой его песчинке, и «тогда станешь к жизни равнодушен», видимое зло потеряет свое соблазняющее жало. Тогда раскроется великая тай-

на Уничижения, тайна «блаженства страждущей любви», и страдания перестанут мешать беззаботному, детскому веселию пред лицом Божьего мира [19. С. 113–115]. Вечная Истина превыше человеческого разума, и открывается она тоже не разуму человека, а всему человеку, делающему себя подвигом любви и смирения доступным действию Божественной Благодати. И «не гарантирующее знание, а дерзающая вера должна лежать в основе жизни» [24. С. 79].

Путь веры есть путь все большего смирения перед таинственной, непостижимой для человеческого разума Высшей Божественной Премудростью, управляющей ходом истории. Ибо надчеловеческая среда, которая объемлет людей с их историей, есть не «имманентно присутствующие действительности объективные закономерности», а «живая воля Личного Бога, недоведомая и несоизмеримая с выкладками человеческой мудрости; и в ней «разумность» сочетается с любовью, ибо «Логос» и «София» – не абстрактные схемы, а Сын Божий и Божия Премудрость» [20. С. 182]. Да, история не «бессмысленна», если миром правит Бог. «Но этот смысл, – настаивает Флоровский, – не может быть постижимым, не может сполна исчерпываться никакими человеческими определениями. Это поистине – тайна» [24. С. 81]. Мир подлежит метаисторическому Суду, «результаты» которого недоступны какому-либо человеческому «предвосхищению». И если и будет когда-либо людям открыт «смысл» истории человечества как целого, то это может свершиться только после ее конца [20. С. 197–198].

Не дано человеку в веке сем постигать тайну своей судьбы, и тем более – проникать в тайны бесчисленного множества бесконечно сложно переплетенных между собой судеб других людей. Но каждому человеку в голосе его совести в той или иной степени открыт Идеал его личной жизни. В опыте же христианской веры открывается, что этим идеалом является Само Божественное Совершенство, явленное в жизни и крестном подвиге вочеловечившегося Сына Божия. Последовательная христианская мысль, считает Флоровский, должна ясно сознавать, что «абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе» [25. С. 171]. Сами понятия «идеальной эпохи», «идеального быта», «идеальной культуры», по его мнению, «внутренне – невозможны» [20. С. 196–197]. Ведь миру недоступно – до огненного обновления – вместить полноту благодати. И «всякое человеческое достижение неизбежно ущерблено, неподлинно, – не по тварной ограниченности только, и вовсе не пространственно-временной формой существования, но грехом» [22. С. 288]. С точки зрения метаисторического Идеала, как мы уже отмечали выше, по мнению Флоровского, невозможна даже сравнительная расценка различных социальных и культурных укладов, ибо этот Идеал призван «испелить», «отменить» всю действительность в целом, настолько радикально пораженную грехом и злом во всех ее «частях», что человеку просто недоступно судить о сравнительных «степенях» этой греховной порчи разных «сегментов» мира. Перед метаисторическим Судом предстанут не «объективные формы» общественного быта, а конкретные человеческие индивиды, каждый из которых будет давать личный отчет о пережитой жизни. Поэтому и в порядке исторического мышления должна быть понятной «совместимость невозможности с точки зрения

морали обсуждать достижения истории и необходимости судить нравственным судом действия исторических индивидов» [17. С. 146].

«Могут быть лишь “идеальные люди”, и “исполнение” жизни – лишь в том, что все становятся совершенны, как совершен Отец Небесный», – не устают повторять Георгий Флоровский [20. С. 197]. Только человеческая личность, и она одна, есть амфибия между двумя мирами – Божественным и тварным. Соединение тварного мира с Богом, его спасение и увековечение совершается только в результате свободных актов ответной любви человека к Богу. Связь между Богом и миром есть связь, опосредованная человеческой свободой, свободой каждого конкретного человека здесь и сейчас, на протяжении каждого отрезка своей жизни отвечать голосу Божественной Любви, многообразно говорящему людям разных мировоззрений и вероисповеданий. Даже абсолютная глухота к этому голосу – и та может быть лишь результатом человеческого выбора, предшествовавшего этому окостенению человеческой совести.

Человеческое делание в истории есть борьба. Несмотря на то, что в существовании зла нет никакой метафизической необходимости, несмотря на то, что зло есть «плод свободы» тварных существ, оно все же, повторяет Флоровский слова Вл. Соловьева, «есть действительная сила, посредством соблазнов, владеющая нашим миром» [20. С. 200]. И только помощью свыше осуществляется преодоление зла в мире. Мировое и «общественно-историческое» бытие двупланово – в нем сочетается тварная природа и Божественная благодать, «эмпирически-действительное» и «вечно-ценное». И лишь через личный подвиг того или иного живого, конкретного человека благодать нисходит на землю, «вечно-ценное» открывается в мире, преображая и спасая его [20. С. 198]. Но возможна и неудача человеческого делания в истории. Свобода человека реальна, зло есть реальный соперник человека, а потому для людей открыт не только путь соединения с Богом, но и адский путь противления Богу, путь порабощения злом. Поэтому история человечества трагична от начала и до конца. Каждый человек наделен неустранимой нравственной и творческой автономией, позволяющей ему самому нести полную ответственность за свою судьбу. И хотя люди связаны между собой взаимной круговой порукой, все же никто не может прожить жизнь за другого человека [22. С. 290]. В структуре исторической действительности наряду с моментом связи и единства неустранимо присутствует элемент дискретности, ибо наделен свободой и ответственностью за свои решения не «человек» как «родовое существо», а каждый живой «эмпирический» индивид. Потому так динамична, запутанна, сложна и трагична история мира. История не тяготеет к «благополучной развязке», напротив – «она созревает для катастрофы, – в ней “накапливается” и созревает и доброе, и злое, – плевелы среди пшеницы» [22. С. 287]. В этой двойственности исторического процесса – залог поистине трагической серьезности происходящего в мире, а также – гарантия неизбывной открытости, незавершенности истории, невозможности что-либо в этом мире «построить навеки» – ведь «не один человек в мире, и не дано единому человеку спасти весь мир» [22. С. 290].

И тем не менее в каждой точке исторического времени благодаря человеческому подвигу мир может стать прозрачным для Божественной благодати, исцеляющей и освящаю-

щей пораженную грехом тварь. «Сокровищница блага», от века существующая в Божественной действительности, в актах человеческого творчества проникает в мир и даже «накапливается» в нем. Дары Духа Святого, закрепленные в продуктах человеческого творчества, животворят тварную действительность [22. С. 288]. Религиозная культура – вот та не поддающаяся логической фиксации, воистину «неосязаемая», «воздушная» форма, в которой осуществляется присутствие Духа Святого в мире [25. С. 170–171]. Религиозная культура есть своего рода «нагорный путь» в Царствие Небесное, проторенный прежними поколениями людей, – путь, которым волен воспользоваться каждый человек. Но идти этим путем можно только проявляя собственную творческую инициативу, только активно продолжая начатое предшественниками дело. Религиозная культура есть не строй, а дух. «Что бы ни делал верующий, он делает в Боге, и это и есть религиозная культура. Ее творили подвижники и чудотворцы, достигшие нетления и сиявшие миру. Ее творили боговдохновенные пророки и учителя, – даже и в языках. Псалтырь и храм св. Софии Цареградской, катакомбные фрески и песнопения церкви – вот кирпичи религиозной культуры; но из них не слагается Града...» [25. С. 170]. Религиозная культура – это не собрание статичных «ценностей», которые может «присвоить» каждый желающий, а импульс, мерило и задание для личного творчества [25. С. 171]. И «не своею монолитностью и законченностью, не своими достояниями и достижениями ценна “культура”, а своею внутренней жизнью, тем, что в ней непрестанно раскрываются, осуществляются и творятся Божьи чудеса» [20. С. 180]. В конечном счете всякая «объективная культурная ценность» несет всего лишь служебную функцию, ибо подлинным содержанием истории является устройство Живого Храма Богу Небесному – Храма, камнями которого служат лишь сами люди – угодившие Богу праведники всех времен и народов [25. С. 170].

