



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.3: 123.1: 141.135

ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИИ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

ORTHODOX RECEPTION OF HISTORY AS SUBJECT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

В.Н. Даренская
V.N. Darenskaya

Луганский национальный университет им. В. Даля, ЛНР, 91034, Луганск, квартал Молодежный, 4

Lugansk national University named after V. Dal', 4, Molodezhnyj block, Lugansk, 91034, LPR

E-mail: darenskiy1972@mail.ru

Аннотация. В статье рассмотрены мало изученные идеи православной историософии. В частности, проанализированы ключевые компоненты концепции о. Георгия Флоровского, его онтологическое определение истории как трагедии греха и тайны спасения. Показана специфика православного понимания истории как продолжающегося диалога человека с Богом. Анализируется понимание «конца истории» как историософской категории, определяющей эсхатологичность православного мышления и восприятия истории как таковой. Показаны онтологические основания для понимания двух методов толкования Священного Писания, сформулированных о. Георгием Флоровским. Выделены те аспекты историософских концепций К. Леонтьева и Н. Данилевского, которые позволяют понять специфику православного мышления. В частности, их понимание ограниченности концепции «прогресса» и специфического опыта исторического бытия России и русского народа.

Resume. The author considers some essential problems of Orthodox Christian historiography. The author considers the main ideas of G. Florovskiy's historiography, in particular, his ontology definition of human history as a tragedy of sin and mystery of solution. The specifics of Orthodox understanding of history as a continuing dialogue of man and God are demonstrated here. G. Florovskiy's understanding of the end of History is analyzed in article. Orthodox understanding of eschatology as a worldview principle also analyzed here. Author analyzed ontology basis for understanding of two methods of interpretation of Bible, which was defined by G. Florovskiy. The interpretation of historical experience of Orthodox Russia makes ground for K. Leontyev's and N. Danilevskiy's conceptions of history. Therefore, moral categories acquire an ontological and moral aspects in evaluation of historical persons and deeds. The fundamental specifics of Orthodox conception of history is defined as an effort of special freedom in Truth. This conception of history enables to consider every single historical event as the unique which has its own spiritual sense.

Ключевые слова: историософия, Г. Флоровский, эсхатологичность, православное мышление.
Key words: Orthodox, history, Russia, philosophy, eschatology, pr. Georgiy Florovskiy.

Одним из важных элементов русской философской традиции была и остается разработка православной историософии. Для христианского сознания вся история мира есть продолжающееся откровение Истины человечеству, а тем самым любая ее эпоха несет в себе непреходящую ценность. Вместе с тем, имманентно присущая христианскому историзму тема *конца истории* особенно ярко акцентирована именно в православном восприятии истории: в частности, для православного сознания очевидно, что «совершенный человек требует темы конца истории как своего собственного завершения» [4, с. 220].

В русской философии начиная с самого ее возникновения, как известно, историософская проблематика имела особое значение. Концепции П. Чаадаева, А. Хомякова, Вл. Соловьева, Н. Данилевского, К. Леонтьева, Л. Карсавина и Н. Бердяева приобрели мировое значение. В настоящее время эта проблематика вновь актуальна в силу кризисного состояния современного мира, требующего своего философского осмысления. Появляются новые трактовки сущности всемирно-исторического процесса, направленные на оправдание исторического творчества человека. Например, известный исследователь истории русской философии И.И. Евлампиев трактует сущность исторического бытия как идею «исторического задания человеку» [3, с. 47]. В изучении русской религиозной философии как целостной традиции неизменно одним из ключевых элементов



всегда рассматриваются «проблематика смысла истории, места России и русского Православия в мировом историческом процессе» [1, с. 8]. Вместе с тем, далеко не все наследие русской философии до сих пор рассматривается в полной мере. Целью настоящей статьи является реконструкция концепции православного историзма, опираясь в первую очередь на мало изученные концепции Г.В. Флоровского и некоторых других авторов. Путем анализа ряда важнейших элементов этих концепций здесь ставится задача показать их эвристичность для понимания и дальнейшего исследования сущности и специфики восточно-христианского исторического сознания, с одной стороны; и онтологических измерений всемирно-исторического процесса – с другой.

