

С.П. Рамазанов

**КРИЗИС
В РОССИЙСКОЙ
ИСТОРИОГРАФИИ
НАЧАЛА XX ВЕКА**

Часть II

КОНТРОЛЬНЫЙ ЛИСТОК
СРОКОВ ВОЗВРАТА

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
УКАЗАННОГО СРОКА

Кол-во пред. выдач.

Ливень 1009 Соловьев 4-257

63.1(2)с
Р21

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВОЛЖСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ

С. П. РАМАЗАНОВ

КРИЗИС
В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
НАЧАЛА XX ВЕКА

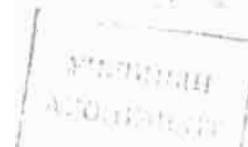
В 2 частях

Часть 2

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ
ПОСЛЕОКТЯБРЬСКОЙ
ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

БИБЛИОТЕКА
Волжского гуманитарного
института ВолГУ
Инв. № 522409/3

Волгоград 2000



УДК 930.1
ББК 61.1(2)6
Р21

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор А. Н. Нечухрин;
доктор философских наук, профессор С. В. Синяков

Печатается по решению
ученого совета ВГИ ВолГУ
(протокол № 8 от 16 сентября 1999 г.)

Рамазанов С. П.

P21

Кризис в российской историографии начала XX века: В 2 ч.
Ч. 2. Методологические искания послеоктябрьской исторической мысли. — Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 2000. — 164 с.
ISBN 5-85534-296-4

В монографии раскрывается сущность и содержание основных этапов кризиса в российской историографии начала XX века. Во второй части книги рассматривается развитие этого кризиса в послеоктябрьской исторической мысли и выявляется попытка его разрешения в конце 1920-х гг. Развитие кризиса связывается автором с выдвижением на ведущие позиции в отечественной историографии методологического течения «философия жизни», а попытка его разрешения — с интересом русских обществоведов к концепции М. Вебера. Вместе с тем течение методологического кризиса в исторической мысли России обуславливается изменением социально-политической обстановки в стране. Особое внимание уделяется теоретико-методологическим воззрениям Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, Д. М. Петрушевского.

Адресуется специалистам в области отечественной и всеобщей истории исторической мысли, методологии исторического познания, философии, аспирантам, студентам.

ISBN 5-85534-296-4



© С. П. Рамазанов, 2000
© Издательство Волгоградского
государственного университета, 2000

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
Глава I. РАЗВИТИЕ КРИЗИСА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (1917 — НАЧАЛО 1920-х гг.)	5
§ 1. Война, революция и проблемы кризиса культуры в исторической мысли России	5
§ 2. Методологические искания отечественной немарксистской историографии и течение «философия жизни»	31
§ 3. Идеино-методологические воззрения Л. П. Карсавина	72
Предварительные итоги	101
Глава II. ПОПЫТКА РАЗРЕШЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (СЕРЕДИНА — КОНЕЦ 1920-х гг.)	103
К вопросу об эволюции методологических взглядов Д. М. Петрушевского	103
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	123
ПРИМЕЧАНИЯ	140
ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ПРОБЛЕМЕ КРИЗИСА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ	161

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проследившая охватывающее все двадцатое столетие обсуждение проблемы кризиса исторической науки в отечественной историографии и сопоставляя процессы кризисов в сферах социальных отношений, естественно-научного и общественно-исторического знания, в первой части монографии я пытался показать, что кризисы в историографии разворачиваются преимущественно на методологическом уровне. Такие кризисы были определены как процессы коренной ломки принятых ранее в исторической науке установок о цели, форме и способе исторического исследования, выражающиеся в смене ведущих позиций теоретико-методологических течений в исторической мысли и усилении борьбы идей в сфере методологии истории.

Возникновение методологического кризиса в российской историографии было связано с кардинальным пересмотром ею прежнего представления об обобщающе-систематизирующей форме исторической науки в рамках неокантианского течения, занявшего с середины 900-х годов ведущие позиции в отечественной исторической мысли. Вместе с тем своеобразие кризиса в русской историографии проявилось в том, что представители неокантианского течения в исторической мысли России, в известном отношении даже усиливая по сравнению с немецкими единомышленниками субъективистские элементы своих построений, одновременно стремились вывести историческую науку из пределов исключительно описательной дисциплины, найти баланс неокантианских идей и традиционных воззрений на форму научно-исторического знания.

Хотя на методологические поиски отечественной исторической мысли определенное воздействие оказывали и социально-политические факторы, но на первом этапе ее кризиса эти поиски обуславливались, прежде всего, внутренней логикой развития русской исторической науки. Изменение же характера методологических исканий в отечественной историографии после Первой мировой войны и Октябрьской революции и второй этап кризиса сочетались со значительным усилением влияния социально-политических процессов на развитие исторической мысли России.

Глава 1

РАЗВИТИЕ КРИЗИСА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (1917 — НАЧАЛО 1920-х гг.)

§ 1. Война, революция и проблема кризиса культуры в исторической мысли России

Первая мировая война, революционный процесс 1917 года и последовавшая за ним война Гражданская оказали определяющее влияние на развитие отечественной немарксистской историографии, непосредственно способствуя перерастанию ее кризиса в качественно новый этап. Современная социально-политическая ситуация и прежде воздействовала на политические позиции историков, их отношение к идейно-теоретическим воззрениям своих оппонентов, что, в свою очередь, сказывалось на исторических концепциях ученых, затрагивало характер и направленность их методологических исканий. Однако до событий 1914—1917 гг. большинство представителей немарксистской исторической науки в России не ощущали прямой зависимости своего творчества от процессов общественно-политического порядка, не связывали с этими процессами задач разработки теории исторического познания, а исходили в постановке этих задач из потребностей развития самой науки истории. И действительно, именно внутренняя логика развития исторической науки обусловила рождение концепций, в которых обосновывалась специфика исторического исследования, подвергались коренному пересмотру прежние представления о задачах и характере познания прошлого.

Мировая война и революционные катаклизмы непосредственно воздействовали не только на политическое мышление обществоведов, но и на общее мироощущение ученых, их умонастроение. А такое воздействие не могло не выразиться и в конкретно-историческом творчестве, и в теоретико-методологических построениях историков.

Безусловно, влияние и восприятие таких сложных и противоречивых явлений, как война и революция, не могли быть однозначными. Ряд представителей русской интеллигенции связывали с революцией надежды на благотворное обновление не только социально-политического строя России, но и ее духовного развития, ее научной мысли. Так, крупный отечественный философ Г. Г. Шпет, даже признавая, что «революция осуществляется не во всем так, как, может быть, мечталось и хотелось интеллигенции», вместе с тем считал, что «отход и отказ значительной части интеллигенции от революции есть закат и гибель этой интеллигенции», но такой закат, который знаменует «восход» новой интеллигенции с новой «идеологией»¹. Даже в 1922 году он выражал уверенность в возрождении новой России, ее культуры и философии. Философ писал: «В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание, и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию, в той стадии развития, которую я считаю *высшей*, то наша революция, в философско-культурном аспекте “сознания”, должна побуждать к настроениям оптимистическим. И такой оптимизм, в моих глазах, — заключает Шпет, — есть здоровый оптимизм»².

С оптимизмом восприняли воздействие революции на развитие своей науки и некоторые историки. Признавая обусловленность исторического познания процессами современной жизни и оценивая воздействие бурных событий на процесс исследования прошлого, А. Е. Пресняков писал в 1920 году: «Эпохи глубоких политических и социальных переворотов — опытные лаборатории исторического сознания... Каждый такой исторический опыт — крупный и новый — освещает заново, выясняет глубже многое и в ближнем и дальнем из пережитого прошлого»³. По убеждению Е. В. Тарле, именно семнадцатый год заставил историков пересмотреть многие свои представления о прошлом. «Если мы в 1913, 1914, 1915, 1916 гг. принимали, скажем, русский народ за кого-то другого, то где ручательство, — спрашивал он, — что мы лучше знаем и понимаем римлян, греков, франков, современников Карла V или Людовика XVI, или Наполеона?»⁴. И хотя ученый заявлял, что он воздерживается «от оптимистических предсказаний относи-

тельно ближайших успехов нашей науки и благотворного воздействия пережитых бурь на современников»⁵, но логика и пафос его рассуждений о развитии историографии также свидетельствовали о конечной уверенности Тарле в успехах научно-исторического знания. «Эпохи, подобные нашей, — писал историк, — обостряют способность к пониманию многого, что в другое время осталось бы не совсем ясным; они делают реальным то, что иначе оставалось бы пустым звуком... Как много почерпнул у маленького Кларендена великий Ранке, — восклицал он, — потому что Кларенден был умнее Ранке своим революционным опытом, хотя во всех других отношениях их даже смешно было бы сравнивать! Насколько пресен и поверхностен в качестве историка блестящий Вольтер сравнительно с самыми скромными и маленькими историческими писателями, пережившими революцию!»⁶ Тарле допускал, что в процессе революционных бурь «подавляющее большинство» историков ослабеет интеллектом, но, полагал ученый, тот, кто поборет роковое влияние увлечения псевдоисторическим творчеством, ролью прокурора или адвоката, «тот, вероятно, даст науке больше, чем дал бы это без пережитого катаклизма»⁷.

Вместе с тем у большинства представителей немарксистской общественно-исторической мысли России война и революция подорвали веру в приближение человеческого общества в своем развитии к общезначимым идеалам и нормам, окончательно опрокинули представления о прогрессивном характере движения истории, о разумности исторического процесса. Вызванные этими событиями колоссальные социальные и национальные потрясения порождали у многих мыслителей глубокие сомнения в дееспособности и возможности рациональных средств постижения мира.

На умонастроение ученых и восприятие ими революционного процесса не могло не оказать воздействия также резкое ухудшение бытовых условий и условий их научно-педагогической деятельности. Так, в своих воспоминаниях «Прожитое и пережитое» Н. И. Кареев говорит о времени после Октябрьской революции вплоть до весны 1922 г. как о «трудных годах», когда люди испытывали голод, отпуск хлеба по карточкам доходил до 100—150 г. в сутки, а сам он за зиму 18/19 года потерял треть своего веса, когда профессора и академики

перестали стесняться ходить с заплатами, когда не хватало средств для отопления помещений, керосина, электроэнергии, когда были разорваны научные связи с Западом из-за недоступности заграничных поездок и почти полного прекращения поступления из-за рубежа научной литературы, когда возникали серьезные трудности с публикацией научной продукции вследствие прекращения деятельности многих типографий и выпуска старых изданий и из-за того, что просто не было бумаги⁸. Действительно, потребление бумаги в РСФСР за годы Гражданской войны резко сократилось в связи с падением ее производства и сокращением импорта, уменьшившись в 1920 году, по сравнению с уровнем 1914 года, более чем в 13 раз, а в 1921 году положение с бумагой стало еще хуже⁹.

Неприятие революционного процесса значительной частью русской интеллигенции было обусловлено и политикой большевистского правительства, направленной на подавление ее демократических устремлений, ограничение свободы слова, печати, свободы научного творчества. Борьба Советской власти с немарксистской общественно-политической и исторической мыслью являла собой политику кнута и пряника. Проявляя определенную заботу об улучшении условий жизни и творчества специалистов старой школы в трудные послеоктябрьские годы, в конце 1919 г. создается Комитет по улучшению быта ученых (КУБУ), занимавшийся вопросами жилищных условий, лечения, питания ученых. Часть ученых по решению Наркомпроса получает усиленные пайки, научные библиотеки обеспечиваются обязательными экземплярами книг, — советское правительство проводило неуклонную линию на ограничение преподавательской деятельности немарксистских обществоведов и историков, возможностей издания ими своей научной продукции, поощряло развернувшуюся непримиримую критику инакомыслящих со стороны обществоведов-марксистов¹⁰.

Вопреки имеющемуся в западной исторической науке взгляду на процесс становления советской историографии до 1928 года как времени относительно мирного сосуществования старой, «буржуазной», и новой, марксистской, исторической мысли¹¹, противостояние приверженцев марксизма и сторонников иных точек зрения как в области идей социальных, так и в сфере идей исторических приобрело непримиримый характер с первых послеоктябрьских дней.

Уже 26 октября 1917 г. Постановлением Военно-революционного комитета при Петроградском Совете был закрыт центральный орган партии кадетов газета «Речь», а вместе с нею и ряд других газет, обвиненных в контрреволюционной агитации. А на следующий день — 27 октября 1917 года — Совнарком принимает Декрет о печати, которым подтверждался запрет «буржуазных» газет и восстанавливалась цензура. Отстаивая этот декрет, против которого выступили левые эсеры, В. И. Ленин говорил на заседании ВЦИК 4 ноября 1917 г.: «Мы раньше заявляли, что закроем буржуазные газеты, если возьмем власть в руки. Терпеть существование этих газет — значит перестать быть социалистом. Тот, кто говорит: «Откройте буржуазные газеты», — не понимает, что мы полным ходом идем к социализму... Мы не можем дать буржуазии возможность клеветать на нас... Надо идти вперед, к новому обществу, и относиться к буржуазным газетам так же, как мы относились к черносотенным в феврале — марте»¹².

В первые годы советской власти запрещается издание и некоторых книг философов и историков. Так, был остановлен цензурой подготовленный по инициативе П. Б. Струве весной — летом 1918 г. и уже сверстаный сборник статей о революции «Из глубины», — его выпустили рабочие типографии в 1921 году самовольно во время Кронштадтского восстания¹³. Была запрещена цензурой и осталась неопубликованной отданная для набора в 1922 году книга Н. И. Кареева «Методология общественных наук»¹⁴.

Определенной вехой в борьбе с инакомыслием интеллигенции явилась инициированная и организованная В. И. Лениным высылка за границу осенью 1922 года административным решением ГПУ около 160 крупных деятелей отечественной культуры и науки. В число высланных попали такие выдающиеся философы, как Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Изгоев, И. Лапшин, Н. Лосский, Ф. Степун, С. Франк, известный социолог П. Сорокин. В их числе оказались и ряд видных историков — А. Боголепов, Л. Карсавин, А. Кизеветтер, В. Мякотин, А. Флоровский¹⁵.

В этих условиях многие русские историки воспринимали мировую войну как катастрофу, самым непосредственным образом отразившуюся на душе человечества, немилосердно

разбившую устоявшееся мировоззрение людей, озарившую все внутреннее противоречие нашей культуры¹⁶. Отмечая катастрофическое влияние войны на общественное сознание, на все направления «культурной мысли», Р. Ю. Виппер писал: «Прежде всего мы увидели такой неожиданный факт. Государства и нации Европы, перестроенные на демократический лад, со всеобщим избирательным правом и всеобщей воинской повинностью, оказались не только не более миролюбивыми — как это предсказывалось в начале XX века, — но еще гораздо более воинственными, чем старые монархии и аристократии. Не было войны, которая бы отличалась большим ожесточением, чем эта война, ведомая народными ополчениями, и притом наполовину, по крайней мере, состоящими из социалистов»¹⁷. При этом социальную революцию историк рассматривал как такую же войну, только распыленную, но даже еще более беспощадную, называя войну и революцию «двойной бедой»¹⁸.

Октябрьская революция с ее разрушительными последствиями в сфере экономики, социальных отношений и духовной жизни еще более потрясла сознание большого числа отечественных обществоведов и историков и вызвала у них ее активное неприятие. Многие ученые Петрограда, Москвы, Казани, Харькова, ряда других университетских центров выступили с заявлениями, в которых выражался протест против захвата власти большевиками, а Октябрьский переворот оценивался как «великое бедствие», постигшее Россию»¹⁹. Р. Ю. Виппер утверждал, что результатом этого переворота явился приход к государственной власти небольшой группы, перестраивающей всю социальную и культурную жизнь сверху донизу согласно только своей абстрактно-утопической идейной системе и вопреки реальным интересам и вековым привычкам людей²⁰. В несравненно более резкой форме неприязнь к революции и деятельности большевиков как к явлению и силе, несущим разрушение государственности России и ее культуры, отражалась в не предназначавшихся для печати дневниках историков²¹. Такая неприязнь порой выплескивалась в безысходное иррациональное отчаяние, когда Ю. В. Готье, при всем своем российском патриотизме, делает 16 февраля 1918 года дневниковую запись: «Сегодня почему-то страшный гнет на душе. Ужасно, если придут немцы; ужасно, если останутся боль-

шевики. Это неразрешимая дилемма, хотя умом представляешь себе довольно ясно, что только внешняя сила может выпихнуть большевиков»²².

Некоторые историки попытались придать антиреволюционное звучание даже такому трагическому событию, каким явилась кончина А. С. Лаппо-Данилевского, наступившая 7 февраля 1919 г. в результате общего заражения организма после успешной, казалось бы, операции. С. Н. Валк считал, что Октябрьский переворот подорвал творческую энергию Лаппо-Данилевского²³, а И. М. Гревс прямо называл смерть ученого «протестом» против революции, «против совершившегося, разлившегося кругом зла, мрака, невежества, хаоса, насилия, кровопролития»²⁴.

Такое неприятие революции стимулировало продолжение и развитие критики марксизма русскими историками старой школы. А. С. Лаппо-Данилевский доказывал, что марксизм, который он относил к номотетическому построению истории, является неудовлетворительным в теоретико-методологическом отношении. По убеждению ученого, и последователи Маркса и Энгельса, несмотря на все «попытки переработать научно-социалистическое понимание истории», так и не смогли образовать «какой-либо цельной системы, которая смогла бы заменить исторический материализм и получить применение в более специальных социологических и исторических исследованиях»²⁵. Р. Ю. Виппер показывал необоснованность, несогласованность и противоречивость марксистских теоретических построений. Претензии Маркса на научность своей теории, основанные на уверенности в естественности прогрессивного движения человечества и открытии величайшего закона истории, как считал отечественный историк, были разбиты мировой войной, а разговоры марксистов, что «нынешняя колоссальная война вовсе не борьба народов, что ведется она против воли масс, что война составляет создание небольшой кучки финансовых королей», являются отказом «от важнейшего догмата социал-демократической веры», поскольку, по его мнению, это означает, что «капитал не только ничего не приготовил для торжества пролетариата, но он еще и еще раз заставил трудовые массы служить себе, мобилизовал их в неслыханном количестве, заставил проливать потоки крови ради своих

интересов»²⁶. С точки зрения ученого, о несостоятельности марксистской теории свидетельствует также то, что в последнее время видные марксисты, по существу, осознали свои ошибки и отказались от ряда собственных важных постулатов²⁷.

Вместе с тем эта критика марксизма в первые послеоктябрьские годы приобретает практически-политическую ориентированность. Р. Ю. Виппер стремился раскрыть противоречивость действий пришедших к власти в России марксистов и их исходных теоретических посылок. В прочитанной в ноябре 1920 г. лекции историк говорил, что, увлекаясь своими убеждениями, полетом своего воображения, «блеском и стройностью своих мысленных чертежей», «властители современного момента» демонстрируют контраст между своими поступками и убеждениями, поскольку прежде «они очень любили выставлять себя материалистами, смеяться над великими идеологиями <...> считали политические теории, философские системы и т. п. надстройкой, декорацией»²⁸. О чудовищном искажении большевиками марксистского учения заявила в 1918 г. редакция известного исторического журнала «Голос минувшего», утверждая при этом, что большевизм «довел Россию до последней степени разложения и разрушения»²⁹.

В послеоктябрьские дни начал издаваться еженедельник «Вестник культуры и политики», в котором приняли участие ряд крупных историков (И. М. Гревс, Н. И. Кареев, А. Е. Пресняков) и который сразу приобрел антибольшевистскую направленность. В первом же номере этого журнала его редактор Д. М. Койген заявил, что приход к власти большевиков, основывающих свою политику на насилии, будет иметь губительные последствия для социально-экономических, политических и нравственных отношений в стране. По его словам, под примитивистским руководством большевиков «русский пролетариат... стал громить государственную и хозяйственную машину», «демократия и патриотическое движение погибли, уступив временно свое место так называемой “диктатуре пролетариата”», представляющей собой тиранию, которой «нужен враг, всегда какой-нибудь враг, чтобы можно было существовать»³⁰. То, что большевики не мыслят «пролетарское государство... без буржуазии — объекта пролетарского “насилия”», что для них «не существенно, какими жертвами и уси-

лием эта власть достигается и держится и что она на пути своем неминуемо разрушает», Койген объяснял тем, что существенной для большевиков является только власть сама по себе³¹. Называя послеоктябрьские события в России процессом реакции, ученый вместе с тем выражал надежду на то, что большевистскому правлению придет неминуемый конец. Поскольку «диктаторы не обременены ни интеллектом, ни моралью», постольку, считал отечественный общественвед, «за наступившей гражданской смертью наступит и их смерть политическая». «Их бог не право, даже не сила, а простое насилие, — писал он, — и они пожнут то, что посеяли»³².

Но, пожалуй, наиболее рельефно и глубоко антиреволюционные, антибольшевистские и антимарксистские идеи общественно-исторической мысли послеоктябрьской России были выражены в опубликованном в 1921 году сборнике «Из глубины», авторами которого стали такие крупные отечественные философы, экономисты, юристы, историки и литераторы, как С. А. Алексеев (Аскольдов), Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. И. Иванов, А. С. Изгоев, С. А. Котляревский, П. И. Новгородцев, П. Б. Струве, С. Л. Франк. В предисловии ко второму изданию этого сборника, вышедшему в 1967 году в Париже, Н. А. Струве не без основания отмечал, что его участники наиболее ясно, остро, ярко и беспощадно в литературе описали и предвосхитили «страшные проявления революции», воспринимаемой ими как лишенную всякой созидательной силы глубочайшую духовную катастрофу, что они проанализировали «конечную обреченность большевизма», вскрыли условия русской истории, приведшие к взрыву семнадцатого года³³.

Авторы сборника характеризовали Октябрьскую революцию как антигосударственное, антисоциальное и антинародное явление, имевшее исключительно «отрицательно-разрушительную» направленность, оценивали ее как «тяжелую болезнь», «гангренистое разложение» «мозга и сердца русского государства», как «мировой позор» и «национальное банкротство», как страшную политическую и моральную катастрофу, как процесс, подготавливающий «неустранимые бедствия и для самого пролетариата, который лишь временно извлекает выгоды из создавшегося положения»³⁴. Авторы «Из глубины» говорили, что

революция и Гражданская война разъединили общество, рассеяли «в стороны весь народ», рассекли «его на враждебные и обособленные части», повергли страну в междоусобные распри, привели к распадению нации, к тому, что, «кажется, каждый может сделать с Россией, что хочет»³⁵.

С. Л. Франк называл послеоктябрьскую деятельность большевиков «политически-красным черносотенством»³⁶, а П. Б. Струве непосредственно указывал на фигуру В. И. Ленина, который, по его словам, разрушил великую державу Российскую и возвел «на месте ее развалин кроваво-призрачную Совдепию»³⁷. С точки же зрения С. А. Аскольдова, наиболее пагубные последствия политики большевиков были связаны с насаждаемыми ими в народе, ради оправдания собственных деяний, демагогией, обманом, ложью. Философ писал: «Поистине ужасен тот цинизм бесстыдства, с которым демагоги революции сегодня обвиняли своих врагов в оттягивании Учредительного собрания, а завтра, получив власть, уже готовили ему разгон при посредстве военной силы. Вообще, все, что до революции ставилось в вину старому режиму в области всякого рода правонарушений: обыски, аресты, казни, убийства, — все это в кошмарной пропорции начало практиковаться при самодержавии демагогов пролетариата под аккомпанемент самодовольного “так и надо”. В результате всего этого, — утверждал мыслитель, подводя итог своим наблюдениям, — социальный переворот приводит не к восстановлению справедливости, а лишь к стремительному размаху маятника социальных отношений в противоположную сторону»³⁸.

На страницах сборника резкой критике подвергались и практические-политическая ориентированность, и философские основы теории марксизма. «Разрушительность социализма», отрицание в нем «национальной государственности, самой идеи права как начала сверхиндивидуальной справедливости и объективности в общественных отношениях», обоснование марксистами несправедливой мести, их политическую демагогию и ложь, отстранение марксистской теории от сложности и противоречий движения истории человечества, внутреннюю противоречивость самого марксистского учения и искажение им природы своих базовых категорий авторы книги связывали с игнорированием марксизмом идеи органичности исторического

развития и с отрицанием им «органических внутренне-духовных сил общественного бытия», с нерасчлененностью в марксистской концепции объективных и субъективных моментов в категории «класс», с непониманием субъективной природы этой категории, ее основанием на мотиве внешнего разъединения и взаимной вражды людей и с обоснованием в такой концепции идеи уравниения «на почве разбуженного разожженного самоутверждения» с рационалистическим субъективизмом и утопизмом теории марксизма³⁹. П. И. Новгородцев характеризовал рационалистический утопизм как «гордое самообольщение ума человеческого, возмнившего о своем всемогуществе и отпавшего от органических сил и начал мирового процесса. И единственными плодами этого самообольщения, по его мнению, являются безвыходные противоречия и неизбежное крушение. Весь устремленный в будущее утопизм старается разорвать все связи с прошлым; призывающий человека искать своего благополучия здесь, на земле, утопизм отрывает его от всего трансцендентного и потустороннего... в результате создает вокруг человека пустоту разрушения, хаос неустроенности, в которых не видно, как найти выход к желанному свету. И в конце концов этим разрушителям и громовержцам нередко приходится постулировать закономерность истории, необходимость постепенного приготовления будущего, высшие законы жизни, то есть возвращаться к тем предпосылкам объективного идеализма, которые принципиально отвергаются рационалистическим утопизмом. Здесь утопизм находит свой предел и свое ниспровержение»⁴⁰.

Впрочем, как отмечал П. Б. Струве, идеи социализма и классовой борьбы вообще не были восприняты народными массами в русской революции, в производственно-экономическом смысле. Идея социализма или коммунизма, на его взгляд, была понята ими не как идея организации хозяйственной жизни, а «только либо как раздел наличного имущества, либо как получение достаточного и равного пайка с наименьшей затратой труда, с минимумом обязательств», а классовая борьба воспринималась, по его словам, с одной стороны, в смысле чисто психологическом как вражда к «буржуям», к «господам», к «интеллигенции», к «кадетам», «юнкерам», к «дамам в шляпах», с другой — в смысле директивы социально-политических

действий как чисто погромно-механический «лозунг истребления, задушения и ограбления "буржуев"»⁴¹. Оценивая результаты воплощения марксистского учения в русскую историческую действительность, С. Л. Франк констатировал, что «Россия произвела такой грандиозный и ужасный по своим последствиям эксперимент всеобщего распространения и непосредственного практического приложения социализма к жизни, который не только для нас, но, вероятно, и для всей Европы обнаружил зло, всю внутреннюю нравственную порочность этого движения»⁴².

Вместе с тем авторы сборника «Из глубины» подошли к осмыслению Октябрьской революции как процесса общекультурного кризиса. Они говорили о пленении русского человека «антихристовыми соблазнами» и «антихристовой моралью», о «величайшем человеконенавистничестве», разгуле погромных страстей и разрушении экономической культуры, об отказе «от всего, что поднимает отдельного человека над звериным образом», и о «тлетворном духе разложения», «которым зачумлена целая страна»⁴³. Авторы сборника ставили диагноз: революция привела к глубокому повреждению культуры, к кризису сознания, кризису общественности⁴⁴.

В книге показывалось, что такой кризис охватил и народ России, и ее интеллигенцию. С. Л. Франка поражаало видение того, что «народ... прозванный народом-богоносцем, стал народом-нигилистом, кощунственно попирающим все свои святыни», что «народ, не без основания прославленный за свою нравственную кротость и чистоту, стал народом-убийцей, народом неприкрытой корысти и всяческого нравственного распутства»⁴⁵. А С. А. Аскольдов отмечал, что именно в ходе Октябрьской революции в русском народе впервые возобладало над всем другим «злое звериное начало»⁴⁶. В этих условиях П. И. Новгородцев не только констатировал «крушение идеалов русской интеллигенции», но и с горечью признавал, что «стихийный ход истории... откинул ее в сторону». «Из господствующего, — писал ученый, — положение ее стало служебным, и в тяжком раздумьи стоит она перед своим будущим и перед будущим своей страны»⁴⁷. Н. А. Бердяев говорил: «Мы живем в дни... почти смертельного кризиса. Теперь даже для людей полуслепых многое виднее, чем после 1905 года. Теперь "Вехи" не были бы встре-

чены так враждебно в широких кругах русской интеллигенции, как в то время, когда они появились»⁴⁸.

Авторы сборника содрогались от того, что революционный процесс сделал страшной реальностью литературные персонажи Гоголя, Достоевского, Салтыкова-Щедрина. Н. А. Бердяев писал, что если «проникнуть за поверхностные покровы революционной России», то «там... встретите старые знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобралась к самым вершинам власти... если пойти в глубь России, то за революционной борьбой и революционной фразеологией нетрудно обнаружить хрюкающие гоголевские морды и рожи»⁴⁹. А П. Б. Струве представлялось, что революция «оголила и разнуждала гоголевскую Русь, обрядив ее в красный колпак», что «советская власть есть, по существу, николаевский городничий, возведенный в верховную власть великого государства». «В настоящий момент, когда мы живем под властью советской бюрократии и под пятой красной гвардии, — говорил он, — мы начинаем понимать, чем были и какую культурную роль выполняли бюрократия и полиция низвергнутой монархии. То, что у Гоголя и Щедрина было шаржем, воплотилось в ужасающую действительность русской революционной демократии»⁵⁰.

Авторы «Из глубины» усматривали истоки революции и общекультурного кризиса в беспредельной охранительной политике российского самодержавия и Православной Церкви, вследствие которой крестьянин не стал сидящим на своей земле и ведущим свое хозяйство «собственником-буржуа», интеллигенция была отчуждена от государства, что делало ее разрушительной силой, порождало ее ненависть к исторической власти, ее бесчувствие и слепоту «по отношению к противокультурным и зверским силам, дремавшим в народных массах». Церковь же со времен Петра I совершенно бездействовала в «своей роли совести общественного организма России» и пришла к «глубочайшему падению», приняв ложного пророка Григория Распутина⁵¹. В этих условиях, по мнению отечественных мыслителей, особенно пагубное воздействие на русскую интеллигенцию и народные массы оказали отрывающие жизнь «от органических основ общественного порядка, от животворящих

святынь народного бытия» рационалистические идеи социализма, которые отравили своим ядом мирозерцание просвещенного общества и разнуздали низкие эгоистические страсти⁵². На страницах книги указывалось на неразрывную связь революционного процесса и кризиса в России с мировой войной, приведшей к потере устойчивости русской государственности, изменившей «традиционный дух и настроение армии», сделавшей народ «более доступным революционным влияниям», создавшей благоприятные условия для восприятия народом проповеди деморализующих идей, расшатавшей «все привычные навыки и формы русского сознания»⁵³.

Вместе с тем в своем объяснении причин революционных потрясений и кризиса культуры участники сборника настойчиво обращались к иррациональным мотивам. П. И. Новгородцев видел причину потрясений и кризиса в утрате связи человека с Богом, связи личного сознания с объективным и всеобщим законом добра, как с законом Божьим, к которой вел рационалистический утопизм⁵⁴. С. А. Аскольдовым предпринималась попытка увязать причины революции и ее своеобразие с иррационалистическими пластами сознания русского человека.

С. А. Аскольдов, выделявший три «основные части» во всякой человеческой душе — «начало святое, специфически человеческое и звериное»⁵⁵, — рассматривал революцию как «порождение срединного гуманистического слоя человеческой природы», поскольку «зверь не способен созидать новые формы общественности», а «святой ими мало интересуется»⁵⁶. При этом, с точки зрения философа, всякому революционному движению предшествуют процессы увядания религии, «связующей государство со стороны его органического единства», и изменения соотношения святого и гуманистического элементов в душе человека. «Религиозная и революционная настроенность», — писал он, — представляют два психологических образования, весьма трудно друг с другом совместимые; всегда одно возрастает за счет другого. Революции подготовляются и наступают обильно на почве ослабления религиозного сознания»⁵⁷.

Русская же душа, по мнению Аскольдова, отличается своеобразием, выражающимся «в том, что среднее специфически человеческое начало является в ней несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов».

«В русском человеке как типе, — считал он, — наиболее сильным и являются начало святое и звериное»⁵⁸. Именно таким своеобразием души русского народа отечественный мыслитель пытался объяснить, с одной стороны, «почему в России так долго не было революции», почему «до XIX столетия в России о революции в западноевропейском смысле слова никто не думал. В XIX же веке в России были лишь бессильные потуги породить революцию»⁵⁹; с другой — почему революция приняла столь ужасающие трагические формы. Принесенные с Запада попытки прививки к русской душе гуманистических начал, по словам Аскольдова, «нашли себе благоприятную почву лишь в относительно ничтожном по численности слое русской интеллигенции». Тем не менее этот слой оказывал медленное воздействие на народ. Однако эффект такого воздействия, с точки зрения философа, оказался обратным намерениям интеллигенции. «Культура и гуманизм русскому народу в качестве положительной энергии все же не привились, — писал он, — а привились в качестве же энергий отрицательных, а именно богоборствующих... нашли пути и почву для распространения и укрепления. Другими словами, святое начало в русской душе мало-помалу было ослаблено и подорвано, гуманистическое все же не насаждено, звериное же несколько не укрощено и даже, поскольку народ воспринял проповедь классовой борьбы, возбуждено в худших своих инстинктах. Таково было состояние русской души к началу XX столетия»⁶⁰.

Путь к спасению России и русского народа авторы книги связывали с освобождением их «от ложного идеала классового интернационалистического социализма» и с пробуждением в них «национально-государственного чувства» через «воспитание индивидов и масс в национальном духе», возвращение к «почвенности», воскрешение истинного патриотизма, основанного «на одинаковом подчинении всех частей народа идее государства», через коренное преодоление в общественном сознании «отщепенства от государства»⁶¹. При этом главное направление выхода из охватившего страну и народ общекультурного кризиса увязывалось ими с иррациональным фактором: с пробуждением религиозного сознания и с покаянием «через сознание своих грехов, через очищение духа народного от духов бесовских»⁶². Выделяя объединяющее начало сборника

«Из глубины», П. Б. Струве отмечал в предисловии книги, что «всем авторам одинаково присуще и дорого убеждение, что *положительные* начала общественной жизни *укоренены* в глубинах религиозного сознания...»⁶³. Именно обращение к иррациональному придавало участникам сборника оптимистический настрой.

Несомненно, спектр такого настроения отечественной немарксистской философии и обществоведения сужается после семнадцатого года. Так, если в начале мировой войны Н. А. Бердяев, прежде много говоривший о кризисе мировоззрения, связывал с войной надежду на рождение «нового сознания», преодолевающего «сознание отвлеченное и доктринерское», «исключительный монизм русского мышления», «исключительный монизм русского мышления», «к историческому и конкретному», надежду на пробуждение у интеллигенции «непосредственной любви к родине» и одновременно на освобождение русской интеллигенции от провинциализма и на ее историческую миссию⁶⁴, то после революции мыслитель, у которого в первые послеоктябрьские годы темы войны, революции и судьбы России, рассматриваемые через призму общекультурного кризиса, выходят на передний план⁶⁵, отстаивает необходимость переориентации отечественной интеллигенции «к абсолютным святыням»⁶⁶, уже не говорит о необходимости преодоления монистичности русского сознания, резко меняет оценку роли войны в процессе кризиса сознания и культуры. «Если мировая война будет еще долго продолжаться, — пишет он, — то все народы Европы со старыми своими культурами погрузятся во тьму и мрак... Если война еще будет продолжаться, то Россия, переставшая быть субъектом и превратившаяся в объект, Россия, ставшая ареной столкновения народов, будет продолжать гнить, и гниение это слишком далеко зайдет ко дню окончания войны»⁶⁷.

Однако усиление иррационалистической ориентированности отечественной немарксистской философской и общественной мысли после 1917 года давало опору ее вере в будущее русского народа и своей страны, а ее оценке Октябрьской революции — даже определенный позитивный оттенок. Так, заявляя, что к революции привели «наши старые национальные болезни и грехи»⁶⁸, Н. А. Бердяев утверждал в сборнике «Из глубины»: «Но великие грехи и великие соблазны могут быть

лишь у великого по своим возможностям народа... Русский народ низко пал, но в нем скрыты великие возможности и ему могут раскрыться великие дали». И хотя философ признавал, что «антихристовы духи революции родят свое темное царство», но верил при этом, что «в смертельных муках» рождается «новая Россия», что «христианский дух России должен явить свою силу», а в том, что «в русской революции уживаются русские грехи и русские соблазны», мыслитель усматривал ее положительные потенции⁶⁹. С. А. Аскольдов также признавал некоторое положительное значение революции, связывая его с тем, что «одних она приводит к религии после многих лет отпадения, других укрепляет в религии, научает религиозному подвигу»⁷⁰.

Еще в более широком плане проблема кризиса культуры была поставлена в отечественной немарксистской философской и исторической мысли в связи с обсуждением теории О. Шпенглера и его сочинения «Закат Европы».

Опровергая положение о единстве всемирной истории, Освальд Шпенглер (1880—1936) рассматривал мировой исторический процесс как самостоятельное развитие самоценных культур. Немецкий философ отрицал существование общезначимых истин и обосновывал «однократность», «неповторимость», «невозвратимость» всего случившегося в истории. Своей концепцией он отвергал идею прогресса человеческого общества и предсказывал скорую гибель современной ему цивилизации Западной Европы⁷¹.

Опубликованный в 1917 году в Германии первый том труда Шпенглера «Закат Европы» в течение трех лет выдержал пятьдесят три издания. Связывая интерес к книге философа с «новым освещением старых проблем», с переоценкой «многих, казавшихся непоколебимыми ценностей», «со жгучестью темы в великий переживаемый миром момент крушения капиталистического строя», профессор Г. Геккель отмечал, что эта книга нашла широкий отклик в общественных кругах: «лекции, публичные диспуты, рецензии, специальные очерки, посвященные Шпенглеру и его идеологии, страстные памфлеты на всех европейских языках, отклики американских читателей и читателей Шпенглера, обратившихся к нему с рядом писем». «Все это наглядно показывает, — писал отечественный ученый, — какую бурю поднял труд немецкого мыслителя»⁷².

Геккель констатировал и интерес, возбужденный трудом Шпенглера в России, «несмотря на значительную затруднительность получения книг из-за границы», который выразился в газетных заметках, журнальных статьях, публичных лекциях, посвященных анализу воззрений немецкого теоретика⁷³. В 1922 году Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун и С. Л. Франк выпускают специальный сборник «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”». На протяжении 1922—1923 годов было переведено на русский язык и издано значительное число работ немецкого философа, включая первый том его нашумевшего сочинения⁷⁴.

Концепция Шпенглера привлекла внимание и марксистских обществоведов, которые отмечали, «несомненно, сильное впечатление» его «Заката Европы» на читающую публику, «моду» на его теорию, то, что «признаком хорошего тона считается знакомство с его философией»⁷⁵. Они верно обуславливали успех книги немецкого мыслителя потрясениями мировой войны, «тяжелым экономическим и политическим кризисом» в послевоенной Европе, «огромным литературным талантом» и остроумием Шпенглера, а в России — еще и связью этой книги с русской славянофильской философией, прежде всего с концепцией Н. Я. Данилевского⁷⁶. В характерном для марксистской науки начала двадцатых годов стиле А. М. Деборин называл Шпенглера даже «верным учеником своего учителя — Н. Я. Данилевского», который «еще в 1869 г. изложил во всех подробностях и теорию культурно-исторических типов... и теорию возрастов, — словом, предупредил Шпенглера во всех мелочах»⁷⁷.