Тяжел для человека этот Божественный дар свободы, которым наделил его Создатель. И только христианское сознание способно в полной мере принять его, способно сделать все теоретические и практические выводы, вытекающие из этого экзистенциального статуса человека как существа, от каждого жеста которого зависит не только его собственная судьба, но и до некоторой степени – судьба всего мира. Для людей, пораженных первородным грехом, как нельзя более естественно складывать с себя это неподъемное без Божией помощи бремя свободы и ответственности. С точки зрения Флоровского, и сам первородный грех может быть истолкован как отказ прародителей от дара свободы. Флоровский здесь полностью разделяет мнение русского мыслителя В.И. Несмелова, согласно которому «первородный грех состоял в отказе от творчества и дерзания, от действенного самоопределения. Прародители возжелали, “чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами”, и этим своим помыслом и “своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе, и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности”. Они низвели себя “до положения простых вещей мира”... Вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цели мирового бытия, они, напротив, сами обратились к помощи мира, чтобы он своими механичес-

кими силами осуществил за них их предвечное назначение. Этим актом они отреклись от творческой свободы, растворили себя в мире, потеряли себя среди вещей ничтожных мира сего. Они выключили необеспеченность ответственного делания из экономии природы. В малодушии именно и заключается греховность воли, ищущей «объективных костылей» [22. С. 281–282].

«И искупление состояло не в чем ином, – продолжает эту мысль Флоровский в другой своей работе, – как именно в разрыве фаталистической сети причинных связей, в новом утверждении начала личного над вещным, в раскрытии вечной жизни, лежащей вне и над плоскостью стихийных сил» [23. С. 66]. Но это богооткровенное благовестие христианской свободы с трудом и неохотой принимается людьми. История человечества после Христа есть все еще тяжелая и упорная борьба за правый опыт Истины, превышающей тварный, человеческий разум. Века новой истории явились временем исключительного по своим масштабам уклонения европейской культуры от истин христианской веры. Вера в имманентно присущий действительности разум, возводящий человечество по ступеням прогресса к совершенному общественному строю, заменила в культуре Нового времени веру в Живого Бога, наделившего людей свободой и ожидающего от каждого человека ответного дара бескорыстной и «необоснованной» любви и верности. И единым корнем, из которого вырастают все разновидности этого мировоззрения Нового времени, является, по мнению Флоровского, именно соблазн уклонения от подвига, от дерзновения свободы [22. С. 282–283]. Смысл жизни для человека новоевропейской культуры не в подвиге любви, открывающем человеку доступ к вечной жизни, а в послушании неумолимым законам вселенского разума. Поэтому человек «становится вещью или событием, – не только выглядит так, но именно превращается в вещь, ибо угасает, так сказать, самосознание, растворяясь в бесформенной стихии разума» [23. С. 66].

Таково обобщенное изображение феномена новоевропейского историзма в свете христианского понимания смысла истории, которое мы находим в работах Г.В. Флоровского 1920-х гг. Как мы видели, этот обобщенный анализ господствовавшего мировоззрения нового времени позволил мыслителю выявить его самую глубокую духовную основу – отречение человека от самозначимости и самоопределения, от «такого страшного бремени, как свобода выбора». Однако Флоровский в своих работах рассматриваемого периода далеко не ограничивается построением такой обобщенно-синтетической картины исторической философии Нового времени. Он обращается и к исследованию отдельных версий этой философии, анализ которых представлялся ученому актуальным для современной ему русской мысли, а также к более детальному изучению строения исторического мышления, основанного на данном философском мировоззрении.

#### **«МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА» ВЛ. СОЛОВЬЕВА В ОЦЕНКЕ Г.В. ФЛОРОВСКОГО**

Начиная уже с первых работ и на протяжении всей своей творческой карьеры Флоровский стремился разоб-

лачать всякий уклон мысли в сторону отрицания реальности свободы – как свободы Бога в творении мира и попечении о нем, так и свободы человека. Но, конечно же, в поле исследовательского внимания философа в первую очередь должны были попадать лишь наиболее влиятельные, ключевые для философского развития системы мысли. И в рассматриваемый период творчества Флоровского предметом его особого внимания была прежде всего метафизика Вл. Соловьева. Для этого были вполне очевидные весьма серьезные причины. Философское творчество Вл. Соловьева стало источником вдохновения для целого поколения выдающихся русских мыслителей. И хотя метафизические построения Соловьева далеко не всегда служили в качестве непосредственного образца для философии его последователей, сам замысел Соловьева, заключавшийся в стремлении создать всеобъемлющую систему цельного знания, отражающую цельность самого мироздания как становящегося, божественного в своих ноуменальных корнях «Всеединства», разделялся практически всеми представителями русской религиозной философии Серебряного века. С другой стороны, эта последняя, следуя по стопам своего основателя, оказывалась тем самым в одном ряду с другими спекулятивно-гностическими традициями европейской философии Нового времени, предпринимавшими попытки «абсолютного обоснования» действительности в мысли. Вся высокая интеллектуальная культура Европы 1920-х гг. была все еще пропитана этим рационалистическим пафосом всеобъемлющего философского синтеза. Поэтому для Флоровского вопросом принципиальной важности было отношение к фигуре «основателя русской религиозной метафизики»: на примере его философии можно было увидеть многие изъяны «метафизики всеединства», и только на основе такого предварительного анализа этой метафизики можно было попытаться определить дальнейшее направление исканий русской философской мысли.

Мы уже писали выше, что Флоровский в 1922/23 г. в Русском юридическом институте читал спецкурс о философии Вл. Соловьева [20. С. 208]. У ученого были планы написания книги о Соловьеве, и, может быть, к 1926 г. уже было подготовлено несколько глав [26. С. 210]. И все же, несмотря на значительную работу, проделанную Флоровским в 1920-е гг. по изучению творчества Соловьева, большое исследование о его философии так и не увидело свет. Причиной тому была не только загруженность Флоровского другой работой. Как обоснованно полагает А.В. Соболев, «жесткая и развернутая критика соловьевской “метафизики всеединства” и “софиологии” не могла не ударить рикошетом по о. Сергию Булгакову, совершившему великое благодеяние для Флоровского приглашением его на кафедру патрологии во вновь открытый Парижский Православный богословский институт» [27. С. 162]. И действительно, в условиях заграничного рассеяния, когда необходимо было собирать оторванные от родной почвы силы русской религиозной философии, чрезмерное подчеркивание разногласий и любая излишняя «конфронтация» в рядах ее представителей не могли сослужить хорошую службу ослабленной трудностями эмигрантского существования русской мысли. Нами уже отмечалось, что критичная позиция Флоровского по от-

ношению к наследию философии русского Серебряного века и так приводила к существенным трениям в его отношениях с представителями старшего поколения русской мысли. Поэтому мы предполагаем, что Флоровский, находясь в 1920-е гг. в роли только начинающего свою философскую карьеру мыслителя, просто не отважился на то, чтобы обнародовать развернутую и детальную критику философского наследия кумира предшествующего поколения русской мысли. Тем не менее все самое главное, что было необходимо, по мнению Флоровского, сказать о принципиальных дефектах соловьевской «метафизики всеединства», было им сказано еще в его работах первой половины 1920-х гг.

Флоровский показывает, что Соловьев полностью разделяет убеждение XIX в., что в истории мироздания реализуется разумный, абсолютно доступный человеческому постижению план. Разумный смысл истории для Соловьева заключается в том, что в ней осуществляется «свободное Всеединство» [24. С. 75]. Весь космогонический и исторический процесс для Соловьева, пишет Флоровский, представлялся в виде своего рода изогнутой линии: «... сперва раздробление, распадение бытия должно было, нарастая, дойти до крайних пределов хаотичности, чтобы потом постепенно происходило вторичное объединение существующего. В конце стоит то же, что в начале: единство; но в начале было голое единство, а в конце единство синтетическое, единство многого, *pan kai' en*. История, по изображению Соловьева, есть “Богочеловеческий процесс”, процесс постепенного установления Богочеловечества, глубинного и свободного единения Божеского и человеческого. Предустановленное предвечно в Софии как идеальной сущности тварного мира, оно вторично восстановилось в Богочеловеческой личности Христа. Но далее оно должно распространиться на весь мир, и в этом сущность христианской истории; здесь снова повторяется тройственный ритм: человечество должно снова опасть от единства, снова пройти через бездны своевольного самоутверждения, чтобы на последок дней своих придти к совершеннейшему свободному Богочеловечеству, когда будет Бог всяческая во всем, и утвердятся всесовершенное Царство Божие на земле, т.е. «полнота естественной человеческой жизни, соединяемой через Христа с полнотою Божества» [24. С. 76].