Принцип философской концептуализации самого понятия «история» был предложен Г.В. Флоровским в статье «Затруднения историка-христианина». В соответствии с этой концепцией, *общая сущность истории* состоит в том, что она представляет собой «*историю человеческих существ* в их взаимных отношениях, конфликтах и контактах, в их общественных связях, одиночестве и отчужденности, в их высоких устремлениях и порочности» [13, с. 683]. Тем самым, историческая процессуальность как таковая оказывается производной от экзистенциальных факторов и событий – от конкретных межличностных взаимодействий, в сфере которых формируются все исторические изменения. Человек всегда бытийно укоренен в мире, связан бесчисленными нитями с определяющим его кругом людей, вещей и обстоятельств. Но такая его укорененность в истории уже вторична по отношению к присутствию человека в мире как «заброшенности» (М. Хайдеггер), в сфере которой историческое бытие определяется как свободный личностный выбор и путь. В разработке этой идеи Г.В. Флоровский ссылается на представителей школы «Анналов», вместе с тем, такое представление непосредственно укоренено в особом *персоноцентризме* как сущностной особенности христианского мышления. Известный современный автор работ по христианской историософии Е.Б. Рашковский различает три взаимосвязанные сферы исторической реальности: 1) сфера фактологических связей; 2) сфера типологических связей; 3) сфера смысловых, или духовных связей [8, с. 39]. Исходя из этой модели, можно интерпретировать приведенный выше тезис Г.В. Флоровского как *принцип онтологической первичности смысловых, или духовных связей по отношению к сферам фактологических и типологических связей*.

Вторым базовым определением истории у Г.В. Флоровского является определение фундаментального онтологического содержания исторического процесса. «Но прежде всего, – отмечает далее Г.В. Флоровский, – *христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, – тайну спасения и трагедию греха*» [13, с. 707]. Таким образом, высшими и онтологически первичными из всех исторических ситуаций являются ситуации духовного выбора между спасением и грехом, от которых, в свою очередь, производна сфера экзистенциальных межличностных контактов, а уже от последней – сфера исторической событийности, охватывающей большие массы людей. Поэтому в центре мировой истории стоит история Откровения.

Последний аспект требует определенного прояснения, поскольку на первый взгляд может показаться, что он является лишь механическим переносом на историю экзистенциальных определений индивидуального человеческого бытия, как оно понимается в свете христианского мышления. Исходя из того, что сам человек является историческим существом, это определение Г.В. Флоровского приобретает вполне осязательный смысл. Действительно, история – это не просто феномен памяти, но такая память, о таких событиях, вследствие которых человек стал тем, чем он есть, которые положили в его бытийную основу что-то непреходящее, неуничтожимое последующими событиями. А значит, его историчность – это и трагедия его ошибок, и сокровище тех сил, которые он находит в себе, чтобы их преодолеть.

«Трагедия греха и тайна спасения» как сущность исторического процесса, о которых говорит Г.В. Флоровский, приобретая свой буквальный смысл только в рамках библейской картины мира, тем не менее, могут быть поняты как особые универсальные структурные элементы исторического бытия, определяющегося указанной диалектикой укорененности / включенности и «беспочвенности» / «заброшенности» человека в мире.

Можно выделить ряд исторических типов проявления названных Г.В. Флоровским универсальных структурных элементов исторического бытия. Первый тип относится к архаическому человеку, которому была присуща редукция любой историчности к неизменным жизненным ситуациям, которые тем самым мифологизировались и сакрализировались. Установка архаического антиисторического сознания состояла в сведении всего, что происходит, к сакрализированным архетипам, к «вечному повторению подобного». Как отмечал М. Елиаде, «фундаментальная разность между человеком архаических цивилизаций и современным “историческим” человеком состоит в том, что последняя предоставляет все большую ценность историческим событиям, иначе говоря, тем “новостям”, которые для человека традиционной культуры были или незначительной случайностью, или нарушением нормы... в силу этого их надо было периодически “ликвидировать” (отменять)» [17, с. 235]. Таким образом, само историческое сознание не является чем-то естественным для человека, но есть результат действия специальной рефлексивной установки мировосприятия. Эта установка состоит в систематическом выделении новых элементов во всех сферах бытия человека. Тем самым, указанная диалектика редуцировалась к полному доминированию укорен-

ненности / включенности в сакрализованный порядок бытия, неизменные законы космического целого.