Однако, отмечая невнимание русских идеалистов к «социальной физиономии Шпенглера», отечественные марксисты сосредоточивались, главным образом, на выявлении классовых причин успеха немецкого философа, говоря, что «шумный успех» его учению создали «лавочник, банкир и рантье-мещанин», связывая такой успех с попыткой идеологического реванша «германского национализма и империализма», в России же — с надеждой реакционных сил на откат революционной волны, на возрождение идеологии национализма⁷⁸. Марксистские обществоведы считали, что Шпенглером поставлен вопрос не о гибели культуры вообще, а только об отмирании устаревшего ее содержания⁷⁹. В. Ваганян утверждал, что «кош-

мар варваризации и уничтожения всех достижений нынешней культуры есть не что иное, как слепое, неосознанное предчувствие мировой революции и гибели культуры капиталистической»⁸⁰.

Немарксистские философы и историки России также обуславливали притяжение к «Закату Европы» широких кругов общественности тяжелыми последствиями войны и революционными катаклизмами. Ф. А. Степун писал: «Нет сомнения, что если бы книга Шпенглера появилась до потрясений мировой войны и революции, она не имела бы в Европе, и прежде всего в самой Германии, и половины того шумного успеха, который очевидно выпал ей на долю»⁸¹. А. Г. Вульфийс замечал, что широкий интерес к книге немецкого мыслителя и глубокий отклик на нее коренятся уже «в соблазнительном заглавии “Гибель Запада”, вызывающем представление о катастрофе»⁸². А. Н. А. Бердяев говорил о значительно большей, сравнительно с «европейскими людьми», близости книги Шпенглера русскому человеку⁸³.

При этом отечественная немарксистская философская и историческая мысль не только признавала талант немецкого теоретика, но и давала «Закату Европы» восторженную оценку. Книга Шпенглера характеризовалась ею как «блестящая и замечательная, в буквальном смысле слова — книга европейской литературы», отмечался замечательный язык книги, богатство содержащихся в ней замечаний и мыслей, а Ф. А. Степун просто выражал Шпенглеру свою любовь⁸⁴.

Немарксистская мысль России обращала известное внимание и на социальные мотивы концепции немецкого теоретика. Так, А. Г. Вульфийс находил весьма интересными рассуждения Шпенглера «об этическом характере социализма, которому свойственно не мягкотелое милосердие, а именно желание господствовать, железной дисциплины, не только право на труд, но и принуждение к труду»⁸⁵. Однако русские немарксистские обществоведы, особенно философы, безусловно, недооценивали социально-политические факторы, обусловившие появление «Заката Европы» и сам кризис культуры. Вместе с тем их стремление «проникнуть за поверхностные покровы» общественных отношений и революционной борьбы углубляло понимание истоков кризиса как процесса, сотрясшего самые основы существования и мышления европейского человека.

Отечественные немарксистские обществоведы видели значение Шпенглера, прежде всего, в том, что он ощутил кризис западной культуры как духовный кризис и попытался раскрыть его глубины⁸⁶. А. М. Ладыженский отмечал, что «необычный успех, который выпал на долю „Заката Европы“ О. Шпенглера, вызван... тем, что в нем подчеркивается вырождение внутренней, творческой, стремящейся в даль фаустовской культуры новых народов во внешнюю внеличную мертвенную цивилизацию»⁸⁷. При этом они усматривали заслугу немецкого мыслителя и в том, что его книга способствует осмыслению проявлений, сущности, корней кризиса культуры и поиску путей его преодоления.

Находя проявление кризиса европейской культуры «в пресыщенности интеллектуализмом, рассудочностью, в обращении к Средневековью, в потугах религиозного возрождения, в рафинированном интересе к мусульманскому Востоку, к Индии», Я. М. Букшпан писал: «...Я усматриваю кризис европейской культуры как кризис человеческого разума, *кризис рационализма* в широком смысле этого слова, и Шпенглер в этом смысле представляет собою утонченный благороднейший образец этой болезни европейского духа»⁸⁸. Констатируя, что «Закат Европы» показал «утрату веры в науку как в верховную силу культуры», происходящий «во многих европейских душах кризис религии науки», Ф. А. Степун объяснял такой кризис тем, что «наука, эта непогрешимая созидательница европейской жизни, оказалась в годы войны страшной разрушительницей. Она глубоко ошиблась во всех своих предсказаниях»⁸⁹. А С. Л. Франк говорил, что замысел Шпенглера дает глубокую основу для преодоления «ходячей» и «банальной» концепции всемирной истории «с ее плоским рационалистическим оптимизмом, выражаемым в теории прогресса»⁹⁰.

Русская немарксистская философия не во всем разделяла воззрения немецкого мыслителя. Ее критику вызывали преимущественно неполнота у Шпенглера религиозного чувства, игнорирование им творческой роли религии, его недостаточный иррационализм. С. Л. Франк говорил, что у немецкого теоретика «собственно живое религиозное начало как носитель и сила культурного творчества... совершенно отсутствует», что религия у него подчиняется «творящему художественному на-

чалу» и подменяется им». «Но весь блеск художественных интуиций Шпенглера, — писал отечественный философ, — бессилен убедить нас в том, что христианство, — которое в его концепции вообще совершенно исчезает как особое культурное начало и раздробляется между „арабско-магической“ и „западно-фаустовской“ культурами, — не было особым культурным началом, внесшим в дух человечества какой-то новый момент»⁹¹. А Я. М. Букшпан утверждал, что философия Шпенглера есть рационализм «чисто языческого происхождения», «есть... художественное утончение, симфонический апофеоз разума...» «Этот рационализм Шпенглера, — писал русский мыслитель, — я утверждаю вопреки тому, что он сам говорит о человеческом разуме»⁹². То, что немецкий теоретик «просмотрел универсальные истины, накопленные европейской культурой», Букшпан связывал с потерей им веры⁹³.

Сравнивая характер критики Шпенглера в немецкой и отечественной литературе, П. Ф. Преображенский отметил, что если немецкая критика старается подорвать значение столь тревожных и знаменательных для побежденной Германии шпенглеровских умозаключений путем длительного анализа, то «русские критики... избрали несколько иной путь — противопоставления своего собственного мировоззрения тому мировоззрению, которое развито Шпенглером»⁹⁴.

Действительно, С. Л. Франк противопоставлял концепции немецкого философа убеждение, что «гибель западной культуры» есть для нас гибель лишь одного ее течения... то есть конец того, что зовется «новой историей». «Но этот конец, — писал он, — есть вместе с тем начало, эта смерть есть одновременно рождение... Старое возрождение изжито и умирает, уступая место *новому возрождению*»⁹⁵, которое отечественный мыслитель связывал с обращением к идеям Данте и Николая Кузанского. Связывая успех книги Шпенглера с «благостным пробуждением» лучших людей Европы к каким-то новым тревожным чувствам, к чувству хрупкости человеческого бытия и распавшейся цепи времени, к чувству недоверия, к разуму жизни, к логике культуры, к обещаниям заносчивой цивилизации, к чувству вулканической природы всякой исторической почвы», Ф. А. Степун риторически вопрошал: «Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается,

в ней обновляется религиозная жизнь»⁹⁶. А Н. А. Бердяев, считая, что, обусловленное доступностью русским «души Европы» и их близостью Востоку, более благоприятное положение России, по сравнению со Шпенглером и людьми Запада, определяет более широкий кругозор русской мысли, писал: «То, что переживаем мы сейчас, должно окончательно вывести нас из замкнутого существования. Пусть сейчас мы еще более отброшены на Восток, но в конце концов мы перестанем быть изолированным Востоком. Что бы ни было с нами, мы неизбежно должны выйти в мировую ширь... Час наш еще не настал. Он связан будет с кризисом европейской культуры»⁹⁷.

Базирующийся на укреплении иррационалистической опоры в условиях грандиозных потрясений оптимистический настрой отечественного немарксистского обществоведения содействовал тому, что его представителям открывались оптимистические черты в воззрениях самого Шпенглера. А. Г. Вульфius отмечал понимание немецким теоретиком «роли России в будущем как носительницы новой культуры»⁹⁸. Г. Геккель же прямо заявлял, что в книге Шпенглера содержится немалый заряд оптимизма. Характеризуя немецкого философа как человека, наделенного сильным естественным инстинктом жизни, который отчаянно борется за сохранение ее, и усматривая несомненную силу мыслителя «в той удивительной бодрости и мощи, которыми проникнуты даже наиболее с виду безнадежные страницы его замечательного произведения», ученый говорил о «Закате Европы» как о «бодром призыве» «к делу, к настоящей, реальной, а не теоретической работе...» «И в этом книга Шпенглера, — замечал он, — особенно поучительна для нас, русских»⁹⁹.

Осознание глубины современного кризиса и невозможности его преодоления только как кризиса науки, являющейся составной частью культуры, обращало к проблеме общекультурного кризиса и профессиональных историков старой школы. При этом они поднимали такую проблему не только в рецензиях и непосредственно не посвященных ей статьях, но ставили и решали ее в специальных исследованиях. Так, Р. Ю. Виппер в 1918 году издает сборник статей и публичных лекций с характерным заглавием: «Гибель европейской культуры», а в 1924 году А. М. Ладыженский, уделявший в годы Первой ми-

ровой и Гражданской войн особое внимание социально-политической истории, и, прежде всего, самой мировой войне, публикует работу под названием «Кризис современной культуры и его отражение в новейшей философии»¹⁰⁰.

А. М. Ладыженский отмечал, что хотя «перед мировой войной слово «кризис» было самым распространенным в научной, философской и религиозной литературе», но каждый кризис — науки, искусства, этики — «обыкновенно рассматривали в отрыве от остальных». Теперь же, говорил он, обнаружился центр переживаемого «колоссального общественного землетрясения» — «кризис современного мировоззрения»¹⁰¹. О глубоко и всестороннем характере переживаемого человечеством кризиса общественных отношений и основных форм старой культуры писал в 1920 г. А. Е. Пресняков, указывая, что «ходячая тема “переоценки всех ценностей” стала из литературно-теоретического мотива подлинной реальностью»¹⁰².

Историки старой школы отмечали чрезвычайно широкие проявления кризиса культуры, охватившего, по их мнению, философию и религию, естествознание и обществоведение, развитие личности человека и общественные отношения.

А. М. Ладыженский видел проявления кризиса культуры в распространении в философской литературе утверждений об иррациональности и хаотичности исторической жизни, пришедших на смену положениям о логике и рациональности хода человеческой истории, в потере очень многими философами веры в науку, в сведении ими назначения философии к задачам исключительно утилитарно-прагматического характера и, по существу, подчинении ее индустрии. В качестве примера такого рода философии историк называл прагматизм, эмпириокритицизм, философию «как если бы» Файхингера, теорию Гуссерля¹⁰³. «Ярким показателем культурного кризиса» он считал призывы к «опрошению», «природности», «к жизненному порыву», содержащиеся «и в эмпириокритицизме Авенариуса и Маха, и в натурализме Бергсона и Лосского, и в философии В. Джемса»; в художественной литературе этим показателем, с его точки зрения, стал «бунт против индустриалистической городской культуры», проявившийся во многих произведениях русских и западных писателей¹⁰⁴. А в религиозной сфере, по оценке Ладыженского, кризис культуры проявился «еще нагляднее».

Ученый отмечал, что «в религии... в настоящее время мы видим, с одной стороны, крайний рационализм, стремление истолковать Бога как методологический постулат... а с другой... мы наблюдаем развитие крайнего мистицизма, завоевывающего к себе симпатии среди очень образованных и в этом образовании разочаровавшихся людей»¹⁰⁵. В естествознании историк обращал внимание на распространение борьбы против механицизма и рационализма, выражающейся «в физике — в поведении чистого описания», в биологии — в возрождении витализма и «стремлении для объяснения биологических процессов ввести иррациональное понятие жизни», в психологии — «в росте волонтаризма». В общественных же науках, по его мнению, аналогичными являются процессы смены эволюционного мировоззрения катастрофическим, возрождения учения о круговоротах истории, разочарования в возможности научного разрешения социальных противоречий и открытия благодетельного закона общественного усовершенствования¹⁰⁶. Сравнивая состояние дел в естественных и социально-исторических дисциплинах, Е. В. Тарле писал: «Кипучая деятельность по добытию новых фактов сблизила в некотором смысле историю с точными науками, где факты добываются еще в гораздо большем количестве, а теории разрушаются еще быстрее... Войдите в библиотеку при каком-либо естественно-научном или техническом, или медицинском институте, — предлагал он, — вас охватит такая могильная атмосфера, какой никогда не будет в библиотеке гуманитарных наук, хотя с полок на вас смотрят еще совсем свежие корешки книг и журналов: они вышли в свет десять или двадцать лет тому назад, поэтому никому решительно не нужны, кроме разве любителей, пишущих историю того или иного вопроса»¹⁰⁷.

В понимании причин кризиса мировоззрения и культуры немарксистские историки послеоктябрьской России также приближаются к философам. Они начинают связывать такие причины с распространением скептического рационализма, с поповедью методологического плюрализма, «омашиненностью» нашей философии, с превращением метода в сфере мысли из средства в цель и с растворением знания в технике знания, что заковывает живую человеческую мысль и уничтожает истину¹⁰⁸. При этом расширение объема понятия «кризис» в отечествен-

ной немарксистской историографии сопровождается более многосторонним, по сравнению с русской идеалистической философией, осмыслением ею обусловленности кризиса. Кризис ставится ею в зависимость не только от процесса развития человеческой мысли и психологических факторов, но и от социально-экономических процессов.

Так, А. М. Ладыженский одной из глубинных причин кризиса культуры считает постепенное уничтожение основы современной цивилизации, которой был «так называемый середняк». «Современная цивилизация, — пишет он, — в своих недрах несет начало своего вырождения. Личная инициатива и частная собственность, по мере развития индустриализма, приводят к резкому различию в имущественном положении между классами... Между различными классами вырывается такая пропасть, в которую может провалиться вся современная капиталистическая культура»¹⁰⁹. Считая, что культурное творчество предполагает, с одной стороны, известную обеспеченность человека и определенную свободу его от поглощенности заботами о пропитании, с другой — отсутствие пресыщенности и стремление людей к лучшему, историк утверждал, что в условиях резкого имущественного расслоения общества «верхи, в руках которых сосредоточены все материальные блага, становятся пресыщенными. У них нет побуждения к творчеству. Они обычно вырождаются. Низы, испытывающие крайнюю нужду и не имеющие собственности, тоже не могут составить основу для культурного творчества, поскольку они находятся в зависимости и совершенно *необеспечены*»¹¹⁰. Отрывая человека «от природы, от естественности», говорил ученый, индустриализм культуры обуславливает превращение промышленного производства из средств для достижения известных благ в самодовлеющую ценность, которая в процессе своего развития приходит к борьбе за рынки, катастрофическим войнам, в конечном итоге — к самоуничтожению¹¹¹. Р. Ю. Виппер также связывает самоуничтожение культуры с развитием производства и превращением погони за прибылью в самоцель производства¹¹².

Наряду с расширением понимания причин общекультурного кризиса в немарксистской историографии России усиливаются и мотивы катастрофичности этого кризиса. «Развитие производства во имя производства, — писал А. М. Ладыженский, —

привело к ожесточенной борьбе за рынки, к мировой войне, которая, к сожалению, является далеко не последней и в которой ярко обнаружились все недостатки современной капиталистической культуры»¹¹³. С его точки зрения, индустриалистическая культура ведет не только к самоуничтожению промышленного производства, но и к «порабощению человека», приводит к прямому уничтожению человека или деградации его умственных дарований. Ссылаясь на Ф. Гальтона, Г. Мена, отечественный историк соглашался с тем, что, по сравнению со средним европейцем наших дней, люди и античного времени, и шестнадцатого века были более одарены в умственном отношении: древние эллины были гораздо более способны к разрешению отвлеченных вопросов и в сравнительно короткий промежуток времени выдвинули массу гениев. «Действительно, — говорил он, — хотя наши теперешние понятия более удобны для рассуждений, но они гораздо менее тонки, чем средневековые... Наша мысль не тоныше, а индустриальнее»¹¹⁴. Несмотря на свое замечание, что «в жалобах на кризис культуры есть много преувеличений», Ладыженский приходил к заключению о болезненных формах нашей цивилизации, о тупике, «в котором очутилась современная мысль и жизнь»¹¹⁵.

Полное крушение веры людей в прогресс особенно настойчиво подчеркивал после 1917 года Р. Ю. Виппер. Он констатировал, что, вплоть до начала мировой войны, «считалось, что мы живем в каком-то быстром потоке неуклонного и неуклонного прогресса», который состоит «не только в головокружительных успехах техники»: несмотря на всеобщее вооружение, люди верили, что «культурные народы идут на встречу великой эпохе всеобщего мира», «гармоничному устройству общества», что прогресс проявляется «также в утончении и облагораживании человеческой личности, в росте общественной сплоченности»¹¹⁶. «Не правда ли, — спрашивал историк, — все эти упования на победный шаг социального прогресса кажутся нам теперь детской сказкой, золотым сном юношеской поры? Все они разлетелись, как дым, и перед нами стоит факт невероятного ожесточения человеческих масс, беспощадного взаимного разрушения»¹¹⁷. По его убеждению, от прежней веры в прогресс и теории прогресса теперь «не осталось ни единого догмата», «не осталось клочка»¹¹⁸. После Октябрьской револю-

ции ученый полагал, что «в сравнении с нашим веком старину приходится признать миролюбивой, неповоротливой на войну»¹¹⁹.

Такие рассуждения приводят Виппера к выводам о трагической и резкой гибели мировоззрения эпохи девятнадцатого века, о великом разгроме «тех самых культурных чаяний и социальных упований, в которых мы выросли», о жестоком характере разразившейся катастрофы мнений, о жутком сознании катастрофы, разразившейся над европейским человечеством¹²⁰.

Мировая война, революция семнадцатого года и обусловленные ими перемены в умонастроении отечественных историков старой формации, связанные с ростом в их сознании ощущения общекультурного характера кризиса, не могли не оказать воздействия на изменение характера и направленности методологических исканий немарксистской историографии послеоктябрьской России. Вместе с тем на такие искания воздействовал и оптимистический настрой русской идеалистической философии и обществоведения, и та почва, на которую он опирался.

§ 2. Методологические искания отечественной немарксистской историографии и течение «философия жизни»

Под воздействием мировой войны, революции, социально-политических процессов в послеоктябрьской России и переосмысления сущности и характера происходящего кризиса отечественная немарксистская историография определенным образом меняет направленность своих методологических исканий. Известное влияние на такое изменение оказывал и характер борьбы марксистских обществоведов с инакомыслящими представителями философской и исторической мысли.

Марксистская критика построений философов и историков старой школы в области теории исторического познания стремилась показать их «буржуазную» ориентированность, продемонстрировать их антинаучность и просто «смутность»¹²¹. Эта критика велась в язвительно-оскорбительном тоне, выливавшемся в такие заголовки статей и рецензий, как «Старческое слабоумие», «Ученый мракобес»¹²². Некоторое смягчение

критики, пожалуй, имело место по отношению к близким к марксизму по своим методологическим установкам сторонникам позитивизма. Так, С. А. Пионтковский называл замысел С. И. Тхоржевского исследовать социологические взгляды В. О. Ключевского «в высшей степени полезным»¹²³, Г. С. Фридлянд отмечал как «отрадное явление» призыв Е. В. Тарле «к социологическим обобщениям на основе внимательного изучения фактов социально-экономической истории»¹²⁴, характеризуя в целом позитивистски ориентированный журнал «Анналы», выходявший в начале двадцатых годов, как единственный при всех его недостатках серьезный исторический журнал в России¹²⁵. Историки-марксисты признавали «основательность», «добросовестность» нового издания «Методологии истории» А. С. Лаппо-Данилевского, ее полезность для знакомства с литературой вопроса¹²⁶. Однако при всем том В. И. Невский, М. Н. Покровский считали применяемый Лаппо-Данилевским метод формальным и антиисторичным, обвиняли ученого в непонимании теории марксизма и «профессорском “объективизме”»¹²⁷, «объективизм» вменялся в вину Тарле Г. С. Фридляндом, а взгляды авторов «Анналов» назывались им «ретроградными»¹²⁸. Такая критика базировалась на непоколебимой уверенности марксистских обществоведов в незыблемости методологических оснований своего учения как единственно верного.

Но несмотря на все социально-политические катаклизмы, трудности издания научной продукции, тяжелую научную атмосферу, интенсивность работы русской немарксистской исторической мысли в области теории и методологии истории после 1917 года отнюдь не ослабевает. Мнение о том, что в стране после победы Октября «трудов теоретического характера вышло немного», что «буржуазные историки неохотно занимались вопросами философии и методологии истории»¹²⁹, вряд ли можно считать обоснованным.

Даже без учета работ, изданных отечественными учеными старой школы за рубежом, трудов по теории и методологии истории за первые пять-шесть послеоктябрьских лет появилось не меньше, чем за время между первой и второй революциями в России. И проблемы философии и методологии истории поднимались не только в многочисленных статьях историков, но и в работах монографического характера.

После 1917 года вышли в свет обновленные сочинения таких авторов, которые были известны своими методологическими и философскими исследованиями уже в предреволюционное десятилетие. В 1919 году публикуется работа Н. И. Кареева, в которой историк предпринимает попытку подытожить и обобщить свои взгляды на природу социальных явлений и развитие исторического процесса¹³⁰. В 1919—1920 гг. В. М. Хвостов выпускает книгу, посвященную вопросам «о природе общества и об основной закономерности общественных явлений» и третье издание своего курса лекций по методологии истории со значительно расширенным историографическим разделом¹³¹. В 1918 году А. С. Лаппо-Данилевский начинает печатать в «Известиях Российской академии наук» переработанную им «Методологию истории», опубликованную отдельной книгой уже после смерти ученого¹³². В послеоктябрьские годы появляются работы Р. Ю. Виппера, в которых историк стремится более четко сформулировать свои воззрения в сфере теории исторического познания и подвергает переоценке свое понимание характера и направленности исторического развития¹³³.

Вместе с тем после революции 1917 года труды по методологии исторической науки появляются у таких мыслителей, как Л. П. Карсавин и С. Л. Франк, не уделявших прежде специального внимания вопросам теории исторического исследования¹³⁴. Именно в послеоктябрьские годы у медиевиста Карсавина выходят сочинения по проблемам сугубо философского характера¹³⁵.

В послеоктябрьской историографии России продолжали существовать и отстаивать свои позиции и позитивистское, и неокантианское течения. Вместе с тем продолжается и сближение этих позиций, начавшееся еще до 1917 года.

Оба течения, по сути дела, были изначально едины в понимании нацеленности исторической науки на постижение объективной истины и истолкование средств такого постижения как рациональных. Война и революционные потрясения, произведшие существенные перемены в мировоззрении историков, оказали влияние и на осознание историками разных методологических ориентаций глубины воздействия процессов современной действительности на историческую науку, сложности отрешения от таких процессов при исследовании

прошлого. «Едва ли в какой-либо иной науке отражаются так ярко и отчетливо современные ей переживания, общественные настроения и идеалы, политические и классовые симпатии и антипатии, как в науке исторической, — писал сторонник позитивистской теории В. П. Бузескул. — История нередко покидает спокойное, объективное отношение даже к отдаленному прошлому, и она подчас страстно относится к этому прошлому, становится как бы в ряды некогда боровшихся партий, является то не в меру ревностным защитником той или другой из них, то не в меру суровым обвинителем»¹³⁶. Ученик А. С. Лаппо-Данилевского С. Н. Валк говорил в 1920 году о трудности и преждевременности «научного» «объективного» описания «недавней эпохи»¹³⁷. Однако осознание влияния катаклизмов современной жизни на процесс исторического творчества не привело большинство приверженцев и позитивистской, и неокантианской методологических платформ к пересмотру своего прежнего понимания характера цели и средств науки истории, а повлекло более настойчивое их акцентирование на направленности исторической науки к объективно-истинному знанию, усиленный поиск ими путей избавления от субъективизма в познании прошлого.

Н. И. Кареев, призывая ученых к объединению в поиске научно-исторической истины, заявлял, что его «идеалом всегда была наука, не знавшая разделения на чуждые между собою и враждующие секты, партии и школы». «Пусть в науке будут разные интересы, ориентации, подходы, методы, направления, даже неизбежные разногласия и несогласия, — писал он, — но пусть то общее, хотя бы в отдельных случаях и малое, что всем с принудительностью навязывается фактами и логикой, всегда будет тою общею почвою, на которой можно мирно встречаться для искания истины сообща»¹³⁸. Выступая против идеологических и политических оценок прошлого и указывая на опасность вторжения психологии в интерпретацию исторических источников и событий, Е. В. Тарле писал: «Нельзя отдаться всецело наблюдению над документами XII или XV веков и в *то же время* помнить и думать о революции 1789 года. Задняя мысль, посторонний психологический ингредиент — вот самый страшный враг исторического изучения, исследовательского наблюдения»¹³⁹. А. С. Лаппо-Данилевский считал, что развитие русской историографии осно-

вывалось на общечеловеческом стремлении «к чистому знанию»¹⁴⁰. Ю. В. Готье подвергал критике субъективизм, по его мнению, проявившийся в последних произведениях Р. Ю. Виппера, где «возможность, догадка для него иногда равносильна факту»¹⁴¹. А сам Виппер, говоря об односторонности, неполноте, недостаточности «в отдельности» и материалистического, и идеалистического взглядов на историю, мечтал как о практически недостижимом идеале о соединении в науке одновременно материалистической и идеалистической точек зрения¹⁴².

При этом после Октябрьской революции противостояние историков позитивистской и неокантианской ориентации уменьшается и в вопросах о причастности исторической науки к обобщающе-аналитической работе, об отношении истории и теории, ранее рассматриваемых позитивистами и неокантианцами с принципиально разных позиций.

Сторонники позитивистской методологии после 1917 года почти не выступают с прямой критикой неокантианских построений, настойчиво доказывая неразрывную связь теоретических обобщений с формой и назначением исторического исследования. Подытоживая, по его словам, свои взгляды, вырабатывавшиеся «в течение десятилетий, начиная еще с семидесятых годов прошлого века», Н. И. Кареев писал летом 1918 г., что «история — такой предмет, который приучает к тому, чтобы смотреть на общество с самой общей точки зрения»¹⁴³. Утверждая, что высшей задачей науки истории является создание исторических схем и теорий¹⁴⁴, Е. В. Тарле так определял направление исторической работы: «От схемы — через частную теорию — к общему историко-философскому построению — вот обобщающая работа, начинающаяся после собирания, установления и проверки фактического материала»¹⁴⁵. Если бы пришлось выбирать между историческим описанием и оценкой событий прошлого, полагал ученый, то лучше было бы предпочесть историка-рассказчика. «Но и рассказчик, — писал он, — почти так же далек от историка, как адвокат. История должна писаться не только для повествования и *вовсе не* для доказательств в пользу наперед выставленного политического или религиозного тезиса. Установление факта и выяснение его причин — вот первоначальная и обязательная задача исследователя; не вся его задача, но две обязательные первоначальные

фазы его пути»¹⁴⁶. Отмечая, что широкие исторические обобщения часто пугают историков-исследователей, А. Е. Пресняков говорил о самообмане таких настроений, поскольку «без определенной “предварительной” схемы невозможно сколь-нибудь упорядоченное собрание фактов, без теоретических запросов невозможно их изучение. Ими обусловлено самое определение предмета исследования, а от удачной постановки задачи зависит и удача его разрешения»¹⁴⁷. При этом ученый утверждал, что исторические обобщения необходимо производить не только на социологическом уровне, но и на уровне конкретно-историческом, который должен составлять базу для социологии¹⁴⁸.

Многие историки позитивистской ориентации в своих дискуссиях старались не заострять внимания на теоретико-методологических разногласиях с оппонентами, пытаясь выделить у них близкие себе мысли и подходы. Например, А. Е. Пресняков стремился обратить внимание именно на достоинства той работы Р. Ю. Виппера, которую Ю. В. Готье критиковал за субъективизм метода исследования автора. Рецензируя вышедшую в 1922 году книгу Виппера «Иван Грозный», Пресняков видел заслугу историка в том, что «на русский XVI век он взглянул... как на существенный момент в истории европейского мира и европейско-азиатских отношений», преодолевая, таким образом, сложившееся у нас положение, когда русская история резко выделена «из состава “всеобщей” и противопоставлена ей как нечто особое, отличное и обособленное»¹⁴⁹. «Труд Р. Ю. Виппера, — делал заключение Пресняков, — интересен и ценен, прежде всего, тем, что заново и ярко освещает одну старую методологическую истину: только в свете широких исторических перспектив, вскрывающих сложные, а иногда отдаленные связи изучаемых явлений, могут быть полно и всесторонне разрешены конкретные задачи исследования»¹⁵⁰. А редакция начавшего издаваться в 1922 году журнала всеобщей истории «Анналы», возглавляемая Ф. И. Успенским и Е. В. Тарле, провозгласила само собою разумеющейся и обязательной для себя широкую «терпимость ко всем взглядам и точкам зрения, представленным в науке»¹⁵¹.

Сторонники неокантианской методологии истории в своих обновленных работах продолжали и даже расширили крити-

ку идей позитивизма. Вместе с тем эта критика несколько меняет свою направленность, свидетельствуя не только о неприятии позитивистских построений, но и более глубоком осознании потребности связи работы историка с теоретическим анализом фактов прошлого. Так, А. С. Лаппо-Данилевский в послереволюционном издании «Методологии истории» усиливает отрицательную характеристику позиций О. Конта. Если прежде отечественный ученый называл взгляды основоположника позитивизма на науку догматическими, отмечал недооценку Контом значения психологии в истолковании явлений общественной жизни, говоря при этом о спонтанном вторжении психологии в его социальные построения, о сохранении социально-этической значимости его философии, то теперь контовские воззрения характеризуются им как консервативные и антиисторические по своей направленности; русский историк заявляет о желании Конта «упразднить психологию» и смешении им психологии и морали, о том, что у него «отдельный человек, в сущности, оказывается “чистой абстракцией”». Но наряду с тем, Лаппо-Данилевский ставит в вину Конту то, что «он пренебрегал, например, статистическим методом в его применении к изучению социальных явлений... отрицательно относился к биологической теории об изменчивости видов и пользовался устаревшим понятием о развитии... едва ли достаточно был знаком с новыми течениями в области языкознания... питал недоверие к некоторым из важнейших социальных наук, в особенности к политической экономии и правоведению... довольно мало сделал для их <“естественных законов” социальных явлений> установления... лишь мимоходом касаясь, например, законов социального воздействия или социальной дифференциации и интеграции»¹⁵².

Определенная консолидация немарксистской историографии России происходит на почве ее отношения к двум выдающимся историкам — В. О. Ключевскому и А. С. Лаппо-Данилевскому. Десятилетие со дня смерти первого и кончина второго привлекают к их творчеству, идейно-теоретическим и методологическим воззрениям внимание многих историков и обществоведов.

А. Е. Пресняков считал, что если за прошедшее десятилетие и произошла смена многих идеологических и исторических

положений и интересов, то Ключевский остается живым, современным писателем. Пресняков писал: «Читают его и перечитывают, по трудам его учатся и над ними размышляют не только люди старших поколений, вполне сложившиеся в его время, но и нынешняя молодежь»¹⁵³. С. И. Тхоржевский утверждал, что Ключевского нельзя обойти не только в историографии, но и «в истории русской общественной мысли, хотя он не был ни социологом, ни политиком по ремеслу»¹⁵⁴. А С. А. Голубцов заявлял в 1922 году, что над теоретическими взглядами Ключевского «отзвуком переживаемой драмы не придется торжествовать победы»¹⁵⁵.

В вышедшей к десятилетию со дня смерти Ключевского литературе в качестве его достоинств отмечались раскрытие им «методологического значения изучения права для познания общественных явлений» и оценка событий и деяний прошлого «с абсолютной точки зрения своего этического идеала», выяснение «психологической природы общества» и его «талант и интуиция художника», которые «придавали силу убеждения теоретическим взглядам» историка¹⁵⁶. Но особое внимание обращалось на возвышение Ключевского над методологическими крайностями, признание им тесной взаимосвязи истории и социологии и неотъемлемости обобщающей работы от процесса исторического творчества. С. А. Голубцов утверждал, что Ключевский не пошел ни по пути идеализма, ни по пути экономического материализма и, полностью отрешившись от монистического взгляда на историю, воскрешал многообразие реальной действительности, исходя из множественности «действующих в истории сил и факторов»¹⁵⁷. А по мнению С. И. Тхоржевского, преодолев и идеализм Конта, и материализм Маркса, Ключевский решил известную проблему о «соотношении "бытия" и "сознания" в общественной жизни» и занял единственную правильную позицию, согласно которой «нет вообще этого дуализма, этого разрыва между "бытием" и "сознанием"»¹⁵⁸. Голубцов писал: «Ключевский впервые сделал экономический фактор в такой мере достойным изучения, что положил в основание своего "Курса" политико-экономическую программу. Но уделяя самое серьезное внимание экономической стороне исторического процесса, соответствующим образом настраивая своих последователей, Василий Осипович и здесь

обнаружил присущий ему талант остановиться вовремя, не переходить границ реальных наблюдений. Узаконив экономический момент в историческом изучении, Ключевский не сделал из экономического фактора всеобъясняющей и всеобъемлющей причины и основы всякого исторического движения»¹⁵⁹.

Ученые отмечали, что для Ключевского задачи исторического и социального изучения тесно связаны, что он видел конечное назначение истории в выработке общей социологии — науки «об общих законах строения человеческих обществ, приложимых независимо от преходящих местных условий», которая является «торжеством исторической науки»¹⁶⁰. «Василий Осипович, — писал С. А. Голубцов, — стал историком-социологом. Не разграничивая социологию от истории, он знал одну историческую науку, в которой намечал различные области или стадии ее изучения»¹⁶¹. С его точки зрения, Ключевский «с несравненным мастерством поднимался на вершины глубоких обобщений» и в своих собственных конкретных исследованиях¹⁶².

Еще большее число отечественных немарксистских историков выражали единодушие в своих высоких оценках творчества А. С. Лаппо-Данилевского и его теоретического вклада в развитие науки. Анализу жизненного и творческого пути Лаппо-Данилевского был посвящен специальный выпуск «Русского исторического журнала»¹⁶³, весьма благоприятно встреченный рецензентами¹⁶⁴. Многие ученые отзывались о Лаппо-Данилевском как о крупном и самоотверженном исследователе, учителе, организаторе научной работы¹⁶⁵. Академик М. А. Дьяконов на заседании Общего собрания Академии наук, посвященном памяти А. С. Лаппо-Данилевского, говорил: «Среди наличных русских историков нет равных ему по эрудиции, многосторонности, энергии и трудоспособности»¹⁶⁶. А А. Е. Пресняков, называя Лаппо-Данилевского «незаменимым деятелем научной культуры», замечал, что он «всю жизнь прожил в упорном, подвижническом труде над... философским, этическим и научным обоснованием и уяснением» культурных ценностей¹⁶⁷.

Об А. С. Лаппо-Данилевском писали как о борце за чистоту истины, человеку, который «жил только наукой и для науки» и который отстаивал «чистый принцип знания», ученом, стоящем вне господствующих исторических направлений и школ, стремившемся синтезировать «чистый» и «практический» разум,

«познавательные ценности критической мысли» и «категорический императив», теорию исторического знания и этику, но не терпевшем политику и оберегавшем объективную научную истину от политических воздействий¹⁶⁸. При этом А. А. Кизеветтер, подчеркивая органическое сочетание у Лаппо-Данилевского интереса к исследованию русской истории «с широкими интересами социологическими и философскими»¹⁶⁹, по сути дела, выделял ту же черту его творчества, достоинство которой немарксистские ученые послеоктябрьской России отмечали и у В. О. Ключевского.

Вместе с тем особое внимание историки обращали на первостепенную важность и значимость теоретико-методологической стороны творчества Лаппо-Данилевского. Так, М. А. Дьяков указывал, что среди многих его специальных курсов курс методологии истории был для Лаппо-Данилевского наиболее важным¹⁷⁰. А Н. В. Болдырев восторженно писал, что Лаппо-Данилевский объединял «в себе добросовестнейшего специалиста, крохобора с отвлеченным и вольным философом...». «Все таки нет и не было методологии истории, написанной таким специалистом-историком и таким мастером-философом одновременно, — восклицал он, — как его “Методология”!»¹⁷¹

Однако различное восприятие немарксистской исторической мыслью России социально-политических процессов в стране и мире, характера и направленности происходящего кризиса, теории марксизма и реализации этой теории в общественной и научной жизни обуславливало после 1917 года и методологическую дифференциацию ученых старой школы. При этом такая дифференциация проявилась в вопросе о природе способа исторического познания.

Если ранее интерпретация методов науки истории как рациональных в своей основе не вызывала принципиальных разногласий у подавляющего большинства русских немарксистских ученых, то после Октябрьской революции происходит формирование иррационалистического течения «философия жизни», в которое входят Л. П. Карсавин, А. М. Ладыженский, Ф. А. Степун, С. Л. Франк и которое находит свое теоретическое обоснование, прежде всего, в вышедшей в 1920 году книге Л. П. Карсавина «Введение в историю» и опубликованном в 1922 году труде С. Л. Франка «Очерк методологии об-

щественных наук». Именно с работами этих мыслителей было связано и выдвижение новых для отечественной историографии идей, и ее развитие в теоретико-методологической сфере после 1917 года. Утверждение же о наличии религиозно-мистического течения в русской исторической науке предоктябрьского периода нельзя признать обоснованным, поскольку оно, по сути дела, базируется на анализе лишь творчества Карсавина и недоказанном предположении, что теоретические труды историка соответствовали, «по сути дела, по всему своему содержанию именно дореволюционному этапу развития русской буржуазной историографии»¹⁷².

И вообще, определение воззрений Карсавина как религиозных является достаточно широким даже для характеристики своеобразия его философских позиций. Более точную специфику мировоззрения Л. П. Карсавина и С. Л. Франка как «метафизики всеединства» определяет В. В. Зеньковский, рассматривающий под этой рубрикой их философские системы¹⁷³. Вместе с тем такая «метафизика» в рамках методологических взглядов Карсавина и Франка являлась хотя и кардинальным, но все же условием, обеспечивающим дееспособность основного метода постижения социально-исторического процесса. В качестве же этого метода у Карсавина выступало «непосредственное переживание» или «понимание» исторического процесса, осуществляемое путем «вчувствования» или «вживания» в него¹⁷⁴, у Франка — «живое знание», связанное «с живым погружением субъекта в объект и с сочувственным переживанием объекта»¹⁷⁵, а у Ладыженского — «непосредственное свидетельство сознания», «живое вчувствование» или «живое переживание»¹⁷⁶. Представляется, что такая трактовка основного способа изучения истории и в целом общественных и гуманитарных явлений, функционированием которого мыслители объясняли отличие социально-гуманитарного познания от исследования мира природы и который занимал центральное место в их методологических концепциях, дает основание объединить перечисленных ученых именно в методологическое течение «философия жизни» как наиболее адекватно обозначающее суть выражаемых ими идей в области методологии истории.