Распадение первозаданной гармонии, согласно Соловьеву, было необходимо, указывает Флоровский, для того, чтобы «все свободные существа довели до предела свое своеволие, испытали всю тягость неупорядоченного хаоса и уже свободным избранием, свободным актом самоотракающей воли вернулись к утраченному Всеединству» [24. С. 75]. Греховное, злое состояние мира есть, таким образом, необходимый этап в становлении мироздания. Зло и грех у Соловьева есть неизбежный «выкуп свободы», как позднее напишет Флоровский в «Путьях русского богословия» [28. С. 315]. Но и само зло понимается Соловьевым слишком узко, слишком рационалистически: зло есть просто «отпадение от первоначального Всеединства», оно заключается только «в неправильном распорядке ценностей, в искажении перспективы» [24. С. 75]. Поэтому, по мнению Флоровского, зло, в мировоззрении основателя русской метафизики, «не обладает подлинной реальностью, не есть даже нечто самостоятельное, а есть лишь искаженная форма Добра.

И преодоление зла сводится не к его искоренению, а к разрушению его односторонности, к восстановлению нарушенных гармонических соотношений» [24. С. 75]. В конце же исторического процесса ожидается абсолютный синтез всей полноты мировой и человеческой жизни. «Ничто не будет выключено как недостойное, все будет освящено. Поэтому-то будущее, продолжает Флоровский, и рисовалось Соловьеву в ярких земных красках. И от века уготованное Царство оказывалось в его изображении земным государством, возглавляемым земным Царем, земным Первосвященником и земным Пророком» [24. С. 76].

Вся история мироздания мыслится в метафизике Соловьева как процесс саморазвития единого Субъекта. Человечество рассматривается философом как целокупность, изначально объединенная в Личности «Вечной Спутницы» Бога, Его Другого, «Вечной Женственности» – «Софии». «Мир в целом», или (что здесь есть то же самое) «человечество в целом», есть, таким образом, у Соловьева один Живой и Сознательный Организм, проходящий три необходимых этапа развития: 1) этап внешнего, несвободного единства своих элементов; 2) этап самоутверждения этих элементов и распада первоначального единства; 3) этап свободной реинтеграции распавшихся элементов, т.е. фазу осуществления «свободного Всеединства» [29. С. 141–145]. И в этом «образе мира, как органического целого, все сливалось в натуралистическом стихийном кружении и биении, предобразованном от века» [20. С. 208]. Даже событие Воскресения Христова рассматривалось Соловьевым не как величайшее Чудо, а как закономерный и необходимый этап космогонического процесса, замечает Флоровский [24. С. 77]. Сущность всех тварных существ в метафизической системе Соловьева заключена в первоначальном, божественном Всеединстве (т.е. в «Софии») – собезначальной Спутнице Бога), все живое имеет здесь божественные корни; в мировом процессе это божественное зерно каждой вещи должно «прорасти» и благодаря этому потенциальное единство мироздания должно превратиться в его актуальное «Всеединство» [30. С. 141].

Вл. Соловьев, окончивший свой земной путь еще совсем не старым человеком, незадолго до кончины подверг радикальному переосмыслению свои прежние философские взгляды. Ему открылась трагическая реальность человеческой свободы, жуткая соблазнительность зла как реального пути для человека. В своей последней пророческой книге «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» философ вкладывал свой заветный замысел всеобъемлющего социально-космического синтеза в уста самого Антихриста, призванного своим явлением накануне конца истории подвергнуть человечество последнему историческому испытанию.

Однако, отмечает Флоровский, «по “иронии судьбы” отвергнутая самим Соловьевым, его “первая метафизика” стала образцом и источником вдохновения для сменявших его поколений; и в этом, подчеркивает ученый, его роковая и двусмысленная роль в истории русского религиозно-философского самосознания» [20. С. 206]. Русская философия Серебряного века мыслила свою задачу так же, как и юноша-Соловьев: ее целью было умопытательное построение системной философии – «метафи-

зики Всеединства» [31. С. 24]. И Флоровский указывает, что весь этот замысел «системной метафизики», философии как «абсолютной науки», возникший в европейской культуре Нового времени, к которому восходила и заложенная Соловьевым философская традиция русского религиозно-философского ренессанса, был результатом сложного переплетения существенно внецерковных мистических и философских направлений. В частности, сама философия Вл. Соловьева, пишет Флоровский, «была связана с западноевропейским пантеизмом (Спинозой, Шопенгауэром), с древней и новой гностикой (александринизмом, Каббалой, “немецкой мистикой”), с бессильными попытками спекулятивного преодоления рационализма (у Шеллинга и Баадера). И собственный мистический опыт Соловьева был существенно не церковен, имел ярко сектантский уклон: его прозрения о Вечной Женственности качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатленным преимущественно в иконографии... Соловьев бездонно укоренен в “природо-вдохновенной” мистике Запада, в “теософизме” Якоба Беме, который еще Шеллингом был опознан как рационализм» [20. С. 206]. Поэтому совсем не удивительно, что философия истории, построенная из такого «материала», оказывалась в очевидном и вопиющем противоречии с фундаментальным фактом, открывающимся в церковном опыте, – фактом реальности Божественной и человеческой свободы [20. С. 208–209].

Выше нами был представлен цельный образ христианского историзма в понимании молодого Флоровского, образ, основанный на учете этого фундаментального феномена свободы. Теперь пришло время для изучения деталей философской позиции Флоровского тех лет, как она формировалась в противопоставлении «систематической философии истории», которую он находил в первую очередь в традициях немецкого и русского идеализма.

### **Г.В. ФЛОРОВСКИЙ О СТРОЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**

В основе убеждения в единстве и цельности исторического процесса, разделявшего как традицией немецкого идеализма (Шеллинг, Гегель), так и русской традицией «метафизики всеединства», лежал постулат о наличии единой «Субстанции», или единого «Субъекта» исторического развития. Это единое Начало мировой истории либо прямо рассматривалось как само Божество (Гегель), либо мыслилось как неразрывно связанная с Богом Часть божественной действительности (Шеллинг и различные варианты русской «метафизики всеединства»). Отсюда – абсолютный монизм в восприятии и космического, и социального бытия. Субъект исторического развития здесь всегда – «мировое всеединство», тождественное «целокупному человечеству», а «свобода» – всего лишь «имманентный закон развития» этого Субъекта, заключающийся в постепенном проявлении в ходе исторического процесса изначально заложенных в нем «потенций». Флоровский, опиравшийся на то понимание человеческой свободы, которое он находил в Предании Православной церкви, должен был противопоставить этому радикальному монизму в понимании бытия, с од-

ной стороны, представление о принципиальной двойственности Бога и твари, связанных только «причинностью через свободу», а с другой – представление о свободной множественности тварного бытия, состоящего из огромного числа автономных в своем выборе человеческих личностей. И конечно же сделать это ему было необходимо не только «на уровне простых деклараций», но и на уровне аналитической разработки ряда центральных проблем онтологии истории и теории исторического познания, в которых находили преломление эти фундаментальные различия в понимании самой природы исторического бытия.

Далеко не все историософские построения XIX – начала XX в. были столь же последовательны в акцентировании субстанциального единства истории как системы классического немецкого идеализма и русская «метафизика всеединства». Для большинства «философий истории» Нового времени представление о «единстве всемирно-исторического процесса» служило скорее в качестве фундаментальной бессознательной предпосылки понимания истории – и в качестве такого бессознательно-а priori видения истории это представление оказывалось тем более неустранимым «предрассудком» исторической философии эпохи. Лишь немногие мыслители были способны поставить под вопрос эту господствовавшую в XIX столетии интерпретацию истории как единого процесса развития «целокупного человечества». Одним из них был русский писатель и философ А.И. Герцен. И несмотря на радикальное различие в мировоззрениях православного философа Георгия Флоровского и убежденного атеиста и социалиста Герцена, мысль последнего представляла для Флоровского очень большой интерес. Как мы писали выше, Флоровский посвятил изучению «исторической философии Герцена» свою магистерскую диссертацию. Для молодого ученого бескомпромиссный индивидуализм Герцена, его беспощадная критика рационалистического восприятия истории явились мощным стимулом для выработки собственного понимания строения исторической действительности – природы наличествующих в истории связей и характера присутствующего в ней единства.