Историчность античного человека, на первый взгляд, достаточно близка к простой памяти, история этой эпохи (как видит ее сама эта эпоха) кажется бесхитростным рассказом о прошлом и настоящем. Однако прошлое здесь – не просто бывшее однажды, а всегда настоящее; не просто преходящее мгновение, оно в равной степени и будущее, не только могущее, но и должное повториться – раз за разом, возможно, с вариациями, но в качестве того же самого, лишь разыгранное иными историческими лицами. Историк может научить в том случае, если за мельканием событий он разглядит некие «привычки» Истории – «то же самое», т.е. раз за разом повторяющиеся ее закономерности. Предмет истории и образ историчности человека здесь подлежит выявлению как то, на что накладывается индивидуальная жизнь людей. Несмотря на достаточно позднее слова «архетип» в греческих текстах, представляется оправданным применить его для характеристики греческого ощущения жизни, начиная еще с гомеровской архаики [См.: 7]. Прозрение архетипического как неизменного в изменчивом, во всех вещах и событиях мира, включая и человека, напрямую связано с замкнутостью языческого космоса, то есть отсутствия в нем той «вертикали» эсхатологической и сотериологической трансценденции, которая была затем дана в библейском Откровении. Такой тип исторического сознания ярко выражен и в мифологическом сознании, и в античной трагедии с ее «масками» в качестве образов неизменности человеческих характеров. Именно длящееся воспроизведение мифа и трагедии словом и действием, собственно, и составляет здесь этот особый способ исторического бытия – *самораскрытие историчности как архетипичности*. А сама архетипичность как сущность историчности античного человека являет себя через «ритм» жизни космоса.

Принципиально иной тип историчности мы обнаруживаем в библейском мире. Историчность библейского человека, в качестве его способа быть причастным миру, может быть понята как Промысл Божий. В отличие от античного архетипа, Промысл динамичен, он представляет собою своего рода онтологический «вектор» событий, опосредованных проявлениями свободной воли человека, что обуславливает особое направленное движение библейской истории, которого у истории античной не было. Ветхозаветная история не сводится лишь к рассказам о событиях, но ее смысловыми компонентами являются свидетельства о Божественном Промысле, даваемые через пророков. Их цель состоит в том, чтобы видеть вещи и события мира сего так, как они образуют историю в ее новом, сотериологическом понимании. Таким образом, здесь в общей структурной диалектике исторического процесса, в отличие от языческого сознания, наоборот, в максимальной степени акцентирован именно полюс «беспочвенности» / «заброшенности» человека в этом мире, поскольку он сущностно устремлен к трансценденции и спасению в вечность.

На этапе христианской истории, при всем генетическом обусловленном сходстве ее с ветхозаветной историей, обнаруживается радикальное отличие и от этого типа историчности. Если в последнем главное Событие истории еще не произошло, то есть Мессия еще не пришел, то для христианина главное Событие уже не только состоялось, но отныне оно всегда соприсутствует в любом последующем историческом событии: «Христос вчера и днесь и во веки тот же» (Евр. 13, 8). Это создает совершенно особый тип жизненного и исторического сознания – сознания бытия как ответственности и императива преображения человека и мира. Этот тип сознания парадоксально выражен в известном афоризме Б. Паскаля: «Агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать» (*Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là*) [Цит. по: 16, с. 257].

Именно в силу уже свершившегося Боговоплощения вечность входит в историю, – можно сказать, что история отныне вечна в своем сущностном содержании, а вечность исторична в своих земных прообразах. Такое понимание истории не является, как иногда считается, простым «синтезом» греческого архетипа и библейского Промысла, но оба эти компонента вошли в полноту христианской историчности, которая не возникла бы без главного события Боговоплощения и спасения мира. Именно на этом основании понимания мира как уже спасенного в вечность эллинское понимание бытия мира как совершенного Космоса соединяется здесь с библейским отвержением «мира дольного», оскверненного Первородным грехом человека. Поэтому здесь и история этого мира мыслится предельно парадоксально и антиномично, о чем специально пишет Г.В. Флоровский в статье «Христианство и цивилизация».