До 1917 года историческая мысль России не дала методологических работ, которые бы основывались на идеях философии

жизни. В предоктябрьский период публиковались переводы на русский язык сочинений западных философов жизни А. Бергсона и — более интенсивно — У. Джемса¹⁷⁷. Были опубликованы и переводы трудов немецких лидеров философии жизни, разрабатывавших проблемы теории исторического познания — В. Дильтея, Г. Зиммеля¹⁷⁸. Но постулаты этих сочинений в отечественной историографии находили весьма незначительный отклик. На элементы концепции философии жизни пытались опереться преимущественно историки-неокантианцы либо в развитии отдельных положений своих методологических построений, либо при обосновании вопросов этического и общемировоззренческого характера. Так, А. С. Лаппо-Данилевский ссылаясь на Дильтея лишь при выделении двух типов ценностного подхода к истории и аргументации необходимости отнесения фактов прошлого не только к абсолютной, но и к общепризнанной ценности¹⁷⁹. А В. М. Хвостов, говоря о недостаточности научного знания для решения вопросов о добре и зле, о счастье людей, о смысле человеческой жизни, отмечал значение для понимания таких вопросов учений о религиозно-мистическом опыте и о непосредственной интуиции, созданных Бергсоном и Джемсом¹⁸⁰.

После Октябрьской революции в России вместе с появлением трудов по методологии истории, базирующихся на платформе течения «философия жизни», заметно повышается интерес к западным представителям этого течения, растет положительная характеристика их теоретико-познавательной концепции. А. М. Ладыженский высоко оценивает познавательную роль «живого вчувствования», «первенствующее значение жизненного порыва», подчеркиваемых Бергсоном и Джемсом¹⁸¹. Значительно возрастает интерес и к воззрениям основоположника методологической концепции философии жизни Вильгельма Дильтея (1833—1911), обосновывающего идею о противоположности «наук о природе», имеющих дело с внешним опытом и применяющих рассудочный метод «объяснения», «наукам о духе», непосредственно связанным с сознанием человека, его жизнью и использующим интуитивный метод «понимания» как целостное переживание происходящего; историю немецкий мыслитель относил ко второй группе наук¹⁸². В своих послеоктябрьских работах Л. П. Карсавин

и С. Л. Франк характеризуют взгляды Дильтея как заслуживающие наибольшего внимания, указывают на правоту немецкого философа в определении места истории как «науки о духе», на его достижения в разработке метода сопереживания как основы исторического метода¹⁸³. В предисловии к изданной в 1924 году на русском языке книге В. Дильтея «Описательная психология», в которой немецкий теоретик еще в конце XIX века сформулировал основные задачи и принципы «психологического обоснования наук о духе», В. Экземплярский утверждал, что выпуск работы «выдающегося мыслителя» «не нуждается в особом оправдании», поскольку она дает «возможность ознакомиться с наиболее плодотворными тенденциями “субъективной психологии”»¹⁸⁴.

Интерес к философии жизни и ее влияние в России проявились и в том притяжении, которое отечественное обществоведение испытало после войны и социальных катаклизмов к воззрениям О. Шпенглера, противопоставившего присущему научному рассудочному мышлению понятию причинности идею судьбы. Он характеризовал судьбу как «причинный ряд, недоступный нашему прямому наблюдению...». «Научное мышление, — писал философ, — никогда не сможет проследить такой ряд. Наше прозрение прочувствованных и пережитых фактов исчезает, как только мы начинаем размышлять и анализировать. Судьба есть слово, содержание которого можно только *чувствовать*»¹⁸⁵. Метод, которым, по его мнению, руководствуется «настоящий историк» и который «строится на методе действительной жизни», Шпенглер называл «физиогномическим тактом», считая высшей формой проявления этого метода бессознательное инстинктивное проникновение в ход мировых событий¹⁸⁶. Притом метод физиогномического такта, в концепции немецкого мыслителя, был направлен на постижение факта, но не объективной истины, существующей «для чистых созерцателей». «Для жизни, — писал он, — нет истины, есть только факты»¹⁸⁷.

С. Л. Франк отмечал изумительный талант Шпенглера, давший нам возможность «прикоснуться к тем глубинам бытия, из которых бьет живой источник духовного творчества»¹⁸⁸. А. Г. Вульфius признавал правоту автора «Заката Европы», отвергнувшего «возможность полного научного постижения истории методом научного эксперимента или наблюдения»¹⁸⁹.

Но особенно симпатизировал направленности методологических идей Шпенглера и их реализации в его главном сочинении Ф. А. Степун, разделявший полное презрение немецкого мыслителя «ко всем вопросам современной научной философии и вопросам методологии и теории знания», шпенглеровскую оценку научного подхода к истории как методологическую бессмыслицу¹⁹⁰. Даже признавая «неоригинальность многих мыслей Шпенглера» и «безусловное присутствие в «Закате Европы» многих логических неправомерностей и фактических неверностей», отечественный философ полагал, что все это не может поколебать ни общей оригинальности его философии, ни «его существенной истинности»¹⁹¹. «Что бы фактически не утверждал Шпенглер, — писал Степун, — он, со своей точки зрения, до конца отрицающей историю как науку и утверждающей, что каждый человек живет в своем собственном мире, остается всегда прав. Ведь для него факты только биографы его внутреннего опыта»¹⁹². Рассматривая «Закат Европы» как создание «большого артиста» и сравнивая его с требованиями Ф. Ницше к «совершенной книге», русский мыслитель отмечал, что в книге Шпенглера — «все, как требовал величайший писатель Германии... лично пережито и выстрадано... все ученое впитано глубиной... все проблемы переведены в чувства... философские термины заменены словами»¹⁹³.

Именно с представителями течения «философия жизни» в историографии России был связан основной напор критики господствовавших прежде в отечественной исторической науке методологических концепций. Л. П. Карсавин стремился показать непродуманность, незавершенность системы позитивизма, доказать несовместимость позитивистской теории прогресса с природой процесса исторического развития¹⁹⁴. С резкой критикой теоретико-методологических, социальных и гуманистических позиций неокантианства выступил А. М. Ладыженский, пытавшийся обосновать неразрывную связь неокантианских построений с кризисом культуры.

Характеризуя положения неокантианской концепции как фиктивные и догматические, А. М. Ладыженский рассматривал ее как порождение кризиса индустриалистической культуры и называл «апофеозом современной цивилизации», растворяющим все явления в системе самодовлеющих целей и задач и делаю-

щим живых реальных людей «только рабочими, обязанными непрестанно трудиться для них, для этой индустриалистической культуры»¹⁹⁵. Считая неприемлемым рационализм неокантианства и игнорирование им живого непосредственного переживания, русский историк писал: «Подобно тому как современная индустриалистическая культура отрывает людей от природы, от естественности, так и неокантианство призывает все данное превратить в заданное, все естественное — в искусственное. Всякую ссылку на непосредственное свидетельство сознания оно бранит психологизмом и мечтает о чистой, насквозь прозрачной, рационалистической системе. Живое переживание любви к ближнему оно стремится заменить отвлеченным формальным долженствованием. Все знание превращает в метод»¹⁹⁶. Ссылаясь на противоположение Г. Риккертом культурных ценностей «простой жизненности» и утверждение баденского теоретика о неизбежности для достижения самоценных благ «до известной степени «умертвить» жизнь»¹⁹⁷, отечественный ученый отмечал, что «для переживающей теперь кризис культуры не нужно... жизненной правды», что эта культура «все стремится объяснить по типу мертвого, по типу машины»¹⁹⁸.

Вместе с тем Ладыженский считал, что неокантианское учение игнорирует и живую личность человека, будучи тесно связанным с апологией империализма. С его точки зрения, для неокантианцев, рассматривающих процесс познания как процесс отнесения к системе объективных ценностей, «ради этих ценностей... можно сделать все». «В виду сказанного, — говорил он, — мы считаем предрассудком столь распространенное в публике мнение, будто кантианство возвеличивает личность, как таковую. Нет, не живую, человеческую личность, а субъекта (гносеологического, этического, юридического) имеет оно в виду. Оно орудует только с фикциями. Реальный же человек, с точки зрения этого направления, имеет ценность лишь постольку, поскольку он является носителем объективных значимостей. Самоценностью является культура, которая должна быть всячески распространена. Отсюда, — делал выводы историк, — проповедование неокантианцами империализма. Здесь новая связь их с индустриализмом»¹⁹⁹.

Идеи философии жизни оказывали влияние на сторонников и позитивистской, и неокантианской платформ в историографии

России. Так, Н. И. Кареев, рецензируя «Очерк методологии общественных наук» С. Л. Франка и указывая на неправомерность понимания философом и характера, и направленности самой методологии науки, на ряд голословных утверждений в книге, на неприемлемость многих ее положений «для людей более позитивистически настроенных, нежели сам автор» вместе с тем отмечал в рецензируемой работе «много интересных мыслей» о природе общества и для представителей теоретического обществоведения, в том числе и для социологов, и для историков²⁰⁰. Историк полностью разделял мысли Франка о невыводимости определения идеала и суждения о ценности из знания действительности из эмпирического знания причинных связей и закономерностей, о независимости идеалов и ценностей такого знания²⁰¹. У В. М. Хвостова более отчетливо реализуются элементы иррационализма, которые были заложены еще в его дооктябрьских трудах. После 1917 года он заявлял, что история определяется «темными силами» — унаследованными инстинктами, подсознательными навыками и тенденциями²⁰².

Представители течения «философия жизни» своими идеями воздействовали на учащихся, достаточно широкие круги интеллигенции. С. Л. Франк излагал свое методологическое учение в Саратовском университете и Институте народного хозяйства, из курсов лекций для студентов которых вырос его «Очерк методологии общественных наук»²⁰³. Свое «Введение в историю» Л. П. Карсавин выпустил в петроградском издательстве «Наука и школа» как своего рода учебное пособие. А растущую популярность воззрений Карсавина вынуждены были признать и обществоведы-марксисты. Так, в начале 1922 года В. Ваганян отмечал, что Л. П. Карсавин «входит в моду» у российских «буржуазных» интеллигентов, что они «настойчиво за последнее время выдвигают его как философа и как теоретика истории», что «буржуазный интеллигент верит Карсавину»²⁰⁴.

Безусловно, очень короткий отрезок времени послеоктябрьского развития немарксистской исторической науки в России, политическое господство марксистской исторической мысли, прямое вмешательство государства, выславшего в 1922 году многих крупнейших отечественных философов и историков, не позволили раскрыться во всей полноте и завер-

шенности процессам такого развития. Однако появление специальных методологических работ, базирующихся на идеях философии жизни, усиление интереса к творчеству ее выдающихся представителей, ее воздействие на профессиональных историков и более широкую историческую общественность России, как представляется, дают основание констатировать тенденцию к выдвиганию течения «философия жизни» после Октябрьской революции на ведущие позиции в русской немарксистской историографии.

Интерес к философии жизни и ее влияние усиливаются и на Западе. Отражением таких процессов явилась специальная книга лидера неокантианской методологии истории Г. Риккерта «Философия жизни», написанная в 1920 году и опубликованная спустя два года в русском переводе. Эту книгу баденский теоретик посвятил критике, по его словам, «модного», «наиболее распространенного» и заслуживающего к себе серьезного отношения течения философской мысли, название которого он вынес в заглавие своего произведения²⁰⁵. Связывая корни философии жизни с именами таких мыслителей, как Гаман, Гердер, Якоби, Гете, Фихте, Шеллинг, Шлегель, Новалис, Риккерт, вместе с тем отмечал, что это течение вышло на поверхность и стало «общераспространенным» лишь недавно²⁰⁶. Характеризуя философию жизни как попытку построить миропонимание «только» при помощи понятия жизни, которая ставится «в центр мирового целого», «представляется как бы ключом ко всем дверям философского знания», «объявляется собственной “сущностью” мира и в то же время органом его познания», основоположник неокантианства относит к сторонникам такого течения широкий круг философов — Бергсона, Гуссерля, Джемса, Дильтея, Зиммеля, Ницше, Паульсена, Степуна, Шелера, Шпенглера²⁰⁷.

Однако если на Западе распространение философии жизни было связано с усилением потока субъективистских и релятивистских идей в философско-исторической мысли, с укреплением ее во мнении о несовместимости постижения истории с обобщающе-систематизирующим характером исследования прошлого²⁰⁸, то в России рост влияния этого течения не привел даже среди его сторонников — за исключением, пожалуй, Ф. А. Степуна — к такой трактовке методологических установок

исторического знания. Достаточно устойчивая приверженность отечественной историографии к традиционным представлениям о направленности, способе и форме научного познания, проявившаяся в ней в известном сближении позитивистского и неокантианского течений после 1917 года, углубление воздействия на русскую немарксистскую историческую мысль отечественной религиозной философии, социальный оптимизм, который не покинул немарксистское обществоведение России, несмотря на гораздо более тяжелые, чем на Западе, катаклизмы, а скорее, вследствие этих катаклизмов обративших мыслителей к иррационализму и религии, обусловили то, что представители течения «философия жизни» в русской историографии сохраняли и оптимизм гносеологический.

Отечественные приверженцы философии жизни также демонстрировали устойчивость представлений о направленности исторической науки на постижение объективной истины и теоретически обобщающем характере ее познания. Такие представления выразились в отношении русских сторонников философии жизни и к позитивистской, и к неокантианской концепции, и к воззрениям западных представителей самой философии жизни. Так, Л. П. Карсавин подвергал критике позитивизм за то, что его теория не имела под собой прочной философской базы, а неокантианство — за субъективизм его построений²⁰⁹. При этом отечественный историк не разделял и субъективную интерпретацию В. Дильтеем природы основного метода исторической науки²¹⁰. С. Л. Франк не принимал зимелевскую трактовку общественных процессов как психических и случайных²¹¹. А А. М. Ладыженский, противопоставляя «сухому методологизму» «живое вчувствование в окружающее», выражал уверенность, что в результате пересмотра многих основных положений мировоззрения «должно наступить время великих обобщений, грандиозных философских систем, где должны быть подведены итоги всем новым исканиям»²¹². Основательной критике подвергались и теоретико-методологические идеи О. Шпенглера, и их претворение немецким философом в его исследовании истории.

Определяя сущность миросозерцания Шпенглера как «исторический релятивизм»²¹³, С. Л. Франк считал неприемлемым такое миросозерцание.

Во-первых, отмечал отечественный мыслитель, «релятивизм наталкивается прежде всего на одно основное возражение, непреодолимое для всякого релятивизма. «Возражение это, — писал он, — ...убийственно для всякого релятивизма. Оно сводится к обнаружению противоречия между *содержанием* релятивизма и формальным смыслом его как определенного утверждения. Если *все* на свете без исключения относительно, то *относительно и это утверждение относительности*, и следовательно, абсолютизм вовсе не побежден релятивизмом. «Относительное» имеет смысл только в связи с «абсолютным», и вне этой связи теряет свой смысл». Признавая требование «связности научного знания» основным требованием всякой «трезво эмпирической научной мысли», русский философ утверждал, что «Шпенглер в своих исторических конструкциях, как бы блестящи и подкупающи они ни были, делает шаг назад — с чисто формально-методологической стороны»²¹⁴.

Во-вторых, по мнению Франка, «совершаемое Шпенглером раздробление того исторического процесса, который объемлет и объединяет так называемые эпохи «античности», «Средневековья» и «Нового времени», на три совершенно разнородные, замкнутые в себе и отрешенные друг от друга культуры — «аполлоновско-античную», «арабско-магическую» и «западно-фаустовскую», — содержит явное умаление и искажение уже достигнутого исторического знания»²¹⁵.

Наконец, в-третьих, Франк правомерно указывал на противоречие «между *содержанием* теории Шпенглера и самим фактом возможности такого *синтезирующего* обзора *разных культур*, который дан в его книге». «Теория Шпенглера, — писал он, — последовательно проведенная, — теория замкнутости и отрешенности «душ» отдельных культур, их совершенной несравнимости, непроницаемости и непонятности друг для друга — опровергается лучше всего духовной личностью самого Шпенглера. Есть, значит, в глубине всех отдельных культур какая-то общая точка, что-то общечеловеческое и вечное, в чем они все сходятся — именно та сфера духовного творчества или культурного духа вообще, в которой живет мысль самого Шпенглера. Как бы различны, несходны, своеобразны ни были эти культуры, их последнее духовное *единство* доказывается... в самом факте, что европеец XX века с любовью и чутким

пониманием проникает в своеобразный дух индусской и египетской, античной и арабской культуры... Таким образом, — делает заключение Франк, — исторический релятивизм Шпенглера опровергается, прежде всего, живым ощущением *общечеловеческого* единства, которым веет от его книги, вопреки всем ее сознательным утверждениям, и самоочевидным документом которого служит сама его книга²¹⁶.

Не признавая же общечеловеческого единства, немецкий теоретик, с точки зрения Франка, лишь скользит вдоль глубин бытия, его мысли оказываются поверхностными, незавершенными и даже бесплодными. «Совершенно неприменимой к человечеству» отечественный философ считал шпенглеровскую идею судьбы, «потому что нельзя назвать “судьбой” бессвязный и бессмысленный ряд пробуждений и замираний» культур²¹⁷.

В своей критике положений Шпенглера об изолированности культур и об отсутствии общих моментов в их развитии немарксистские философы и историки России были достаточно единодушны. Идею «полной замкнутости культур и отсутствия между ними органической преемственной связи» А. Г. Вульфius считал «основной ошибкой» немецкого мыслителя, из которой проистекает неудачное объяснение им конкретно-исторических фактов²¹⁸. Историк Средневековья стремился показать ненадежность исторической основы «Заката Европы», содержащихся в нем выводов и тех способов, которыми они получены. Анализируя источниковую базу книги Шпенглера, Вульфius говорил, что его «поражает почти полное отсутствие ссылок на первоисточники...», что и «автор берет свой материал почти исключительно из вторых рук, и затем, общее количество цитируемых им авторов не превышает трех-четырёх десятков». При этом он отмечал недостаточную осторожность и тщательность в выборе Шпенглером этих многочисленных источников, когда «воззрения на русскую историю обосновываются ссылками на Карамзина». Русский ученый указывал на односторонность объяснения немецким теоретиком исторических явлений, на его домыслы, заставляющие усомниться в его «учености». При этом Вульфius констатировал невозможность научной критики метода Шпенглера, полагающего, что «идея судьбы постигается... чисто интуитивно, а не научно...» «Весь метод Шпенглера таков, — писал

историк, — что на все возражения он может ответить: “Вы неправильно чувствуете судьбу, вы не постигли переживания глубин, у вас нет физиогномического такта”»²¹⁹.

Так же как и С. Л. Франк, А. Г. Вульфius отмечал противоречивость исходного замысла немецкого философа и его реализации в «Закате Европы». «Сам Шпенглер — лучшее опровержение своего тезиса, — писал отечественный историк, — ибо, несмотря на замкнутость культур, он взял на себя задачу раскрыть их первичные символы, что, конечно, является невозможным для человека фаустовской культуры, раз культуры совершенно чужды друг другу»²²⁰. В известной мере и интерес к книге немецкого мыслителя Вульфius объяснял содержащимися в ней элементами обобщения и глубокого анализа. Русский ученый полагал, что для настоящих немногочисленных читателей «Заката Европы» его успех заключается в «синтетическом порыве» Шпенглера, обращал внимание на сравнительно обобщающие положения в концепции немецкого теоретика, указывал на его «в высшей степени» тонкие замечания «о внутреннем сродстве самых различных по своим средствам искусств в рамках одной и той же культуры»²²¹.

Наиболее полно и широко критическое отношение отечественной философии жизни к позитивистской и неокантианской методологии истории выразил С. Л. Франк. Вместе с тем его концепция воплотила и своеобразие мировоззренческих основ течения «философия жизни» в историографии России, и специфику самого этого методологического течения.

Эволюция идейно-теоретических воззрений Семена Людвиговича Франка (1877—1950) была характерной для многих представителей русской философской и общественно-исторической мысли²²². В девяностые годы его взгляды близки к марксизму, он занимался даже революционной деятельностью как сторонник социал-демократов. В начале XX века Франк переходит на позиции идеализма, в политической сфере солидаризируется с мнением большинства отечественных либералов, принимая участие в первом съезде конституционно-демократической партии. А после 1917 года идеалистическое мировоззрение мыслителя приобретает христианскую интерпретацию.

Свою научно-педагогическую деятельность Франк начинает сравнительно поздно. После революции 1905—1907 гг. он

стал читать лекции по социальной психологии на высших вечерних курсах при одной из петербургских женских гимназий и только в 1912 году стал работать в Петербургском университете в должности приват-доцента. Летом 1917 года ученый принимает предложение занять место декана и ординарного профессора историко-философского факультета Саратовского университета. Осенью 1921 года Франк переезжает в Москву, где избирается членом выделенного из университета в особое учебное заведение Философского института и совместно с Н. А. Бердяевым создает Академию духовной культуры, в которой читает публичные лекции по общекультурной, философской и религиозной тематике. За свою «контрреволюционную деятельность» вместе с другими выдающимися представителями русской интеллигенции — литераторами, историками, философами — в 1922 году Франк высылается из Советской России.

Основы своей теории познания как непосредственного восприятия Франк разработал еще в своем дооктябрьском труде «Предмет знания», опубликованном в 1915 году. При этом ученый стремился не только обосновать интуитивный характер познавательного процесса, но и объяснить условия самой интуиции. В одном из писем к Н. О. Лосскому Франк писал, что «целью его книги является открытие онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности, независимой от наших познавательных актов»²²³. С его точки зрения, интуиция оказывается возможной потому, что индивидуальное бытие коренится в абсолюте как всеединстве, и объект всякого познания находится в непосредственном контакте с нами еще до самого процесса познания, так как «мы слиты с ним не через посредство сознания, а и в самом бытии»²²⁴. А после Октябрьской революции Франк обращается непосредственно к проблемам социально-исторического познания.

Критика позитивизма и неокантианства велась Франком с позиций неприемлемости их рационалистической ориентированности.

Франк называл позитивизм «натурализмом в общественном», стремящимся построить обществознание «как абсолютно точную науку, основанную на познании незыблемых закономерностей» и рассматривал позитивистскую концепцию как

случайный и временный продукт «гегемонии естествознания в мировоззрении нового времени». «При всей ценности самого замысла внести в обществоведение строгую научную объективность и точность, — писал философ, — натуралистическая редакция этого замысла основана на предвзятых ложных допущениях и приводит к существенному искажению или даже уничтожению характерной природы объекта обществоведения как такового», изучающего, по его мнению, жизнь людей с их волей, стремлениями и идеалами²²⁵.

С точки зрения Франка, неправомерность позитивистской методологии проявляется в том, что она, по существу, не учитывает ни роли индивидуальных явлений в истории, ни взаимосвязанности исторической жизни. Не учитывая надлежащим образом влияния на ход общественной жизни непосредственно соучаствующих в ней случайностей — чумы XIV века, садизма Иоанна Грозного, гениальности Петра Великого, — натурализм, по убеждению философа, не только не достигает цели объективности познания предмета истории, но и умерщвляет этот предмет²²⁶. Позитивистское же учение о «факторах» исторической жизни, основанное на обособлении и разделении бытия и действия разных ее сторон и областей, Франк считал заблуждением, поскольку «те области или стороны, на которые обычно подразделяется общественное бытие — хозяйственная жизнь, политическая, правовая, семейная, умственная, религиозная и т. п. — лишь абстрактно выделенные стороны (или моменты) внутренне-целостной духовной жизни, образующей существо общественного бытия...» «Искать причинных соотношений между экономическим строем и правом, — писал он, — ...методологически столь же бессмысленно, сколь было бы бессмысленно искать причинных отношений между, например, правой и левой стороной»²²⁷.

По мнению Франка, позитивистская теория оказывается не только абстрактной, но и непоследовательной, поскольку она не смогла преодолеть ни психологизма, ни трансцендентализма. Будучи связанным с уяснением духовности социальных процессов, отмечал мыслитель, натуралистическое понимание общественных явлений зачастую «вместо того, чтобы дать непредвзятое феноменологическое описание природы общественного явления, старается истолковать его по образцу

психического явления, то есть процесса душевной жизни человека»²²⁸. С другой стороны, исповедуя абсолютный внешний детерминизм и не учитывая влияния на общественную жизнь «спонтанных внутренних духовных причин», указывал он, «натурализм отрицает возможность телеологической связи и стремится свести причинность исключительно к механической», представляет мир как машину. Но такое представление, замечал философ, «предполагает разумно действующего творца мира, создавшего эту машину, то есть не уничтожает телеологию, а лишь переносит ее в трансцендентную область»²²⁹.

Особенно резкие возражения Франка вызывала разделяемая позитивизмом идея о прогрессивной эволюции общественной жизни, которую он характеризовал как предвзятую и необоснованную. С его точки зрения, эта идея базируется на произвольной вере в благость человеческой природы и в легкую способность ее к совершенствованию, которая проистекает «из поспешного обобщения факта быстрого развития положительных наук и техники в последние два века»²³⁰. Теория прогресса, по убеждению мыслителя, несостоятельна и методологически, так как «усматривает *весь* смысл общественно-исторической жизни в *его последней, конечной фазе*», которая просто выдумывается «на основании симпатий авторов и ходячих верований их эпох» и обыкновенно отождествляется «с некоторыми тенденциями современности». Однако, отмечал философ, «жизнь неизмеримого числа поколений не может рассматриваться просто как удобрение для расцвета культуры последних поколений или как слабые ростки будущего»²³¹.

Выступая против европоцентристской трактовки исторического процесса, Франк утверждал, что уложить историю человечества в схему прямолинейного прогрессивного развития, основанную на отождествлении такой истории с европейскими процессами, не позволяет современное научно-историческое знание, которое «рисует нам столь пеструю картину скрещивания многообразных тенденций»²³². «Таким образом, — делал он заключение, — теория прогресса есть лишь ходячий пред-
рассудок господствующего общественного мнения, который не должен смущать серьезное и беспристрастное научное обществоведение и определять его методологическую структуру. С большим и во всяком случае с не меньшим правом можно

было бы утверждать древнее античное представление о циклическом (круговом) характере общественно-культурного развития, или церковное представление (обоснованное впервые бл. Августином), согласно которому историческое развитие есть не победа добра над злом, а лишь дифференцирование сил добра и зла»²³³.

Так, Франк рассматривал период новой истории как период «обездушивания» мира и жизни. По его мнению, «творящий дух» получает свое величайшее, самое глубокое и целостное выражение у Данте и Николая Кузанского. Великая философская система Кузанского, по словам мыслителя, «предвосхищая все основные идеи позднейшей науки — коперниканское мировоззрение, новую математику и математическое естествознание, дифференциальное исчисление — и все основные устремления позднейшей общественной нравственной мысли, вплоть до идей народоправства, с величайшей естественностью вмещает их в целостное, глубоко органическое и традиционное религиозно-духовное мирозерцание». Однако такое изумительное сочетание у Данте и Кузанского «величайшей духовной свободы с глубочайшей непосредственностью и органической укрепленностью в духовной почве» длилось недолго, и по неподдающимся анализу причинам «в глубинах духа совершается какой-то надлом: он отрывается от корней, укрепляющих его к его духовной почве, связывающих его с объединяющим центром духовного света» — «жизнь расцветает пышным цветом», развивается и овладевает миром свободная наука, «но корни этого роскошного цветка засыхают и понемногу отмирают. Отсюда неизбежное томление духа, подлинно фаустовская тоска, сопровождающая это блестящее развитие». «Но именно на пороге XVIII—XIX веков — в тот момент, который Шпенглер считает *началом* умирания западной культуры, — начинается, — писал отечественный философ, — кризис *реакции против* этого духа “новой истории”. Огромное потрясение Великой французской революции было главным толчком к ней. Величайшим выражением этой реакции против обездушения жизни и томления по новой духовности был Байрон. В романтике и немецком идеализме мы замечаем не одну лишь тоску по духу, но и начало истинного его воскрешения. С тех пор это течение, медленно и с трудом пробиваясь сквозь толщу

более поверхностных сил, ему противодействующих... подземной струей доходит до наших дней...»²³⁴

«Печать "теории прогресса"», по выражению Франка, лежит на представлении позитивистов о всеохватывающих законах общественного развития²³⁵. Он не отрицал наличия простых закономерностей в истории, но полагал при этом, что непредвзятый исторический опыт свидетельствует против существования неизменных и единых законов развития. По его мнению, в законе развития «нужно усматривать лишь некоторую эмпирически констатируемую тенденцию, осуществляющуюся только при прочих равных условиях или при отсутствии посторонних влияний»²³⁶.

Напротив, представители русского позитивизма — Н. И. Кареев, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, объединяемые Франком в течение «этический идеализм», подвергались им критике за то, что их позиция не только приводила, «в сущности, к уничтожению возможности "объективного обществоведения"», но и закрывала путь исследования закономерностей в истории. Смешивая объективное познание общества с его этической оценкой, считал Франк, они ведут к «величайшей методологической путанице», искажению «нормального отношения исследователя к объекту своего изучения», замене «объективно-теоретического обществоведения субъективным морализмом», отрицанию объективной закономерности общественных явлений²³⁷.

Таким образом, характеризуя позитивизм как «пример методологической спутанности и предвзятости», Франк указывал на большой риск связывать с ним методологию общественных наук и тем более отождествлять ее с позитивистской социологией, которая, по оценке мыслителя, почти за столетие не дала прочных выводов и не выяснила задачи и характер науки²³⁸. По сути дела, единственное в концепции позитивизма, что, с точки зрения Франка, заслуживало внимания, несмотря на ее общую лживость, — это органическая теория общества, «то есть учение, что общество есть организм или имеет фундаментальные сходства с организмом», которое представляет общество как «целостное единство»²³⁹. Однако, по мнению мыслителя, такая теория не дает подлинного объяснения единства общества²⁴⁰.

Неокантианское течение в общественно-исторической мысли в сравнении с позитивизмом заслуживало, с точки зрения Франка, более серьезного к себе отношения. Отечественный философ считал, что оно «гораздо более влиятельное в настоящее время направление... основанное на совершенном отрицании общих закономерностей социальных явлений» и представляющее всякое общественное явление как явление однократное. Он называл это направление «радикальной формой историзма» и отмечал, что систему такого «историзма» и его последнюю формулировку дает теория Риккерта²⁴¹.

Франк признавал и определенные методологические заслуги историзма, и его известную плодотворность для практики конкретно-исторических исследований. Русский мыслитель усматривал положительную ценность риккертовской теории «в подчеркивании однократного характера конкретно-исторического процесса, чем устраняются методологические туманности учений о "законах" или "законе развития", развиваемых социологической школой», говорил, что историзм «содействует накоплению специального исторического знания»²⁴². Отечественный философ соглашался с тем, что в обществоведении, наряду с исследованием «того, что есть, имеется всегда и область рассуждений о том, что должно быть, то есть об общественном идеале», разделял мнение, что «суждение о ценности или об идеале совершенно независимо от эмпирического знания действительности»²⁴³. Подобно Риккерту, Франк относил задачу определения общественного идеала к компетенции «социальной философии», утверждая, что такая задача «выходит за пределы всех частных общественных учений»²⁴⁴.

Однако, признавая определенный вклад неокантианства в разработку методологии обществоведения и развитие исторического познания, Франк характеризовал историзм в целом как ложное мировоззрение, а учение Риккерта — как полное «произвольностей и противоречий» и недостойное «того внимания, с которым его встретили многие историки, усмотревшие в нем философское обоснование историзма»²⁴⁵.

При этом если позитивизм подвергался критике Франком за игнорирование им специфики исторического познания, то неправомочность неокантианской методологической концепции русский мыслитель видел в чрезмерном преувеличении

отличия естественных и общественных наук. С его точки зрения, утверждение Риккерта о направленности естествознания на установление общих законов, а обществоведения на познание единичного и однократного неверно, поскольку «само различие между описанием единичного и постижением общего... логически относительно, а не абсолютно: с одной стороны, все “единичное” лишь относительно — абсолютно-единичной реальностью была бы лишь непостижимая для нас мельчайшая частица бытия — атом — и есть единство, объемлющее бесконечное многообразие частных; с другой стороны, все общее, за исключением абсолютно общих идеальных законов логики и математики, есть вместе с тем нечто единичное, ограниченная часть бытия...» «Может быть, — соглашался Франк, — до некоторой степени верно, что в обществоведении мы имеем больше поводов интересоваться единичным процессом как таковым; но если это верно, то именно лишь в такой... принципиально несущественной форме; ибо и в естествознании мы знаем, например, описательную географию, описательную астрономию, в которых наблюдение единичного тоже имеет для нас ценность, независимо от их значения для будущих обобщений»²⁴⁶.

Франк выражал убеждение, что «описательно-исторические и теоретические науки находятся в теснейшем взаимодействии, немыслимы друг без друга и допускают постепенные переходы, смотря по преобладанию моментов конкретного описания единичного или обобщенного познания общих условий»²⁴⁷. Он утверждал, что «историческое описание в обществоведении играет ту же роль, как и в других науках, — роль собирания материала для *общего* теоретического знания»²⁴⁸. А обществоведение, по его мнению, с одной стороны, «опирается на обобщения, достигнутые через единичные наблюдения», с другой — само достигает обобщений «через общие гипотезы, из которых дедуктивно делаются выводы, проверяемые затем на фактах»²⁴⁹.

Выявляя неправомочность методологических построений неокантианства и не считая возможным связать развитие исторического знания и его методологии с отказом от всякой генерализации при изучении прошлого, то есть вывести задачи истории за рамки общенаучной формы познания, Франк видел

неудовлетворительность историзма вообще и учения Риккерта в особенности в том, что они нигилистически отрицают и принципиально тормозят обобщающее теоретическое обществоведение²⁵⁰. Констатируя, что изменчивость не является исключительным свойством социальных явлений и также присуща естественному миру, русский мыслитель утверждал, что все пестрое изменчивое многообразие и естественной, и общественной жизни подчинено «действию некоторых общих постоянных сил, которое выражается в повторяющемся постоянстве связей между явлениями» и без учета которого «невозможна сама история, то есть описание конкретного хода единичных событий»²⁵¹. «Сознательно или бессознательно, — писал философ, — историк опирается всегда на общие понятия и общие закономерности... Конечно, — признавал он, — в обществоведении нередко случаи некритических обобщений... Но... поспешные обобщения, — отмечал Франк, — встречаются и в других науках»²⁵². Отечественный мыслитель считал логически твердо установленным фактом реальность общего и заявлял даже о невозможности «принципиально отрицать и наличности абсолютно общих закономерностей общественной жизни как таковой»²⁵³.

В своем неприятии неокантианских позиций в вопросах о соотношении исторического и естественно-научного познания, об отношении истории к обобщениям и понятию «закона» Франк был близок критике теории неокантианства позитивизмом. Как и сторонники позитивистской философии, он считал необоснованным утверждение мыслителей баденской школы о независимости категории «ценность» от субъекта исследования прошлого. Однако основа критики русским теоретиком неокантианского аксиологического учения была иной.

Признавая заслуги неокантианцев в постановке вопроса о функционировании категории ценности в историческом познании, Франк не принимал трансценденталистскую трактовку природы ценности из-за ее рационализма. «То, что есть, имеет само свою основу в том, что должно быть, — соглашался он, но возражал при этом: — То, что должно быть, не висит в воздухе как только отвлеченный идеал — оно есть сила, сама себя осуществляющая. В лице идейно мотивированной человеческой воли мы имеем как бы промежуточное царство, объединяющее область фактов с областью идеалов... Специфически

общественный идеал есть не иное навязанное обществоведению требование *переделывать* общество по определенному, отвлеченно задуманному плану, вести его к определенной — посторонней самому общественному бытию... цели; он есть лишь выражение самого неизменного внутреннего существа общества как такового. Понять устройство общества, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью, его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал, — резюмирует отечественный философ, — есть *здесь одна и та же задача*²⁵⁴. Стремясь увязать социологию с реальными социальными потребностями современной ему эпохи, Франк проводил аналогию между общественно-научным определением социального идеала и медицинским или биологическим учением «о здоровье или нормальном развитии организма»: «Точно так же обществовед, — полагал он, — может уяснить — при всем различии исторически-определенных типов общества — нормальное, вытекающее из имманентных телеологических задач общественное бытие, соотношение его функций, обуславливающее внутреннее равновесие его сил и беспрепятственное их развитие, противопоставляя при этом нормальное строение многочисленным патологическим отклонениям от него и призывая общественную волю к мероприятиям, противодействующим этим отклонениям»²⁵⁵. Содержание же риккертовского понятия «культурной ценности», с его точки зрения, зависит «от субъективных идеалов исследователя», и поэтому основанное на такой категории учение Риккерта об особой природе общественно-научных понятий, по убеждению русского мыслителя, является ложным²⁵⁶.

Причины широкого распространения и значительного влияния историзма на современное обществоведение Франк связывал не только с тенденциями развития философской и научной мысли — с правильным протестом «против смелых и ненаучных попыток рационализма XVII и XVIII веков построить... универсальные законы, имеющие силу для всех времен и народов», с крушением философских построений первой половины XIX века, особенно философии Гегеля, с «упадком философского обобщающего изыскания вообще», с разочарованием «в возможности точного объективно-теоретического обществоведения, которое мечтал создать натурализм», но и с

современными социальными процессами — с впечатлениями от «характерной для новейшего времени быстроты общественного развития и частых политических изменений»²⁵⁷.

Марксизм, или «научный социализм», Франк также оценивал как влиятельную и даже могущественную в теоретическом смысле социальную философию, но определял его при этом как сочетание историзма и универсализма «с философско-исторической концепцией и теорией прогресса», как идейное движение, являющееся «последним завершением рационалистического свободомыслия»²⁵⁸. Рационализм Франк характеризовал как «мировоззрение, основанное на вере во всемогущество и универсальное значение человеческого разума или чисто логическое постижение бытия», которое «сводится к убеждению, что общественная жизнь есть создание разумной мысли человека, устраивающего сознательно-планомерно свою жизнь в согласии со своими потребностями»²⁵⁹. Признавая бесспорным «факт возможности частичного планомерного вмешательства человека в общественную жизнь», он отмечал «выявленные общественной наукой неизбежные пределы действия таких рациональных сил». По его мнению, эти пределы обусловлены, во-первых, тем, что большинство людей в своих поступках действуют стихийно и не руководствуются разумными мотивами, а «человек вообще не абсолютно свободен творить свою жизнь», во-вторых, тем, что если даже «человек действует свободно, на основании сознательно поставленных и разумно осуществляемых целей», то между этими личными целями людям «сказывается почти невозможно достигнуть *разумного соглашения*», и «в огромном большинстве случаев общественные явления суть результат *слепого скрещения* индивидуальных стремлений... отдельных людей, причем результат этот *непредвиден* никем и является чем-то совершенно новым по сравнению с единичными целями, из взаимодействия которых он получился». «...В силу этих оснований, — заключал мыслитель, — общественная наука отвергает свободное, произвольное построение общества из чисто разумных замыслов, а должна считаться с обществом как продуктом реальных, независимых от человеческого разума и воли сил»²⁶⁰. А влияние рационализма философ также пытался связать с факторами социально-политического порядка. По его наблюдению, рационалистическая тенденция или вера в возможность построения

общества «на основании разумно продуманного плана» пробуждается и усиливается «при всяком усилении реформаторских тенденций в обществе»²⁶¹.