В своих ранних статьях Флоровский часто и с воодушевлением цитирует яркие пассажи из художественно-философской публицистики писателя: «Герцен разбивает все старые скрижали, и скрижаль разума прежде всего. Нет разума в истории, нет смысла в мире. История есть жизнь, а жизнь есть творчество, стихийная борьба, – и нет в ней целей и задач». «Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих», и от него зависит, чтобы он был звучен. «Ни природа, ни история никуда не идут, и потому готовы идти всюду, куда им укажут». Так человек становится действительной ценностью, а не «куклой, назначенной выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею». Пестрая ткань истории перестает быть «заданным уроком» и превращается в неопределенную задачу. «Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да мы одни одинехоньки». «Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делаются чем-то серьезным, действительным и

исполненным глубокого интереса. Если события подта-сованы, если вся история – развитие какого-то доисто-рического заговора и она сводится на одно выполнение, на одну его mise en sce'ne, возьмемте, по крайней мере, и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представ-ления провиденциальной шарады? С predeterminedным планом история сводится на вставку чисел в алгебраи-ческую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения» [19. С. 109–110].

Радикальный индивидуалист Герцен смело ставит под сомнение и само «Верхнее Божество» философии про-гресса. «Слово “человечество” препротивное, оно не вы-ражает ничего определенного, а только к смутности всех остальных понятий добавляет еще какого-то пегого полу-бога. Какое единство разумеется под словом “человече-ство”?» – вопрошает Герцен [32. С. 397]. Сам Герцен в кон-це своей жизни колебался между откровенным признани-ем абсурдности положения человека в жизни и в истории и... традиционной для «историцистского» XIX в. верой (не стыкующейся с другой частью его убеждений) в регулярно повторяющиеся стихийные «обновления» исторической жизни, в частности в грядущее «возрождение человечества» благодаря воплощению на юной, исполненной девствен-ного пластицизма российской почве социалистического идеала – идеала, переданного России по «исторической эстафете» стареющей и погрязающей в торгашеском ме-щанстве Европой, оказавшейся бессильной его воплотить [33. С. 48–49]. Своим творчеством Герцен, по мнению Фло-ровского, не только продемонстрировал коренные пороки провиденциалистически-рационалистического понимания смысла истории, но и вскрыл противоположный тупик, в который может упереться человеческая мысль, «обманутая историей» в своих прекраснотушных ожиданиях, – состоя-ние безочарованного иррационалистического и анархичес-кого индивидуализма [33. С. 49; 34. С. 255].

Для Флоровского одинаково неприемлем и радикаль-ный «историософский монизм», и крайний романтико-анархический индивидуализм, для которого человечес-кая личность при всей ее кажущейся «героической» сво-боде – лишь «пена на волнах» безликого и бессмыслен-ного океана жизни. И Флоровский предпринимает соб-ственную попытку ответить на вопрос, заданный Герце-ном: «Какое единство разумеется под словом “человече-ство”?» – ответить так, чтобы признанием единства ис-тории несколько не умалялась свобода и творческая ав-тономия каждого отдельного человека.

«Для преодоления неисходного антиномизма частно-го, индивидуального и общего, – писал Флоровский в зак-лючении к своей диссертации о Герцене, – мира и лично-сти, необходимо исходить не из двух, а из трех начал; толь-ко таким образом можно избежать неминуемого при двой-ственности начал иерархизма – либо подчинения миру человека, либо подчинения человеку мира» [34. С. 253]. И этим «третьим началом» для христианина Флоровско-го являлась Личность Живого Бога – Творца и Промыс-лителя мироздания [34. С. 253]. Однако сознательное или бессознательное признание за историей субстанциального единства, полагает Флоровский, означает не только ис-ключение из истории человеческой свободы, но и факти-ческое «блокирование доступа» в нее самому Богу. Ведь

если история есть последовательный процесс становле-ния единого субъекта, то «управляет» ею, очевидно, не свободная воля Творца, а тот или иной «имманентный закон» становления действительности. Ибо мыслить суб-станциальное единство истории можно не иначе как лишь в виде некоторой «логической формулы». Такой «логи-ческой формулой» в рамках подавляющего большинства историософий XIX в. служила «идея развития».

Логическая структура этой идеи достаточно проста. «Идея развития, – пишет Флоровский, – всегда предпо-лагает определенным образом предназначенную внутрен-нюю структуру саморазвивающегося субъекта. И разви-тие заключается прежде всего в реальном действии и осу-ществлении этой потенциально органической структу-ры... Для развития, как это уже доказал Аристотель, ха-рактерны антагонизм и напряженность между “возмо-жным” и “действительным”. А “возможность” – это пре-жде всего форма, не достигшая явления. В то же время форма – это динамический фактор, форма-сила, и сила единства: в этом заключается двойной смысл понятия “динамис”. Имманентная структура субъекта определяет форму процесса... Цель, или определенное “конечное состояние”, является основополагающим моментом идеи развития» [35. С. 424]. Короче говоря, по мнению Фло-ровского, «развитие» – «это предсуществование, которое осуществляет себя; это скрытость, которая открывается» [35. С. 425]. «Развитие и организм – понятия соотноси-тельные», – отмечает философ [35. С. 424]. Ибо «субъек-том развития может стать только нечто, содержащее в себе единство, которое потенциально уже заранее владеет оп-ределенной структурой, долженствующей проявиться и выразиться в процессе развития» [35. С. 425].

В этот «логический каркас» идеи развития могло вкла-дываться разное содержание: субъектом мирового про-цесса могли признаваться саморазвивающийся по логи-ко-диалектическим законам «Мировой Дух» (Гегель); Со-Безначальная Богу, но отпадшая от него «София-Премуд-рость Божия» – «Всеединое Начало Мироздания» (Соло-вьев); «родовая сущность человека», приходящая в резуль-тате исторического процесса из состояния самоотчужде-ния в состояние гармонического равновесия своих сил и способностей (Фейербах, Маркс); «Человечество» как единое «Великое Существо» (Конт) и т.д. Однако при этом всякий раз оставалось неизменным не только само это «видение истории в целом» как единого, органического, направленного к имманентной цели процесса, но и со-хранялась общая стратегия подхода к изучению социаль-но-исторической действительности, заключающаяся в построении рациональных моделей «развития» различ-ных (больших и малых) сегментов этой действительнос-ти, которые, как считалось, «адекватно отражали» «им-манентную логику исторических процессов».

Г.В. Флоровский предлагает принципиально иное пони-мание как самого исторического бытия, так и историческо-го познания. Христианское, персоналистическое восприя-тие истории, учитывающее дар свободы, которым наделен каждый «эмпирический» индивид, должно, с точки зрения Флоровского, отказаться от понимания истории людей как процесса «развития». Все элементы этой идеи, по мнению ученого, не выдерживают критики с позиций христианско-го понимания онтологии истории.

Во-первых, бытие не является «единым субъектом». «Бытие, – указывает Флоровский, – не есть “всеединство”, не есть “органическое целое”, ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собой только “причинностью через свободу”... Теперь, пока, до наступления “полноты времен”, тварь, как таковая, не есть “целое”, гармонически упорядоченное, – она, колеблясь, стоит на перепутье между упрямым утверждением самозамкнутой необходимости и благоговейным самоотречением в приятии Божественной благодати. Мир пока не закончен и неустойчив, – не в смысле естественной рыхлости и неоформленности, а в смысле непрерывно встающей задачи оценочного и волевого выбора между Добром и Злом. И этот выбор совершается человеческой личностью, – и только ею» [20. С. 204].

Во-вторых, задача, которая стоит перед каждым человеком, заключается не в том, чтобы «адекватно выразить» предзаложенную в нем «мировым духом» «потенцию», а в том, чтобы свободным, «не обоснованным» ничем в мире сем творческим актом низвести в мир трансцендентную ему Божественную благодать. «В личном человеческом становлении, – пишет Флоровский, – реализуются не только задачи, но также и намерения, открываются не только ростки и возможности, но также осуществляются идеалы. В этом как раз проявляется свобода. Личность свободна; это значит, что она может освободиться и от самой себя, от своей собственной, индивидуальной ограниченности и предопределенности, что она может не только быть тем, что она есть, но также стать тем, чем она не является и чем она не может стать, если не сумеет разрешить себе этого при помощи свободы. В таком смысле свобода – прежде всего выбор, а область истории как область творческой свободы – это область частого выбора. При этом выбор имеет отношение не только к возможному пути в многообразии естественного бытия, а касается прежде всего антагонизма между естественным и неестественным, существованием и не-существованием – таким не-существованием, которое должно существовать, но не иначе как при помощи творческой свободы решающей, избирающей и действующей личности. В этом заключается смысл действия личности, в этом – особенность истинной свободы, в этом – смысл и содержание творчества. Именно поэтому становление личности – не развитие. Было бы лучше и точнее определить становление личности как эпигенез, потому что в нем осуществляется подлинное новообразование, возникновение существенного нового, прирост бытия» [35. С. 434]. В истории всегда имеет место «двойственность существующего и предстоящего, данного и заданного (заданного, т.е. стоящего за данным)» [35. С. 437]. Идеал трансцендентности действительности, хотя это конечно же не значит, что он не имеет независимого, самостоятельного «бытия в себе». Это означает «лишь» то, что его осуществление – постоянная задача для человеческой свободы и творчества. Перед человеком «сверкает вечный свет небесного мира, вечно растущего бытия и проявляется для него как призыв, цель и разум» [35. С. 438]. В усвоении этой «сокровищницы блага» творческой свободой человека и заключается, настаивает Флоровский, «сверхприродное содержание истории и последний смысл эпигенеза» [35. С. 439].