Общую логику этого антиномизма Г.В. Флоровский формулирует так: «Цель христианства... выходит за пределы истории», оно «вдохновляется прежде всего сознанием *конца* истории»; но, вместе с тем, «личность несет историю в самой себе... поэтому история не вполне исчезает даже в «будущем веке», если сохранится конкретность человеческой жизни... будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти, а не вечного забвения... с другой стороны, христианство произносит суд над историей» [15, с. 648-649]. В контексте предложенной выше диалектической схемы можно сказать, что названная антиномичность выражается в максимально напряженном взаимодействии универсальных состояний укорененности / включенности и «беспочвенности» / «заброшенности» человека в мире, приобретающих здесь особое содержание и смысл. В частности, укорененность здесь означает принадлежность индивидов и общностей к христианской традиции, к воцерков-



ленности исторического бытия; в свою очередь, «беспочвенность» человека в мире приобретает здесь также самый радикальный характер императива: «ищите Царство Небесное».

Мысль о том, что идея прогресса как таковая является продуктом секуляризации библейского понимания истории, давно стала тривиальной. Но понимание сущностного антиномизма христианского понимания истории, о котором пишет Г.В. Флоровский, позволяет понять также, что и прогрессизм, и консерватизм в равной степени являются попытками уклонения от подлинно христианского историзма. Нельзя не отметить, что первенство в обосновании этой мысли принадлежит Вл. Соловьёву. В частности, в «Трёх разговорах» он писал о том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить только из ложного идеала «Царства Божьего на земле», подменяющего собою христианское понимание истории. Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л. Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняя люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получат наибольшее благо, которое доступно им. В этом всё. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам.* Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, не разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками» [9, с. 642]. Но очевидно, что такой радикально антипрогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «царства Божия».

Идеология исторического прогресса неизбежно имеет квазирелигиозный характер, поскольку также всегда «вдохновляется сознанием конца истории» (иногда это вдохновение становится явным, как в концепции Ф. Фукуямы) и всегда предполагает веру в некое высшее состояние жизни, которое не дано в эмпирическом бытии, но которого можно и должно достигнуть. Однако с христианской точки зрения, светские учения о прогрессе глубоко непоследовательны, поскольку они ограничиваются лишь представлениями о прогрессе в рамках той онтологии человеческого бытия, которая существует в падшем мире и не предполагают даже возможности её изменения. Напротив, христианский прогрессизм последовательно исходит из возможности и необходимости сущностной трансформации самого человека, по сравнению с которым все «прогрессивные изменения» в рамках существующего образа бытия оказываются по сути безразличными и несущественными. Тем самым, последовательное представление о прогрессе в его христианском смысле оказывается с самого начала логически основанным на необходимости конца *этой* истории. Христианин предельно остро ощущает границы и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, – он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом. И пространство, и время, в которых разворачивается его история, выстроены так, что постоянно оборачиваются своими границами и выталкивают его за эти границы. Причем вместе с человеком за собственные границы выходит и весь мир, втягиваясь в экзистенцию человека и преобразуясь в ней действием той благодати, к которой обращен человек. Такое движение трансцендирования как раз и образует в христианстве основу всякой человеческой судьбы, ее укорененность в особой *эсхатологической историчности*. А современный человек особо переживает опасность конца истории в самом себе, как собственную судьбу. Но историческом модусе своего бытия человечество, исходя из негативного опыта отпадения от Бога, по-новому открывается библейской Вести.

Историчность Откровения также является важнейшим сущностным элементом христианского историзма в концепции Г.В. Флоровского. В частности, событийность земной жизни Христа, понимается здесь как главное доказательство подлинности Евангельского повествования, что, по мысли Г.В. Флоровского, делает изначально абсурдными все попытки его так называемой «демифологизации», под которой в первую очередь понимается отрицание реальности этой событийности. Он, в частности отмечает, что когда «языческие писатели с гневом обрушились на христиан и их веру... никто и никогда не высказывал ни малейшего сомнения в действительном существовании Того, по Чьему имени и прозваны так христиане» [12, с. 393-394]. Принцип историчности Откровения распространяется и на всю дальнейшую историю христианства, и поэтому, как отмечает Г.В. Флоровский в статье «Откровение и истолкование», «Еще невозможно создать законченную систему христианской веры, ибо Церковь еще в странствии. И Библия хранится Церковью как книга истории, чтобы напомнить верующим о динамичности божественного Откровения, «многочастного и многообразного»» [15, с. 633].