Наиболее близким к собственным методологическим взглядам Франк называл воззрения сторонников иррационалистической концепции философии жизни Г. Зиммеля и — особенно — В. Дильтея, обосновавшего «идею живого знания». «Из русской литературы, — отмечал отечественный мыслитель, — автор ближе всего стоит к взглядам, выраженным в... книжке Карсавина “Введение в историю”»²⁶².

Как и основоположник философии жизни, Франк проводил принципиальное разграничение естественных и общественных наук по линии своеобразия отношений субъекта и объекта в исследовании природного мира и человеческого общества. Если «естествознание изучает принципиально чуждый и инородный человеческому духу мир материальной природы», говорил он, то «обществоведение... есть самосознание человеческого духа; поэтому в основе первого лежит объективно-интеллектуальное созерцание, в основе второго — живое созерцание в форме самоуглубления»²⁶³. Отечественный философ подчеркивал при этом, что «каждая наука только тогда истинно научна, когда она строится в согласии с особой природой своего объекта», настаивал на необходимости «отчетливо сознать основные, конституирующие общественное явление признаки, в силу которых оно есть... именно явление духовной жизни, требующее поэтому совершенно особой методологической структуры обществоведения»²⁶⁴. По его убеждению, «всякая методология основана на своеобразии объекта данной науки и предполагает предварительное познание его общих, формальных свойств, именно тех свойств, от которых зависят правила, приемы и подходы данной науки»²⁶⁵.

Вместе с тем Франк не мог принять и субъективистскую трактовку характера исторического исследования представителей немецкой философии жизни, которая также отстраняла историю от традиционных установок научного знания. Русский мыслитель отвергал «психологизм» как направление в обществоведении, предвзято истолковывающее социальные процессы «по образцу психического явления, то есть процесса душевной жизни человека», искажающее природу и уничтожающее

реальность объекта обществоведения, настаивая на том, что «обществоведение, как всякое знание, должно исходить из признания реальности своего объекта»²⁶⁶. Не считая при этом, что социальное явление имеет случайный и механический характер, он подвергал критике Г. Зиммеля, сводящего объяснение общественного явления к демонстрации того, «из взаимодействия каких индивидуальных сил оно возникло», и представляющего «общество и отдельное общественное явление как бес-сознательный, стихийный, никем не предвиденный продукт сочетания и взаимодействия индивидуальных сил и действий»²⁶⁷. В начале двадцатых годов отечественный философ заявляет об отказе от ряда собственных положений, изложенных им в до-октябрьских статьях «Проблема власти» и «О сущности социологии»²⁶⁸, поскольку они, по его словам, «основаны на психологическом направлении»²⁶⁹.

Франк считал возможным преодолеть возникший методологический кризис в социально-исторической мысли на базе модификации прежних основных установок научного знания. Определяя науку как «знание, осуществляемое путем свободного личного искания истины ради нее самой и логически обоснованное и приведенное в систему»²⁷⁰, методолог в качестве первоочередной цели ставил перед собой «построение теоретического, обобщающего, объективного обществоведения, которое, вместе с тем, серьезно учитывало бы своеобразную специфическую природу общественного бытия в его отличии от мира природы, коренное отличие задач обществоведения от задач естествознания». Работа по созданию такого обществоведения, по убеждению мыслителя, позволяет надеяться на выход из современного состояния борьбы различных методологических тенденций — «историзма и этического идеализма с натурализмом и психологического индивидуализма с универсализмом», «дает прочную основу для окончательного разрушения натурализма в обществоведении... надежду на точное разграничение притязаний индивидуализма и универсализма»²⁷¹.

Для реализации своей цели Франк считает важным в методологическом отношении «раз и навсегда уяснить себе, что обществоведение не есть часть психологии, а совершенно самостоятельная и своеобразная отрасль знания»²⁷². Своеобразие же обществоведения, согласно концепции философа, обуславливается спецификой его объекта.

Раскрывая специфику объекта социального познания и стремясь подвести прочный фундамент под «объективное обществоведение», Франк различает социальное и психологическое явление по ряду признаков. Во-первых, с его точки зрения, в отличие от индивидуального психологического явления, общественное явление «существует сразу для многих». Во-вторых, социальное явление «надындивидуально еще и в том смысле, что по длительности своей независимо от длительности человеческой жизни». Наконец, в-третьих, «общественное явление в своем бытии в известном смысле вообще независимо от психических явлений». «Иногда, например, — пишет мыслитель, — все граждане недовольны данным законом или строем и хотят его отмены, и хотя в случае такого единомыслия соответствующая перемена неизбежно наступает, но, по крайней мере, некоторое время закон и строй *могут* продолжать существовать вопреки чувствам и мыслям участников общения...» «Мы не можем не различать, — делает выводы Франк, — общественного *строга, порядка, быта* — вообще *бытия* самого общественного явления как такового — от общественного мнения, общественных чувств, стремлений и т. п., как бы тесна ни была связь между ними. Другая сторона независимости общественного явления от психического, — продолжает он, — лежит в своеобразной непрерывности его... Ночью, когда все спят, государство не исчезает, хотя никто о нем не думает»²⁷³. Философ приходит к заключению об «*объективном* содержании» социального явления, которое трансцендентно душевной жизни, и сравнивает общественное отношение с числами, геометрическими фигурами и идеальными логическими понятиями²⁷⁴.

Такие свойства социального явления обусловлены, по мнению Франка, сверхвременным характером самого общественного бытия. Сверхвременность же, независимость от времени или непрерывность придает общественному бытию, согласно мыслителю, управляющая им объективная система идей, которая хотя возникает реально и проходит во времени, но по своему смыслу независима от времени, подобно истинам математики или логики. С его точки зрения, государство, нация, семья, к которым мы принадлежим, нормы общежития, которым мы подчиняемся, не приурочены к данному моменту, а имеют силу независимо от него, охватывают всю длительность

времени. «Следовательно, — резюмирует философ, — во всякий данный момент общественное бытие пронизано силами... по своему смыслу сразу *объемлющими* прошлое, настоящее и будущее... Общественное бытие предполагает всегда действующее в каждый момент сознание прошлого — память — и мысль о будущем: в единстве того и другого состоит непрерывность общественного сознания как носителя общественной жизни... в качестве объективной идеи это единство не ограничено жизнью данного поколения — оно объемлет многие поколения. Память об историческом прошлом и предвидение исторического будущего или *забота* о нем суть духовные силы, действующие всегда в общественном бытии и придающие ему характерную сверхвременность»²⁷⁵.

Именно сверхвременность общественного бытия, по утверждению Франка, придает единство нации, государству, общественному строю, единство династии в монархическом строе или роду в родовых формах бытия. «Это сверхвременное единство рода, нации, класса, государства, сословия, в известном смысле и всего человечества, поскольку оно имеет единую традицию развития, — писал он, — есть не субъективная «иллюзия», не создание «нашей мысли», а объективный реальный факт духовной жизни, обнаруживающий свою действительную силу во всем ходе общественной жизни и потому необходимо подлежащий учению во всяком непредвзятом обществоведении»²⁷⁶.

Вместе с тем, пытаясь преодолеть не только релятивистский подход к исследованию истории, но и трансценденталистское воззрение на процесс познания социальных явлений в его неокантианской интерпретации, Франк указывал, что сверхвременность общественного бытия нетождественна его «невременности» или «вневременности», а означает *конкретное* участие во времени, но таким образом, что оно объемлет время и возвышается над ним, охватывает все временное многообразие, не подчиняясь ему. Русский мыслитель иллюстрирует эту сверхвременность общественного бытия посредством сопоставления ее с процессами, протекающими и в сознании индивидуальном, существующем одновременно во времени и возвышающемся над временем в лице памяти и знания и обоготворяющем его как единство, обнаруживая «частичную сверхвременность», и с сознанием религиозным, которое «мыслит

сверхвременным Бога, именно как единство, объемлющее сразу прошлое, настоящее и будущее»²⁷⁷.

«Ориентировка в истории с позиций ее *сверхвременного единства*» и присутствие «внутреннего носителя, субъекта истории», обеспечивают, по Франку, возможность не только подлинно объективного, но и научно-связного понимания истории. С его точки зрения, при таких условиях «мы получаем непрерывность, единство, осмысленность истории не в форме иллюзорного представления ее устремленности или направленности на ту точку времени, в которой мы случайно находимся, и озаренности ее односторонним и субъективным светом этой случайной точки, а в форме устремленности ее к ее сверхвременному смыслу и пронизанности ее единством этого объективного, внутреннего и потому истинно-всеобъемлющего света. История с этой точки зрения является нам, при всей случайности и смутной хаотичности ее внешних событий, необходимым осуществлением вечных возможностей или потенций, предуказанных самой неизменной природой человека, драматическим изживанием целостного смысла человечества, изживанием, каждый момент которого имеет свою самодовлеющую ценность и постигается из его связи с всеединством сверхвременного бытия». «Эта отнесенность всего частного к сверхвременному всеединству, — полагал он, — есть необходимое условие непрерывности или связности научного знания вообще»²⁷⁸.

Природа общественного бытия, согласно Франку, обуславливает своеобразие его проявления и определяет специфику метода социального познания.

По Франку, «субстрат общественного бытия состоит из единства *Идеи и Жизни*, содержания мысли и содержания практической воли...» «Бытие и сознание, реальность и идеальность, — пишет он, — суть соотносительно связанные моменты общественной жизни, ее субъективная и объективная сторона»²⁷⁹. Таким образом, по его мнению, общественное бытие проявляется двояко, будучи одновременно и идеальным содержанием, и конкретной силой, действующей на духовную жизнь людей. «Оно, — говорит мыслитель, — *идеалреально*. Конечное свое философское объяснение это сочетание противоположных признаков находит в общем логическом учении *идеалреализма*... согласно которому идеальное и реальное суть вообще и везде

не самостоятельные и отрешенные области бытия, а лишь зависимые и соотносительные стороны конкретного сверхвременного единства бытия, единства, в силу которого все единичное и временное, то есть всякая конкретная реальность, имеет свою идеально-вневременную сторону, и наоборот, все идеально-вневременное необходимо связано с временной реальностью»²⁸⁰.

Вместе с тем неразрывная взаимосвязь двух сторон общественного бытия, в концепции Франка, не означает недифференцированности их характеристик и функций. Если своей реальной стороной общественное бытие «конкретно живет в чувствах, стремлениях, верованиях и действиях людей», то идеальная сторона общественного бытия, с точки зрения философа, «имеет некоторый объективный смысл, одинаковый для всех его участников и не сводимый ни к чувственной реальности материального мира, ни к субъективно-индивидуальной реальности душевной жизни»²⁸¹. По его словам, «всякое общественное явление, наряду с той своей стороной, в силу которой оно есть реальный факт, событие, состояние или процесс, имеет сторону, в силу которой оно имеет “смысл”, что-то “означает”, выражает какую-то “идею”, причем этот “смысл” или эта “идея” образует конститутивный признак, вне которого оно немислимо»²⁸².

Франк считает, что такая идея общественного бытия объективна и надындивидуальна, имеет характер идеала-образца как цели человеческих стремлений и помыслов, но действует на людей, независимо от их личных мыслей. Он определяет идеальный момент общественного бытия как «объективную живую идею»²⁸³.

С этих позиций Франк представляет общество как отличающееся единством и слитностью первичное исконное реальное целое, от которого произведен индивид. А поэтому в его построениях многообразие индивидуальных сознаний «черпается» из недифференцированного единства сознания, сознания вообще, и индивидуальные сознания, таким образом, в определенной области сливаются воедино с другими сознаниями²⁸⁴. Притом, обращаясь к идее Платона о реальности общего как подлинного и исконного единства, отечественный мыслитель утверждает, что единство общества как системы предполагает

вообще абсолютное единство целого и основано на подлинном органическом его единстве «как единого существа»²⁸⁵.

Такое понимание Франком особенностей объекта обществоведения являлось в его концепции основой преодоления субъективистской трактовки немецкими философами жизни базового способа освоения исторической реальности. Однако попытка русского теоретика избавиться от субъективизма в социально-историческом исследовании привела его не к рационалистическому истолкованию средств постижения истории, а к интерпретации принимаемого им сопереживающего метода как сверхрационального или трансрационального по своей природе.

«Индивидуальной объективной духовности или живой объективной идее» как предмету обществознания соответствует, по Франку, и основная форма познания всех социальных наук, которую он определяет как *«живое знание»*. Философ характеризует эту форму знания как таковую, «в которой знание достигается не в форме одной лишь направленности субъекта на чуждый ему и лишь извне предстоящий объект и осмысления объекта через посредство отвлеченных понятий, не в форме чисто умственного созерцания, а в форме такого созерцания, которое связано с живым погружением субъекта в объект и с сочувственным переживанием объекта»²⁸⁶.

Вместе с тем, в отличие от немецких философов жизни, у Франка возможность и правомерность «живого знания» в социальных науках обеспечивается не только внутренним «сродством» объекта и субъекта и мерой этого сродства²⁸⁷, но и непосредственной данностью объекта для субъекта познания. По мнению отечественного мыслителя, «восприятие чужой душевной жизни совершается непосредственно, а не есть умозаключение по аналогии... Если бы мне было дано только *мое сознание*, то понятия “сознание” и “мое сознание” были бы для меня равнозначны и само понятие “чужого сознания” было бы чем-то вроде “черной белизны”». «“Чужое сознание”, — делается им вывод, — либо дано мне *непосредственно и первичным образом*, либо вообще не может быть доступно»²⁸⁸. Русский философ различает функционирование «живого знания» в психологии и обществоведении с точки зрения разной направленности этой формы познания. Если в психологии, с его точки зрения, «живое знание направлено на *субъективно-душевную*

жизнь», то в общественных науках — «на объективно (сверхиндивидуально) духовную жизнь... на *самую человеческую жизнь*, но именно в ее *индивидуально-объективной форме* общественного бытия»²⁸⁹.

При таких условиях «живое знание» как способ познания прошлого не только не противопоставлялось, в концепции Франка объективно-истинному постижению истории, но и создавало возможность для этого постижения. «Познавать общественное явление, — утверждал мыслитель, — значит, прежде всего, уловить объективную идею, лежащую в его основе, понять его смысл». А такое понимание, по его мнению, отнюдь не требует «субъективной веры в идею и субъективной симпатии к ней». С точки зрения Франка, «*понять* — значит здесь просто *усмотреть через переживание*, “вчувствоваться” в идею или почувствовать ее»²⁹⁰. Он писал: «Понятие “живого знания” ... должно быть... совершенно свободно от всякого привкуса субъективизма в смысле замены объективного знания субъективно-произвольными оценками его и чувствами по поводу его... Напротив, исследователь, отрешаясь от всех своих личных, односторонних субъективных вкусов, симпатий, привычек, чувства, должен стремиться расширить мир своего идеального переживания настолько, чтобы он охватил и воспринял живую духовную природу изучаемого общественного явления или вопроса в ее подлинной, объективной сущности и во всей ее полноте. Абсолютная полнота, — признавал философ, — есть здесь, конечно, недостижимый идеал, но тем не менее есть конечная цель исследователя»²⁹¹.

Вместе с тем проблема объективности социально-исторического исследования, по сути дела, решалась Франком посредством снятия поставленного основоположниками неокантианства и философии жизни вопроса об активности познающего субъекта. Согласно отечественному мыслителю, исследование в сфере общественно-исторических наук осуществляется не через активность познающего субъекта, а через активность воздействующего на субъект Абсолюта, являющего собой «сверхвременное единство», «идеал-образец», и «объективную живую идею».

При этом подлинная теоретическая обобщающая работа в области исследования социальных явлений, по мнению Франка,

оказывалась возможной только на философском уровне, а не на уровне науки истории.

Классифицируя социальные науки по изучаемым ими основным, общим моментам общественного бытия, по частным сферам, на которые возможно различить социальное бытие, и по логическим задачам таких наук, Франк выделял обществоведение реальное и обществоведение теоретическое. Относя исторические науки к реальному обществоведению, он полагал, что единство знания в них не только принципиально признается, но в значительной мере и осуществлено. Единая общая история, отмечал мыслитель, «сохраняется доселе в научной практике» и в своем развитии предшествует частным историческим наукам, рассматривающим себя относительно выделенными ее частями. Но исторические науки характеризовались философом как описательно изучающие реальные процессы, а «объединяющая теоретическая реальная наука об общественной жизни» представлялась ему невозможной²⁹². Действительной обобщающей социальной наукой, объединяющей все частные общественные науки, ученый считал социальную философию, или философскую теорию общественного бытия²⁹³. И хотя им признавалась роль реального обществоведения «в построении общего философского мирозерцания»²⁹⁴, тем не менее утверждалось, что «все наиболее ценное, плодотворное и влиятельное в области общего осмысления социальной жизни не создано положительным обществоведением, а заключено в философских размышлениях об обществе»²⁹⁵.

Социальную философию, или философию общества, как систему «высших обобщений о свойствах и соотношениях общественного явления» Франк отождествлял с философской методологией социальных наук, раскрывающей общее своеобразие определяемой логическими свойствами социального бытия цели обществоведения. И если техническая методология, уясняющая «наиболее целесообразные средства и способы научного познания», с его точки зрения, неизбежно дифференцируется по отдельным наукам и даже отдельным научным вопросам, то философская методология социальных наук, по мнению мыслителя, обща «всем общественным явлениям и, следовательно, всем общественным наукам»²⁹⁶.

Определенное время Франк продолжает изучение обществоведения и в эмиграции, публикуя ряд интересных работ, в которых развивает свое учение о социальной философии²⁹⁷. Однако уже его «Очерк методологии общественных наук» в достаточной мере раскрывал как сильные стороны, так и ограниченность теории социально-исторического познания мыслителя, обозначил направление и особенности формирования методологического течения «философия жизни» в историографии России.

Вклад С. Л. Франка в разработку методологии обществоведения в целом, и в частности проблем теории исторического исследования, несомненно, был связан с его стремлением преодолеть односторонность и противоречивость подходов к решению методологических вопросов и позитивизма, и неокантианства, обусловленных игнорированием специфики исторического познания первым и резким ее преувеличением вторым, основанном на забвении реальной роли генерализации в изучении общественно-исторических процессов. Безусловно, позитивное значение в движении русской исторической мысли имела попытка философа отстоять обобщающее объективное обществоведение, базирующееся на выявлении онтологических условий гносеологии и возрождении воззрения на социальный процесс как на процесс органический, воззрения, блестяще воплощенного еще в середине XIX в. в практику конкретных исследований отечественной истории Б. Н. Чичериным и С. М. Соловьевым. Положительную роль в реализации этой попытки играло обоснование в концепции Франка положения об обобщающе-синтезирующей значимости философии для осмысления общественных явлений. Однако такое положение не могло привести к повышению теоретического уровня собственно исторической науки, которая оставалась, с его точки зрения, дисциплиной описательной. При этом в теоретико-методологических построениях мыслителя явно недоучитывались моменты развития в социальном процессе и активности субъекта в процессе исторического познания. А преодоление субъективизма и иррационализма родоначальников философии жизни, по сути дела, вело русского теоретика к мысли о необходимости укрепления фундамента под антирационалистической трактовкой характера исторического

творчества. Но его интерпретация способа исследования общественных явлений как сверхрационального по своей природе также противоречила традиционным представлениям о методе научного познания, как и выдвинутый немецкими философами жизни субъективистский способ «сопереживания».

Мощное воздействие социальных катаклизмов определяло правомерное стремление представителей отечественной философии жизни преодолеть абстрактно-методологический подход к истории, прямолинейное представление об общественно-историческом прогрессе, одностороннюю европоцентристскую схему исторического процесса при одновременном сохранении идеи о коренном общечеловеческом единстве. Вместе с тем это воздействие в решающей степени обусловило и попытки сторонников философии жизни в исторической мысли России возвысить над логическими формами научного исследования трансрациональную интуицию и религиозную веру.

§ 3. Идеино-методологические воззрения Л. П. Карсавина

Наиболее рельефно среди профессиональных историков России методологические идеи философии жизни выразил в своем творчестве Л. П. Карсавин. Вместе с тем специфику интерпретации этих идей выдающегося отечественного ученого-медиевиста обусловили не только своеобразие его восприятия традиций русской и западной философской и научной мысли и воздействие на него современных ему социально-политических катаклизмов, но также, в значительной мере, осмысление им собственной практики конкретно-исторических исследований.

Лев Платонович Карсавин (1882—1952) родился в Петербурге в семье известного танцовщика Мариинского театра и родной племянницы философа и поэта, одного из основоположников славянофильства А. С. Хомякова²⁹⁸. Возможно, уже такое происхождение Карсавина заложило основы и определило характер его будущего творчества. Ощущаемая им под влиянием матери глубинная связь со знаменитым дядей выразилась в проявившемся с ранней юности интересе к религиозной философии. А обучение в детстве по желанию отца в балетной школе и страстный интерес юного Карсавина к театру могли

впоследствии сказаться на усложненном изяществе его литературного стиля. Во время же учебы на историко-филологическом факультете Петербургского университета главным наставником Карсавина становится крупный специалист по древнеримской аграрной истории и истории средневековой культуры И. М. Гревс, называвший его «самым блестящим из всей плеяды своих многочисленных учеников»²⁹⁹.

Отмечая «склонности Карсавина с ранних лет... к ученому поприщу» и сравнивая его со старшим поколением отечественных философов, ведущий исследователь философских воззрений Карсавина С. С. Хоружий констатирует, что у него «мы не найдем... типичного для биографий “старших” глубинного кризиса, не найдем коренной ломки убеждений»³⁰⁰. Однако, не подвергаясь кардинальным изменениям, исторические и теоретические взгляды ученого углублялись и раздвигались, раскрываясь и в идейно-политической, и в религиозно-философской, и в методологической сфере. При этом характер эволюции таких взглядов и их обоснования после 1917 года соответствовал сущностным характеристикам процесса методологического кризиса в послеоктябрьской историографии России.

Первоначально сосредоточившись на изучении средневековых религиозных движений в Италии и Франции, Карсавин получает по окончании университета двухгодичную командировку за границу. В библиотеках и архивах он занимается кропотливыми изысканиями по истории францисканского монашества и ересей вальденсов и катаров. Итогом этих исследований становятся две его работы, опубликованные в 1912 г.: небольшая книга «Монашество в Средние века» и капитальный труд «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков».

Вышедшие в 1912 году труды Карсавина были описательными. Но постепенно характер его исторических сочинений меняется. Еще в 1908 г., анализируя политические взгляды одного из представителей римской знати, ученый предпринимает интересную попытку выявить жизненные устои галло-римской знати в целом, определить направление ее интересов, прежде всего литературных, установить влияние ее политических взглядов на ее поступки³⁰¹. А в 1915 г. историк выпускает фундаментальную монографию «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках», в которой стремится исследовать

основы культурной догмы и религиозной деятельности XII—XIII вв., выявляет и анализирует структуры средневекового мышления, психики, уклада³⁰². В своих попытках воссоздать картину прошлого в ее внутренней логике, представить ее объемно, решить проблему реконструкции мира средневекового человека Карсавин во многом предвосхищает подходы и выводы будущей культурологии.

В дальнейшем стремление Карсавина к постановке общих проблем становится еще более широким. В 1918 г. выходит в свет его работа «Культура Средних веков», которую он противопоставляет «временно господствующему» направлению в исторической науке, ушедшему, по его выражению, «в специальные, но беспринципные искательства», пытающемуся «объединить разлезающуюся грудку сведений только в неудобочитаемых компендиях и коллективных... “всеобщих историях”»³⁰³. Пытаясь возродить забытые традиции Мишле, Тэна, Ранке и Буркхардта, Шеллинга, Гегеля и Фихте, русский историк в своей работе выражает убеждение, что именно философское понимание истории является единственно правильным и действительно необходимым «для выведения истории из состояния аморфности и рассеянности, в каком она сейчас находится»³⁰⁴.

Таким образом, к осмыслению методологических проблем исторической науки Карсавин приходит естественно, в связи с расширением своих исследовательских интересов. Ученый сам заявлял, что своими методологическими рассуждениями он защищает не только признаваемую им «единственно правильную в существе своем теорию истории, но и всю предшествующую историческую работу»³⁰⁵.

Свою методологическую концепцию историк формулирует в появившейся в 1920 г. книге «Введение в историю», которую С. Л. Франк характеризовал как замечательную, лучшую «по глубине, продуманности и оригинальности» работу по методологии истории на русском языке³⁰⁶. Вместе с тем определение Карсавиным своей методологической позиции способствовало более четкому выражению и его метафизических, и политических взглядов, которые, в свою очередь, стимулировали развитие его идей в области методологии истории, в немалой степени обуславливали их содержание и направленность.

С первым послеоктябрьским пятилетием было связано не только рождение Карсавина-методолога, но и становление его как религиозного философа. Ученый принимал основы христианского мирозерцания и до 1917 года. Однако до революции он был весьма далек от роли богослова и проповедника. После нее историк становится профессором Богословского института и даже начинает читать проповеди в петроградских храмах. После Октября у него появляются и первые теологические труды: в 1919 г. — чисто богословская «Saligia», а в 1922 — две большие философские статьи «О свободе» и «О добре и зле», и наконец — «Петербургские ночи», посвященные, по определению самого мыслителя, «метафизике любви»³⁰⁷. Название последнего из перечисленных сочинений Карсавина, написанного в оригинальной художественно-философской форме, позволяющей, по его словам, «чаще и больше... апеллировать к чувству и “таинственному постижению”»³⁰⁸, сознательно сопоставлялось им с заглавием книги известного французского католического философа, публициста и политического деятеля конца XVIII — начала XIX в. графа Жозефа де Местра «Петербургские вечера». Отечественному мыслителю импонировали мистицизм де Местра, его творческий порыв «к запредельному, еще неизвестному», ощущение им Божественного закона³⁰⁹. Но особое внимание русского историка привлекают мысли де Местра о Великой французской революции, анализу которых в 1920 г. он посвящает специальную статью³¹⁰.

Такой анализ является для Карсавина способом размышления о противоречивой судьбе разворачивающегося революционного процесса в России, средством выражения своего отношения к этому процессу и определения своего места в нем, попыткой осознания пути развития страны. С. С. Хоружий правомерно отмечает, что «добрая доля карсавинского изложения взглядов де Местра на Французскую революцию... инвариантна относительно замены Франции на Россию: одновременно это суть взгляда Карсавина на Русскую революцию». «Общим, — пишет ученый, — прежде всего является сам религиозный подход, поиск религиозного смысла революции»³¹¹. Вместе с тем анализ воззрений французского философа является для Карсавина и способом прояснения и шлифовки, средством отчетливого обозначения собственного методологического подхода

к пониманию и современных революционных потрясений, и исторического процесса в целом.

Характеризуя де Местра и обосновывая обращение к его творчеству, Карсавин называет его «душой века», «выразителем дум и стремлений своего времени», которому родственна и «революционная стихия», и уходящая корнями в далекое прошлое «стихия традиционной жизни», а сочинение французского мыслителя «Соображения о Франции» оценивает как «рельефный отпечаток мыслей эпохи, во многом сродной с той, какую переживаем мы»³¹². По мнению отечественного историка, в отличие от односторонне выражавших «только одну тенденцию эпохи» просветителей, де Местр «не только выражает другую, противостоя им, но и органически связан с целым своего века, глубоко историчен. Он являет нам век Просвещения и Революции в его исходной целостности, потенциях, смутных вожделениях, как и в том, чем пренебрегали господствующие поверхностные течения...» «Подлинная, целостная душа века, — полагал Карсавин, — могла сохранить себя отнюдь не в оторвавшемся от нее новаторском, “передовом” слое, но только в слоях, наименее новизной затронутых. А так как именно эти слои отвергались новыми людьми, отвергались вместе со всем старым укладом жизни, душа века должна была вылиться в форму борьбы с новым, в форму консерватизма и даже реакционности»³¹³.

Карсавина привлекало ощущение де Местра революции как проявления «таинственной стихии жизни», глубокой внутренней связи «уничтожения и облагораживания», его оценка революции как «дела Божественного Провидения», вследствие чего, замечает русский мыслитель, «совершенно неожиданно выученик рационалистов оказывается историком, а пророк реакции и заклятый враг якобинства постигает и положительно оценивает пафос революционной бури»³¹⁴.

Выделяются Карсавиным и мысли французского философа о неправоте эмиграции эпохи Революции, поскольку «успех эмигрантов означал бы собою гибель Франции. А она должна была быть спасена, и спасти ее могли только якобинцы. Завоевание Франции обозначало бы ее расчленение»³¹⁵. Анализируя и резюмируя эти рассуждения де Местра и одновременно мучительно обосновывая свой политический выбор, отечественный

историк писал: «Перед французами, переживавшими страшную деспотию кровавых тиранов, стояла роковая дилемма: или бороться вместе с этими тиранами и защищать отечество от гибели, погибая, может быть, под их ударами, или же бороться с ними, но вместе с тем и с Францией, стоящей на краю гибели. В этом мрачный трагизм революционной эпохи, находящей себе, как и все, последнее объяснение в плане Божества»³¹⁶.

Карсавин говорит, что, «ощущая Божественность закона взаимоуничтожения» де Местр «приближается к одной из величайших тайн абсолютного Бытия»³¹⁷. Вместе с тем он показывает и ограниченность понимания французским мыслителем смысла революции.

Карсавин указывает, что весь революционный процесс де Местр сводит «к значению искупительного страдания», понимая само искупление «не как факт Божественной жизни», а «только в его обращенности к земле», и оказываясь «пророком не царства Божьего на земле, а... папской непогрешимости, завершающей земное царство наследников Петра»³¹⁸. А отрицание де Местром «творческого момента народной жизни» и его стремление к оправданию прошлого с точки зрения Карсавина делает французского философа и вовсе неспособным определить цели революционной стихии³¹⁹. «Такое понимание де Местром революции, — пишет русский историк, — ...ограничивает цели революции сравнительно узкими пределами частных исправлений прошлого и очищения-искупления. Творчество стихии перестает быть творчеством, а идеал кажется уже данным в далеком прошлом. На мгновение глубоко постигнув суть революционной эпохи, — заключает он, — де Местр сам закрывает себе путь к дальнейшему ее постижению, начиная подменять надежды воспоминаниями»³²⁰.

Эти противоречия в воззрениях французского мыслителя, согласно Карсавину, коренятся в противоречивости его методологического подхода к осмыслению революционного процесса. С одной стороны, отечественный методолог говорит о присущей де Местру тенденции к органическому соединению своего рационалистического опыта с мистической стихией, отмечает его «сознание целостности, единства мира и единства знания, позволяющее ему видеть односторонность узконаучных рационалистических построений»³²¹. «Жозеф де Местр, — пишет Карсавин, — непримиримый враг позитивистического

эмпиризма и рационализма. Он беспощадно разоблачает наивность и непоследовательность мысли Бэкона, Локка, Вольтера. Он вскрывает и отвергает релятивизм всех позитивистических и рационалистических попыток высокомерной и грешной в своем высокомерии науки... приходит к идее единого, абсолютного, основанного на абсолютных истинах, знания, не отрицающего, но заключающего в себе и науку, и философию»^{321а}. С другой стороны, по мнению историка, де Местру также не удается последовательно реализовать плодотворные элементы его методологического подхода.

С точки зрения Карсавина, такая непоследовательность французского философа обусловлена, во-первых, его принадлежностью и связью с рационалистическим духом его времени, во-вторых, непониманием им значимости категории развития в истории и, в-третьих, его приверженностью католицизму. Русский методолог замечает, что, в духе знавшего лишь рационалистические методы восемнадцатого века, де Местр «умеет выражать и понимать» свой опыт только рационалистически, что «убедняет и обедняет» этот опыт и «мешает ему довести свои мысли до конца, выйти за пределы эмпирической действительности». К отрицанию творческого момента народной жизни, по мнению Карсавина, французского мыслителя приводит забвение им того, «что народ — организм, что народ растет, развивается», то, что «само развитие в его целом де Местра “занимает мало”». «Католическое смирение подзаконного христианства, — полагает отечественный историк, — вынуждает к подмене проблемы: вместо синтеза традиции с революцией получается рационалистическое оправдание прошлого»³²². «Он слишком живет прошлым, — пишет Карсавин, — ... пророк повернулся спиной к будущему. Он слишком насыщен настоящим и умеет бороться с рационализмом только его же оружием. И вот он ищет разгадки будущего в том, что прошло, смиряясь перед непостижимостью: начинает рационализировать минувшее»³²³.

Подводя итоги своего анализа религиозно-философских и методологических позиций де Местра, его взглядов на Великую французскую революцию, Карсавин говорил: «...де Местр — плод рационалистической культуры своего века, ученик отвергаемых им же философов и верный питомец столь же раци-

оналистического католичества. Поэтому он не может оценить смысл и значение основного своего философского мотива. Он силен в критике и нападках, для чего достаточно и смутного чувства единства... Когда же ему приходится противопоставить свое положительное учение, он обнаруживает в себе неисправимого рационалиста. — Наука и философия понимаются рационалистически, и тому, чего не может доказать разум, противопоставляется не доказуемое иначе, а недоказуемое вообще, смиренно принимаемое на веру»³²⁴. Для разрешения присущего французскому философу противоречия, считает Карсавин, необходим синтез старого и нового, достигаемый «путем преодоления рационализма и католического смиренничания». А для понимания цели революционной стихии, по убеждению русского методолога, «надо выйти за пределы прошлого и настоящего, выйти за грань традиции; для этого необходимо увидеть новые категории жизни, выработать новые понятия»³²⁵.

С позиций неприятия рационализма и субъективизма, а также выдвижения на передний план идеи единства развития Карсавин оценивает и современные ему течения в методологии исторического познания. При этом если порок де Местра он видит в его чрезмерной погруженности в прошлое, то важнейший изъян позитивистской философии усматривает в ее односторонней ориентированности на будущее.

Отмечая, что для позитивизма «настоящее лишь ступень к лучшему будущему и само по себе никакой ценностью не обладает», Карсавин основное внимание в своей критике позитивистской философии сосредоточивает на выявлении гносеологической, социально-практической и этической несостоятельности ее теории прогресса. С его точки зрения, идея прогресса, представляющая процесс развития «в виде прерывного ряда сменяющих друг друга фаз или периодов», не учитывающая противоречивости этого процесса, а относящая все лучшее в будущее и не усматривающая в истории «ничего вневнеременно ценного и важного», умерщвляет и настоящее, и прошлое и закрывает путь к подлинному пониманию истории»³²⁶.

Вообще, говорит историк, отрицанием идеи развития является уже понимание его «в смысле внешней совокупности отдельных друг от друга моментов», «атомизирование» его, представление об историческом процессе как о внешней

совокупности обособленных друг от друга и естественно-причинно связуемых друг с другом «фактов» и «факторов». А поэтому «позитивистическая теория прогресса», по его мнению, «несовместима с природою исторического процесса и исторической наукою, основанными на принципе единства развития»³²⁷.

Вместе с тем, указывает Карсавин, «обесценивая историю, теория прогресса обесценивает и современность; лишая смысла все минувшее, лишает смысла и нашу социальную действительность и низводит весь наш труд на степень жалкой работы червяка, удобряющего землю для неведомых и безразличных ему существ». Наконец, по убеждению мыслителя, за моральным пафосом теории прогресса и ее мечтою «о светлом будущем других» скрывается безнравственное и жестокое восхваление «факта гибели и страдания бесчисленных поколений ради недолгого счастья немногих счастливых». «Впрочем, — замечает он, — и долгое счастье, и счастье многих не могут оправдать мимолетной горести одного»³²⁸.

Кроме того, Карсавин считал, что непродуманность и незавершенность системы взглядов представителей течения позитивизма связаны с их убеждением «в возможности позитивной теории, чуждой всяких метафизических предпосылок»³²⁹. «Ничто эмпирическое, — писал он, — не может быть эмпирически неоспоримым и несокрушимым, обречено на гибель. Эмпиризм неизбежно приводит к релятивизму»³³⁰.

Утверждая возможность построения подлинной теории истории «только на почве той или иной метафизической теории» и доказывая неизбежную связь любого теоретико-методологического течения с решением кардинальных философских вопросов, мыслитель констатировал, что «даже отказ от высказывания решительных суждений по основным вопросам в смысле пресловутого “агностицизма” по существу своему уже содержит в себе некоторые решительные высказывания и, следовательно, метафизические предпосылки. И разумеется, не к чести агностициста служит то, что он своей метафизики не опознает»³³¹. Впрочем, по наблюдению отечественного ученого, «отец» позитивизма Огюст Конт «смутно улавливал» «необходимость субъекта развития», однако «не додумал своей мысли до конца и заменил ее частью спиритуалистической метафизикой, частью плоским эмпиризмом»³³².

Карсавин разделял положение неокантианства о том, что история интересуется индивидуально-неповторимым как таковым, но трактовал «исторический интерес» как «опознание факта становления в конкретности реального и относительного развития человечества (а в нем и познающего) идеальных и абсолютных идей»³³³. Характеризуя «Методологию истории» А. С. Лаппо-Данилевского как «один из наиболее обширных и систематических курсов по теории и методологии истории», Карсавин считал при этом, что собственное построение русского историка выражено недостаточно ясно, а спор между номотетическим и идеографическим направлениями в истории разрешается им «внешне: посредством признания ценности обоих»³³⁴.

Карсавин выражает однозначно отрицательное отношение к неокантианской трактовке природы «исторического интереса». По его мнению, такая трактовка искажает действительность и не удовлетворяет нашей потребности в знании о ней, поскольку игнорирует реальное единство действительности и идеи развития. Он указывал, что Риккерт преобразует действительность, а не воспринимает ее в ее реальности³³⁵.

Особенно наглядно субъективизм Риккерта, по замечанию Карсавина, проявляется в его попытке наметить якобы объективные общезначимые общеобязательные ценности. Эту попытку он называет «видоизменением... “эстетически-анархической”, или “вульгарной”, точки зрения». По сути дела, говорит отечественный методолог, такие ценности остаются субъективными «в смысле наличности их только в изучаемом и познающем субъекте»³³⁶. Русскому ученому представлялось «ничем, кроме субъективистических предпосылок, не оправданным и бесполезным создание оторванного от реальности, чисто идеального царства ценностей, тем более что все имеющие значение для историка ценности, как общество, государство, религия, гуманность и т. п., воспринимаются нами в реальном мире и реальными». «Отвлеченные от реальности и приносимые в нее извне ценности или идеи, — писал он, — не могут стать внутренне-организующими принципами реальности, не могут создать единства, потому что единство не приносится в единое извне. Они в состоянии лишь дробить мир, вырывать из него “относящееся к ним” и разрывать единое тело развивающегося субъекта»³³⁷.

Риккертство для Карсавина оказывается неприемлемым и потому, что, превращая исторический процесс «в бескачественную материю нереального, субъективного значения, делает излишними всякие вопросы о цели или смысле развития»³³⁸.