Наконец, в-третьих, человеческая история не содержит в себе никакой «имманентной цели». Цель ее, действительно, «трансцендентна». История «не есть роковое развертывание наследственно-врожденных задатков, но подвиг, бесчисленный ряд свободно-чудесных касаний Божественной Славе, чудесных встреч человека с Богом» [22. С. 286]. И «в плане видимом и эмпирическом она складывается из чередования событий, не устремленных и не тяготеющих ни к какой имманентной цели. Но в плане ноуменальном непрестанно совершается чудесное преобразование твари, предваряющее грядущий вселенский переворот, “когда времени уже не будет”. История имеет хронологическую грань, но в себе самой не имеет кульминационной точки...» [22. С. 287–288].

Итак, Флоровский противопоставляет пониманию истории как развития – пониманию, в рамках которого не остается места для реальной свободы Бога и человека (ибо развитие есть всегда не более чем простая актуализация предсуществующего, заранее данного смыслового содержания) – свою интерпретацию истории как эпигенеза – непредопределенного заранее процесса нарастания мирового бытия в результате напластования новообразований, возникающих в результате творческих актов людей, чудесным образом низводящих в мир трансцендентную ему благодать Божественной Премудрости и Любви. В связи с таким пониманием природы исторического бытия у философа формируется особый взгляд и на характер присутствующего в истории единства. Для Флоровского единство истории не есть единство «мирового плана развития мироздания», оно не есть единство «органическое», единство «предсуществующее и натуральное» [36. С. 536]. Это – единство Идеала, обращенного к свободе каждого отдельного человека, единство, действительно лишь возникающее в ходе «мирового процесса», единство «подвижное и становящееся» [36. С. 536, 540–541]. Это не «естественное», но духовное единство, не субстанциальное единство, а единство интенциональное [35. С. 439–440]. И оно образуется только благодаря надприродной свободе человека, реализация которой открывает доступ людям к этому «Сверхъестественному Единящему Началу» – Богу [35. С. 440].

Признание такого интенционального, «трансцендентного» единства бытия в абсолютной степени совместимо с признанием свободной множественности его элементов. Допуская такое «сверхъестественное», как бы «вертикальное», единство мироздания, действительность в то же время можно мыслить в «горизонтальном плане» как свободное взаимодействие самостоятельных «сущностей», автономных единиц, нисколько не предрешая заранее степень и форму этой естественной, «горизонтальной» связанности единиц мироздания. Принимая «трансцендентное единство бытия», совсем не обязательно, оказывается, мыслить это бытие как «единый организм» в плане «имманентном». Можно рассматривать действительность как состоящую из «раздельных сущностей», связь между которыми формируется свободно (в дочеловеческом мире – свободными промыслительными актами Творца, в человеческом – при участии свободной воли каждого отдельного человека). Признание же подлинно творческого характера мирового становления, требующее рассматривать действительность как растущее напласто-



вание «новизн», т.е. «новых бываний, не возникающих из преждебываний, к ним не сводимых, а независимо от них рождающихся» [37. С. 449], и вовсе логически невозможно без допущения дискретности в структуре бытия, т.е. без допущения свободной множественности его отдельных элементов [37. С. 448–450].

Поэтому в своей критике метафизического и историко-философского монизма, этого доминирующего направления в философии XIX в., Г.В. Флоровский должен был опереться на описанное выше принципиально плюралистическое видение мира, которое он находил прежде всего в мысли французского философа Ш. Ренувье и его последователя американского философа-прагматиста У. Джеймса. В русской же философии представителем плюралистического понимания бытия являлся друг и учитель Флоровского П.Б. Струве. Сам Флоровский не оставил работ, которые бы исследовали онтологическую проблематику с точки зрения метафизического плюрализма. Тем не менее именно это видение бытия как множественности несводимых друг на друга свободных единиц было тем философским горизонтом, в рамках которого Флоровским рассматривались ключевые онтологические и гносеологические проблемы.

### **НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ПОНИМАНИИ Г.В. ФЛОРОВСКОГО**

Допущение свободной, «плюралистической» и творческой природы реальности имеет важные следствия для теории познания. Эти следствия были обстоятельно изучены У. Джеймсом в рамках его философии «прагматизма». Философ в первую очередь указывает, что описание так воспринимаемой действительности на языке понятий в определенном отношении должно быть признано заведомо неадекватным этой действительности. Ибо, как отмечает У. Джеймс, «все подлинно новое... (а единичность и индивидуальность каждого момента делает его новым) всецело ускользает от передачи на языке понятий» [38. С. 66]. Человеческий разум по самой своей природе может строить только такие «искусственные» модели действительности, связь между элементами которых осуществляется по законам самого этого разума, т.е. по законам «логической необходимости». И потому элемент свободы и новизны, неустранимо присутствующий в структуре самой действительности, не может быть выражен на языке «рациональных моделей» этой действительности [38. С. 66–68]. При допущении эмпирической реальности самосущей новизны и свободы не только оказывается невозможным построение универсальной рациональной модели «всей действительности в целом», но и «воспроизводство в мысли» отдельных фрагментов этой действительности должно рассматриваться как своего рода «прагматическая фикция», функция которой – отнюдь не «адекватно отразить» многообразие реальности (что заведомо невозможно даже по отношению к ее отдельным «сегментам»), но – решить ту или иную конкретную практическую или теоретическую задачу, стоящую перед людьми [39. С. 272–286]. Поэтому с точки зрения философского прагматизма У. Джеймса познание,

теряя свойство абсолютной адекватности реальности (которое ему приписывалось в рамках систем рационалистической философии), взамен приобретает активный, творческий характер, становится способным повышать «совокупную ценность вселенной» [39. С. 299–306].

Г.В. Флоровский не был, строго говоря, последователем философской версии прагматизма, развитой У. Джеймсом. Но в целом он разделял только что изложенные нами фундаментальные идеи философии этого мыслителя. Рационалистическому пониманию познания как воспроизведения «имманентной логической архитектуры мира» Флоровский противопоставляет свое понимание познания как построения – как творчески свободного создания человеком «символов, не воспроизводящих “системность мира”, а позволяющих охватывать мир как систему (даже – “как бы” систему)» [40. С. 157]. Для Флоровского категории познания суть не более чем «прагматические способы теоретического преодоления «многообразия данного» [21. С. 128]. В противоположность абсолютистским притязаниям рационалистической философии ученый настаивает, что всякое рациональное познание действительности принципиально не способно преодолеть «двойкой относительности: зависимости от данного строения “опыта” и определенности таким или иным аксиоматическим фондом» (под последним Флоровским понимаются конституирующие ту или иную научную теорию фундаментальные «искусственно созданные» человеком постулаты) [41. С. 114]. По мнению Флоровского, научное познание (как в сфере наук о природе, так и в области гуманитарного знания) есть построение интеллектуальной фантазией человека того или иного «идеального образа мира». «Факторы мироздания» и “законы природы”, – пишет философ, – суть признаки и черты некоторого “идеального предмета”, – такого предмета, существование которого обнаруживалось бы, по суждению нашей мысли, именно такими проявлениями, из каких складывается наше “восприятие”. Этот “предмет” есть только “мыслимый” предмет. Его “реальность” означает только достаточно совершенное выполнение задачи систематического объединения “опыта”. Если мир (был бы) таков, то такие-то “явления” должны иметь место и такие-то “закономерности” должны определять их соотношения в опыте. Если, далее, наш опыт оправдывает эти “предсказания”, мы признаем наши схемы “истинными”. Обратим внимание на это двойное “если”. “Законы природы” суть гипотезы, *conditiones sine quibus non* систематического познания мира, – условия, однако, только возможные, но не необходимые. Единичность и незаменимость этих условий не есть ни нечто самоочевидное, ни нечто опосредствованно доказуемое» [41. С. 109–110]. И чуть далее по тексту цитируемой статьи Флоровский отмечает, что «по содержанию научные теории не выстраиваются в единый ряд так, чтобы каждая последующая получалась из предыдущей путем одних только дополнений. Расширение опыта чаще вызывает не дополнения и поправки, а простую замену одного – другим. Последовательно сменяющие друг друга построения не становятся “лучше”, не развиваются: они просто меняются и становятся “шире”. Непрерывно растет только их формально-систематическая действительность, да и то не всегда» [41. С. 113].