Наконец, четвертым важнейшим элементом христианского историзма в концепции Г.В. Флоровского является «принцип дополнительности» *двух методов толкования* Священной Истории, аллегорического и типологического: «в глазах «аллегориста» образы, которые он интерпретирует, являются отражениями некоего уже пред-существовавшего прототипа... Типология же, напротив, направлена на будущее. «Типы» суть предвосхищения... их «прототип» еще в будущем» [14, с. 628-629]. Названные методы отображают, с одной стороны, двойную направленность истории во времени – к своему Началу-Творению, и своему Концу-Суду; а с другой – двойную направленность самого разума: от Текста – к Событию, и от События – к Тексту.

Принцип подобия между внутренней историчностью экзистенции самого человека и историчностью бытия всего человечества, был глубоко осмыслен о. Павлом Флоренским. Так, размышляя о своем личном духовном пути, о. Павел обращается к обобщениям историософского плана. Отмечая, что «научное миропонимание есть душа западной культуры, самое сердце Европы», он рассматривает произошедший с ним переворот как опытное свидетельство будущих судеб культуры. «Я был взращен и рос как вполне человек нового времени; – пишет о. Павел, – и потому ощутил себя пределом и концом нового времени; последним (конечно, не хронологически) человеком нового времени и потому первым – наступающего средневековья»; а весь духовный кризис и «взрыв», произошедший с ним в результате разочарования в научном мировоззрении, по мысли о. Павла, имеет пророческий, парадигмальный характер. Он убежден, что то «миропонимание, которое получилось из упоминаемого взрыва, через десять, двадцать, тридцать лет станет само собою разумеющимся, и к нему будут приходить вовсе не в какой-то зависимости от моих размышлений, а сами собою, совершенно так же, как недавно еще своим умом доходили, что “Бога нет”, что “про неправду все написано”» [11, с. 307]. Основания для такого утверждения лежат не только в области индивидуального опыта мыслителя, но и в объективной логике самой культуры, неизбежно утрачивающей целостность и осмысленность после утраты своего религиозного «ядра», после чего неизбежно начинается процесс его поисков и возрождения, названный Н. Бердяевым символическим термином «новое средневековье».

Процесс утраты культурой своего религиозного «ядра» исследовался К. Леонтьевым. Он, в частности, выявил важный парадокс: «каким это образом выходит, что даже рабство и всякие стеснения, во многих случаях, развивают личность – и народную и единичную больше (то есть выразительнее), чем общеевропейская нынешняя свобода?.. Эгалитарный индивидуализм погубил индивидуальность характеров» [6, с. 334]. Выявленная здесь закономерность состоит в том, что личность развивается в условиях внешних «стеснений» потому, что при этом центр ее жизни сосредоточен во внутренней сфере духа и души, а жизнь внешняя воспринимается как подвиг и служение. Наоборот, внешние свободы расслабляют человека в духовном отношении, и приучают смотреть на жизнь как на индивидуалистическое развлечение.

В этом контексте К. Леонтьев высказывал весьма «крамольные» мысли по поводу народного образования: «Попробуй кто-нибудь с прямою и полной искренностью усомниться в самых основаниях школьного дела где бы ни было, а не в одной России? Осмелюсь напомнить Вл. И. Давля! Попробуй сказать, что еще неизвестно, нужно ли и полезно ли, в самом деле, много учить народ; хорошо ли навязывать ему наши общеевропейские понятия, наши вкусы, наши идеалы, наши предрассудки и наши ужасающие ошибки?» [6, с. 335]. С другой стороны, под оболочкой так называемой «темноты и забитости» народа К. Леонтьев видит как раз ту цельность духа и личности, которая утрачена современными человеком: «В характере русского простолюдина есть нечто до сих пор для нас самих неуловимое и необъяснимое, нечто крайне сложное, заставившее, например, Тургенева сказать в одном из своих романов: “Русский мужик есть тот таинственный незнакомец, о котором говорит г-жа Радклиф”» [5, с. 390]. К этому он добавляет и результат собственных наблюдений, заставляющий задуматься о сути народного бытия: «Русский мужик очень развит, особенно в некоторых губерниях. Он умен, тонок, предприимчив; в нем много поэтического и музыкального чувства; местами он неопрятен; но местами очень чист и всегда молодец. Он умеет изворачиваться в таких обстоятельствах, в которых растеряются грамотные, но тупые французские или немецкие поселяне» [5, с. 397]. Все эти наблюдения являются результатом того, что можно назвать *альтернативным видением истории*, в котором теряют смысл привычные светские понятия «прогресса» и «цивилизованности», но человек рассматривается с точки зрения его базовых личностных качеств. В этом также состоит важнейший аспект православного историзма.