Не принимая истолкования Риккертом природы категории «общее» как спекулятивной абстракции, Карсавин считает неправомерным и резкое противопоставление им естественно-научного и исторического исследования. С точки зрения русского мыслителя, во-первых, «законы естествознания являются не построением нашего ума, а “реально общим единством”», и во-вторых, историк интересуется индивидуально-неповторимым как укорененным в целом развития. Ученый утверждал, что «всякий частный процесс существует и познается лишь на почве его укорененности в общем», а игнорируя связь индивидуального с целым в познавательном процессе, замечал он, «мы никогда не сможем возвыситься от интереса “антикварного” до интереса исторического»³³⁹. Исходя из собственного опыта исследования прошлого, Карсавин убежденно заявлял о невозможности найти «пример историка, могущего обойтись без таких терминов и понятий, как “общество”, “народ”, “государство”, “класс”, “классовое самосознание” и т. д. Пусть этот историк признает свои термины “метафорами”». «Попросите его, уважаемый читатель, — предлагает методолог, — обойтись без метафор... Вы сейчас же увидите, в каком беспомощном положении он окажется»³⁴⁰.

Вообще, Карсавин резко отрицательно относился к чистой гносеологии, на платформе которой, по его мнению, стояло неокантианство. В одном из своих богословских трудов он называл такую гносеологию «лженаукой», «подобной в некотором отношении зверю, носящему имя “скорпион”». «Ибо, как известно всякому, — говорил мыслитель, — скорпион этот, будучи окружен огненным кольцом, от бессильной ярости сам себя умерщвляет, хотя жало дано ему Создателем совсем не для самоубийства, а для иной цели»³⁴¹. И признавая концепцию Риккерта «одной из господствующих теперь в области теории истории», отечественный методолог утверждал притом, что успехом «она пользуется среди исторически малообразованных философов и философски еще менее образованных историков»³⁴².

Таким образом, критика Карсавиным и позитивистских, и неокантианских теоретико-методологических построений во многом совпадает с аналогичной критикой С. Л. Франка. Историк и сам подчеркивал близость своей методологической позиции тем «принципам анализа действительности», которые изложены в книге Франка «Очерк методологии общественных наук»³⁴³. Выражая философу взаимные симпатии, Карсавин отмечал правильность, своевременность и нужность идей этой книги, ее удачную форму, исключительную доступность и ясность ее изложения, нигде не переходящую «в догматическую популяризацию и упрощение»³⁴⁴.

Как и Франк, Карсавин признавал значительные заслуги немецких «философов жизни» в определении сущности исторического исследования и реализации их методологических взглядов в конкретно-исторической практике. Русский историк одобрял энергичные усилия В. Дильтея в обосновании места истории «в ряду» наук о духе и «сопереживания» как основания исторического метода³⁴⁵. А В. Шпенглера отечественный медиевист считал одним «из талантливейших историков». «Его блестящие и парадоксальные сопоставления, — говорил он, — превосходно выясняют суть истории, подводя к пониманию ее природы. Книга Шпенглера, — настаивал ученый, имея в виду “Закат Европы”, — должна стать настольною для начинающего историка»³⁴⁶.

При этом, подобно Франку, Карсавин не разделял философского обоснования немецкими теоретиками своих методологических идей. Историк не принимал субъективистскую интерпретацию Дильтеем сопереживающего метода, который означает «конструирование иного душевного процесса по аналогии с моим и только из моего». «Подобное толкование, — писал русский ученый, — позволит сблизить историю с поэзией... но не дает возможности серьезно отнестись к выводам истории и обосновать ее как науку. Для историка, — утверждал он, — необходимою предпосылкою его науки является не только и не главным образом его субъективное переживание, а реальное проникновение в иной душевный процесс, подлинное слияние с ним»³⁴⁷. А по адресу «Заката Европы» отечественный мыслитель замечал, что не считает эту книгу «философски значительною и ценною по общим ее выводам»,

называя самого Шпенглера «никудашным философом», «к тому же не без мании величия»³⁴⁸.

Вместе с тем Карсавин не во всем соглашался и с онтологической стороной методологических воззрений Франка, и с его пониманием природы исторической науки и ее метода. Прежде всего, с позиции своей идеи единства развития Карсавин считает опасным то, что Франк усматривает единство общества «не в *субстанциальном* единстве, а в единстве *связи или отношения*»³⁴⁹. Кроме того, если Франк отвергал «психологизм» как субъективистское направление в обществоведении, не позволяющее признать реальным объект социального знания, то у Карсавина психический момент в значительной степени определял характер и исторического процесса, и процесса познания прошлого.

С одной стороны, по мнению Карсавина, психический момент организует единство различных форм человеческой деятельности, «так как всякая социальная деятельность прежде всего душевна, руководствуется не материей, а потребностями, желаниями и т. д., то есть фактами порядка психического»³⁵⁰. С другой — определяя предмет истории как «человечество в его социальном (то есть общественном, политическом, материально- и духовно-культурном) развитии»³⁵¹, методолог полагал, что этот момент обуславливает и специфику исторического метода, его отличие от используемого в естествознании каузального анализа.

С точки зрения Карсавина, «естественно-научная причинность» совершенно неприменима к историческому процессу как потому, что «в истории немислимы эксперимент и измерения, необходимые условия для всякого установления причинной связи»³⁵², так и в силу односторонности самого каузального подхода.

Согласно мыслителю, односторонность такого подхода проявляется в его взаимосвязи с забывающими о единстве социальной жизни и атомизирующими ее материалистическими или идеалистическими теориями. «И вполне естественно, — замечает он, — при сосредоточении на исследовании одного какого-нибудь ряда и при недостаточном внимании к существу проблемы, одинаково убедительными представляются и доводы историков-материалистов, и доводы историков-идеалистов,

и споры их оказываются бесконечными и бесполезными»³⁵³. Ученый отвергал «за какой бы то ни было из *условно* выделяемых нами сторон народной жизни (в том числе и за идеологией) право на примат или первородство... Предоставим “метафизикам” спор о том, что раньше: яйцо или курица, — писал он. — Подойти к процессу можно только с одной стороны; но условно и по соображениям удобства избираемая сторона отнюдь не причина остальных, а предпочтительное методологически вовсе не первое онтологически»³⁵⁴.

По Карсавину, понимание истории как «*психически-социального* развития человечества» сближает исторический процесс «с нашим собственным душевным развитием, непрерывным видоизменяющимся потоком нашей душевной жизни». А поскольку «в едином непрерывном процессе нет перерывов и моментов, нет атомов и пустоты, но есть только вечные переливы», считал он, то внутри этого душевного процесса ни о какой причинной связи, предполагающей «разъединенность», «первое» и «второе», А и В, говорить нельзя, а «убедительность или *необходимость психического процесса* покоится не на причинности, а на *непосредственном переживании его как свободно-необходимого моего процесса*»³⁵⁵.

Так, обоснование Карсавиным специфики исторического познания и противопоставление им каузальному анализу метода «непосредственного переживания» не означало исключения ученым из методологического арсенала историка аналитического подхода вообще, игнорирования им анализа любых связей явлений прошлого. Напротив, он заявлял, что «цель историка не в простом описании процесса развития, но и в объяснении его, в понимании его необходимости», что «чем большая и более глубокая связь усматривается между частным единством и общим процессом, тем историчнее исследование»³⁵⁶.

Карсавин рассматривал диалектику как «необходимый и основной метод познания в изучении развития, шире — в изучении взятой как целое действительности», но предостерегал при этом против схематизации диалектического метода. Такой метод, утверждал мыслитель, «вовсе не сводится к установлению тезиса — антитезиса — синтеза, тем более — к обеспокоению этого, до известной степени справедливого, гегелевского закона... путем разложения ее <действительности> на обособленные

сущности и установления между ними мнимой причинной связи»³⁵⁷. Диалектический метод, по его мнению, реализуется в историческом исследовании путем вживания историка в социально-психический процесс и его «восхождения на высшую точку зрения, усматривающую единство причиняющего с объектом причинения и позволяющую видеть в причинно-связующих процессах разные формы основного высшего процесса развития»³⁵⁸.

Возможность выявления диалектической связи между частным и общим в истории обеспечивается у Карсавина природой самого процесса исторического развития, который, в концепции мыслителя, неотъемлем от своего субъекта.

С одной стороны, согласно Карсавину, такой субъект развития не существует в отдельности, и в особенности от процесса развития, а «проявляется во всех моментах своей эволюции». Рассматривая процесс развития культуры, народа, общности и государственности, он характеризовал его как «раскрытия „некоторого всепространственного и всевременного (все“ — разумеется в пределах его времени и его пространства) субъекта». «Субъекта развития, — писал историк, — нет где-то в пространстве и вообще вне самого процесса развития и вне всех моментов этого развития. Он от процесса развития неотривен, в отдельности от него не существует, потому и называется не просто единым, а всеединым или многоединым. Он — актуальное многоединство, конкретное единство многого... Субъект развития — все моменты его развития и вместе — каждый из них, все и всяческое; и притом в каждом своем моменте потенциально он весь, целиком. Именно поэтому он и всевременен, и всепространственен, что отнюдь не уничтожает реальности времени и пространства»³⁵⁹.

С другой — «социально-деятельное человечество» как единый, «всегда себе по существу тождественный», «всевременный и всепространственный» «в пределах всего исторического процесса» субъект, по убеждению Карсавина, обуславливает развитие как непрерывный и единый процесс изменений. С его точки зрения, в таком субъекте «должны сразу заключаться как не погибающее для него прошлое, так и уже существующее для него будущее. Иначе бы он не являлся основанием или принципом единства процесса и развития быть не могло.

«Развитие, — говорит он, — без субъекта существовать не может, потому что тогда невозможно сохранить единство и непрерывность самого развития». Этот единый субъект, по его мысли, целостно проявляется в каждой форме социальной деятельности — экономической, философской, религиозной и т. д., так как «не может проявляться частично, то есть нецелостно, именно как единый»³⁶⁰.

Сама природа исторического развития и его субъекта противилась у Карсавина эмпирическому и релятивистскому подходам в историческом исследовании, односторонней ориентации в нем либо на будущее, либо на прошлое³⁶¹.

Человечество как субъект человеческой истории не выступает у Карсавина «ни абстракцией, ни просто совокупностью бесконечного числа индивидуумов, а многообразно реализуется в деятельности разных исторических индивидуальностей, «в субъектах Низших порядков: в культурах, народах, классах, группах и т. д., вплоть до единственно эмпирически конкретной индивидуальности — до индивидуума или единичного человека»³⁶².

По интересному наблюдению С. С. Хоружего, такие положения Карсавина были близки учению Конта о Великом Существе, наделенном «иерархическим строением» и «имеющем в своем составе «сущности низшего порядка» — Семью и Отечество. Однако если в более позднее время «утверждение вторичности, подчиненности индивида» было доведено отечественным философом «до своего логического предела, до отрицания у индивида собственной сущности и подлинного бытия»³⁶³, то применительно к первому послеоктябрьскому пятилетию этого сказать нельзя.

Из позиции Карсавина этого времени вытекало исторически обоснованное требование относиться к любому моменту деятельности человечества, ко всякому «субъекту низшего порядка» как к специфической самоценной индивидуальности. Так, полагая, что Средневековье выражает «преходящий через него общий процесс культурного развития... вполне понятный лишь в плане мирового бытия» и считая, что целое не просто подчиняет себе частное, а сосуществует с ним как две взаимобусловленные и взаимонеобходимые величины, историк рассматривал Средневековье как «известное культурное целое»,

обладающее «некоторым самодавлением и непреходящею ценностью, абсолютным значением. «Пренебрегая средневековыми схоластами и мистиками, — писал он, — мы суживаем наше постижение вечного, забывая о “простых” явлениях жизни, отрезываем себе путь к пониманию ее единства»³⁶⁴. И хотя русский народ как субъект русской культуры и русской государственности, по его словам, «мы сможем всецело... понять только во всех его проявлениях...» «В каждом отдельном “моменте” своем, — говорил мыслитель, — он *актуально* не весь: в одном он актуализируется больше, в другом — меньше, хотя в каждом качественно по-иному и единственно, неповторимо»³⁶⁵. Противопоставляя же свое понимание развития критикуемой им теории прогресса, методолог утверждал, что «русский народ велик не тем, что он *еще* совершит... а тем, что он *уже* сделал, тем, что он *уже* актуализировал и актуализирует в себе: своею вековой государственностью, своею духовною культурою, церковью, наукой, искусством»³⁶⁶.

В то же время, с точки зрения Карсавина, являясь самым развивающимся субъектом, единство пронизывает все развитие, целостно выражается в каждом из его моментов, и потому всякая сторона или момент единого процесса развития, по мнению мыслителя, могут быть поняты только в связи с целым, только если нам ведом весь этот процесс, если нам известны его цель и смысл. «Цель развития, — писал он, — является путеводною нитью, позволяющей разобраться в бесконечном многообразии его проявлений и форм. Всякое развитие постигается целесообразно или *телеологически* соответственно внутренней своей структуре»³⁶⁷.

«Таким образом, — считает Карсавин, — усматривая в частном процессе общеисторическое единство, мы вместе с тем *переживаем связь этого процесса со всеми сторонами или моментами единого общеисторического*, переживаем и *связь его с нами*, находя себя самих в далеком прошлом и само всплывающее снова прошлое в нас самих. Иначе говоря, через постижение самого частного и ограниченного процесса происходит приобщение наше к нему и в нем к единому общеисторическому процессу развития или, вернее, опознание нашего с ним и в нем единства»³⁶⁸. Именно в познавательном процессе, по мнению мыслителя, «исследователю потенциально дан, а для познания его задан

особый аспект (индивидуализация) всего развития или всего развивающегося субъекта» и познание осуществляется потому на основе внутренней, вполне реальной, а не привносимой в него извне нашей мыслью диалектики. «Так же, как палеонтолог... по одной челюсти восстанавливает весь костяк неведомого ему животного, — писал он, — историк по одному акту субъекта развития, по одному проявлению “народного духа” может восстановить все строение этого “духа”, угадать его проявления и возможности иных проявлений»³⁶⁹.

Своими рассуждениями Карсавин обосновывал реальность «исторического интереса», который, с его точки зрения, детерминируется «живою связью нашей со всем прошлым и со всем социально-психическим развитием», а также заключенными «в самом историческом развитии» и являющимися «его принципами и двигателями» абсолютными ценностями, — едиными с нами и увлекающими «нас с собою в конкретной данности истории»³⁷⁰.

Вместе с тем логика этих рассуждений, исходящая из признания примата психического момента в историческом процессе и историческом исследовании, вела Карсавина к выходу за пределы конкретной истории. Он утверждал, что хотя определяющие смысл или цель исторического развития абсолютные ценности или идеи раскрываются, индивидуализируются и конкретизируются в общеисторическом процессе и не отделены от единства процесса, в то же время они заключены «не только» в самом историческом процессе, сохраняют «свою абсолютность и могут быть познаны лишь по завершении или “исполнении” истории»³⁷¹.

Так, стремление Карсавина к обоснованию объективного характера исторического исследования приводило его к непосредственному обращению к Богу и религиозной трактовке познавательного процесса. В концепции методолога именно Бог является кардинальным условием самой возможности действительного познания человеком человека. Он писал: «В Боге человек видел все другие “я”, весь мир, и своим бытием, деятельностью и познанием все услаждая, бесконечно всем наслаждался... в Боге все “я” друг для друга прозрачны, в Нем все принадлежащее одному принадлежит всем, а принадлежащее всем — каждому»³⁷². При этом Бога мыслитель понимал как

существо высочайшее, абсолютное и безусловное, вне которого и рядом с которым ничего нет, в котором «нет... изменений, нет прошлого и будущего, а одно настоящее, как нет в нем и пространственной разбегности», определяя Божество как Всеединство³⁷³. «Оттого всеединство и есть всеединство, — говорил он, — что в каждом единстве его содержатся все единства, хотя это и не вполне еще обнаружилось. Ведь содержится же весь Бог в каждой твари, Бог, которого мудрецы называют кругом, центр коего — везде, а окружность — нигде. И так, в каждом из нас живем мы все»³⁷⁴. А потому, по его убеждению, всякое чувство и действие, всякая мысль есть Бог, и процесс познания является Божественным по своей природе, а признаком постижения истины является «радость в Боге»³⁷⁵.

В конечном итоге религиозная интерпретация познавательного процесса обуславливала полное подчинение Карсавиным науки теологии. Он утверждал, что «всякая наука только тогда становится настоящей наукой, когда она делается, по средневековому выражению, “служанкой богословия”». «И такое положение несколько не унижает науки, отнюдь не лишает ее свободы исследования, — заявлял мыслитель, — потому что служанка не раба, не вещь своего господина, потому что служанка через добровольное смиренное подчинение становится любимой дочерью. Ведь если наука хочет исходить из истины, она должна (в конце концов) исходить из положений богословия как науки об абсолютной истине. И если наука служит истине и ведет к ней, она служит богословию и ведет к нему»³⁷⁶. Отвергая возможность построения подлинной науки «на отрицании или ограничении абсолютной истины», он оценивал учение о двойной истине, связанное с попытками «допустить научную истинность ложного в богословии и... отграничить “позитивную” науку от “метафизического богословия” как “глубокое заблуждение”»³⁷⁷.

Притом религиозная трактовка процесса познания была у Карсавина однозначно обращена к христианству. Считая христианство истинной абсолютной религией и характеризуя его как систему «положений об абсолютном в его отношении к относительному», он писал: «Его истины должны господствовать над всяческим знанием и всяческой деятельностью, но господствовать не в смысле внешнего принуждения, а в смысле внутренне-го, единственно истинного основания всей жизни»³⁷⁸.

Такая трактовка познавательного процесса определяла признание Карсавиным активной позиции субъекта этого процесса, поскольку степень восприятия Бога, по мнению мыслителя, зависит от желания человека воспринять Его, ибо Бог «не являет Себя больше потому, что сам ты больше Его принять не хочешь»³⁷⁹. Вместе с тем эта трактовка вела и к ограничению процесса познания миром явлений. Согласно Карсавину, «человек создан Богом в единстве с Богом, во всяческом тождестве с ним, кроме сущностного», а поэтому, с его точки зрения, мы познаем не само Божество, которое нам непостижимо, а лишь явление Божества³⁸⁰.

Непосредственно, исходя из своих методологических построений в опубликованной в 1922 г. работе «Восток, Запад и русская идея», Карсавин пытается осмыслить актуальные для его времени вопросы о кризисе культуры, революции в России и русской идее. Притом в ряду рассуждений начала XX века — Т. Ардова, В. Иванова, В. Розанова, непосредственно посвященных теме «русской идеи»³⁸¹, — книгу Карсавина выделяют, по крайней мере, три обстоятельства: во-первых, прямая реакция на события Октябрьской революции; во-вторых, подход профессионального историка-медиевиста; наконец, в-третьих, и главным образом, стремление подвести под свое понимание темы методологической фундамент, поскольку «“беду” всех общих высказываний о русской идее, судьбах культуры» ученый видел в их методологической необоснованности³⁸².

Ставя перед собой задачу «хотя бы несколько уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку», Карсавин полагал, что для этого «необходимо взять за исходное то, что наилучше нам известно и в России, и на Западе, и на Востоке», утверждая при этом правомерность подхода к пониманию «русской идеи» «от любого момента русской действительности, диалектически раскрывая его и проверяя выводы на изучении других моментов, но главным образом — моментов несомненного значения»³⁸³.

В качестве такого момента у Карсавина выступает религиозность. К ней он обращается, во-первых, потому, что, по его мнению, за исключением искусства и религии, история Востока нам практически неизвестна, а «восточное искусство в значительной мере религиозно». Во-вторых, поскольку, на его

взгляд, «религия является наиболее значительной областью жизни». «Так или иначе, — отмечает мыслитель, — но в религии дано отношение человека к абсолютному, что выражается в тесной связанности с нею всей жизни. Религиозность и практически, и по существу, — заключает он, — наиболее богатый и удобный исходный момент»³⁸⁴.

Аналитически сопоставляя проявления религиозности в процессе исторического развития, Карсавин выделяет два типа «взаимно обуславливающих друг друга» культур — христианский, включающий в себя как свое «ответвление» Америку, и нехристианский, еще именуемый им «восточным типом». При этом типы культур вычленяются историком не по территориальному, а именно по религиозному принципу. «...Наше деление, — утверждает он, — обладает весьма важным преимуществом отчетливости, которою, к сожалению, не отличается обычное. По нашей терминологии, Восток — это земли ислама, буддийской культуры, иудаизма, даосизма, древних натуралистических культов, эллинской, римской и варварских религий»³⁸⁵.

По Карсавину, «восточный» тип культуры связан либо с не содержащим в себе «подлинного знания об абсолютном», релятивистичным, неисторичным, механистичным, антропоморфичным теизмом, вырождающимся в ритуализм и несущим в себе начало разложения³⁸⁶, либо с пантеизмом, для которого хотя и характерно чувство имманентности Божества, но который, с точки зрения мыслителя, также не признает абсолютного и разлагает сам себя, поскольку борется с естественным, уходит от мира, проявляет органическое равнодушие к культуре и разлагает ее³⁸⁷. И теизм, и пантеизм он характеризовал как «низшие формы религиозности, ограниченные ее моменты, хронологически предшествующие христианству и с ним сосуществующие»³⁸⁸.

Христианство Карсавин считал высшей формой религиозности, с которой связана высшая форма культуры. Хотя эта форма религиозности, по его мнению, и содержит в себе низшие формы — теизм и пантеизм, но принципиально отличается от них своей идеей абсолютного, признанием всего действительно в действительности абсолютно ценным и непреходящим, утверждением абсолютной ценности всякой личности, пониманием исторического процесса как единого, целостного, органичного,

отличается своей реалистичностью³⁸⁹. «Как пантеизм, так и теизм, — писал он, — могут быть наблюдаемы и в христианской культуре, однако только в качестве моментов ее, далеко не исчерпывающих того, что ею актуализовано, не говоря уже о ее потенциях. Напротив, для нехристианского культурного мира (дохристианского и современного нам) характерно именно то, что актуализация его в сфере религиозности за пределы пантеизма и теизма не выходит»³⁹⁰. Выражая уверенность в будущем христианского мира и давая своеобразный прогноз, историк заявлял, что «на этом различии Запада и Востока покоится неоспоримое преимущество первого. И, на мой взгляд, смешно говорить о какой-то длительной «желтой опасности», о «свете Азии», «свете с Востока» и т. д., пока культурный мир Востока остается самим собою, а на Западе и в России актуализирована высшая форма религиозности и культуры. «Если же и Восток достигнет высшей формы религиозности, — замечал мыслитель, — он уже перестанет быть «Востоком», христианизуется. И в этом случае он или сольется с Западом, или будет содействовать дальнейшему развитию западной религиозности и западной культуры»³⁹¹.

Вместе с тем Карсавин усматривает и существенные преимущества восточного вида христианства перед западным внутри самой христианской религиозности.

Карсавин отмечает характерную для западного христианства «тягу к абсолютному», но подчеркивает ограниченную трактовку им абсолютного, от которого отнимается «всякая пространственность и материальность» и которое понимается «в смысле чистой духовности... как неразличимость, как чистая потенциальность». Тем самым, с его точки зрения, абсолютное отрывается от относительного, единство космоса мыслится как единство системы атомов, отрицается догма троичности, умаляется Дух и «Христос в его человечестве», эмпирическое бытие признается «за средство, само по себе не ценное» и земная жизнь толкуется «как средство к достижению потусторонней, небесной», проявляется формализм и законничество этики, и церковь в католичестве «не объемлет в качестве видимой организации всего бытия», допуская «забвение истинной идеи церкви... во имя злобы дня сего», притязая на светскую власть и нуждаясь «в территории — в Папской области». Мыслитель говорит о сохраняющемся в западном христианстве механистическом

истолковании мира, постановке им «границ» человеческому знанию, что ведет к абсолютированию разума, рационализму, эмпиризму³⁹². «Именно в этом аспекте своем, — пишет он, — западная культура и находит себе самые яркие выражения в позитивизме и релятивизме, в противоречиях позитивистского идеала прогресса с неизбежным развитием его в идеал материалистического социализма, в таких явлениях, как расцвет техники, капитализма, империализма. Но тут-то и становится совершенно очевидною гибель западной культуры, саморазложение ее в релятивизме, примером которого может служить... книга проповедника его Шпенглера»³⁹³.

В отличие от западного христианства, православие, согласно Карсавину, не ограничивает познания деятельностью разума, опираясь на интуицию, не ограничивает догматически христианской идеи, воспринимая человека как сына Божия, никогда окончательно не утрачивающего единства с Отцом. Для восточного христианства, отмечает он, чужда «юридическая конструкция отношений между Богом и людьми», «немыслима практика индульгенций», догма о чистилище, «как немыслимо бухгалтерское понимание истины», а покаяние для него «сводится не к точному возмещению грехов соответствующим количеством добрых дел, а к целостному преображению человека», идеал же его «заключается во взаимопроникновении церкви и государства, во взаиморастворении их». Православие, по его мнению, мыслит относительное бытие и реально, и Божественно, сочетая «признание абсолютной ценности во всяком проявлении жизни с признанием относительности и несовершенства всего человеческого». Мыслитель считает, что восточное христианство понимает единство космоса «как конкретное единство множества, оставаясь «верным, несомненно — вселенскому» и будучи глубоко проникнуто идеалом всеединства»³⁹⁴.

Вместе с тем Карсавин признавал и ограниченность православной религиозности, усматривая ее в том, что она «с VIII в. и донныне пребывает в состоянии потенциальности» и закоснела в таком состоянии³⁹⁵. «Это какая-то пассивность и недейственность, равнодушие почти сонное, нежелание двигаться, вовсе не крепостным правом и бездельничаньем помещиков объяснимое, — писал он, — ...русский купец и мужик не ме-

нее ленивы, чем русский барин, а немец-крепостник всегда был существом очень деятельным»³⁹⁶. Отмечая созерцательность русского национального характера и присущую русским ленивость в их сосредоточенности на абсолютном, историк связывал такую лень русских людей с потенциальностью всей русской культуры³⁹⁷.

Подводя итоги своему сравнительному анализу западно-христианской и православной религиозности, Карсавин говорил: «Итак, преимущество восточного христианства перед западным заключается в полноте и чистоте хранимого им предания... недостаточность же православия в том, что оно только хранит, не раскрывая и не развивая потенций хранимого, что оно не действенно, пассивно... Неуверенность в ценности своего, поскольку оно не оправдано вселенски, естественно, сопровождается недоверием к чужому, католическому и протестантскому, отрицательным отношением ко всякому новшеству, которое ведь тоже не может притязать на вселенское значение»³⁹⁸.

При этом, исходя из идеи единства развития, Карсавин полагал, что для полноты всеединства необходимо, чтобы всякий его момент, всякая индивидуальность — конкретная религиозность, культура, народ — «восприняла в себе и сделала собою актуализованное другими индивидуальностями, явив в себе единственный, неповторимый образ всеединства», а для этого, в свою очередь, необходимо, «чтобы та же индивидуальность всецело отдала себя прочим, жертвенно растворилась во всеединстве». «Условием всеединства, — писал он, — является всеединое, то есть вселенское, соборное осуществление его, то есть всеединство осуществимо только в единой вселенской церкви. Однако в этом случае, — резюмировал мыслитель, — идея церкви в православии должна быть понята иначе, чем в католичестве»³⁹⁹.

Основываясь на своих положениях, Карсавин понимал русскую идею, задачу православной, или русской, культуры одновременно и как универсальную, и как индивидуально-национальную. По его убеждению, эта культура должна преодолеть западное философское миропонимание с его односторонним рационализмом и эмпиризмом, выработать «принципиально новое понимание жизни и культуры, ориентированное

не на гадательное эмпирическое будущее, а на настоящее», установить новое отношение к реальности, когда реальность будет обладать «абсолютной ценностью и должна быть всецело абсолютизирована в каждом из своих моментов», русская культура «должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем приятия в себя актуализированного культурой западной... и восполнения приемлемого своим», она «должна сочетать присущее признание ценности всякой личности с присущим Западу более четким и определенным пониманием личного начала»⁴⁰⁰. Мыслитель считал, что католическая церковь «ценна тем, что подчеркивает обоженность человечества и реальность, а не только заданность его», что «католическое учение о церкви и восприятие католичеством Христа, главным образом со стороны его человечества, ценны потому, что подчеркивают значение эмпирически конкретного, земной деятельности, которую склонно пренебрегать восточное христианство». «Однако именно необходимость обращения во всякий момент к абсолютному, — говорил он, — настоятельно требует преодоления ограниченности западного эмпиризма и решительного отказа от суррогатов всеединства, именуемых идеалом прогресса»⁴⁰¹.

С точки зрения Карсавина, такое «приятие и восполнение» русским православием западного христианства «и будет воссоединением церквей», которое «хотя и должно выразиться формально», но вовсе не является формальным актом или «дипломатическим договором», для него недостаточно «торжественных заявлений». «Воссоединение церквей, — писал он, — есть воссоединение культур, для чего необходимо живое в православии сознание единства культуры и религии»⁴⁰².

В согласии со своим методологическим требованием об активности познающего субъекта, Карсавин для реализации этих задач призывал русских людей к активным действиям. Он утверждал, что лучшее будущее «осуществимо лишь через настоящее и в настоящем, осуществимо лишь предельным напряжением сил в решении непосредственно предстоящих задач. Оно может быть, если мы его захотим, не только словами, но и действенно»⁴⁰³. Мыслитель говорил, что «неполная, пассивная самоотдача грозит полною потерей себя... исходя из идеи всеединства... мы поймем, что будущее в настоящем и что на-

стоящее само по себе обладает непреходящей ценностью. Путь к цели человечества лежит не только через осуществление и целей данной культуры, и данного народа, а эти цели... осуществляются лишь через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий и прежде всего в данный момент его бытия»⁴⁰⁴.

Вместе с тем насилие в любой его форме было неприемлемо для Карсавина. Надежду на преодоление социальной злобы своего времени он связывал с упованием на рост любви к Богу. «Нам кажется гнев безмерно мощным, — писал мыслитель, — потому что не знаем мы силы любви и прислушиваемся к ее голосу в мертвой тишине, а не в громах и бурях. Жизнь мира кажется нам бурною и мощною, потому что не знаем мы еще настоящей силы и не видим, что мир коснеет, а все его грозы и бури лишь сонные всплески волн дремлющего всеединства... Прислушайся к тому <Божественному> голосу, — взывал он, — и пойми, что он тебе говорит. А он говорит, что цель твоя не в борьбе с каким-то несуществующим злом, а в полноте любви нашей к Богу и с Богом»⁴⁰⁵. Моральная приемлемость или неприемлемость и общественной, и личной деятельности, по его мнению, определяется ее добрыми плодами в настоящем»⁴⁰⁶.

Переживаемый Россией революционный процесс, связанный с идеологией ее вождей, Карсавин характеризовал как второй после эпохи Петра период «острой европеизации»⁴⁰⁷. «Но, очевидно, не в европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал преподносится нам как наше будущее, — полагал он. — Если бы было так, мы были бы народом неисторическим, годным лишь на удобрение европейской нивы... а ни о какой русской идее не стоило бы и говорить»⁴⁰⁸. Притом современную ему «катастрофу» православия историк обуславливал «катастрофой монархии», поскольку, с его точки зрения, русское православие было тесно связано с идеей самодержавия»⁴⁰⁹.

* * *

Лев Платонович Карсавин — принципиальный противник акта эмиграции, испытывающий потребность быть с Россией и в России, — был выслан из страны в ноябре 1922 года. Он оказывается сначала в Берлине, потом в Париже, а после того, как

в конце 1926 г. премьер-министром Литвы становится бывший приват-доцент Бестужевских курсов А. Вольдемарас, ученый приглашается на факультет гуманитарных наук Каунасского университета, где в 1928 г. занимает кафедру всеобщей истории. Таким образом, географически приблизившись к своей родине, историк после присоединения Литвы в 1940 г. вновь попадает в то государство, которое уже пыталось от него избавиться.

Новые репрессивные меры против Карсавина предотвратила начавшаяся война. Однако уже в 1946 г. он отстраняется от преподавания, а в 1949 г. следуют его арест и заключение в инвалидный лагерь в Абези, близ Инты, где Л. П. Карсавин и умирает от фибриозного туберкулеза. Даже живя в каторжных условиях в районе полярного круга, мыслитель не прекращает углубленную творческую работу, написав за два года в бараках инвалидного лагеря не менее десяти философских и богословских сочинений.

Накануне своего переезда в Каунас Карсавин проявляет такую политическую активность, которая не была свойственна ему в доэмигрантский период. На протяжении 1926—1928 гг. он не только сближается с движением евразийства, но и становится его идейным руководителем. В это время его идея о творческих потенциях революции преобразуется в положение о плодотворности советского эксперимента, а постулат об иерархическом единстве человечества развивается в критику демократии, которая трактуется им как «распыляющая народ на периодически голосующих индивидуумов»⁴¹⁰.

После высылки из России продолжается эволюция и теоретических исканий Карсавина, связанная с сосредоточением его внимания на религиозно-философской проблематике. При этом в последовательно выпускаемых им трудах, которые уже практически не оказывали воздействия на развитие современной ему российской философии и историографии, — «Философии истории» (1923), «О началах» (1925), «О личности» (1929) — со всей полнотой раскрывается сила его философского мышления в сфере чистой метафизики.

В «Философии истории» Карсавин стремится определить основные принципы исторического бытия, понять его место и значение в отношении к бытию абсолютному⁴¹¹. Осмысливая историческое бытие как состоящее из взаимопроникающих друг в друга субъектов, теоретик углубляет свое учение о субъекте

развития: с одной стороны, он начинает рассматривать природу как индивидуализацию этого субъекта, а ее влияние на исторический процесс увязывать с ее трансформацией в социально-психическую деятельность, с другой — понимать под таким субъектом всеобъемлющую личность, всякий качественный аспект которой является «стяжением» всеединства⁴¹². Считая высшей целью исторического познания осмысление всего исторического всеединства как единства развивающегося субъекта, мыслитель развивает и свое положение о религиозном характере постижения истории⁴¹³. А в сочинениях «О началах» и — особенно — «О личности», в котором, по точной характеристике С. С. Хоружего, Карсавин находит «окончательный облик его системы»⁴¹⁴, завершается создание целостной картины его христианского мирозерцания.

Опираясь на наследие А. С. Хомякова, В. С. Соловьева и диалектические элементы идей Николая Кузанского, Карсавин связывает категорию всеединства не только с принципами становления и изменения, но и с принципами триединства. В отличие от описывающего статику реальности всеединства, последний принцип описывает в концепции отечественного мыслителя ее динамику. Триединство выражает у него совокупность трех единосущностных, но взаимоупорядоченных ее ступеней: «первоединства» — «разъединения» — «воссоединения». Так, всеединство оказывается у философа как бы «моментальным срезом» триединства, принципом строения разъединяющегося-воссоединяющегося единства на любой стадии. На такой базе теоретик создает учение о «симфонической личности», трактующее человека как функцию или орган такой личности. Зло он рассматривает как неполноту теофании. А целью исторического развития считает реализацию космического всеединства твари как абсолютной индивидуальности.

Именно творческое наследие Карсавина периода эмиграции правомерно привлекает наибольшее внимание философской мысли⁴¹⁵. Вместе с тем разработку учением методологических вопросов исторического исследования в первые послеоктябрьские годы нельзя рассматривать только как подготовительный этап к созданию им своей философско-религиозной концепции мироздания. Она имела важное значение в развитии самой дисциплины методологии истории.

Методологическая позиция Карсавина отличалась тем, что, не отрицая специфики исторического познания и не покидая почвы историзма в подходе к пониманию прошлого, он стремился обосновать историю как подлинную науку, решительно выступив и против релятивистской, и против эмпирической ее интерпретации. На этом пути мыслитель предвосхитил многие плодотворные идеи в области теории истории. Так, исходя из постулата о единстве исторического развития и о психическом моменте как системообразующем в человеческой деятельности, методолог вплотную подошел к формулировке таких категорий и принципов исторического исследования, которые впоследствии будут названы категорией «целостности» и принципом «системности», отчетливо обозначил тот подход, который позднее получит наименование деятельностного⁴¹⁶. Положения же его учения о связи индивидуально-неповторимого с целым исторического развития и субъекте этого развития как необходимом метафизическом моменте истории, о творческом характере исторического смысла и потребности для его осмысления в установлении цели и смысла развития истории вносили весомый вклад в дальнейшее обоснование онтологических условий теории исторического познания.

Базируясь, как и Франк, на интуитивизме в теории познания, Карсавин как историк подходил к реальности как к категории развивающейся, возрождая явно недооцениваемое Франком понятие исторического развития и в отличие от философа не слишком акцентируя свое внимание на трансрациональности всеединства. При этом Карсавин пытался вернуть и утраченную Франком постановку вопроса об активности субъекта в процессе исторического исследования. Несомненную значимость имело также стремление Карсавина апробировать свои методологические идеи в собственной исследовательской практике, которое реализовалось в проведении им сравнительно-исторического анализа развития культур и даже в попытке дать определенный исторический прогноз.

Однако борьба Карсавина против рационализма в сочетании со стремлением преодолеть субъективизм в познании прошлого привела его к прямой апелляции к Богу, подчинению науки религии и даже «растворению» первой во второй. Попытка же мыслителя обосновать внутреннее единство разви-

тия, связанная с отрицанием внешних отношений в сфере исторического бытия и каузально-генетического объяснения в истории, обуславливала недооценку им качественного изменения в процессе развития и ущемляла генерализирующий характер исторического исследования. Не создавали такие подходы и прочного методологического фундамента для исторического прогнозирования. Неправота прогнозов историка объяснялась, в частности, его неудовлетворительным ответом на вопрос о происхождении зла. По справедливому замечанию Н. О. Лосского, истолкование Карсавиным зла как неполноты добра «резко противоположно реальной природе зла, содержание которого, как, например, личная ненависть, часто совершенно невозможно свести к недостаточной любви»⁴¹⁷.

Предварительные итоги

Таким образом, за непродолжительное время представители течения «философия жизни» в послеоктябрьской историографии России сыграли существенную роль в развитии методологии истории как специальной исторической дисциплины. Такому развитию способствовали разработка ими с позиций выявления онтологических условий гносеологии вопросов о специфике предмета исторической науки, единстве социального знания, связи истории и философии, их поиски объективных оснований функционирования психологического метода в историческом познании и его совместимости с системно-структурным анализом исторического процесса. Вклад в развитие методологии истории и исторической мысли в целом вносила основательная критика отечественными философами жизни односторонности исторических воззрений позитивистов и неокантианцев, субъективизма их немецких единомышленников, обоснование ими, в противоположность Шпенглеру, идеи о коренном единстве человеческой истории. В работах Л. П. Карсавина, А. М. Ладыженского, С. Л. Франка было проведено глубокое исследование истории развития европейской культуры, причин, проявлений и характера ее современного кризиса. Л. П. Карсавин, С. Л. Франк предприняли интересную попытку раскрыть корни, противоречия, судьбы и смысл Октябрьской революции и Гражданской войны. Важное значение

для плодотворного движения исторической науки имело и то, что, в отличие от западной философско-исторической мысли, русские сторонники философии жизни сохраняли гносеологический и социальный оптимизм, усилив, по сравнению с неокантианцами, общественную ориентированность своих методологических построений и исторических исследований.