Признание абсолютности «логических формул» мира, их «всецелой имманентности» внутренней структуре мироздания было бы возможно только в том случае, если само конкретное бытие могло бы быть выведено по логическим законам из некоего тоже рационально понимаемого «Абсолюта» [41. С. 123]. Именно такие попытки, указывает Флоровский, и предпринимались в рамках традиции рационалистической философии (наиболее радикальный опыт построения такой философии, как замечает в рассматриваемой работе ученый, являет собой классический немецкий идеализм – системы Шеллинга и Гегеля) [41. С. 123–124]. И для Флоровского принципиально важно подчеркнуть гетерономный, опытный характер человеческого познания. Предмет познания всегда дан человеку как безусловный факт. Его структура не может быть «дедущирована» из автономных законов разума [41. С. 122]. Последним «метафизическим основанием» этой коренной гетерономности человеческого познания является то обстоятельство, что его «предмет» – мир – есть произведение свободной, ничем не обусловленной воли Творца. И как такое свободное произведение свободной Личности Бога он совсем не «обязан» быть всецело прозрачен для человеческого разума, мыслящего действительность в категориях, допускающих лишь «необходимые» связи между «ее» элементами [41. С. 125; 42. С. 241–245]. Да и сама структура «всей имеющейся ныне действительности», замечает Флоровский, есть тоже всего лишь истина факта, и логически не немислима иная, иначе слаженная действительность [41. С. 122], ибо абсолютность Божественной свободы миротворения предполагает, что «весь этот мир» в самом деле мог бы быть в абсолютно непостижимой для человеческого ума степени иным [42. С. 245].

Реально реализуемое человеком познание всегда обращено к тому или иному конкретному, внеположному человеческому разуму опыту. При этом, подчеркивает Флоровский, «нам дан опыт меняющийся, – это первичное свойство данности; и меняется он без определенного направления, в известном смысле – “мутациями”. Поэтому неоправданно присвоение абсолютного достоинства никакой, сколь угодно устойчивой и исторически работающей идеальной схеме...» [41. С. 122]. Всякое научное знание, таким образом, по своей природе относительно, полагает Флоровский, и фундаментальной причиной этой относительности служит незаконченность, незавершенность человеческого опыта [41. С. 122]. И сама ценность познания заключается отнюдь не в его мнимой способности «полно и адекватно отражать объективную реальность». Ценность познания, соглашается Флоровский с У. Джеймсом, заключается прежде всего в его «нравственно-творческой силе» [23. С. 61]. Если в области естествознания «творческая мощь» познания сводится в основном лишь к утилитарно-техническому овладению силами природы, то в области гуманитарных наук, и в частности в сфере исторического познания, духовно-нравственное измерение познавательной деятельности человека выходит на передний план.

Однако прежде чем обратиться к исследованию понимания молодым Флоровским гносеологической проблематики, специфичной для исторической науки как «науки о духе», в отличие от естествознания как «науки о

природе», нам необходимо остановиться на одном важном следствии, которое, по мнению Флоровского, имеет для теории исторического познания предложенное им общее понимание всякого научного познания как творчески свободного построения по своей природе фиктивных и относительных моделей действительности. Истолкование познания как построения рациональных моделей действительности должно, по мысли Флоровского, оградить историческую науку от серьезной опасности, которая подстерегает тех ученых, которые не учитывают средостение, всегда с неизбежностью присутствующее между «логикой исторического знания» и реальным строением самой исторической действительности. Опасность эта заключается в тенденции превращения в рамках историографии, игнорирующей условность и радикальную ограниченность рациональных моделей истории, «логических категорий исторического знания» в «субъекты» и «факторы» самого исторического процесса.

Персоналистическое восприятие исторической действительности, укорененное в христианском понимании каждой человеческой личности как самостоятельного, свободного и ответственного субъекта, предполагает, по мнению Флоровского, понимание социально-исторической реальности как «системы взаимодействующих единиц» [36. С. 537]. Общество, настаивает Флоровский, необходимо рассматривать как такое целое, связь между «элементами» которого – живыми людьми – «есть связь взаимодействия, связь отношения, а не “органическая” связь внутри “единого предмета”». И, с другой стороны, – продолжает свою мысль ученый, – и в “связях” своих “единицы” остаются именно единицами, исчезающими “элементами”, и не превращаются в «дробь» [36. С. 537]. Флоровский в данном случае опирается на обстоятельный анализ различия между двумя видами «целого» – «целым-организмом» и «целым-системой», проделанный в социологических трудах П.Б. Струве. «Целое-организм», отмечал последний, есть «субъективное телеологическое единство», это область сознательного, рационального, сфера, в которой господствует начало автономии целей. «Целое-система» есть, напротив, единство бессубъектное, есть область иррационального, такая сфера, где господствует начало гетерогонии целей [43. С. 38–39]. Наиболее чистым примером «целого-организма» может служить, разумеется, отдельная человеческая личность. Индивидуальное хозяйство, государство и другие общественные союзы, по мнению П.Б. Струве, также можно рассматривать как «целые-организмы», правда, лишь при условии, что поведение этих собирательных целых на самом деле управляется рациональными решениями, исходящими из реально наличествующего «сознательного центра» [43. С. 37–38]. «Общество же в целом», по убеждению Струве, есть всегда «целое-система», состоящая из огромного множества самостоятельных «единиц» – «субъектов» [43. С. 39–41]. Основываясь на данной типологии объектов социальной науки, П.Б. Струве, а вслед за ним и Г.В. Флоровский, предпринимают попытку разоблачить «реалистический уклон» в социологическом мышлении. Этот уклон в общественной науке, пишет Струве, «сказывается прежде всего в том, что самая система психических отношений между людьми, каковую является общество, рассматривается не только как

реальное целое, не только как сумма или система, но мыслится как особое живое единство, как существо. Такие понятия, как общество, класс, являются или, во всяком случае, легко становятся как бы «универсалиями» социологического мышления. Они легко «гипостазируются» [43. С. XI]. Выражаясь более кратко, реалистический уклон в социологическом и историческом познании заключается в истолковании «общественных целых» как сложных «субъектов более высокого порядка» [36. С. 540]. Для этого вовсе не обязательно, чтобы тот или иной ученый, вслед за Вл. Соловьевым и некоторыми другими представителями религиозной философии XIX – начала XX в., верил в реальную объединенность человеческих индивидов в рамках действительных, живых личностей «метачеловеческого уровня». Для этого вполне достаточно сознательного, или хуже того – некритически-«бессознательного», использования исторических категорий, обобщающих в сознании историка массу находимого им в источниках материала, в качестве элементов логических моделей, «представляющих» историческое становление как развивающийся по «разумным законам» процесс [36. С. 535–541].

По глубокому убеждению Флоровского, по «разумным законам» способен развиваться, строго говоря, лишь сам человеческий разум. «Законы человеческого разума» суть просто «конститутивные принципы» мышления как такового, его, так сказать, определение [41. С. 124]. И то целое, которое представляет человеческая мысль, есть единство сознательное, единство автогоническое и телеологическое. Более того, это такое единство, которое способно к бесконечному саморазвитию, обнаруживающему безграничный потенциал разворачивания подробностей своего «логического строения» [36. С. 540]. Для Флоровского, принципиально отрицающего взаимную эквивалентность «исторического» и «логического», всякое «рациональное моделирование» исторических процессов (неважно, «больших» или «малых») означает неизбежное «упрощение исторической действительности, причем преувеличивается степень ее стройности и согласованности по сравнению со сложностью и «растрепанной импровизацией» действительной жизни» [36. С. 540]. Если к тому же «рациональное моделирование истории» движимо пафосом «гносеологического абсолютизма» (т.е. верой во всецелую прозрачность действительности для разума), то в результате реальная история людей замещается «схематикой социологических абстракций». «Субъектами» рационально интерпретируемой истории оказываются, таким образом, не люди, а «логические фантомы» – «категории исторического разума». И только целью такого «теоретического убиения» человеческой личности и возможно построение «цельной картины» исторического процесса – исторического процесса как последовательного саморазвития «единого разумного начала», лежащего в его «основе». «Логический провиденциализм» – такой формулой, по мнению Флоровского, можно в двух словах описать особенности данного способа исторического мышления [19. С. 106].