Такая направленность методологических и исторических исканий отечественных философов жизни, обусловленная традициями русской историографии и философии, сохраняющимся воздействием на них элементов теории истории позитивизма и их желанием противостоять катаклизмам современной действительности, выражала их стремление к преодолению кризиса в исторической мысли России. Вместе с тем в значительной мере снимая ограничение неокантианством генерализирующего характера работы историка, представители философии жизни в отечественной исторической науке также не смогли найти выход из возникшего в процессе развернувшегося методологического кризиса противоречия в устоявшихся представлениях о цели, форме и средствах научно-исторического познания. Признавая своеобразие исторического знания и стремясь обосновать его объективность, они отказались от рационалистической интерпретации основополагающего способа исследования прошлого, открыто поставив историческую науку в зависимость от догматов религии.

Такое решение вопроса о способе преодоления методологического кризиса, возникшее под доминирующим влиянием на русскую историографию после 1917 года социально-политических процессов, означало развитие этого кризиса. Дальнейшее идеологическое и политическое давление на отечественное немарксистское обществоведение, итогом которого явилась высылка из страны осенью 1922 г. крупнейших философов и историков, изменило развитие методологического кризиса в российской исторической мысли.

Глава 2

ПОПЫТКА РАЗРЕШЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (СЕРЕДИНА — КОНЕЦ 20-х гг.)

К вопросу об эволюции методологических взглядов Д. М. Петрушевского

После 1922 года развитие немарксистской историографии в России вновь меняется. Изменение претерпевает форма, характер и направленность методологических поисков историков старой школы, само их отношение к этим поискам, а также их взаимоотношения с марксистским обществоведением.

М. С. Геллер определяет высылку за границу осенью этого года деятелей отечественной культуры как «ультиматум» советской власти интеллигенции, который гласил: «Сдача на милость победителя или гибель». «Интеллигенция, — считал он, — приняла ультиматум. Сдалась»¹. Однако такая трактовка реакции старой интеллигенции на политические действия большевиков и проводимую ими в жизнь идеологию представляется все-таки упрощенной.

Процесс взаимодействия сформировавшейся в дореволюционное время интеллигенции с новыми властителями, ее отношение к учению марксизма в реальности были более сложными. Конечно, значительная часть интеллигенции, принципиально не разделявшая постулатов марксизма, не принимавшая их практического воплощения в современной им действительности, даже не пересматривая внутренние свои позиции и после 1922 года, отказывается от открытого противостояния советской власти, притом не только политического, но и идейного. Но нельзя отрицать и сознательный мотивированный лучшими внутренними побуждениями и верованиями переход ряда специалистов старой школы на службу новому государству, новой культуре и науке. Нельзя не замечать и определенного продолжения борьбы с марксизмом, с проявлениями

осуществляемого в стране социалистического строительства в материальной, общественной и духовной сферах, которое имело место и на уровне мировоззренческого противостояния², и в области литературного творчества, о чем свидетельствуют не только неопубликованные, но и появившиеся в печати произведения М. Булгакова, А. Платонова.

Неоднозначным было и восприятие теоретико-методологических положений и исторической концепции марксизма историками старой формации, а также их взаимоотношение с обществоведами новой генерации. В 1923—1924 гг. еще продолжают издаваться теоретико-методологические работы отечественных немарксистских историков и представителей западной философско-исторической мысли. В 1923 году выходят посмертные издания «Методологии истории» А. С. Лаппо-Данилевского и «Основ социологии» В. М. Хвостова, в 1924 г. публикуется научный доклад А. М. Ладыженского «Кризис современной культуры и его отражение в новейшей философии». В эти годы еще печатаются сочинения немецких философов жизни: в 1923 г. появляется первый том «Заката Европы» О. Шпенглера и его работа «Философия лирики», а в 1924 — «Описательная психология» В. Дильтея. Однако после 1922 года число теоретических трудов немарксистских историков России резко сокращается, а их интерес к разработке в прежних направлениях методологических вопросов исторической науки явно утрачивается.

Вместе с таким снижением интереса к разработке проблем теории и методологии истории у ряда историков старой школы усиливается стремление вывести историческую науку за рамки процессов современной политической борьбы, перевести свою исследовательскую деятельность в русло «спокойной» архивно-библиотечной работы. Это стремление обосновывается тем, что «в эпохи великих исторических перемен, когда общественный пульс бьется быстро и бурно, историческая наука отодвигается на задний план, ибо она не дает скорых и практически приложимых выводов»³. Нельзя исключать и того, что такая утрата интереса к разработке теоретико-методологических вопросов истории в ранее развиваемых направлениях была связана и с желанием части ученых более глубоко осмыслить учение марксизма, обусловленным их искренним стрем-

лением к сотрудничеству с новой властью, проявившимся уже в первые послеоктябрьские годы.

Падение интереса историков старой формации к проблемам теории и методологии истории, а также сознательное желание ряда ученых приблизить свои позиции к платформе диалектического материализма, и наконец, улучшение экономической ситуации в стране, в свою очередь, приводят после 1922/23 г. к ослаблению накала борьбы в СССР с немарксистской историографией. С одной стороны, такое ослабление борьбы проявилось в сокращении работ, посвященных критике теоретико-методологических основ русской немарксистской исторической мысли. Если в журнале «Печать и революция» за первые три года его существования (1921—1923) этих работ появилось более десятка, то за последующие четыре (1924—1927) — по крайней мере, в три раза меньше⁴; если на страницах журнала «Под знаменем марксизма» за 1922—1923 гг. можно найти также почти десяток статей и рецензий, направленных против теории и методологии отечественного немарксистского обществоведения⁵, то затем такие публикации практически исчезают. С другой — это ослабление выразилось в изменении акцентов борьбы. Если в первое время после революции акцент делался на противопоставлении марксистской и идеалистической исторической науки и философии, то с середины двадцатых годов он перемещается на их сопоставление.

При этом советские обществоведы-марксисты начинают замечать движение ученых старой школы к материалистическому мировоззрению и делают шаги навстречу такому движению. Так, М. Н. Покровский в 1925 г. ставит перед Обществом историков-марксистов задачу объединения «на научной работе» марксистов и «близких» к ним «буржуазных историков»⁶, а в начале 1928 г. констатирует «сближение с материалистическим пониманием истории значительной части наших старых специалистов»⁷.

В условиях ослабления идеологического прессинга со стороны марксистских обществоведов на историков старой школы в российской историографии предпринимаются и попытки согласовать положения марксизма с новейшими достижениями западной исторической и теоретической мысли, дать иное решение тем сложным вопросам, касающимся задач, характера

и средств исторического исследования, которые были поставлены в процессе методологического кризиса в отечественной исторической науке. Эти попытки были связаны с обращением русских ученых к наследию М. Вебера.

Выдающийся немецкий философ, социолог и историк Макс Вебер (1864—1920), исходя из основополагающих установок неокантианской методологической концепции о рационалистическом идиографическом методе как базовом способе изучения истории, об активном характере познавательной деятельности историка, об обусловленности «исторического интереса» культурным значением явлений прошлого, вместе с тем, стремился определенным образом учесть, с одной стороны, позитивистскую критику учения баденской школы, с другой — исторические и теоретические идеи К. Маркса, труды которого привлекали пристальное внимание ученого. При этом Вебер, являвшийся, в отличие от Виндельбанда и Риккерта, профессиональным историком, попытался более адекватно учесть в своей методологической концепции практику конкретно-исторического исследования, перевести, в известной мере, абстрактно-философские построения баденской школы на уровень реального метода работы историка. В этой связи Вебер отвергает риккертовскую трактовку ценностей как абсолютных сущностей и вводит в свою теорию исторического познания понятие «идеальный тип», которое было направлено на «примирение» априоризма Риккерта и позитивистского эмпиризма и через которое ученый отходил от воззрения на историческую науку как применяющую только индивидуализирующий метод и придавал историческому исследованию генерализирующую ориентированность. Согласно его взгляду, «идеальный тип» представляет собой «утопическую» (по выражению самого Вебера) конструкцию некоторой связи тех или иных групп исторических явлений, которая не является простым отражением действительности, а создается историком в процессе его исследовательской деятельности для ориентации в многообразии индивидуальных социально-культурных явлений и упорядочивания таких явлений. С этих позиций Вебер критиковал Маркса за отождествление им своих «идеально-типических конструкций с самой исторической реальностью. Считая разделение людей по идеологическим и религиозным призна-

кам не менее важным, чем их различия, вытекающие из отношений собственности, Вебер в своих конкретных работах обосновывал связь европейского капитализма, который рассматривался им как наиболее рациональный тип хозяйствования, с утверждением протестантского мировоззрения с его этикой аскетизма, воспитывающей бережливость, расчетливость, трудолюбие, честность⁸.

Несомненно, что при известной неполноте объяснения Вебером исторического процесса и процесса постижения прошлого, в значительной мере обусловленной полемикой ученого, веберовские исторические труды и его методологические воззрения способствовали осмыслению сложной и противоречивой картины исторического развития в научной — обобщающе-систематизирующей — форме, противостояли жесткой схематизации и огрублению реального многообразия конкретно-исторической действительности. Притом если западная историческая мысль, захваченная релятивистскими и субъективистскими идеями, не скоро обратила на творческое наследие Вебера должное внимание (А. И. Патрушев отмечает, что в Германии «в период Веймарской республики идеи Вебера привлекали сравнительно мало внимания», «с установлением нацистского господства... работы Вебера были окружены гробовым молчанием», а «подлинный ренессанс» Макса Вебера на Западе начинается в 60-е годы, четко обозначившись с середины 70-х гг.⁹), то российское обществоведение проявило серьезный интерес к исторической концепции ученого и его теоретико-методологическим взглядам уже в середине 20-х годов.

В 1923 г. в издательствах М. и С. Сабашниковых и «Наука и школа», в которых ранее публиковали свои работы отечественные немарксистские историки, выходят сразу три крупных произведения Вебера — «Аграрная история Древнего мира», «Город» и «История хозяйства». А в 1928 году журнал «Атеист» печатает еще ряд значительных сочинений немецкого мыслителя¹⁰. Практически ограничивающийся прежде упоминанием его работ в списках литературы интерес к творчеству Вебера теперь делается предметным и основательным. При этом его в равной мере начинают испытывать и такие историки старой школы, как И. М. Гревс, Н. И. Кареев, Д. М. Петрушевский, и сугубо марксистская редакция «Атеиста» — все они в своих

предисловиях к издаваемым трудам Вебера дают высокую оценку его научным заслугам¹¹. Так, в предисловии к публикуемой «Атеистом» работе немецкого историка «Хозяйственная этика мировых религий» отмечались «талант научного обобщения», «исследовательская проницательность», «научная добросовестность» Вебера и говорилось, что «трудно указать среди европейских ученых конца XIX и начала XX века исследователя, который по разносторонности, глубине и блеску сравнился бы с Максом Вебером. Нет почти ни одной области обществоведения, которой бы Вебер не посвящал своего внимания, в которой бы он не оставил заметного следа»¹².

Появившееся в историографии России середины 20-х годов стремление сблизить теорию и практику марксистского познания истории с методологическими идеями Вебера и их воплощением в его историко-социологических трудах наиболее ярко выразил молодой историк, ученик Д. М. Петрушевского Александр Иосифович Неусыхин (1898—1969). В опубликованной в 1923 г. в журнале «Под знаменем марксизма» статье, посвященной анализу книги Вебера «Город», ученый связывает своеобразие немецкого мыслителя с соединением в его работе «социологических устремлений и конструктивного мышления с ощущением конкретной исторической действительности» и указывает на значение его методологического подхода, который позволяет Веберу «делать обобщения без риска заранее обречь попытку на неудачу»¹³. А в статье 1927 года «“Эмпирическая социология” Макса Вебера и логика исторической науки» отечественный историк стремится всесторонне раскрыть это своеобразие творчества немецкого ученого и показать его вклад в развитие исторической и теоретической мысли, проводя свое исследование воззрений Вебера через сопоставление их, с одной стороны, со взглядами К. Маркса, с другой — Г. Риккерта.

А. И. Неусыхин отмечает определенное расхождение между Вебером и Марксом в их подходе к выяснению роли протестантизма в генезисе капитализма¹⁴, но считает, что «самое глубокое — и пожалуй, единственное — отличие Вебера-социолога от Маркса» заключается в сознательном отказе Вебера от философии, в его принципиальном эмпиризме, и утверждает при этом, что такое отличие проявляется «в сфере гносеологической и оказывает сравнительно мало влияния на

его конкретную историко-социологическую работу»¹⁵. Русский историк настойчиво пытается обосновать положение о том, что определяющее воздействие на эту работу оказало именно творчество Маркса.

С точки зрения Неусыхина, такое воздействие сказалось в самом представлении Вебера о капитализме как об исторически сложившемся своеобразном строе хозяйства, не имеющем полных аналогий в прошлом, в том, что, как и для Маркса, для него конститутивным признаком капитализма является «наличие класса формально “свободных” рабочих и классовой противоположности “буржуазия — пролетариат”», в веберовской постановке вопроса о генезисе капитализма и о роли протестантизма в этом генезисе, наконец — в использовании Вебером в своем анализе категорий Маркса¹⁶. Притом, по мнению отечественного ученого, «происхождение “капиталистического духа” Вебер отнюдь не склонен отождествлять с происхождением капитализма вообще». «Напротив, — пишет Неусыхин, — он неоднократно подчеркивает, что это лишь одна сторона проблемы: его интересует просто-напросто именно эта его сторона, и он исследует ее, сознавая всю неизбежную фрагментарность такого исследования. В главе о первоначальном накоплении Маркс поставил вопрос об объективных предпосылках капитализма... — Вебера занимает вопрос о его субъективных предпосылках, то есть о предпосылках капиталистического строя мышления. Но и постановка этого второго вопроса отнюдь не была чужда Марксу; он только не занимался этой стороной проблемы специально»¹⁷. Русский историк даже утверждает, что в своей конкретной исследовательской работе Вебер «неоднократно приходит к марксистским выводам», а «то, что кажется в них немарксистским, относится больше к формулировке, чем к содержанию, и нередко легко поддается “переводу” на марксистский язык»¹⁸.

Вместе с тем Неусыхин стремится продемонстрировать, что, несмотря на свой принципиальный эмпиризм и отказ от философии, под влиянием Маркса Вебер философски насыщает свои труды, усматривая его совпадение с основоположником исторического материализма в том, что Вебер рассматривает связь различных сторон общественной жизни всегда под углом зрения «базис — надстройка»; увязывает аскетизм

с приматом производства над потреблением; говорит «о безликости накопления на заре капитализма»; вопреки своей враждебности к Гегелю, «изображает эволюцию религиозных идей пуританства диалектически», когда, «доходя в своем развитии до известного пункта, эти идеи... переходят в иное качество — религиозная этика мирского аскетизма превращается в хозяйственную этику капитализма»¹⁹. В веберовской постановке вопроса о «духе капитализма», утверждает отечественный ученый, нет ничего идеалистического, поскольку в это понятие не вкладывается никакого мистического содержания и поскольку оно не определяет у Вебера всю структуру капиталистического общества. «Но, — полагает историк, — ...“капиталистический дух” Вебера... в высшей степени реальный исторический феномен, представляющий собой совокупность норм хозяйственной этики, приемов хозяйствования»²⁰.

Напротив, констатируя, что в историко-социологических работах Вебера «встречаются следы методологии Риккерта»²¹, Неусыхин пытается доказать, что Вебер, по сути дела, преодолевает концепцию основоположника неокантианства и на практике, и в своей теории исторического познания. Русский ученый находит кардинальное отличие веберовского толкования категории «исторический индивидуум» от того, которое дает ей Риккерт. Если в риккертовской интерпретации, указывает он, эта категория связана с неповторимым и своеобразным, то у Вебера — с комплексом «связей в исторической действительности, которые мы в понятии соединяем в единое целое под углом зрения их культурного значения», у него сложность структуры «исторического индивидуума» такова, что «в него входят не только своеобразные и неповторимые элементы, но и некоторые повторяющиеся черты», как это имеет место в отношении такого веберовского «исторического индивидуума», каким является его «капиталистический дух»²². И вообще, по мнению Неусыхина, Вебер «выходит за пределы учения Риккерта об историческом индивидууме. Это понятие оказывается недостаточным для его основной цели — нахождения повторяющегося в своеобразном, общего в индивидуальном, поэтому он оперирует понятием “идеальный тип”», которое «лишь ориентирует исследователя в действительности, ничего не предписывая ей», будучи взятым «из нее самой»²³. Историк пишет: «Макс

Вебер в своей методической практике преодолел не исторический материализм, а риккертову логику наук о культуре. Заимствовав логические предпосылки своей исследовательской работы у Риккерта, Вебер в течение всей жизни все более удаляется от изображения неповторимого как самоцели — он шел к социологическому освещению исторических явлений...»²⁴

Несомненно, Неусыхин преувеличивал и единство Вебера и Маркса, и противоположность Вебера Риккерту. Однако такое преувеличение в сложившейся историографической ситуации и политической обстановке являлось своеобразным способом обратить внимание на значение Вебера для исторической науки. Это значение Неусыхину виделось в том, что немецкому ученому, остающемуся «на почве истории», удастся отыскивать «основные линии развития» общественных явлений, улавливать их сложные взаимоотношения, конкретно изображать опосредствованное влияние «базиса» на «надстройку» «во всей его сложности», «соединить историческое и логическое освещение исторических явлений», предложить «чрезвычайно оригинальные способы и методы решения» конкретно-исторических проблем²⁵. Отечественный историк говорил о творчестве Вебера: «Схема не поглощает без остатка историческую действительность... и конкретное изображение этой действительности не нарушает стройной схемы. Тем самым практически разрешается вековой спор социологии и истории и показано, что, с одной стороны, нет и не может быть никакой научной социологии, которая не строилась бы на фундаменте истории, а с другой стороны, всякая научная история не может удовлетвориться одним только изображением неповторяемого и своеобразного»²⁶.

Секрет успеха Вебера, с точки зрения Неусыхина, кроется в сочетании у него «идеально-типического рассмотрения конкретных процессов» и каузального контроля получаемых схем²⁷, а также в критическом и творческом осмыслении и органическом соединении идей, выдвинутых исторической и теоретической мыслью. Русский ученый указывал, что влияние исторического материализма на немецкого мыслителя, во-первых, «было не пассивно воспринято Вебером, а очень своеобразно им переработано; во-вторых, оно не вытеснило влияния Риккерта, переплелось с ним, превратив ориентирующую нить Риккерта в сложный клубок оригинальных и интересных мыслей»²⁸.

В условиях идеологического и политического господства марксистской мысли обозначившаяся в российской историографии середины 20-х гг. тенденция к согласованию исторических концепций и теоретических положений Вебера и марксизма не могла быть особенно широкой. Такое господство в целом оказывало отрицательное воздействие на развитие отечественной исторической науки. Но появление самой этой тенденции свидетельствует о том, что процесс взаимодействия марксистского и немарксистского обществоведения в это время имел не только негативные последствия. Именно в таких условиях в историографии России была предпринята и более реальная, по сравнению с предшествующими, попытка разрешения методологического кризиса в исторической науке, которая была связана с эволюцией взглядов Д. М. Петрушевского на проблемы теории исторического познания в сторону неокантианских идей.

* * *

Дмитрий Моисеевич Петрушевский (1863—1942)²⁹ окончил Киевский университет в 1886 году и был оставлен при нем на кафедре всеобщей истории по представлению своего учителя И. В. Лучицкого. В 1894 г. он переезжает в Москву, где становится приват-доцентом Московского университета, а после защиты магистерской диссертации в 1897 году переезжает в Польшу, где избирается сначала экстраординарным, а после защиты докторской диссертации в 1901 г. ординарным профессором Варшавского университета. В 1906 году ученый вновь возвращается на кафедру всеобщей истории Московского университета.

В 1911 году Петрушевский в знак неприятия политики министра народного просвещения Л. А. Кассо, направленной против университетской автономии, первым из профессоров подает в отставку. После этого историк читает лекции в Московском городском университете им. А. Л. Шанявского, в Петербургском политехническом институте, снова становясь профессором кафедры всеобщей истории Московского университета только в 1917 году. А в 1921 году он становится первым директором учрежденного Института истории, вошедшего затем в Российскую ассоциацию научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИИОН). В 1924 г. Д. М. Пет-

рушевский был избран членом-корреспондентом Академии наук, а в 1929 г. — действительным членом АН СССР.

В 1890-е годы ученый сосредоточивает свое внимание на исследовании крупнейшего восстания средневекового английского крестьянства 1381 года, которое стремится осмыслить в глубокой связи с социально-экономическими отношениями феодального строя XIV века. Этому восстанию были посвящены и магистерская диссертация 1897 года, и его докторская диссертационная работа 1901 года³⁰. Наряду со стремлением к отысканию закономерностей общественного развития в период изучения восстания Уота Тайлера, историк проявляет серьезный интерес к марксизму.

Такой интерес Петрушевский сохраняет и в середине 900-х годов, — он отражается в первом издании его «Очерков из истории средневекового общества и государства»³¹. Как отмечает Б. Г. Могильницкий, введение к этим «Очеркам», «в значительной своей части посвящено характеристике заслуг исторического материализма перед общественными науками»³². Вместе с тем долгое время теоретико-методологические воззрения ученого определялись, прежде всего, позитивистскими идеями.

Путь Петрушевского к неокантианской методологии истории был осторожен, постепен и длителен. А. И. Данилов говорил о «сочувствии» Петрушевского методологическим исканиям немецких неокантианцев еще в 1899 году³³. Однако такое сочувствие в опубликованной в 1899 г. статье «Тенденции современной исторической науки» сводилось к тому, что историк, даже не упоминая их имен, обратил внимание на стремление в появившихся работах немецких ученых «к выработке основ теории исторического познания»³⁴. А во вступительной лекции, прочитанной в Варшавском университете 27 сентября 1897 года, отечественный историк прямо говорил, что «задачей истории является изучение развития человеческого общества с целью открыть законы этого развития»³⁵.

К специальному анализу неокантианской методологической концепции Петрушевский обращается только в своей лекции в 1911 г., опубликованной в 1915 г.³⁶ и вошедшей во введение к 4-му изданию его книги «Очерки из истории средневекового общества и государства», появившемуся в 1917 году.

Определенным показателем изменения отношения русского ученого к немецким теоретикам неокантианства являются перемены, внесенные им в список рекомендуемой литературы, помещенной после введения к 4-му изданию. Если аналогичный список к 3-му изданию 1913 года начинался с работ отечественных историков позитивистской ориентации Р. Ю. Виппера и Н. И. Кареева и только затем в нем приводились труды Г. Риккерта³⁷, то список 1917 г. открывался уже сочинениями Г. Риккерта, в нем рекомендовались ранее не упоминавшиеся работы не только немецких, но и русских неокантианцев — В. Виндельбанда, М. Вебера, Б. А. Кистяковского, А. А. Чупрова — и только после них приводились труды Р. Ю. Виппера и Н. И. Кареева³⁸.

Однако такие перемены и в это время отражали не переход Петрушевского на позиции неокантианского течения, а признание им утверждения ведущих позиций этого течения в исторической мысли России после 1905 года. Даже накануне Октябрьской революции, как уже отмечалось, ученый расходился с Риккертом по коренным методологическим вопросам и, считая историю неотделимой от направленного на генерализацию общенаучного знания³⁹, подвергал критике основоположника немецкого неокантианства за его противопоставление истории «наукам об общем», за необоснованность им метода отнесения к ценности⁴⁰.

По сути дела, и в работах, опубликованных в 1923 г., Петрушевский не меняет своих воззрений на природу научного знания, на соотношение методов различных наук, на роль теории в процессе исторического исследования. Он по-прежнему подчеркивает, что «индивидуализирующее идиографическое изучение и изучение генерализирующее (номографическое) идут рука об руку, одно помогая другому, одно делая возможным другое»⁴¹. Он также говорит о неотъемлемости обобщающей работы от процесса исторического творчества, убежденно заявляя, что историческая наука «не может двигаться полным ходом вперед, не имея в своем распоряжении ясно продуманных и отчетливо сформулированных общих понятий»⁴². Правда, у Петрушевского в это время впервые появляется восторженная оценка неокантианца Макса Вебера как личности «колоссального роста»⁴³, но Петрушевского привлекает у Вебера, преж-

де всего, его «исключительный дар... уловлять и ясно и отчетливо устанавливать взаимную обусловленность явлений общественного развития, а также замечать общее и типическое под пестрым покровом индивидуального»⁴⁴.

Коренное изменение своего отношения к неокантианству Петрушевский фиксирует во введении к монографии «Очерки из экономической истории средневековой Европы», опубликованной в 1928 г. Теперь он солидаризируется с сущностными элементами теории лидеров баденской школы, говоря о несопадении целей и средств «наук о природе» и «наук о культуре», рассматривая метод отнесения к ценности как первооснову идиографического знания⁴⁵ и давая высокую оценку не только Веберу, но и Виндельбанду и Риккерту. Теперь он характеризует труды немецких теоретиков как такие, где «выяснена общая логическая природа наук о культуре, их целей и средств», а сочинение Риккерта «Границы естественно-научного образования понятий» называет «настоющей книгой для всякого представителя общественных наук, не чуждого логическим и методологическим проблемам своей дисциплины»⁴⁶.

Вместе с тем меняется и отношение Петрушевского к позитивизму. В 1928 г. историк подвергает критике «методологический натурализм» за механическое перенесение им понятия закона из области естествознания на явления общественного развития, выступает за «разграничение социологических категорий и категорий исторических»⁴⁷.

Переход Петрушевского на неокантианскую методологическую платформу был обусловлен более глубоким осознанием ученым диалектического характера и специфики исторического исследования, неизмеримых трудностей постижения законов истории, признанием историком «пределов... генерализирующих возможностей» общественных наук, необходимости более осторожного подхода при конструировании эволюционной связи исторических явлений⁴⁸. Вместе с тем такой переход совершился только тогда, когда, как представлялось ученому, в рамках самой неокантианской методологии был найден путь преодоления созданного баденской школой противоречия в традиционном представлении о задачах и форме научно-исторического знания. Этот путь Петрушевский связывал с соединением теории Виндельбанда — Риккерта с концепцией «идеальных типов» М. Вебера.

При этом восприятие Петрушевским теории исторического познания Вебера выражало, прежде всего, его надежду на разрешение методологического кризиса в исторической мысли. Высоко оценивая методологическую концепцию немецкого ученого, он утверждал, что «творческое... усвоение категории идеальных типов «науками о культуре» и сообщит им, наконец, ту методологическую ясность и определенность, в которой они так нуждаются, чтобы найти, наконец, себя, свое собственное лицо»⁴⁹. Успешность исторического исследования «вполне гарантируют», по мнению русского историка, «логическая структура идеальных типов, как она выяснена Максом Вебером, и их органическая связь с ценностными идеями, им же установленная»⁵⁰.

Признавая неприемлемость для функционирования историографии вынесения ее Виндельбандом и Риккертом за рамки общенаучной формы знания, Петрушевский стремился примирить своеобразное отношение задач и характера истории как науки и вывести ее из методологического кризиса посредством сочетания идиографического по своей направленности аксиологического подхода и генерализирующей по своей ориентированности концепции идеальных типов. «Индивидуализирующая по своим основным задачам и целям историческая наука, — писал ученый, — по своим средствам является наукой генерализирующей. Ставя своей основной задачей познание культурной действительности, индивидуальности и однократности, познание «исторических индивидуумов», она для достижения этой основной своей цели должна вырабатывать общие понятия, которые являются средствами, орудиями, необходимыми для познания индивидуальных явлений и процессов культурного развития»⁵¹.

Петрушевский приходит к мысли о необходимости для осмысления отличия знания исторического и естественно-научного не противопоставлять сферы научного знания, а более четко разграничить функции номографического и идиографического методов, применяемых в любой области научного познания и только превалярующих в одной из них. Историк пишет: «Выясняя логическую природу, с одной стороны, номографического знания, а с другой — знания идиографического, мы этим вовсе не устанавливали принцип для классификации

наук по их содержанию, а лишь характеризовали два основных направления научно-познавательного интереса, устремленного на любую область действительности. Несомненно, — утверждает он, — в науках о природе преобладание принадлежит номографическому направлению, стремлению установить безусловные обязательные законы природы... тогда как в социальных науках, которые принято называть также науками о культуре, преобладает интерес к индивидуальному, что не освобождает их и каждую в отдельности от необходимости... много усилий прилагать к выработке отчетливых и ясных общих понятий, без которых немыслима успешная индивидуализирующая работа»⁵².

Притом, по убеждению Петрушевского, методы обобщающего характера не привносятся в историческую науку извне. Являясь необходимыми средствами решения подлинных задач исторического исследования, эти методы, как считает методолог, неотъемлемы от внутренней логики такого исследования. Он пишет: «Генерализирующее изучение исторической жизни не только возможно, но и совершенно необходимо в интересах чисто идиографических, в интересах познания «исторических индивидуумов» в их индивидуальности и однократности, что и является основной задачей исторической науки. Без общих понятий историческое познание немыслимо, и историку приходится вырабатывать их в своей собственной лаборатории, вооружившись всеми приемами и методами исторического исследования»⁵³.

И хотя Петрушевский противопоставлял понятия «закон» и «идеальный тип»⁵⁴, однако такое противопоставление, по существу, служило у него той же задаче разграничения функций номографического и идиографического методов научного исследования. Отмечая настоятельность постановки общественными науками задачи генерализации, ученый признавал возможность познания ими закономерных связей, говорил о родстве «по своему чисто научному историческому происхождению и по своей логической природе» исторических категорий категориям социологическим, к которым принадлежит понятие закона⁵⁵.

По сути дела, и разграничение истории и социологии выступает у Петрушевского как разграничение методов, используемых для реализации своих задач и той, и другой

дисциплиной. Определяя историю как «общее название для все увеличивающегося ряда дисциплин в их идиографическом аспекте», а социологию как «общее название для тех же исторических дисциплин в их генерализирующем, иначе, номографическом аспекте», методолог писал: «Каждая отдельная историческая дисциплина является... и историей, и социологией»⁵⁶.

Таким образом, преодолевая присущее лидерам баденской школы противопоставление истории и социологии и трактуя социологию как дисциплину историческую по своему характеру, Петрушевский соединяет историю и теорию. «Если генерализирующее изучение исторической жизни, приводящее к образованию общих исторических понятий, исторических и социологических категорий, признать задачей социологии, — пишет он, — то... ясно, что историк, чтобы стоять на высоте своей чисто индивидуализирующей задачи, должен быть в то же время и социологом»⁵⁷. В связи с этим представляется убедительным утверждение Б. Г. Могильницкого, что «для Д. М. Петрушевского история всегда являлась дисциплиной, призванной давать широкие социологические обобщения, раскрывающие закономерности общественного развития»⁵⁸.

Рассматривая процесс развития обществоведения как разделение его на самостоятельные научные отрасли с идиографической или номографической функциями⁵⁹, Петрушевский характеризует этот процесс не как отстраняющий историческую науку от обобщающей работы, а напротив, как делающий такую работу более обоснованной и плодотворной. Ученый пишет: «Все растущая дифференциация исторической науки в то же время не может являться отрицанием широких исторических построений, охватывающих самые различные стороны жизни таких «исторических индивидуумов», как нация, государство, та или иная эпоха человеческой культуры и т. п. Как раз наоборот: она делает их еще более возможными и более соответствующими строгим научным требованиям, подводя под них прочный фундамент результатов целого ряда специальных изучений отдельных сторон жизни или иного «исторического индивидуума»»⁶⁰.

Итак, при всем сходстве взглядов Петрушевского и Лаппо-Данилевского на историческую науку как индивидуализирующую по своей цели, у Петрушевского обозначилось суще-

ственное отличие в его трактовке формы и характера познания прошлого. Если Лаппо-Данилевский только допускал «типологические» и «номотетические» обобщения в индивидуализирующую работу историка, то Петрушевский характеризовал историческую науку как генерализирующую по своим средствам, если первый противопоставлял сферы научного познания по применяемым в них методам, то второй лишь разграничивал функции номографического и идиографического методов, связывая с таким разграничением не качественное различие областей научного знания, а только преобладание того или другого методов в одной из них.

* * *

Таким образом, формулируя свою методологическую позицию, Петрушевский, в известной мере, учел критику позитивистской и неокантианской теории в послеоктябрьской исторической мысли России, прежде всего, развернутую в рамках течения «философия жизни». Вместе с тем историк, по существу, прошел мимо плодотворных идей, выдвинутых сторонниками этого течения и связанных с обоснованием онтологических условий методологии истории, разработкой принципа историзма, вопросов о предмете исторической науки, об основах применения психологического метода в историческом исследовании. Нельзя безоговорочно согласиться и с разграничением ученым общественных наук по применяемым ими методам, со сведением им целевой ориентированности исторической науки на познание индивидуального.

Даже при чрезвычайно широкой трактовке категории «индивидуальное», утвердившейся в отечественной философско-исторической мысли, историк в своей работе неизбежно выходит за пределы этой категории и направляет свой интерес не только на единичное, но и на особенное. Именно такая ориентация «исторического интереса» и обуславливает функционирование в историческом исследовании методов сравнительного и обобщающего характера. При этом своеобразие использования методов той или иной областью социально-научного знания определяется, в первую очередь, спецификой ее предмета.

Безусловно, отдельный ученый в рамках одной своей книги не мог разрешить методологический кризис в историографии. Тем не менее теория исторического познания Петрушевского представляла собой реальный шаг к выходу из этого кризиса. Возвращая отечественную методологическую мысль к рационалистической интерпретации способов постижения прошлого, историк не отказывался принципиально ни от одного из кардинальных элементов традиционного представления о цели, форме и средствах исторической науки — объективности, обобщении, рациональности, но пытался сбалансировать эти элементы на качественно новом уровне. Тем самым ученый прокладывал путь к дальнейшему развитию методологии истории как научно-исторической дисциплины.

Отстаивая научно-теоретическое значение концепции Петрушевского в ходе развернувшегося ее обсуждения, его ученики продемонстрировали глубокое понимание сущности диалектического метода исторического исследования, выдвинули идеи, направленные против догматизации марксистской теории истории. В частности, А. И. Неусыхин говорил о необходимости в процессе исторического познания отталкиваться, прежде всего, от реальной исторической действительности, отмечая опасность распространения в марксистской мысли «власти слов», такого состояния, когда хорошим считается все, что идет от Маркса, и «не потому, что это хорошо, а потому, что от Маркса»⁶¹.

Однако со стороны подавляющего большинства участников дискуссии об «Очерках из экономической истории средневековой Европы», состоявшейся в марте — апреле 1928 г. в Обществе историков-марксистов, по адресу Петрушевского вновь раздалось обвинение, характерные для начала двадцатых годов. Марксистские обществоведы вменяли в вину ученому и научную, и мировоззренческую, и политическую реакционность⁶².

В такой обстановке уже не появилась объявленная на 1928 год вторая часть статьи А. И. Неусыхина, в которой историк намеревался проанализировать вопросы о логической структуре «идеально-типических» понятий Вебера, о том, «как представлял себе Вебер связь “идеально-типического” и каузального рассмотрения исторических явлений», и о том, «какие особенности логической структуры “идеальных типов” дали ему

возможность преодолеть логику Риккерта на практике и избежать схематизма»⁶³. Как осторожно и метко заметил в середине 1928 года Н. И. Кареев, «поднимать... спорные темы было уже не по сезону»⁶⁴.

Правда, крупный отечественный исследователь истории Древнего мира А. И. Тюменев, считая, что индивидуализирующий метод «в известной мере» определяет специфику исторического познания, попытался в 1929 г. оценить его «действительно научно-объективное значение» в исторических и общественных науках с марксистских позиций⁶⁵. Характеризуя риккертовскую интерпретацию индивидуализирующего метода как «непоследовательную», «ложную», субъективистскую, привлекающую «себе на помощь даже отцов церкви», представляющую «учение одной философской школы в Германии», опирающуюся на исследовательскую практику «прежде всего, если не исключительно... Ранке», которая «представляет собою давно прошедшую и превзойденную ступень даже для буржуазной науки», русский историк связывал успех точки зрения неокантианцев с общим индивидуалистическим уклоном всякой буржуазной идеологии и ростом «реакционных настроений в среде буржуазии в настоящее время»⁶⁶. Отмечая, что применение и индивидуализирующего, и генерализирующего методов «одинаково уместно и необходимо» и в исторических, и в естественных науках⁶⁷, Тюменев утверждал, что «только с обращением к абстрактно-аналитической обработке исторического материала и только с применением обобщающего метода начинается собственно научная работа историка»⁶⁸. Вместе с тем он стремился обосновать положение о том, что освобожденная от «субъективно-ценностной» ее трактовки сторонниками Риккерта роль индивидуализирующего метода в историческом познании объясняет его отличие от познания естественно-научного. Своеобразие этой роли ученый обуславливает тем, что «общественные науки не проникли еще в тайну законов общественной жизни и общественного развития», что в них индивидуальный элемент гораздо меньше «стучится» общим, а также невозможностью применения в исторической науке эксперимента⁶⁹. Историк высказывал мнение, что в его науке индивидуализирующий метод и замещает экспериментальные способы исследования⁷⁰.

Однако вскоре — особенно после начавшегося в ноябре 1929 г. «академического дела» — даже в такой форме обсуждение проблем методологии истории прекращается. В условиях превращения страны в тоталитарное государство, враждебное ко всяким элементам инакомыслия, в СССР с конца 20-х годов вновь утверждается односторонняя политическая оценка немарксистской исторической мысли, становящаяся опасной для самого существования ее представителей.

Такая ситуация воспрепятствовала внутреннему разрешению методологического кризиса в отечественной немарксистской исторической науке начала XX века. «Преодоление» этого кризиса произошло внешним образом — посредством ликвидации в СССР в конце двадцатых годов немарксистской историографии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, проблема кризиса русской историографии начала XX века не является искусственно сформулированной для дискредитации немарксистской исторической науки России этого времени.

Вообще, кризис выступает как необходимый процесс в развитии любой отрасли научного знания. Вместе с тем специфика исторической науки, выражающаяся в ее стремлении к целостному синтетическому исследованию своего объекта, к реализации широких социальных функций, и вследствие этого, в ее тесной связи с философией, определяет своеобразие кризисов в исторической мысли. Кризисы, разворачивающиеся на концептуальном уровне, в исторической науке не столь широко охватывают научное сообщество, как это имеет место в естественно-научных дисциплинах, а методологические кризисы в ней, напротив, оказываются более заметными и более интенсивно вовлекают в себя профессиональных историков.

Освобожденное от идеологической и политической трактовки понятие кризиса в исторической науке может быть определено как процесс коренной ломки принятых в ней ранее установок о цели, форме и способе исторического исследования, выражающейся в смене ведущих позиций теоретико-методологических течений в исторической мысли и усилении борьбы идей в сфере методологии истории. Такая борьба может быть направлена и на полную замену прежних кардинальных методологических установок, но при стремлении ученых сохранить научный статус своей дисциплины она ориентирована на придание иного смысла, по крайней мере некоторым из них, и их согласование на качественно новом уровне через со вмещение старых и новых идей. Эта борьба обусловлена спецификой самой науки как формы человеческой деятельности, диалектически сочетающей ориентацию на обновление своего теоретического арсенала с приверженностью традиции. Своеобразие научной деятельности определяет не только потребность пересмотра толкований ранее принятых установок научного творчества, но и невозможность скорого отказа ученых от традиционных методологических ориентиров, а также появления новой методологической альтернативы, сразу способной

удовлетворить большинство из них. Притом характер методологического кризиса обуславливает особую и даже ведущую роль философии в этой борьбе и развитии кризиса...