Трудно найти более яркий и очевидный пример идеологической и научной традиции, подобным образом интерпретировавшей историю, чем марксизм. Как отмечает Флоровский, в изображении исторического процесса Марксом

«отвлеченные всеобщности совершенно заслоняют “живую” изменчивость действительного бытия, индивидуальность исторического процесса совершенно вытеснена выкристаллизованным планом истории» [23. С. 64]. Историческое становление представляется совершающимся как бы «в страдательном залоге» и «в безличных предложениях» [22. С. 277]. И такое выхолащивание «человеческого содержания истории» в мысли неизбежно сопровождается холодным и жестоким равнодушием к «эмпирическому содержанию» реальных человеческих жизней, которые приносятся в жертву «логической фикции» – сконструированной горделивым человеческим разумом утопии совершенного социального строя [22. С. 277].

Рационалистической интерпретации истории Флоровский противопоставляет свой христианский, а потому – радикальным образом персоналистический, взгляд на центральные вопросы теории исторического познания. Понимание Г.В. Флоровским природы исторического познания опирается именно на тот фундаментальный факт, что и его «объектами», и его «субъектами» являются человеческие личности. Для христианина Флоровского каждая человеческая личность есть не сводимая ни на что иное, абсолютно уникальная, наделенная способностью к творчеству свободная индивидуальность, которая воспринимается во всем многообразии своего жизненного опыта – интеллектуального, социального, культурного, духовного (понятно, что классификация форм человеческого опыта может производиться самыми разнообразными способами и достигать разной степени «тонкости» и дифференциации). Единственная подлинная «субстанция», которая присутствует в историческом процессе, – это и есть сама человеческая личность. Отсюда, подчеркнем еще раз, радикальный плюрализм в понимании исторического бытия Флоровским: историческая действительность предстает в интерпретации христианского философа как бесконечно сложный универсум, состоящий из огромного числа свободных и автономных субъектов. Отсюда же восприятие истории как подвижного, незавершенного, открытого, творческого процесса [36. С. 541]. При этом, полагает ученый, ни на минуту нельзя забывать, что подвижный, незавершенный и творческий характер присущ не только самому процессу исторического становления, но и процессу познания истории человеком [36. С. 530–531]. В сущности, произведения труда историков сами являются и «фактами истории», и «факторами исторического становления». И понимание историком своей включенности в эту поистине бесконечную, невообразимо сложную, открытую вселенную, населенную другими человеческими «я», дает ему также смиренное сознание гипотетичности и радикальной относительности результатов своей работы [36. С. 531].

Остановимся теперь несколько подробнее на анализе Флоровским этих выявленных им фундаментальных особенностей исторического познания. Историческое познание есть изучение людьми настоящего людей, живших в прошлом. Поэтому познавательная ситуация в сфере истории характеризуется своего рода «асимметрией». Настоящей жизнью и активностью обладает только «субъект» познания – историк, живущий в настоящем. При этом, очевидно, его объект, прошлое, не существует как предмет наличного опыта. Прошлое должно быть возро-

дено, воссоздано – и сделать это историк может только постольку, поскольку он способен прочесть в остатках и отражениях прошлого в настоящем скрытую в них информацию о людях минувшего, заключенный в них человеческий смысл. Историческое познание, таким образом, по мнению Флоровского, есть асимметричный и опосредованный диалог историка с людьми прошлого [36. С. 521–525]. Именно познавательная установка историка, его познавательный интерес есть та подлинно живая данность, тот изначальный луч света, который призван извлечь из небытия человеческое содержание минувшего. И лишь познавательный интерес историка превращает «реально наличествующие» в настоящем, но сами по себе «немые и глухие» «остатки прошлого» в исторические источники, т.е. в реальные свидетельства о людях минувшего. Г.В. Флоровский подчеркивает, что «источник» есть понятие относительное. Никакая вещь сама по себе не есть “источник”... Лишь тогда, когда ставится и задается вопрос о значении и смысле, когда вещи рассматриваются в качестве знаков или символов прошлого, лишь для вопрошающего, толкующего, “понимающего” сознания вещи становятся источниками. При этом мало одного только формального вопрошания, – требуется еще и актуальное умение “символического чтения”. “Источники” и “истолкование” – это понятия соотносительные и сопряженные. “Источники”, как источники, существуют только в системе исторического истолкования...» [36. С. 523].

Цель историка – проникнуть в объективное человеческое содержание прошлого, т.е. подлинно понять людей минувшего. Искусство историка – это искусство понимания, искусство герменевтики. Задача историка – это как бы перевод «вещей»-«источников» на язык смысла, т.е. на язык слов [36. С. 525]. Поэтому – Флоровский здесь соглашается с мнением известного русского философа Г. Шпета – в последнем счете «история, как наука, знает только один источник познания – слово» [36. С. 524]. И в качестве предмета познания реально прошлое существует в настоящем лишь постольку, поскольку оно действительно понимается людьми настоящего, лишь постольку его объективный человеческий смысл наличествует в сознании ныне живущих людей. Вслед за итальянским мыслителем Б. Кроче Флоровский предлагает признать, что всякая история есть «история современности» – в том смысле, «что всякая подлинная “история”... опирается на особое, непосредственное, живое отношение к совершившемуся, на его прямое понимающее переживание. История есть там (и только там), где “описанное событие живо в душе историка”, и источники существуют постольку, поскольку они живы и осмысленны, – живы для познающего. Понимающая очевидность, – такова действительная стихия подлинной истории, как своеобразного типа познания» [36. С. 525].

Понимание людей прошлого есть всегда личностный акт историка. Поэтому, настаивает философ, «не может быть беспредпосылочного понимания, ибо это должно было быть чем-то безвопросным, безразличным, а потому и бессмысленным. Не таково познавательное вживание в прошлое, – оно всегда является внутренним событием в познающем духе. Познание прошлого всегда бывает богаче «самого прошлого», ибо оно есть обновлен-

ное переживание минувшего, как живого предания, и его усваивающее и изъясняющее истолкование. Историк не просто «воспринимает» прошлое, но понимает его, и потому пред ним разворачивается не то прошлое, которое независимо от него «было» и не так, как оно без него было, но некий сложный «образ прошлого», в котором он постигает доступное ему многообразие «источников», как живое и осмысленное единство. Всякое познание активно, – «мысль есть либо действие, либо ничто», по меткому изречению Ройса...» [36. С. 528].

Эта «предпосылочность» исторического истолкования имеет сложную природу. Во-первых, историк всегда обрабатывает изучаемый материал с помощью той или иной системы рациональных, логических предпосылок. Рациональный, конструктивно-логический элемент неустрашимым образом присутствует и в структуре гуманитарного, исторического познания. Хотя первичным познавательным актом историка является интуитивно-конкретное схватывание цельного смысла, заключенного во всем многообразии исторических источников, имеющихся у него в наличии, любая «объективация» этого первичного «конкретно-спекулятивного» образа прошлого предполагает выстраивание историком некоторой логической схемы, «в которую должен уместиться... весь доступный или данный материал; “данное” должно в ней стать понятно, т.е. мыслительно обозримо и логически выводимо из нее» [36. С. 526]. «Эта выводимость, – продолжает Флоровский, – и есть познавательная проверка. Историк стремится к единству смысла или к единству истолкования, и строяемая им... умозрительная схема должна быть не только интуитивно целостна, но и логически стройна, т.е. должна быть виртуально и актуально разложима в систему сопряженных логических переходов, свободную от скачков и разрывов. Эта умозрительная сеть должна охватывать в полноте и “реальные остатки”, “восстанавливая” тот живой и “картинный” исторический контекст, от которого они отпали и сохранились, и “свидетельства”, воссоздавая ту осмысленную жизнь, из созерцания которой они родились в наблюдающей душе» [36. С. 526–527]. Итак, историк не может не сводить в некое рациональное, логическое единство предлежащий ему «исторический материал». Но в то же время, не устает напоминать Флоровский, он не имеет права гипостазировать образуемые им исторические категории в качестве «реальных факторов» и «субъектов» исторического процесса [36. С. 533–541]. Логические схемы, создаваемые историком, не более чем гипотетические, искусственные конструкции, задача которых – не воспроизводить «имманентную логику исторических процессов», а сводить в единство истолкования, в единство смысла ту «бесконечную вселенную человеческой жизни», которой является всякий фрагмент исторической действительности [36. С. 528–530, 533–536]. И историк также обязан стремиться «к сознательному учету и полному опознанию того апперцептивно-логического фонда и аппарата, с которыми он подходит к материалу», – считает Г.В. Флоровский [36. С. 530].

Другая составляющая «предпосылочности» исторического истолкования вытекает из собственной укорененности историка в исторически конкретных обстоятельствах пространства и времени. Историческое познание

само радикальным образом исторично. История не есть некая цельная и завершенная панорама, на которую человек способен взглянуть «извне». Человек всегда толкует прошлое, находясь в определенной культурно-исторической среде, и эта общая для данного исторического времени «культурно-творческая апперцептивная масса» (по-разному «преломляющаяся» в сознании каждого отдельного человека) постоянно растет и изменяется [36. С. 531]. И поскольку историю познает тот или иной живой и конкретный человек, в историческое познание также вводятся и «целые сращения иррациональных, волевых и эмоциональных элементов» [36. С. 530]. Поэтому, подчеркивает Флоровский, «всякое историческое изображение всегда есть относительное изображение, – с известной точки зрения, при том или ином исходном предположительном аксиоматическом фонде» [36. С. 531]. Исторические представления, как и сама история людей, подвижны, изменчивы, открыты неведомому будущему.

Наконец, самое главное – это то, что историческое познание обладает также духовным, экзистенциальным измерением. Познание в сфере «наук о духе» есть принципиально «двусторонний акт». Человек здесь сталкивается с другими духовными существами, общение с которыми формирует его личность. Это общение всегда активно: задача человека – производить творческий отбор в рамках этого сложного мира, насквозь пронизанного «противоположными по знаку» духовными токами [22. С. 266]. «В этом первичном самоопределении, указывает Флоровский, – метафизический корень личности, живое средоточие ее бытия... Как остро выразился Вл. Соловьев, “всякое существо есть то, что оно любит”... Каков, кто человек, зависит от того, какой мир избрал он для своего обитания, что возлюбил он паче, во что погружена, чем живет и движется его душа...» [22. С. 266]. Поэтому всякое подлинное познание в сфере «наук о духе» есть «живое метафизическое событие, исполненное смысла» [22. С. 267]. Каждый познавательный акт человека всегда несет определенную духовную энергию, и всякий продукт человеческого творчества есть тот или иной вклад – со знаком «плюс» или «минус» – в общую «духовную копилку» человечества. «В каждом познавательном акте, – пишет Флоровский, – мы либо собираем, либо

расточаем, и не-собирающие расточают» [22. С. 268]. Ибо познание, как и вся деятельность человека, совершается им в ситуации выбора, в ситуации свободы.

«Сверхзадача» гуманитарного познания, таким образом, заключается в том, чтобы способствовать духовному возрастанию человека. И в нашем мире, где каждый человек обречен на свободу и ответственность в волевом избрании своего жизненного пути, «познание как историческое дело, творимое совокупными и сопряженными усилиями сменяющихся и чередующихся поколений, есть подвиг. Это – трагическая борьба за опыт, за правый опыт, за «опыт Истины» [22. С. 268]. Ведь только Абсолютная Истина, открывшаяся людям в Личности Христа – Владыки и Спасителя мироздания, – есть единственный Путь к исполнению призвания каждого человека – в дерзании свободы и подвиге любви наследовать вечность. Свой «путь в вечность» человек начинает уже на этой грешной земле. Пройти его он может только вместе с Богом и другими людьми, открывая свою душу лучам благодати, проникающим из горнего мира и кристаллизующимся в продуктах человеческого творчества [22. С. 268]. Но только в ответном подвиге творческого труда усваивается человеком эта «сокровищница блага», запечатленная в человеческой культуре. Лишь приумножая духовное и культурное достояние человечества, человек приобщается к нему.

Труд историка есть важнейшая составляющая этого творческого процесса духовного роста человечества. Как напишет Г.В. Флоровский в своей поздней работе, «в процессе исторического познания формируется и обретает зрелость человеческая мысль. Идеи и взгляды различных времен накапливаются, сопоставляются, диалектически согласуются и оправдываются, а порой осуждаются, отвергаются и проклинаяются» [44. С. 63]. Но уже и на раннем этапе своего творческого становления Г.В. Флоровский в полной мере сознавал всю важность и ответственность своего служения как философа и историка. Вся его последующая творческая жизнь была самоотверженным исполнением этого высокого долга христианского ученого – указывать людям путь к Истине, к Богу. Однако содержание зрелого творчества Г.В. Флоровского – это тема для отдельного, неторопливого и обстоятельного разговора...

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.
2. Черняев А.В. Георгий Флоровский как историк русской философской культуры: Дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.
3. Флоровский Г.В. Письма Н.Н. Глубоковскому // Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской православной церкви. СПб., 1994.
4. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
5. Библиография Г.В. Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.
6. Shaw Lewis F. The philosophical evolution of Georges Florovsky: Philosophical psychology and the philosophy of history // Saint Vladimir's theological quarterly. N.Y., 1992. Vol. 36, № 3.
7. Письма Г.В. Флоровского к И. Поливке // Славяноведение. 1999. № 4.
8. Соболев А.В. Князь Н.С. Трубецкой и евразийство // Литературная учеба. 1991. № 6.
9. Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.
10. Соболев А.В. К вопросу о внутренних трениях и противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. 2002. № 5.
11. Козырев А.П., Голубкова Н. Прот. С. Булгаков: Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 г. М., 1998.
12. Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
13. Зеньковский В.В. О Братстве Св. Софии в эмиграции // Братство Св. Софии: Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж, 2000.
14. Протоколы заседаний Братства Св. Софии, Премудрости Божией // Братство Св. Софии: Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж, 2000.
15. Евтухова Е. С.Н. Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002.
16. Флоровский Г.В. Разрывы и связи // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
17. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
18. Флоровский Г.В. Окамененное бесчувствие // Из прошлого русской мысли. М., 1998.

19. *Флоровский Г.В.* Смысл истории и смысл жизни // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
20. *Флоровский Г.В.* В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
21. *Флоровский Г.В.* Письмо к П.Б. Струве об евразийстве // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
22. *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
23. *Флоровский Г.В.* Хитрость разума // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
24. *Флоровский Г.В.* Человеческая Премудрость и Премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
25. *Флоровский Г.В.* Два завета // Россия и латинство. Берлин, 1923.
26. *Козырев А.П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. М., 1999.
27. *Соболев А.В.* Владимир Соловьев и о. Георгий Флоровский // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. М., 2001.
28. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
29. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2.
30. *Козырев А.П.* Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) // История мысли: Историография. М., 2002.
31. *Хоружий С.С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник: Материалы междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва. 28–30 августа 2000 г. М., 2001.
32. *Герцен А.И.* Былое и думы (глава «Роберт Оуэн»). Ч. 5–8. М., 1963.
33. *Florovsky G.* The dead ends of romanticism // The Collected Works. Vol. 12: Philosophy: Philosophical problems and movements. Belmont, 1989.
34. *Колеров М.А.* Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: [Г.В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997.
35. *Флоровский Г.В.* Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) // Флоровский Г.В. Вера и культура. СПб., 2002.
36. *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Василь Н. Златарски. София, 1925.
37. *Струве П.Б.* Заметки о плюрализме // Струве П.Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
38. *Джеймс У.* Введение в философию // Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000.
39. *Джеймс У.* Прагматизм: Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997.
40. *Ермичев А.А.* Контуры философии Г.В. Флоровского // Ступени: Философский журнал. СПб., 1994. № 2 (9).
41. *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма // Ученые записки, основанные русской учебной коллегией в Праге. Т. 1, вып. 1: Философские знания. Прага, 1924.
42. *Флоровский Г.В.* К метафизике суждения // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
43. *Струве П.Б.* Хозяйство и цена. Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Часть первая. Хозяйство и общество. Цена – ценность. СПб.; М., 1913.
44. *Флоровский Г.В.* Положение христианского историка // Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998.

Статья представлена кафедрой Древнего мира, Средних веков и методологии истории исторического факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Исторические науки» 29 ноября 2004 г.