Сущность методологического кризиса историографии и его направленность к своему разрешению определяют этапы его протекания. Вместе с тем конкретное движение кризиса в отдельных странах во многом зависит от особенности развития в них научной и философской мысли.

Методологический кризис в исторической науке России начала XX века был обусловлен внутренней логикой ее развития, связанной с назревшей потребностью пересмотра господствующих в ней ранее постулатов позитивистской философии истории, страдавшей односторонностью и прямолинейностью подходов как к построению своих схем прогрессивного закономерного развития человеческого общества, так и к объяснению ею природы исторического познания. Позитивизм не учитывал в должной степени своеобразия исторического исследования и социального функционирования науки истории, сложности взаимодействия объекта и субъекта в процессе постижения прошлого и активности субъекта такого процесса. Неспособность позитивистской концепции обосновать цель, характер и способы познания исторической науки адекватно ее природе становилась все более очевидной по мере расширения и углубления исследования прошлого, связанного с совершенствованием техники обработки источников, вовлечением в оборот исторических исследований новых явлений, особенно социально-экономического порядка, преодолением узости европоцентристского взгляда на историю, расширением исторического кругозора ученых. Но при всем том своеобразие развития и конкретные особенности развития методологического кризиса в отечественной историографии, специфика поисков ею путей разрешения кризиса и ее восприятие идей западной философской и научной мысли, формы пересмотра русскими учеными методологических положений позитивизма и характер борьбы течений в методологии истории России были во многом обусловлены сложившейся в российской исторической науке в последней трети XIX века прочностью позитивистских традиций и представлений о направленности исторического знания на постижение объективной истины и на тео-

ретически-обобщающий характер ее познания, своеобразием русской позитивистской социологии и нарастающим воздействием на отечественную историческую мысль русской религиозной философии, устойчивостью в историографии России идеи об органическом характере процесса исторического развития и осмыслением отечественными историками собственной практики конкретно-исторических исследований.

Кроме того, тесная связь истории и современности, ориентация исторической науки на общественную значимость в постановке и решении своих проблем определяют сильное влияние на течение кризиса в исторической мысли социально-экономических и политических факторов. Так, на движение процесса этого кризиса в русской историографии начала XX века воздействовали растущие противоречия в общественно-политической и духовной жизни дооктябрьской России, ярко проявившиеся в ходе революции 1905 года и обусловившие утрачивание частью отечественных историков веры в закономерный характер исторического процесса, распространение у ряда ученых представлений о хаотическом случайном развитии истории и в то же время тяготение их к абсолютному, потребность глубокого обоснования общечеловеческих идеалов и норм, самоценности человеческой личности как нравственных устоев жизни общества. Эти противоречия вызывали у либеральных историков и ощущения необходимости борьбы с марксизмом, изыскания и обоснования возможности предотвращения новых революционных потрясений.

Особенно мощное влияние на течение методологического кризиса в русской немарксистской исторической науке оказали Первая мировая война и революционные катаклизмы семнадцатого года. Если до этих событий социально-политические процессы воздействовали преимущественно на политические взгляды историков, а движение такого кризиса определялось в основном внутренней логикой развития самой науки, то после них доминирующее влияние на движение кризиса перемещается к факторам социально-экономического и политического порядка. Именно эти факторы начинают детерминировать общее мироощущение ученых, их умонастроение и более открыто выражаются в их теоретико-методологических построениях. Развитие кризиса в немарксистской историографии России

начинает зависеть от восприятия ее представителями войны, Октябрьской революции, реализации на практике марксистской теории, а также характера и направленности самого кризиса. У многих обществоведов и историков война и революционные потрясения подорвали веру в приближение человечества к общезначимым ценностям, окончательно опрокинули прежнюю веру в прогрессивный характер движения истории, в разумность исторического процесса, породили серьезные сомнения в дееспособности рационалистических средств постижения мира, вызвали ощущение глубокого кризиса культуры, обуславливая осознание ими невозможности преодоления методологического кризиса только как кризиса науки и обращая их к религии как условию сохранения социального и гносеологического оптимизма.

На течение кризиса в немарксистской историографии послеоктябрьской России оказывали воздействие давление на историков старой школы советской власти и марксистских обществоведов в первые послереволюционные годы, высылка из страны осенью 1922 г. крупнейших русских философов и историков, а в середине двадцатых годов ослабление накала борьбы в СССР с немарксистской исторической мыслью в условиях улучшения экономической ситуации в стране. Превращение же СССР в конце 1920-х гг. в тоталитарное государство, враждебное ко всяким элементам инакомыслия, оборвало развитие отечественной немарксистской историографии и воспрепятствовало внутреннему завершению ее кризиса.

Сущностные характеристики методологического кризиса в русской исторической науке и обусловившие его специфические факторы — при всей условности вех на пути развития исторической мысли — определили следующие хронологические рамки этапов его движения:

- 1) середина 900-х — 1917 г. — этап *возникновения кризиса*;
- 2) 1917 — начало 1920-х гг. — этап *развития кризиса*;
- 3) середина — конец 1920-х гг. — этап, в процессе которого предпринимается более реальная, по сравнению с предшествующим, попытка *разрешения кризиса*.

Вместе с тем начавшийся в середине 900-х гг. методологический кризис в российской историографии не был моментальным явлением в ходе развития исторической науки. Его

возникновению предшествовал подготовительный этап *созревания кризиса*, отчетливо обозначившийся на рубеже XIX — XX столетий и связанный с накоплением кризисных явлений или симптомов кризиса. Эти симптомы выразились в осознании историками неизбежности наступления кризиса в своей науке, формировании критического отношения к собственной позитивистской методологической платформе, попытках ученых усовершенствовать ее на основе ее же коренных исходных установок. Однако, вплоть до Первой русской революции, подавляющее большинство историков России, в отличие от отечественных философов, еще не утратили веры в гносеологические и социально-этические потенции позитивизма, признавали зависимость своего умонастроения от позитивистских идей, в целом не сомневались в существовании законов истории и возможности их познания, в рациональной природе способов исследования прошлого, в направленности исторического знания на постижение объективной истины.

Собственно кризис в русской историографии ознаменовался не просто нарастанием неприятия ею позитивизма, но созданием ее представителями антипозитивистских методологических концепций и утратой позитивистской методологией своих ведущих позиций в исторической мысли России.

На *первом этапе кризиса* построение отечественными историками антипозитивистских методологических концепций, связанное с обоснованием своеобразия исторической науки, не отрывалось от рационалистической почвы в трактовке методов исследования прошлого. Вместе с тем ученые разошлись в интерпретации этого своеобразия.

Релятивистский путь обоснования специфики исторического познания был предложен Р. Ю. Виппером. Выступая против иррационалистического идеализма как реакционного течения социальной мысли и признавая возможность постижения исторической наукой закономерностей развития человеческого общества, историк акцентировал внимание на зависимости исторического творчества от процессов современной жизни и, по сути дела, отрицал объективный характер исторического исследования.

Однако в дооктябрьской историографии России Виппер оставался, по существу, единственным носителем методологии

релятивизма. Значительно большее внимание русской исторической мысли после 1905 г. привлек другой путь обоснования специфики исторического познания, предложенный лидерами баденской школы неокантианства В. Виндельбаном и Г. Риккертом. Немецкие теоретики также не принимали иррационалистической трактовки процесса исторического творчества, но стремились при этом предохранить его от релятивистского истолкования. Не отрешая исторического знания от общенаучной цели — постижения объективной истины, неокантианцы противопоставляли его естествоведению как направленному не на открытие законов и выявление общего, а на исследование индивидуального, отбираемого на основе вневременных трансцендентных ценностей. Именно неокантианское течение и заняло ведущие позиции в отечественной историографии на этапе возникновения кризиса.

Ведущие позиции неокантианства в исторической науке России между серединой 900-х и 1917 годами определялись не численным преобладанием его сторонников. В дооктябрьский период развития русской исторической мысли среди профессиональных историков, в развернутом виде выразивших свои теоретические взгляды, неокантианцами были Н. М. Бубнов, А. С. Лаппо-Данилевский и В. М. Хвостов. Однако именно эти ученые создают на первом этапе кризиса крупные методологические работы, отличавшиеся принципиальной новизной своих идей. Именно они читают курсы лекций по методологии истории в крупнейших университетах страны. С середины девяностых годов неокантианские идеи начинают задавать тон всем методологическим поискам отечественной исторической мысли, становятся популярными у студенчества, проникают даже в средние учебные заведения. А Риккерт после Первой русской революции делается самым модным методологом в России.

Фундаментальные методологические идеи неокантианства, связанные с отрицанием за исторической наукой права на изучение законов истории, с утверждением о функционировании в историческом познании категории ценности, находили положительный отклик у многих историков, непосредственно не являвшихся сторонниками неокантианского учения. Вместе с тем сущностные положения баденской школы вызывали и острую критику, с которой в дооктябрьской российской истори-

ографии выступали, прежде всего, ее позитивистские и марксистские представители.

В своей критике неокантианства марксисты высказывали ряд интересных мыслей о его социальной и гносеологической природе. Но общая подчиненность этой критики задачам идейно-политической борьбы и недостаточное внимание марксистов к основному логико-гносеологическому содержанию концепции баденской школы делало такую критику малоэффективной.

Более действенно с неокантианской теорией боролись сторонники позитивистской методологии истории. Отечественные историки-позитивисты, так же как и приверженцы марксизма, говорили о реакционной социальной и философской направленности идей баденской школы, их религиозной ориентированности, показывали абстрактный характер учения неокантианцев. Однако главное внимание в своей критике концепции Виндельбанда и Риккерта русские историки позитивистской ориентации уделяли ее логико-методологической несостоятельности, доказательству неприемлемости неокантианского противопоставления наук, возможности применения в истории генерализирующего метода, субъективистского характера аксиологической теории баденской школы. Эта критика способствовала развитию представителями неокантианской исторической науки в России концепции немецких методологов, приводила к расширению вариантов неокантианской теории и, в известной мере, обусловила особенности неокантианского течения в отечественной историографии.

Сторонники неокантианцев в русской исторической мысли подвергали критике его родоначальников за излишнее противопоставление ими истории естествознанию, за слишком узкую трактовку ими понятия «индивидуальное», за недостаточное их внимание к характерным чертам объекта исторического исследования и абстрактность неокантианского истолкования природы ценности, за противоречивое вторжение иррационалистических элементов в их построения и слабую социальную ориентированность учения баденской школы. Отечественные историки-неокантианцы стремились сгладить противопоставление немецкими теоретиками исторической науки естествоведению, не принимали положения Виндельбанда — Риккерта о ценностном подходе как единственном методе

изучения прошлого, дополняли основной — идиографический — способ исторического познания общенаучными приемами исследования истории, связанными с выявлением общих связей и отношений, обосновывали отвергаемую лидерами баденской школы связь истории и философии, допускали функционирование в процессе постижения прошлого оценочных понятий, в частности понятия прогресса.

Таким образом, пытаясь синтезировать идеи различных методологических концепций и более сбалансированно, по сравнению с их немецкими единомышленниками, соотнести интерпретацию специфики исторического познания с общенаучной формой знания, представители неокантианского учения в исторической мысли России в определенной степени преодолевали изъяны учения баденской школы, отделявшего историю от обобщающе-систематизирующих задач научного творчества и диссонирующего с реальной практикой конкретно-исторического исследования. Вместе с тем, в известной мере преодолевая антиисторизм Виндельбанда и Риккерта, русская неокантианская историография даже усилила субъективизм теории немецких неокантианцев и явилась одним из каналов, через который в отечественную историческую науку проникали иррационалистические идеи философии жизни. Так, В. М. Хвостов, признавая закономерность в истории и причастность исторического знания к ее изучению, открыто вводил иррациональный момент в свою трактовку исторической причинности и в свою философию, субъективизировал понятие ценности, а средство избавления от субъективизма связывал с интуицией историка, говоря при этом о недостаточности рационализма для полного постижения мира.

На *втором этапе кризиса* направленность методологических исканий российской немарксистской исторической мысли меняется. После Первой мировой войны и революционных катаклизмов основная методологическая дифференциация русской исторической науки обозначается в интерпретации вопроса о природе способа исторического исследования. Если прежде подавляющее большинство отечественных историков истолковывали методы исторического познания как рационалистические в своей основе, а дискуссии между ними велись преимущественно по проблеме отношения истории к решению

генерализирующих задач, то появившееся в историографии России после 1917 г. течение «философия жизни» отвергало рациональные средства постижения прошлого.

Хотя весьма короткий отрезок времени послеоктябрьского развития отечественной немарксистской исторической мысли, колоссальное воздействие на него социально-политических факторов не позволили во всей полноте и завершенности раскрыться процессам этого развития, именно течение «философия жизни» обнаружило тенденцию к выдвиганию на ведущие позиции в русской немарксистской историографии после октября 1917 г. Такая тенденция проявилась в выходе новаторских трудов по методологии истории Л. П. Карсавина и С. Л. Франка, в росте внимания и симпатий к западным столпам философии жизни — А. Бергсону, У. Джемсу, В. Дильтею, Г. Зиммелю и особенно к О. Шпенглеру и его книге «Закат Европы», во влиянии идей философии жизни на представителей и позитивизма, и неокантианства в российской исторической науке. Вместе с тем именно со сторонниками философии жизни был связан основной напор критики в отечественной немарксистской историографии господствующих в ней ранее методологических концепций.

Русские философы жизни отмечали значение выдвинутой позитивистами органической теории общества, связывали заслуги неокантианцев, содействующие накоплению специального исторического знания, с их пониманием однократного характера исторического процесса и постановкой ими вопроса о функционировании в историческом исследовании категории ценности. Однако и неокантианство, и позитивизм характеризовались представителями течения «философия жизни» в исторической мысли России как не имеющие под собой прочной философской базы: абстрактные и догматические теории, по существу, не учитывающие взаимосвязанности исторической жизни, обособляющие и разрывающие реальное единство действительности, умерщвляющие исторический процесс, игнорирующие живое знание и не достигающие цели объективного познания прошлого. При этом если позитивистское учение подвергалось критике за его теорию прогресса, называемую отечественными философами жизни несостоятельной в социально-практическом, этическом и гносеологическом отношениях,

необоснованной, предвзятой, несовместимой с природой процесса исторического развития, то неокантианское — за исключение им из своей концепции важного вопроса о смысле развития. Если недостатки первого они усматривали в том, что такое учение должным образом не учитывает ни роли индивидуальных явлений в истории, ни воздействия случайностей на ход общественной жизни, то второго — в том, что оно чрезмерно преувеличивает специфику исторического исследования и тормозит теоретическое обобщающее обществоведение.

Как и основоположники философии жизни, их русские сторонники проводили принципиальное разграничение естественных и социальных наук по линии своеобразия отношения субъекта и объекта в познании природного мира и человеческого общества, из которого также выводили различие применяемых ими методов. Отечественные философы жизни отмечали заслуги немецких мыслителей в обосновании места истории в ряду «наук о духе» и сопереживания как основного способа исследования прошлого, высоко оценивали их понимание сущности исторического процесса и реализацию ими своих методологических взглядов в конкретно-исторической практике. Вместе с тем гносеологические и социальные особенности развития российской историографии обусловили критическое отношение ее представителей к концепции западных лидеров философии жизни, варианты трактовки такой концепции и специфику течения «философия жизни» в отечественной исторической мысли.

Русские философы жизни подвергали критике субъективную интерпретацию В. Дильтеем характера основного метода исторической науки, отстраняющую историю от осуществления общих задач научного знания, не принимали зиммелевскую трактовку исторического процесса как психического и случайного, осуждали концепцию О. Шпенглера за ее релятивизм, ее идею об изолированности культур, за неполноту у автора «Заката Европы» религиозного чувства, его недостаточный иррационализм. Они считали неудовлетворительным философское обоснование немецкими теоретиками своих методологических построений.

Противостоя связанному с распространением идей философии жизни в западной философско-исторической мысли уси-

лению в ней потока субъективизма и релятивизма, укреплению в ней мнения о несовместимости постижения истории с обобщающе-систематизирующим характером исследования прошлого, сторонники течения «философия жизни» в историографии России ставили перед собой цель непредвзятого аналитического объяснения исторического процесса, понимания его необходимости, выражающуюся в раскрытии глубокой диалектической связи между частным единством и общим процессом (Л. П. Карсавин), в построении «теоретического, обобщающего, объективного обществоведения» (С. Л. Франк), в создании «великих обобщений, грандиозных философских систем» (А. М. Ладыженский), интерпретируя сопереживающий метод постижения прошлого как сверхрациональный по своей природе. Однако философское обоснование ими способа достижения этой цели различалось. Франк доказывал, что социальное явление отличается от психического как сверхвременное по своей сути, а процесс исторического исследования осуществляется через активность воздействующего на его субъект Абсолюта, по существу, снимая поставленный неокантианцами и немецкими философами жизни вопрос об активности познающего субъекта. При этом подлинную обобщающую работу отечественный методолог относил к компетенции философии, в известной мере, противопоставляя ее исторической науке. У Карсавина же психический момент определял характер и исторического процесса, и процесса познания прошлого, по его мнению, направленного на индивидуальное как укорененное в целом развития. Не слишком акцентируя внимание на транспарентности всеединства, историк для достижения своей методологической цели обращался непосредственно к Богу. Бог как Всеединство в его концепции являлся кардинальным условием подлинного познания. Вместе с тем Карсавин не только развивал положение об активности субъекта исторического исследования, но и расширял его до призывов к активным практическим действиям, придавая непосредственную социальную ориентированность своим методологическим построениям.

Такая направленность методологических поисков русских философов жизни была связана со стремлением преодолеть кризис исторической мысли посредством снятия поставленных неокантианством запрета или ограничения генерализации

в историческом исследовании. Но им не удалось найти выход из возникшего в процессе кризиса противоречия между устоявшимися представлениями о цели, средствах и характере науки истории. Отказ от рационалистической интерпретации основного способа исторического творчества и укрепление под ним антирационалистического фундамента также противоречили традиционным представлениям о природе метода научного познания и означали развитие методологического кризиса в российской немарксистской историографии.

Напротив, боровшиеся ранее позитивистское и неокантианское течения на этапе развития кризиса проявляют тенденцию к консолидации своих методологических позиций. Сближение методологических платформ позитивизма и неокантианства, базировавшееся на их изначальном единстве в понимании нацеленности исторической науки на постижение объективной истины и рациональном использовании средств этого постижения, началось в процессе их борьбы еще до 1917 года. После Октябрьской революции в условиях более глубокого осознания учеными воздействия современности на историческое познание такое сближение выражается в настойчивом акцентировании своего внимания и историками-позитивистами, и историками-неокантианцами на стремлении исторического исследования к объективно-истинному знанию, в усиленном поиске ими путей избавления от субъективизма в познании прошлого, в уменьшении их противостояния в вопросах о причастности исторической науки к обобщающе-аналитической работе, об отношении истории и теории.

Доказывая неразрывную связь теоретических обобщений с сущностью и назначением исторических исследований, представители позитивистской историографии в послеоктябрьской России стараются не заострять внимания на методологических разногласиях со своими оппонентами, пытаются выделить у них близкие себе мысли и подходы и практически прекращают прямую критику неокантианских построений. Сторонники баденской школы в отечественной исторической науке, продолжая и даже расширяя после 1917 г. свою критику идей позитивизма, меняют ее направленность и начинают предъявлять претензии позитивизму за недостаточное осознание им потребности связи работы историка с теоретическим анализом фактов прошлого.

Занявшие в русской послеоктябрьской историографии идеологически и политически господствующие позиции марксистские обществоведы по-прежнему ориентировали свою критику историков и философов старой школы на демонстрацию их «буржуазной» направленности и антинаучности выдвигаемых ими теорий исторического познания. Эту критику марксисты вели в непримиримо-оскорбительном стиле, несколько смягчая его, пожалуй, по отношению к близким себе по своим методологическим установкам сторонникам позитивизма.

На *третьем этапе кризиса*, наряду с падением у историков старой школы интереса к разработке теории и методологии истории в ранее развиваемых направлениях в условиях ослабления идеологического прессинга на них со стороны марксистских обществоведов, в российской историографии обозначается стремление к согласованию положений марксизма с новейшими достижениями западной исторической и теоретической мысли. Такое стремление проявилось в обращении серьезного внимания на методологические и исторические идеи М. Вебера, который, развивая неокантианскую концепцию, отошел от трактовки идиографического метода как единственного способа исследования прошлого, а своей теорией «идеальных типов» способствовал осмыслению сложной и противоречивой картины исторического процесса в научной — обобщающе-систематизирующей — форме, противостоял при этом жесткой схематизации и огрублению реального многообразия конкретно-исторической действительности. Такое внимание к наследию немецкого мыслителя, в известной мере, предвосхищавшее начавшийся в 60—70-е годы на Западе ренессанс Вебера, испытывали и отечественные историки старой школы, и некоторые обществоведы новой генерации.

В этой ситуации происходит эволюция методологических взглядов Д. М. Петрушевского в сторону неокантианских идей. Но русский ученый солидаризируется с сущностными положениями концепции баденской школы в конце 20-х годов, когда приходит к выводу, что в рамках самого неокантианства был найден путь преодоления созданного этой школой противоречия в прежних представлениях о задачах и характере исторического знания. Такой путь отечественный историк связывал с соединением теории исторического исследования Виндельбанда —

Риккерта с генерализирующей по своей ориентированности веберовской концепцией «идеальных типов».

Петрушевский приходит к убеждению, что для понимания специфики исторической науки необходимо не противопоставлять сферы научного знания, а только более четко разграничить функции номографического и идиографического способов исследования, используемых в любой области научного познания и лишь превалирующих в одной из них. Объясняя своеобразие отношения задач и формы истории как науки, методолог распределял обобщающий характер исторического знания между его задачами и методами, утверждая, что историческая наука является индивидуализирующей по своим основным целям и генерализирующей по своим средствам.

Безусловно, отдельный ученый не мог разрешить методологический кризис в российской историографии. Тем не менее, при всей ограниченности его решения проблемы специфики исторического исследования, концепция Петрушевского представляла собой реальный шаг к выходу из этого кризиса, поскольку возвращала теорию исторического познания к рационалистической трактовке способа постижения прошлого и не отказывалась принципиально ни от одного из кардинальных элементов традиционных представлений о цели, форме и природе метода исторической науки — объективности, обобщения, рациональности, но стремилась сбалансировать эти элементы на качественно новом уровне.

Дискуссионность предлагаемого Петрушевским пути решения вопроса о своеобразии исторического знания связана с тем, что ученый-исследователь в своей работе не может ограничиться выполнением лишь индивидуализирующих задач, даже при утвердившейся в русской философско-исторической мысли чрезвычайно широкой интерпретации категории «индивидуальное». Историк неизбежно выходит за пределы этой категории и направляет свой интерес не только на единичное, но и на особенное. Именно такая ориентация «исторического интереса» и обуславливает функционирование в исторической науке методов сравнительного и обобщающего характера. А специфика применения методов той или иной отрасли научного знания, прежде всего, определяется своеобразием ее предмета.

Таким образом, хотя методологический кризис в рамках немарксистской историографии России преодолен не был, тем не менее в процессе этого кризиса отечественная методология истории сформировалась в самостоятельную дисциплину, были заложены предпосылки для ее дальнейшего развития как научно-исторической дисциплины, предвосхищены многие плодотворные идеи в области теории истории. Притом более глубокому и тонкому обоснованию теоретико-познавательных вопросов исторической науки и приближению методологии истории к адекватному осмыслению процесса исторического исследования способствовали и выдвигаемые учеными новаторские идеи, и сопротивление им сторонников старых методологических платформ, воздействовавшее на включение в арсенал методологии истории элементов прежних построений.

Важное значение для развития методологии истории имела работа русской исторической мысли, направленная на выявление онтологических условий гносеологии. Вклад в нее внесли разработка А. С. Лалпо-Данилевским, Л. П. Карсавиным, С. Л. Франком понятия «историческое целое», обоснование Карсавиным вопросов о связи индивидуально-неповторимого с целым развития, о субъекте этого развития как необходимом метафизическом моменте истории, о творческом характере исторического процесса, о потребности для его осмысления установления цели и смысла развития истории. Пониманию специфики исторического познания способствовали разработка отечественной историографией вопроса о своеобразии предмета исторической науки; обоснование русскими историками-позитивистами взаимосвязи ценности и оценки в истории и зависимости исторических оценок от современной ученому системы ценностей, его социально-партийной позиции; выделение Лалпо-Данилевским двух типов ценностного подхода в историческом исследовании — отнесения исторических фактов не только к абсолютным ценностям, но и к ценностям, признаваемым той или иной общественной группой в ту или другую историческую эпоху; обозначение Карсавиным деятельностного подхода к анализу исторического процесса. Большую роль в подтверждении правомерности теоретико-познавательных конструкций российских историков играли их попытки реализовать свои методологические построения в собственной

практике конкретно-исторических исследований, связанные со стремлением отстоять воззрение на исторический процесс как на процесс органический, преодолеть прямолинейное представление о социальном прогрессе, одностороннюю европоцентристскую схему исторического процесса при одновременном сохранении идеи о коренном единстве человеческой истории.

Вместе с тем весомый вклад в обоснование истории как научной дисциплины вносило стремление большинства отечественных методологов в той или иной мере отстоять объективное обобщающее обществоведение, защитить право исторической науки на поиск тенденций и даже закономерностей общественного процесса, найти определенные общие основания методов научного познания. В этом плане значимы попытки русских позитивистов осмыслить понятие ценности как общенаучную категорию, обоснование российскими неокантианцами и философами жизни взаимосвязи философии и исторической науки, поиск Карсавиным объективных оснований функционирования психологического метода в историческом исследовании и его совместимости с системно-структурным анализом исторического процесса.

В своем стремлении отстоять историю как подлинную науку, преодолеть абстрактность и односторонность подходов к решению методологических вопросов истории отечественная немарксистская историография демонстрировала понимание сущности диалектического способа исторического познания и объективно противостояла догматизации теории истории со стороны большинства марксистских обществоведов.

Показателем кризиса в историографии России, а также характера ее развития явилось отношение к факту такого кризиса представителей самой русской исторической мысли.

Внутренние потребности развития исторической науки привели к опережающему осознанию российскими историками неизбежности ее методологического кризиса. При этом первоначально ученые рассматривали кризис как процесс, разворачивающийся лишь на теоретико-методологическом уровне науки и исключительно позитивный для развития исторических исследований. Однако с наступлением самого методологического кризиса, с интенсификацией вторжения в развитие отечественной историографии современных социально-поли-

тических процессов представления о кризисе в исторической мысли начинают меняться. Историки ставят вопрос о его мировоззренческой природе, связывают его с противостоянием в вопросе о существовании законов истории, выражают сомнения в прогрессивном характере развития человеческого общества. После мировой войны и революционных катаклизмов семнадцатого года мнения представителей русской исторической науки о характере своего кризиса дифференцируются. Одна группа ученых старой школы, перенеся интерпретацию кризиса с методологического на концептуальный уровень, настаивает для его преодоления на необходимости усиления рационалистической обобщающей работы историков. Другая — напротив, расширяет трактовку кризиса до толкования его как явления общекультурного и ставит под сомнение дееспособность рационалистического способа постижения прошлого. Но и сторонники второй группы в целом сохраняли гносеологический и социальный оптимизм.

Односторонняя направленность отечественных марксистов уже в первые годы советской власти на борьбу с буржуазной идеологией привела марксистское обществоведение к объяснению кризиса в исторической мысли России в начале XX века бессилием идеалистической науки, ее политической реакционностью, гибелью капиталистической культуры. Такая негативно-оценочная интерпретация методологического кризиса в русской историографии, закрепленная в советской исторической науке 30-х — начала 50-х гг. утвердившимся в ней преимущественно догматическим стилем мышления, ставила вопрос о научном характере самой марксистской исторической мысли в СССР этого времени.

Постепенное освобождение отечественной исторической мысли от политизированной и идеологизированной трактовки методологического кризиса в русской историографии начала XX века не только способствует более адекватному осмыслению такого кризиса, но и свидетельствует о нормализации развития исторической науки в современной России.

ПРИМЕЧАНИЯ

К главе I

¹ См.: Шпет Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. I. С. X—XI.

² Там же. С. XIII.

³ Пресняков А. Обзоры пережитого // Дела и дни. 1920. Кн. I. С. 346.

⁴ Тарле Е. Очередные задачи // Анналы. 1922. № 1. С. 13.

⁵ См.: Там же. С. 17.

⁶ Там же. С. 15.

⁷ См.: Там же. С. 16.

⁸ См.: Кареев Н. И. Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 271—275, 283.

⁹ См.: Мещеряков Н. О работе государственного издательства // Печать и революция. 1921. Кн. I. С. 9—10.

¹⁰ О борьбе немарксистской историографии в послеоктябрьской России см.: Алексеева Г. Д. Октябрьская революция и историческая наука в России (1917—1923 гг.). М., 1969. С. 228—281; Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю. Изгнание науки: российская историография в 20-х — начале 30-х годов XX века // Отечественная история. 1994. № 3.

¹¹ См.: Соловей В. Д. Процесс становления советской исторической науки (1917 — середина 30-х гг.) в освещении американской и английской историографии // История СССР. 1988. № 4.

¹² Ленин В. И. Речь по вопросу о печати // Полн. собр. соч. Т. 35. С. 54—55.

¹³ См.: Казаков А. Революция 1917 года перед судом русской религиозно-философской мысли // Родник. Рига, 1990. № 4. С. 59.

¹⁴ См.: Кареев Н. И. Указ. соч. С. 358.

¹⁵ О причинах и обстоятельствах высылки деятелей отечественной культуры и науки в 1922 г. см.: Геллер М. С. «Первое предостережение» — удар хлыстом: (К истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) // Вопросы философии. 1990. № 9; Вадимов А. В. Николай Бердяев: изгна-

ние // Там же. 1991. № 1; Коган Л. А. «Выслать за границу безжалостно»: (Новое об изгнании духовной элиты) // Там же. 1993. № 9.

¹⁶ См.: Виппер Р. Гибель европейской культуры. М., 1918. С. 70; Ладыженский А. М. Кризис современной культуры и его отражение в новейшей философии. Ростов н/Д, 1924. С. 5; Тарле Е. Указ. соч. С. 12.

¹⁷ Виппер Р. Кризис исторической науки. Казань, 1921. С. 29.

¹⁸ См.: Там же. С. 6.

¹⁹ См.: Алексеева Г. Д. Указ. соч. С. 202—203.

²⁰ См.: Виппер Р. Кризис исторической науки. С. 11—12.

²¹ Так, со страниц дневника Ю. В. Готье, в котором описываются события от 8 июля 1917 г. до 23 июля 1922 г. и которому дан кричащий заголовок — «Слово о гибели русской земли», — веет мраком и отчаянием, а неприязнь к революции и большевикам выливается во враждебность к народным массам и откровенно националистические выпады. (См.: Готье Ю. В. Мои заметки // Вопросы истории. 1991. № 6—12; 1992. № 1—5, 11—12; 1993. № 1—5).

²² Там же. 1991. № 9—10. С. 168.

²³ См.: Валк С. Н. [Рецензия] // Русский исторический журнал. 1922. № 8. С. 244. Рец. на кн.: Лаппо-Данилевский А. С. Очерк русской дипломатики частных актов. Пг., 1918.

²⁴ См.: Гревс И. М. Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский: (Опыт истолкования души) // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 79.

²⁵ См.: Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. По-смерт. изд. Пг., 1923. Вып. I. С. 247, 260, 268.

²⁶ См.: Виппер Р. Гибель европейской культуры. С. 71—72.

²⁷ См.: Там же. С. 72—74.

²⁸ См.: Виппер Р. Кризис исторической науки. С. 12.

²⁹ См.: Голос минувшего: Журнал истории и истории литературы. М., 1918. № 4—6. С. 369—370.

³⁰ См.: Койген Д. М. Власть // Вестник культуры и политики. Пг., 1917. № 1. С. 5—7.

³¹ См.: Там же. С. 8.

³² См.: Там же. С. 8—9.

³³ См.: Струве Н. А. Пророческая книга // Родник. Рига, 1990. № 4. С. 60.

³⁴ См.: Из глубины: Сб. ст. о русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 209, 212, 214, 242, 250, 459, 466, 472, 487.

³⁵ См.: Там же. С. 433—434, 472—473.

³⁶ См.: Там же. С. 492.

³⁷ См.: Там же. С. 462.

³⁸ Там же. С. 243—244.

³⁹ См.: Там же. С. 239—241, 440, 469—473, 486—487.

⁴⁰ Там же. С. 441—442.

⁴¹ См.: Там же. С. 468—469.

⁴² См.: Там же. С. 484.

⁴³ См.: Там же. С. 242, 288—289, 467, 473—474, 478—479.

⁴⁴ См.: Там же. С. 429, 466.

⁴⁵ См.: Там же. С. 496.

⁴⁶ См.: Там же. С. 239.

⁴⁷ См.: Там же. С. 427, 434.

⁴⁸ Там же. С. 287.

⁴⁹ См.: Там же. С. 251.

⁵⁰ Там же. С. 461.

⁵¹ См.: Там же. С. 231—232, 235, 462, 466.

⁵² См.: Там же. С. 428, 431, 484, 486—487.

⁵³ См.: Там же. С. 210, 230, 461.

⁵⁴ См.: Там же. С. 428.

⁵⁵ См.: Там же. С. 225.

⁵⁶ См.: Там же. С. 228.

⁵⁷ Там же. С. 213.

⁵⁸ Там же. С. 225.

⁵⁹ См.: Там же. С. 228—229.

⁶⁰ Там же. С. 229—230.

⁶¹ См.: Там же. С. 433, 437—439, 474—475, 497.

⁶² См.: Там же. С. 289, 438.

⁶³ См.: Там же. С. 209.

⁶⁴ См.: Бердяев Н. Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 43—48.

⁶⁵ См.: Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. М.; Пб., 1918; Его же. Кризис искусства. М., 1918; Его же. Судьба России. М., 1918; Его же. Воля к культуре и воля к жизни // Шиповник. М., 1922; Его же. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922.

⁶⁶ См.: Бердяев Н. Судьба России... М., 1990. С. 5—6.

⁶⁷ Там же. С. 4.

⁶⁸ См.: Из глубины. С. 251.

⁶⁹ См.: Там же. С. 289.

⁷⁰ См.: Там же. С. 247—248.

⁷¹ Критику концепции О. Шпенглера см.: Одуев С. Ф. Тропами Заратустры: (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию). 2-е изд., дораб. М., 1976. С. 124—145; Тавризян Г. М. О. Шпенглер, И. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1909; Чесноков Г. Д. Современная буржуазная философия истории. Горький, 1972. С. 43—66.

⁷² Геккель Г. Предисловие // Шпенглер О. Пессимизм? Пб., 1922. С. 4.

⁷³ См.: Там же.

⁷⁴ См.: Шпенглер О. Деньги и машина. Пг., 1922; Его же. Пессимизм?; Его же. Пруссачество и социализм. Пб., 1922; Его же. Философия будущего. Иваново-Вознесенск, 1922; Его же. Закат Европы: Образ и действительность. М.; Пг., 1923. Т. 1; Его же. Философия лирики. М., 1923.

⁷⁵ См.: Ваганян В. Наши российские шпенглеристы // Под знаменем марксизма. 1922. № 1—2. С. 28; Деборин А. Гибель Европы, или Торжество империализма? // Там же. С. 8.

⁷⁶ См.: Ваганян В. Указ. соч. С. 28—29, 32; Деборин А. Указ. соч. С. 8.

⁷⁷ См.: Деборин А. Указ. соч. С. 21; Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

⁷⁸ См.: Ваганян В. Указ. соч. С. 29, 31—32; Деборин А. Указ. соч. С. 8; Преображенский П. [Рецензия] // Печать и революция. 1922. Кн. 2(5). С. 308. Рец. на кн.: Бердяев Н. А., Букшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922.

⁷⁹ См.: Ваганян В. Указ. соч. С. 33; Деборин А. Указ. соч. С. 21.

⁸⁰ Ваганян В. Указ. соч. С. 29.

⁸¹ Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922. С. 32—33.

⁸² См.: Вульфius А. Освальд Шпенглер как историк // Анализы. 1922. № 2. С. 18.

⁸³ См.: Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 72.

⁸⁴ См.: Вульфius А. Указ. соч. С. 18, 20; Геккель Г. Указ. соч. С. 7; Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 27, 34.

⁸⁵ См.: Вульфius А. Указ. соч. С. 27—28.

- ⁸⁶ См.: Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 3, 35, 90.
⁸⁷ См.: Ладыженский А. М. Указ. соч. С. 39.
⁸⁸ Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 93.
⁸⁹ См.: Там же. С. 33.
⁹⁰ См.: Там же. С. 40.
⁹¹ См.: Там же. С. 43—46.
⁹² Там же. С. 93—94.
⁹³ См.: Там же. С. 95.
⁹⁴ Преображенский П. Указ. соч. С. 308.
⁹⁵ См.: Там же. С. 53—54.
⁹⁶ Там же. С. 32—33.
⁹⁷ Там же. С. 71—72.
⁹⁸ См.: Вульфус А. Указ. соч. С. 128.
⁹⁹ Геккель Г. Указ. соч. С. 9—10.
¹⁰⁰ См.: Ладыженский А. М. Тройственный союз и тройственное согласие. М., 1914; Его же. Внешняя политика и народное представительство. М., 1917; Его же. Причины великой войны. М., 1917; Его же. Причины и результаты войны. Екатеринослав, 1919; Его же. Общественно-политические идеалы Древнего мира, Средних веков и Нового времени. Харьков, 1919.
¹⁰¹ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 3—4.
¹⁰² См.: Пресняков А. Указ. соч. С. 346.
¹⁰³ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 19—22, 34, 39—40.
¹⁰⁴ См.: Там же. С. 34—37.
¹⁰⁵ См.: Там же. С. 37.
¹⁰⁶ См.: Там же. С. 37—39.
¹⁰⁷ Тарле Е. Указ. соч. С. 11—12.
¹⁰⁸ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 24—25, 27—28, 31—32; Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 95.
¹⁰⁹ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 9—10.
¹¹⁰ См.: Там же. С. 10.
¹¹¹ См.: Там же. С. 27, 32.
¹¹² См.: Виппер Р. Гибель европейской культуры. С. 3—4.
¹¹³ Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 16.
¹¹⁴ Там же. С. 18—19.

- ¹¹⁵ См.: Там же. С. 25.
¹¹⁶ См.: Виппер Р. Гибель европейской культуры. С. 70—71.
¹¹⁷ Там же. С. 72.
¹¹⁸ См.: Там же. С. 75, 78.
¹¹⁹ См.: Там же. С. 77.
¹²⁰ См.: Там же. С. 3, 70.
¹²¹ См.: Адоратский В. [Рецензия] // Печать и революция. 1922. Кн. 6. С. 238. Рец. на кн.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922; Ваганян В. Ученый мракобес // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 48—49, 54; Кривцов С. «Методология общественных наук» гражд. С. Франка // Там же. С. 39; Преображенский П. Ф. Философия как служанка божества // Печать и революция. 1922. Кн. 6. С. 67—68, 72.
¹²² См.: Ваганян В. Ученый мракобес; Воронской А. Старческое слабоумие // Печать и революция. 1921. Кн. 2.
¹²³ См.: Пиотковский С. Из истории журналов // Печать и революция. 1922. Кн. 2 (5). С. 180.
¹²⁴ См.: Фридлянд Ц. Рец.: «Анналы» — журнал всеобщей истории // Под знаменем марксизма. 1923. № 8—9. С. 282—283.
¹²⁵ См.: Там же. С. 285.
¹²⁶ См.: Невский В. [Рецензия] // Печать и революция. 1923. Кн. 7. С. 182—183. Рец. на кн.: Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Пг., 1923; Покровский М. Н. О книге академика Лаппо-Данилевского // Под знаменем марксизма. 1923. № 4—5. С. 190, 196.
¹²⁷ См.: Невский В. Указ. соч. С. 182—183; Покровский М. Н. Указ. соч. С. 190—191.
¹²⁸ См.: Фридлянд Ц. Указ. соч. С. 283.
¹²⁹ См.: Алексеева Г. Д. Указ. соч. С. 205.
¹³⁰ См.: Кареев Н. Общие основы социологии. Пг., 1919.
¹³¹ См.: Хвостов В. М. Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории: Курс лекций. 3-е изд., испр. и знач. доп. М., 1919; Его же. Основы социологии: Учение о закономерности общественных процессов: Элементарный очерк. М., 1920; 2-е изд. М., 1923.
¹³² См.: Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Основные принципы исторического знания в главнейших его направлениях: номотетическом и идиографическом // Известия

Российской академии наук. 1918. Сер. VI. Т. 12. № 5—7, 11, 13; Его же. Методология истории. Посмертное изд. Пг., 1923. Вып. 1.

¹³³ См.: Виппер Р. Гибель европейской культуры; Его же. Кризис исторической науки.

¹³⁴ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю: (Теория истории). Пб., 1920; Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.

¹³⁵ См.: Карсавин Л. П. Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Пг., 1919; Его же. Noctes petropolitanae. Пб., 1922.

¹³⁶ Бузескул В. Германский ученый об «адвокатской республике» // Анналы. 1922. № 1. С. 189.

¹³⁷ См.: Валк С. [Рецензия] // Дела и дни. 1920. Кн. 1. С. 490. Рец. на кн.: Историко-революционная библиотека. Пг., 1919—1920.

¹³⁸ Кареев Н. Памяти двух историков // Анналы. 1922. № 1. С. 174.

¹³⁹ Тарле Е. Указ. соч. С. 15.

¹⁴⁰ См.: Лаппо-Данилевский А. С. Очерк развития русской историографии: Введение // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 5.

¹⁴¹ См.: Готье Ю. В. [Рецензия] // Русский исторический журнал. 1922. № 8. С. 297. Рец. на кн.: Виппер Р. Иван Грозный. М., 1922; Виппер Р. Иван Грозный. М., 1922.

¹⁴² См.: Виппер Р. Кризис исторической науки. С. 13.

¹⁴³ См.: Кареев Н. Общие основы социологии. С. 3—4.

¹⁴⁴ См.: Тарле Е. Указ. соч. С. 17—19.

¹⁴⁵ См.: Там же. С. 6.

¹⁴⁶ См.: Там же. С. 13.

¹⁴⁷ См.: Пресняков А. Эпоха Грозного в общем историческом освещении // Анналы. 1922. № 2. С. 188.

¹⁴⁸ См.: Пресняков А. Россия и Запад // Анналы. 1923. № 3. С. 281.

¹⁴⁹ См.: Пресняков А. Эпоха Грозного в общем историческом освещении С. 188—189.

¹⁵⁰ Там же. С. 200.

¹⁵¹ См.: Анналы. Пб., 1922. № 1. С. 4.

¹⁵² См.: Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Посмертное изд. С. 154.

¹⁵³ Пресняков А. Е. В. О. Ключевский (1911—1921) // Русский исторический журнал. 1922. № 8. С. 203.

¹⁵⁴ См.: Тхоржевский С. И. В. О. Ключевский как социолог и политический мыслитель // Дела и дни. 1921. Кн. 2. С. 152.

¹⁵⁵ См.: Голубцов С. А. Теоретические взгляды В. О. Ключевского // Русский исторический журнал. 1922. № 8. С. 178.

¹⁵⁶ См.: Там же. С. 201—202; Тхоржевский С. И. Указ. соч. С. 154, 167.

¹⁵⁷ Голубцов С. А. Указ. соч. С. 201—202.

¹⁵⁸ См.: Тхоржевский С. И. Указ. соч. С. 168.

¹⁵⁹ Голубцов С. А. Указ. соч. С. 200.

¹⁶⁰ См.: Там же. С. 199; Тхоржевский С. И. Указ. соч. С. 153.

¹⁶¹ Голубцов С. А. Указ. соч. С. 199.

¹⁶² См.: Там же. С. 179.

¹⁶³ См.: Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6.

¹⁶⁴ См., напр.: Чернов С. Н. [Рецензия] // Дела и дни. 1922. Кн. 3. С. 181. Рец. на кн.: Русский исторический журнал. Пг., 1920. Кн. 6.

¹⁶⁵ См.: Дьяконов М. А. Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский, 1863—1919: Некролог // Известия Российской академии наук. 1919. Сер. VI. Т. XIII. Ч. 1. № 8—11. С. 359—360; Кизеветтер А. А. С. Лаппо-Данилевский // Голос минувшего. М., 1920—1921. С. 164; Чернов С. Н. Указ. соч. С. 174.

¹⁶⁶ Дьяконов М. А. Указ. соч. С. 366.

¹⁶⁷ Пресняков А. Е. А. С. Лаппо-Данилевский как ученый и мыслитель // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 82.

¹⁶⁸ См.: Болдырев Н. В. А. С. Лаппо-Данилевский // Мысль. 1922. № 1. С. 152; Валк С. Н. Рец.: А. С. Лаппо-Данилевский: Очерк русской дипломатики частных актов. С. 258; Гревс И. М. Указ. соч. С. 72; Пресняков А. Е. А. С. Лаппо-Данилевский как ученый и мыслитель. С. 89—90; Его же. Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. Пб., 1922. С. 16, 24—25, 46; Романов Б. А. А. С. Лаппо-Данилевский в Университете // Русский исторический журнал. 1920. Кн. 6. С. 185.

¹⁶⁹ См.: Кизеветтер А. Указ. соч. С. 165.

¹⁷⁰ См.: Дьяконов М. А. Указ. соч. С. 365.

¹⁷¹ Болдырев Н. В. Указ. соч. С. 153.

¹⁷² См.: Хмылев Л. Н. Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии конца XIX — начала XX века. Томск, 1978. С. 15.

¹⁷³ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2. С. 149—179.

¹⁷⁴ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 12—13, 15.

¹⁷⁵ См.: Франк С. Л. Указ. соч. С. 102.

¹⁷⁶ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 26—28, 32—33.

¹⁷⁷ См.: Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. СПб., 1912. № 1; Джемс У. Научные основы психологии. СПб., 1902; Его же. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб., 1904; Его же. Психология. 5-е рус. изд. СПб., 1905; Его же. Многообразие религиозного опыта. М., 1910; Его же. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. СПб., 1910.

¹⁷⁸ См.: Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909; Его же. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. СПб., 1912. № 1; Зиммель Г. Проблемы философии истории: (Этюды по теории познания). М., 1898.

¹⁷⁹ См.: Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. СПб., 1910. Вып. 1. С. 283.

¹⁸⁰ См.: Хвостов В. М. Науки об общем и науки об индивидуальном // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 103 (III). С. 354; Его же. Нравственная личность и общество: Очерки по этике и социологии. М., 1911. С. 38—39.

¹⁸¹ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры и его отражение в новейшей философии. С. 27.

¹⁸² Характеристику методологической концепции В. Дильтея см.: Гурьева И. Ю. Проблемы исторической реальности в творчестве Вильгельма Дильтея // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1994. Вып. 21; Ждановский А. П. Критика концепции философии истории Вильгельма Дильтея: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Минск, 1980; Кон И. С. Вильгельм Дильтей и его «Критика исторического разума» // Критика новейшей буржуазной историографии. Л., 1967; Кречетова Н. С. Учение о «понимании» истории В. Дильтея // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 1980. Вып. 14.

О проблеме «понимания» в научном познании вообще и историческом в особенности см.: Говоркян Г. А. О проблеме

понимания // Вопросы философии. 1980. № 11; Дорошенко Н. М. Понимание и его роль в историческом познании // Роль научных принципов и понятий в социальном исследовании. Л., 1976; Ивин А. А. Ценности и понимание // Вопросы философии. 1987. № 8; Понимание как философско-методологическая проблема: (Материалы «круглого стола») // Там же. 1986. № 7—8; Федоров В. М. Проблема понимания в философии истории // Взаимоотношение философии и частных наук в процессе перестройки. М., 1989; Юдин Б. Г. Объяснение и понимание в научном познании // Вопросы философии. 1980. № 9.

¹⁸³ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 12, 15—16; Франк С. Л. Указ. соч. С. 119, 121.

¹⁸⁴ См.: Экземплярский В. От издательства // Дильтей В. Описательная психология. М., 1924. С. III, V.

¹⁸⁵ Шпенглер О. Пессимизм? С. 15.

¹⁸⁶ См.: Там же. С. 16—17.

¹⁸⁷ Там же. С. 25.

¹⁸⁸ См.: Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 34—35.

¹⁸⁹ См.: Вульфийс А. Указ. соч. С. 20.

¹⁹⁰ См.: Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 5—7, 9, 27.

¹⁹¹ См.: Там же. С. 31.

¹⁹² Там же. С. 32.

¹⁹³ См.: Там же. С. 5.

¹⁹⁴ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 10, 32.

¹⁹⁵ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры и его отражение в новейшей философии. С. 31—34.

¹⁹⁶ Там же. С. 32.

¹⁹⁷ См.: Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. М., 1912—1913. Кн. I—II. С. 23—24.

¹⁹⁸ См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 26.

¹⁹⁹ Там же. С. 32—33.

²⁰⁰ См.: Кареев Н. Метафизик о «Методологии общественных наук» // Анналы. 1922. № 2. С. 267—271.

²⁰¹ См.: Там же. С. 271.

²⁰² См.: Хвостов В. М. Основы социологии... 2-е изд. С. 21—22.

²⁰³ См.: Франк С. Л. Указ. соч. С. 3.

²⁰⁴ См.: Ваганян В. Ученый мракобес. С. 45, 55.

²⁰⁵ См.: Риккерт Г. Философия жизни. Пб., 1922. С. 7.

- ²⁰⁶ См.: Там же. С. 22.
- ²⁰⁷ См.: Там же. С. 12, 23—34.
- ²⁰⁸ См.: Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX—XX вв. Л., 1979. С. 148—149; Одуев С. Ф. Указ. соч. С. 314—414.
- ²⁰⁹ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 9—10, 16—17, 26—27.
- ²¹⁰ См.: Там же. С. 16.
- ²¹¹ См.: Франк С. Л. Указ. соч. С. 61—62.
- ²¹² См.: Ладыженский А. М. Кризис современной культуры... С. 25, 27, 40.
- ²¹³ См.: Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 35.
- ²¹⁴ См.: Там же. С. 36, 42.
- ²¹⁵ См.: Там же. С. 43.
- ²¹⁶ Там же. С. 37.
- ²¹⁷ См.: Там же. С. 34—35, 40—41.
- ²¹⁸ См.: Вульфийус А. Г. Указ. соч. С. 30.
- ²¹⁹ См.: Там же. С. 17, 25—26.
- ²²⁰ Там же. С. 30.
- ²²¹ См.: Там же. С. 18, 22.
- ²²² Характеристику философских воззрений С. Л. Франка и их эволюции см.: Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 157—179; Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 308—340; Сенокосов Ю. П. Семен Людвигович Франк // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
- ²²³ Цит. по: Лосский Н. О. Указ. соч. С. 309.
- ²²⁴ См.: Франк С. Л. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 177.
- ²²⁵ См.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 34—38.
- ²²⁶ См.: Там же. С. 37.
- ²²⁷ Там же. С. 90—91.
- ²²⁸ См.: Там же. С. 46.
- ²²⁹ См.: Там же. С. 38—40.
- ²³⁰ См.: Там же. С. 12, 14—15.
- ²³¹ См.: Там же. С. 15—16.
- ²³² См.: Там же. С. 13.
- ²³³ Там же. С. 15.
- ²³⁴ См.: Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 51—53.

- ²³⁵ См.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 18—19.
- ²³⁶ См.: Там же. С. 19—20.
- ²³⁷ См.: Там же. С. 27—30, 56.
- ²³⁸ См.: Там же. С. 8—9.
- ²³⁹ См.: Там же. С. 40—43.
- ²⁴⁰ См.: Там же. С. 43.
- ²⁴¹ См.: Там же. С. 20—21, 24, 54.
- ²⁴² См.: Там же. С. 25, 55—56.
- ²⁴³ См.: Там же. С. 105, 107.
- ²⁴⁴ См.: Там же. С. 109.
- ²⁴⁵ См.: Там же. С. 22, 25.
- ²⁴⁶ Там же. С. 25—26.
- ²⁴⁷ См.: Там же. С. 112.
- ²⁴⁸ См.: Там же. С. 99.
- ²⁴⁹ См.: Там же. С. 95.
- ²⁵⁰ См.: Там же. С. 55—56.
- ²⁵¹ См.: Там же. С. 22—23.
- ²⁵² Там же. С. 23.
- ²⁵³ См.: Там же. С. 24, 58—59.
- ²⁵⁴ Там же. С. 108—109.
- ²⁵⁵ Там же. С. 109.
- ²⁵⁶ См.: Там же. С. 26—27.
- ²⁵⁷ См.: Там же. С. 20, 22, 54—55.
- ²⁵⁸ См.: Там же. С. 52, 55; Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 53.
- ²⁵⁹ См.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 30—31.
- ²⁶⁰ Там же. С. 32—33.
- ²⁶¹ См.: Там же. С. 31.
- ²⁶² Там же. С. 121.
- ²⁶³ См.: Там же. С. 103.
- ²⁶⁴ См.: Там же. С. 40.
- ²⁶⁵ См.: Там же. С. 5.
- ²⁶⁶ См.: Там же. С. 46, 48—49.
- ²⁶⁷ См.: Там же. С. 61—62.
- ²⁶⁸ См.: Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб., 1910.
- ²⁶⁹ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 121.

- ²⁷⁰ См.: Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пб., 1922. С. 4—5.
- ²⁷¹ См.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 55—56.
- ²⁷² См.: Там же. С. 49.
- ²⁷³ Там же. С. 47—48.
- ²⁷⁴ См.: Там же. С. 79.
- ²⁷⁵ Там же. С. 83—84.
- ²⁷⁶ Там же. С. 84.
- ²⁷⁷ См.: Там же. С. 82.
- ²⁷⁸ Освальд Шпенглер и «Закат Европы». С. 41—42.
- ²⁷⁹ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 92.
- ²⁸⁰ Там же. С. 80.
- ²⁸¹ См.: Там же. С. 80—81.
- ²⁸² См.: Там же. С. 75.
- ²⁸³ См.: Там же. С. 76—77.
- ²⁸⁴ См.: Там же. С. 59—68.
- ²⁸⁵ См.: Там же. С. 73—74.
- ²⁸⁶ См.: Там же. С. 101—102.
- ²⁸⁷ См.: Там же. С. 102.
- ²⁸⁸ Там же. С. 67—68.
- ²⁸⁹ См.: Там же. С. 102—103.
- ²⁹⁰ Там же. С. 103.
- ²⁹¹ Там же. С. 104.
- ²⁹² См.: Там же. С. 85—86, 98—99, 110—113.
- ²⁹³ См.: Там же. С. 101, 111.
- ²⁹⁴ См.: Там же. С. 118.
- ²⁹⁵ См.: Там же. С. 101.
- ²⁹⁶ См.: Там же. С. 6—7.
- ²⁹⁷ См.: Франк С. Крушение кумиров. Берлин; Париж, 1924; Его же. Духовные основы общества: Введение в социальную философию. Париж, 1930.
- ²⁹⁸ О жизненном и творческом пути Л. П. Карсавина см.: Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 147—157; Лосский Н. О. Указ. соч. С. 348—366; Ужвальнис В. Апостол истины — П 11 ... // Вильнюс. 1989. № 9—10; Хоружий С. С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3; Его же. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. V—XXIII; Карсавина Т. П. Театральная улица. Л., 1971.

- ²⁹⁹ Цит. по: Хоружий С. С. Карсавин и де Местр. С. 80.
- ³⁰⁰ Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. IX—X.
- ³⁰¹ См.: Карсавин Л. П. Из истории духовной культуры падающей Римской империи: (Политические взгляды Сидония Аполлинария). СПб., 1908.
- ³⁰² См.: Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915.
- ³⁰³ См.: Карсавин Л. П. Культура Средних веков. Пг., 1918, С. 1.
- ³⁰⁴ См.: Там же. С. 1—2.
- ³⁰⁵ См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. Пб., 1922. С. 10.
- ³⁰⁶ См.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. С. 119.
- ³⁰⁷ См.: Карсавин Л. П. Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. Пг., 1919; Его же. О свободе // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. Пб., 1922. № 1; Его же. О добре и зле // Там же. № 3; Его же. Noctes petropolitanae. Пб., 1922.
- ³⁰⁸ См.: Карсавин Л. П. Noctes petropolitanae. С. 9.
- ³⁰⁹ См.: Карсавин Л. П. Жозеф де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 95, 106.
- ³¹⁰ См.: Карсавин Л. П. Жозеф де Местр. С. 93—115.
- ³¹¹ Хоружий С. С. Карсавин и де Местр. С. 90.
- ³¹² См.: Карсавин Л. П. Жозеф де Местр. С. 95, 114.
- ³¹³ Там же. С. 114.
- ³¹⁴ См.: Там же. С. 96, 106.
- ³¹⁵ См.: Там же. С. 97—98.
- ³¹⁶ Там же. С. 98.
- ³¹⁷ См.: Там же. С. 106.
- ³¹⁸ См.: Там же. С. 96, 106, 114.
- ³¹⁹ См.: Там же. С. 95, 99—100.
- ³²⁰ Там же. С. 96—97.
- ³²¹ См.: Там же. С. 95, 102.
- ^{321a} Там же. С. 112.
- ³²² См.: Там же. С. 95, 100, 106—107.
- ³²³ Там же. С. 99.
- ³²⁴ Там же. С. 113.
- ³²⁵ См.: Там же. С. 99.

- ³²⁶ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 30—31; Его же. Восток, Запад и русская идея. С. 37.
- ³²⁷ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 9, 32.
- ³²⁸ Там же. С. 31.
- ³²⁹ См.: Там же. С. 10.
- ³³⁰ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 45.
- ³³¹ Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 10.
- ³³² См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 6.
- ³³³ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 28, 33—34.
- ³³⁴ См.: Там же. С. 49.
- ³³⁵ См.: Там же. С. 9, 16—17.
- ³³⁶ См.: Там же. С. 26—27.
- ³³⁷ Там же. С. 27.
- ³³⁸ См.: Там же.
- ³³⁹ См.: Там же. С. 33—34.
- ³⁴⁰ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 6.
- ³⁴¹ Карсавин Л. П. Saligia... С. 6.
- ³⁴² См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 28; Его же. [Рецензия] // Мысль. 1922. № 2. С. 112. Рец. на кн.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
- ³⁴³ См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 4, прим.
- ³⁴⁴ См.: Карсавин Л. П. [Рецензия] // Мысль. 1922. № 2. С. 112. Рец. на кн.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
- ³⁴⁵ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 12, 15—16.
- ³⁴⁶ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 11.
- ³⁴⁷ Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 16.
- ³⁴⁸ См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 11.
- ³⁴⁹ См.: Карсавин Л. П. [Рецензия] // Мысль. 1922. № 2. С. 113. Рец. на кн.: Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
- ³⁵⁰ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 12.
- ³⁵¹ См.: Там же. С. 8.
- ³⁵² См.: Там же. С. 17—18.
- ³⁵³ Там же. С. 18—19.
- ³⁵⁴ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 9—10.
- ³⁵⁵ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 12—13.
- ³⁵⁶ См.: Там же. С. 36.
- ³⁵⁷ См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 9.
- ³⁵⁸ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 15.

- ³⁵⁹ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 5, 7.
- ³⁶⁰ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 8—11.
- ³⁶¹ О значении категории «развитие» в историческом познании см.: Берг М. А. Категория «развитие» в историческом исследовании // История СССР. 1986. № 1; Гершгорин В. С. Принцип развития в историческом познании // Методологические и философские проблемы истории. М., 1983.
- ³⁶² См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 10—11; Его же. Восток, Запад и русская идея. С. 5—6.
- ³⁶³ См.: Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XXXIV—XXXV.
- ³⁶⁴ Карсавин Л. П. Культура Средних веков. С. 2—3.
- ³⁶⁵ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 7—8.
- ³⁶⁶ Там же. С. 12—13.
- ³⁶⁷ Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 23—25.
- ³⁶⁸ Там же. С. 26.
- ³⁶⁹ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 8.
- ³⁷⁰ См.: Карсавин Л. П. Введение в историю. С. 26, 28.
- ³⁷¹ См.: Там же. С. 28.
- ³⁷² Карсавин Л. П. Saligia... С. 57.
- ³⁷³ См.: Там же. С. 7, 10—12, 29, 34, 39.
- ³⁷⁴ Там же. С. 65.
- ³⁷⁵ См.: Там же. С. 20, 22.
- ³⁷⁶ Карсавин Л. П. Католичество. Пг., 1918. С. 3.
- ³⁷⁷ См.: Там же. С. 3—4.
- ³⁷⁸ Там же. С. 3.
- ³⁷⁹ См.: Карсавин Л. П. Saligia... С. 35.
- ³⁸⁰ См.: Там же. С. 16, 47.
- ³⁸¹ О теме «русской идеи» в отечественной философской мысли см.: Барабанов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8; Бенедиктов Н. А., Макарычев С. П., Шаталин Е. Н. Русская идея: Очерки развития отечественной философской мысли. Н. Новгород, 1993.
- ³⁸² См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 4.
- ³⁸³ См.: Там же. С. 15.
- ³⁸⁴ Там же. С. 15—16.
- ³⁸⁵ Там же. С. 17—18.
- ³⁸⁶ См.: Там же. С. 19—24.
- ³⁸⁷ См.: Там же. С. 26—30.

- ³⁸⁸ См.: Там же. С. 33.
³⁸⁹ См.: Там же. С. 22—24, 31—38.
³⁹⁰ Там же. С. 30.
³⁹¹ Там же. С. 30—31.
³⁹² См.: Там же. С. 38—47, 63, 68—69.
³⁹³ Там же. С. 47.
³⁹⁴ См.: Там же. С. 52—57, 64—70.
³⁹⁵ См.: Там же. С. 57—58.
³⁹⁶ Там же. С. 58—59.
³⁹⁷ См.: Там же. С. 79.
³⁹⁸ Там же. С. 65—66.
³⁹⁹ Там же. С. 67.
⁴⁰⁰ См.: Там же. С. 71—72, 75—76.
⁴⁰¹ Там же. С. 76.
⁴⁰² Там же. С. 72—73.
⁴⁰³ Там же. С. 14.
⁴⁰⁴ См.: Там же. С. 80.
⁴⁰⁵ Карсавин Л. П. *Saligia...* С. 67—68.
⁴⁰⁶ См.: Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 80.
⁴⁰⁷ См.: Там же. С. 38, 52.
⁴⁰⁸ Там же. С. 52.
⁴⁰⁹ См.: Там же. С. 64.
⁴¹⁰ См.: Хоружий С. С. Карсавин и де Местр. С. 85.
⁴¹¹ См.: Карсавин Л. П. *Философия истории*. Берлин, 1923. С. 5.
⁴¹² См.: Там же. С. 3, 95—100.
⁴¹³ См.: Там же. С. 77, 175, 356.
⁴¹⁴ См.: Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XXIX—XXX; Карсавин Л. П. О личности // *Религиозно-философские сочинения*. М., 1992. Т. 1.
⁴¹⁵ См.: Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 147—157; Лосский Н. О. Указ. соч. С. 348—366; Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина.
⁴¹⁶ См.: Барг М. А. Категории и методы исторической науки. М., 1984; Каган М. С. Человеческая деятельность: (Опыт системного анализа). М., 1974.
⁴¹⁷ См.: Лосский Н. О. Указ. соч. С. 365.

К главе 2

- ¹ Геллер М. С. «Первое предостережение» — удар хлыстом // *Вопросы философии*. 1990. № 9. С. 64.
² См.: Диспут А. В. Луначарского с митрополитом А. И. Введенским 21 сентября 1925 года // *На переломе: Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение*. М., 1990. С. 290—319.
³ См.: Платонов С. Ф. *История* // Академия наук Союза Советских Социалистических Республик за десять лет, 1917—1927. Л., 1927. С. 83.
⁴ См.: Печать и революция. 1921. Кн. 1, 2; 1922. Кн. 2, 6; 1923. Кн. 6, 7; 1924. Кн. 4; 1925. Кн. 5—6; 1927. Кн. 2, 4.
⁵ См.: Под знаменем марксизма. 1922. № 1—2, 3, 4; 1923. № 4—5, 8—9.
⁶ См.: Покровский М. Н. Задачи Общества историков-марксистов // *Историк-марксист*. 1926. Т. 1. С. 3.
⁷ См.: Покровский М. Н. «Новые» течения в русской исторической литературе // *Историк-марксист*. 1928. № 7. С. 3.
⁸ См.: Вебер М. *Исследования по методологии науки*. М., 1980. Ч. I—II; Его же. *Избр. произв.* М., 1990.
Характеристику и критику теоретико-методологических и исторических воззрений Вебера см.: Барг М. А. «Идеальные типы» Макса Вебера и категория «классическое» в марксистском историзме // *Вопросы философии*. 1986. № 7; Моммзен В. Макс Вебер и историческая наука // *Новая и новейшая история*. 1990. № 4; Патрушев А. И. Расколдованный мир Макса Вебера. М., 1992; Его же. Ренессанс Макса Вебера: истоки, дискуссии, тенденции // *Новая и новейшая история*. 1993. № 1; Смоленский Н. И. К критике концепции Макса Вебера о природе исторического познания // Там же. 1985. № 3.
⁹ См.: Патрушев А. И. Ренессанс Макса Вебера... С. 55—58.
¹⁰ См.: Вебер М. *Аграрная история Древнего мира*. М., 1923; Его же. *Город*. Пг., 1923; Его же. *История хозяйства: Очерк всеобщей социальной и экономической истории*. Пг., 1923; Его же. *Хозяйственная этика мировых религий* // *Атеист*. 1928. № 25; Его же. *Протестантские секты и дух капитализма* // Там же. № 26; Его же. *Протестантские этика и дух капитализма* // Там же. № 30.

¹¹ См.: Гревс И. М. Предисловие // Вебер М. История хозяйства. С. 3—4; Кареев Н. И. Предисловие // Вебер М. Город. С. 3—6; Петрушевский Д. М. От редактора // Вебер М. Аграрная история Древнего мира. С. III—V; Предисловие от Редакции «Атеиста» // Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. С. 16—18.

¹² См.: Предисловие от Редакции «Атеиста». С. 16.

¹³ См.: Неусыхин А. И. Социологическое исследование Макса Вебера о городе // Неусыхин А. И. Проблемы европейского феодализма: Избр. тр. М., 1974. С. 472—473.

¹⁴ См.: Неусыхин А. И. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Неусыхин А. И. Проблемы европейского феодализма. С. 448.

¹⁵ См.: Там же. С. 451.

¹⁶ См.: Там же. С. 414, 444, 446—448, 471.

¹⁷ Там же. С. 446.

¹⁸ См.: Там же. С. 452.

¹⁹ См.: Там же. С. 447, 452, 457.

²⁰ Там же. С. 445—446.

²¹ См.: Там же. С. 458.

²² См.: Там же. С. 459.

²³ См.: Там же. С. 460, 462.

²⁴ Там же. С. 471.

²⁵ См.: Там же. С. 415, 470.

²⁶ Там же. С. 470.

²⁷ См.: Там же. С. 469—471.

²⁸ См.: Там же. С. 414.

²⁹ О жизненном и творческом пути Д. М. Петрушевского см.: Средние века: Сб. Посвящается памяти академика Д. М. Петрушевского. Вып. II. М.; Л., 1946; Данилов А. И. Эволюция идейно-методологических взглядов Д. М. Петрушевского и некоторые вопросы историографии Средних веков // Средние века. Вып. VI. М., 1955; Могильницкий Б. Г. Академик Д. М. Петрушевский // Там же. М., 1975. Вып. 38.

³⁰ См.: Петрушевский Д. Восстание Уота Тайлера: Очерки из истории разложения феодального строя в Англии. СПб., 1907. Ч. I; Его же. Восстание Уота Тайлера. М., 1901. Ч. 2.

³¹ См.: Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства. М., 1907.

³² См.: Могильницкий Б. Г. Указ. соч. С. 188.

³³ См.: Данилов А. И. Указ. соч. С. 307.

³⁴ См.: Петрушевский Д. Тенденции современной исторической науки // Образование. 1899. № 5—6. С. 80.

³⁵ Петрушевский Д. О задачах всеобщей истории как науки // Образование. 1898. № 2. С. 8.

³⁶ См.: Петрушевский Д. М. К вопросу о логическом стиле исторической науки. Пг., 1915.

³⁷ См.: Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства. 3-е изд., испр. и доп. М., 1913. С. 36—37.

³⁸ См.: Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства. 4-е изд., вновь перераб. авт. М., 1917. С. 35.

³⁹ См.: Петрушевский Д. М. К вопросу о логическом стиле исторической науки. С. 3—4, 13—15.

⁴⁰ См.: Там же. С. 5, 8—9.

⁴¹ См.: Петрушевский Д. М. Феодализм и современная историческая наука // Из далекого и близкого прошлого. Пг.; М., 1923. С. 112.

⁴² См.: Там же. С. 119.

⁴³ См.: Петрушевский Д. М. От редактора // Вебер М. Аграрная история Древнего мира. С. III—IV.

⁴⁴ См.: Там же. С. V.

⁴⁵ См.: Петрушевский Д. М. Очерки из экономической истории средневековой Европы. М.; Л., 1928. С. 19, 22—27.

⁴⁶ См.: Там же. С. 19, 28.

⁴⁷ См.: Там же. С. 43—44, 56.

⁴⁸ См.: Там же. С. 21—22, 45—46, 59.

⁴⁹ См.: Петрушевский Д. М. Очерки из экономической истории средневековой Европы. С. 43.

⁵⁰ См.: Там же. С. 46.

⁵¹ Там же. С. 42.

⁵² Там же. С. 25—26.

⁵³ Там же. С. 58—59.

⁵⁴ См.: Там же. С. 44—45.

⁵⁵ См.: Там же. С. 33, 46, 55.

⁵⁶ См.: Там же. С. 59.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ См.: Могильницкий Б. Г. Указ. соч. С. 186.

⁵⁹ См.: Петрушевский Д. М. Очерки из экономической истории средневековой Европы. С. 46—47.

⁶⁰ Там же. С. 60.

⁶¹ См.: Диспут о книге Д. М. Петрушевского // Историк-марксист. 1928. Т. 8. С. 99, 102, 125.

⁶² См.: Там же. С. 79, 90, 105, 107, 112, 115.

⁶³ См.: Неусыхин А. И. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки. С. 471.

⁶⁴ См.: Кареев Н. И. Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 298.

⁶⁵ См.: Тюменев А. Индивидуализирующий и генерализирующий методы в исторической науке // Историк-марксист. 1929. Т. 12. С. 177.

⁶⁶ См.: Там же. С. 158—160, 164.

⁶⁷ См.: Там же. С. 166, 172.

⁶⁸ См.: Там же. С. 175.

⁶⁹ См.: Там же. С. 177, 183.

⁷⁰ См.: Там же. С. 176.

ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ПРОБЛЕМЕ КРИЗИСА В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

1. Методологические воззрения А. С. Лаппо-Данилевского и неокантианская теория ценностей в историческом познании // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 14. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1980. С. 77—89.

2. В. М. Хвостов о роли ценности и оценки в историческом познании // Вопросы методологии истории, историографии и источниковедения. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1980. С. 169—172.

3. Русская буржуазная историография и неокантианская теория ценностей: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск: Гос. ун-т им. В. В. Куйбышева, 1981. 19 с.

4. Конференция по методологии, историографии и источниковедению // Вопросы истории. М., 1982. № 10. С. 111—114. (Совместно с А. Н. Нечухриным).

5. Дискуссия о неокантианской теории ценностей в русской либеральной историографии периода кризиса буржуазной исторической мысли // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1983. Вып. 17. С. 106—132.

6. К вопросу о начале кризиса русской буржуазной исторической науки // Вопросы методологии истории, историографии и источниковедения. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. С. 164—166.

7. К вопросу об этапах кризиса русской буржуазной исторической мысли // Вопросы методологии истории, историографии и источниковедения. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1987. С. 176—178.

8. В. І. Ленін про еволюцію буржуазної історичної думки в Росії кінця ХІХ — початку ХХ ст. // Історичні дослідження. Вітчизняна історія. Київ: Наукова думка, 1988. Вип. 14. С. 11—13. (Совместно с А. Г. Черных).

9. Историческая наука и перестройка // История СССР. М., 1989. № 3. С. 208—214. (Совместно с А. Н. Нечухриным).

10. Критика теории социального прогресса в «философии жизни» послеоктябрьской России // Тезисы Республиканской

межвузовской научной конференции «Противоречия современного общественного прогресса». Гродно: Гродн. гос. ун-т им. Я. Купалы, 1989. Ч. II. С. 175—177.

11. Кризис русской буржуазной исторической науки: сущность и периодизация // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 19. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1990. С. 159—175.

12. Борьба с немарксистской исторической мыслью в СССР в 20-х годах и развитие кризиса отечественной идеалистической историографии // Изучение и преподавание историографии в высшей школе. Калининград: Калинингр. гос. ун-т, 1991. С. 96—101.

13. Проблема кризиса буржуазной исторической мысли России в отечественной историографии 1920-х годов // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 20. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1992. С. 118—128.

14. Философия жизни и методология общественных наук С. Л. Франка // Возрождение России и русская общественная мысль. Нижний Новгород: Нижегород. гос. ун-т, 1993. Т. 2. С. 102—103.

15. Д. М. Петрушевский и неокантианская методология истории // Отечественная и всеобщая история: методология, источниковедение, историография. Брянск: Брянск. гос. пед. ин-т им. акад. И. Г. Петровского, 1993. С. 20—23.

16. Война, революция и проблема кризиса культуры в послеоктябрьской историографии России // Русская культура и мир. Нижний Новгород: НГПИИЯ им. Н. А. Добролюбова, 1993. С. 98—100.

17. Понятие кризиса русской историографии в меняющемся социальном контексте XX века // Историческая наука в меняющемся мире. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1993. С. 91—94.

18. Поняття кризи історичної науки в російській історіографії в соціально-політичному контексті XX століття // Тези доповідей і повідомлень науково-практичної конференції, присвяченої 80-річчю Миколаївського педагогічного інституту. Миколаїв: Миколаїв. держ. пед. ін-т, 1994. Ч. 6. С. 56—57.

19. Методологические воззрения и «русская идея» Льва Карсавина // Русская культура и мир. Нижний Новгород: НГЛУ им. Н. А. Добролюбова, 1994. Ч. I. С. 140—143.

20. Кризис исторической науки в России начала XX века: сущность и основные этапы. Николаев, 1994. 237 с. Деп. в ИНИОН РАН 10.11.1994 г. № 49753.

21. Методологический кризис в российской историографии начала XX века: сущность и основные этапы: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Томск: Томск. гос. ун-т, 1995. 40 с.

22. Проблема кризиса исторической науки в интерпретации Р. Ю. Виппера // Историческая наука в Татарстане: исследовательские и педагогические традиции. Казань: Форт Диалог, 1996. С. 14—16.

23. Мир абсолютных ценностей: Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский // Историки России, XVIII — начало XX века. М.: Ин-т рос. ист. РАН: Научно-издательский центр «Скрипторий», 1996. С. 512—537. (Совм. с А. Н. Нечухриным).

24. Методологические искания историографии России // Россия в XX веке: Судьбы исторической науки. М.: Наука, 1996. С. 86—94.

25. Л. П. Карсавин об особенностях русского народа и задачах развития России // Материалы научной конференции профессорско-преподавательского состава Волжского гуманитарного института ВолГУ. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1998. С. 17—23. (Совм. с Д. Е. Цыкаловым).

26. Философия жизни как методологическое течение в отечественной исторической мысли: формирование и специфика интерпретации // Отечественная философия: русская, российская, всемирная. Нижний Новгород: Нижегород. гуманитар. фонд, 1998. С. 306—308.

27. Методологический кризис и творчество в исторической науке XX века // Творчість як спосіб буття дійсного гуманізму: Матеріали 5-ї Міжнародної науково-практичної конференції. Київ: НТУУ «КПІ», 1999. Ч. I. С. 97—99.

28. Проблема кризиса исторической науки // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта Янкі Купалы. Гродна, 1999. Сер. I. № 2. С. 14—22. (Совм. с А. Н. Нечухриным).

29. Кризис в российской историографии начала XX века. Ч. I: Постановка и попытка решения проблемы. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1999. 144 с.

Научное издание

Рамазанов Сергей Павлович

**КРИЗИС
В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
НАЧАЛА XX ВЕКА**

В 2 частях

Часть 2

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ
ПОСЛЕОКТЯБРЬСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ**

Главный редактор *А.В. Шестакова*

Редактор *О.С. Кашук*

Технический редактор *Л.В. Ремнева*

Художник *Н.Н. Захарова*

ЛР № 020406 от 12.02.97

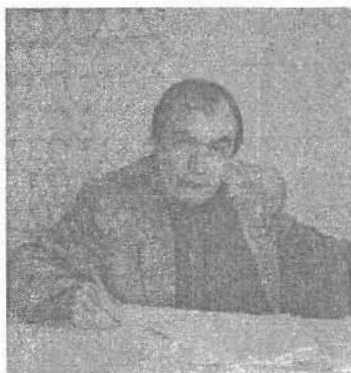
Подписано в печать 28.04 2000 г. Формат 60×84/16.

Бумага типографская № 1. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 9,53.

Уч.-изд. л. 10,25. Тираж 200 экз. Заказ **217**. «С» 13.

Издательство Волгоградского государственного университета.

400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.



Рамазанов Сергей Павлович — доктор исторических наук, профессор.

Родился в 1951 году. Окончил историко-философский факультет Томского государственного университета. Вел курсы философии, политической экономики, методологии истории, всеобщей и отечественной историографии, вспомогательных исторических дисциплин в университете и медицинском институте г. Томска, в педагогическом институте г. Николаева. В настоящее время заведует кафедрой истории и международных отношений Волжского гуманитарного института Волгоградского государственного университета. Автор ряда статей по всеобщей и российской историографии, методологическим проблемам исторического познания, социально-экономическим вопросам отечественной истории, монографий «Кризис исторической науки в России начала XX века: сущность и основные этапы» (Николаев, 1994. Деп. в ИНИОН РАН 10.11 1994 г. № 49753) и «Кризис в российской историографии начала XX века» в 2 частях (ч. 1 «Постановка и попытка решения проблемы» — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1999).