Альтернативное видение истории в рамках русского православного мировоззрения особенно ярко выразилось в трактовке Н.Я. Данилевским сущности всемирно-исторического процесса, а именно, преодоление наивного европоцентризма в понимании мировой истории. «Дабы поступательное движение, – писал ученый, – вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т. е. надо чтобы вступили на попрание деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа. Прогресс... состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее попрание исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития» [2, с. 109]. Тем самым, обычна «претензия» Европы и западной цивилизации в целом быть «высшим типом» цивилизации – по сути, как раз глубоко *антипрогрессивна*. Этот внутренний парадокс самого понятия «прогресс» был выявлен именно православным мыслителем в силу того, что его ракурс видения был предельно эсхатологичен, и это не позволяло ему обольщаться какой-либо одной из форм прогресса, пусть даже и столь яркой.



Построение Н.Я. Данилевским теории культурно-исторических типов имеет целью апологию свободы исторического творчества всего человечества – вопреки претензии одной из его частей на то, чтобы объявить себя вершиной истории и тем самым завершить исторический прогресс. Тем самым, вопреки распространенному предрассудку, такое понимание истории – как раз наилучшее «лекарство» от какого-либо «партикуляризма», наилучшая школа уважения ко всем без исключения историческим традициям и формам исторического творчества. Первая глава книги Н.Я. Данилевского на конкретном сопоставлении двух событий показывает, что Европа открыто противопоставляет себя России как *иному субъекту* исторической жизни. Отсюда, т.е. из факта разносубъектности событий, становится понятной в последующих главах и вся история отношений Европы и России, которые *соизмеримы* только в качестве качественно разных самостоятельных субъектов истории. Нарушение же принципа соизмеримости, например, трактовка России как «части Европы», уничтожает возможность понимания «особой формулы» (А.С. Пушкин) русской истории. С другой стороны, неизменное отношение Европы к России исключительно как к потенциальной колонии, точно так же необъяснимо при нарушении названного принципа.

Весьма распространенное обвинение теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в «биологизации» истории основано на логическом недоразумении. Ученый предлагает природные аналогии (пользуясь строгим методом *научных аналогий*) для прояснения собственных (а вовсе не «биологических») законов развития культурно-исторических типов. Циклизм их развития, как поясняет сам ученый, является следствием *частности и ограниченности исходных принципов каждого из них*, и вообще конечностью потенциала исторических общностей, в конце концов, всегда исчерпывающих свои внутренние ресурсы. Конечность жизни культурно-исторических типов для Н.Я. Данилевского была важным *нравственным* фактом, заставляющим каждую из культур и человеческих общностей смиренно признавать свою конечность – а значит, и *обязанность перед другими передать им все лучшее, сделанное ею*. Это заставляло мыслить историческое бытие не в категориях группового самодовольного эгоизма, но через категорию *ответственности*.

Прогностическая сила историософии Н.Я. Данилевского очень велика даже в частных вопросах. В частности, он четко предсказал неизбежность и сам характер будущих мировых войн. Об этом хорошо писал Н.Н. Страхов: «Когда Данилевский говорил о грядущей борьбе между двумя типами, то он именно разумел, что Европа пойдет нашествием еще более грозным и единодушным. Возьмите дело с этой стороны. Перед взорами Данилевского в будущем миллионы европейцев с их удивительными ружьями и пушками двигались на равнины Славянства; давнишний Drang nach Osten действовал, наконец, с полной силой и заливал эти равнины огнем и кровью. Он видел в будущем, что его любезным славянам предстоят такие испытания, такие погромы, перед которыми ничто Бородинская битва и Севастопольский погром» [10, с. 532]. Это ли не научно-философское предсказание Великой Отечественной войны?

Методологической основой историософии Н.Я. Данилевского является *принцип единства эмпирических обобщений и нравственной оценки*. Суть его в том, что в истории всегда действует нравственный закон награды и воздаяния – каждая историческая общность становится такой, каковы были ее поступки и важнейшие исторические решения. Поэтому факты нравственного порядка в истории являются вовсе не субъективным «довеском» к фактам экономической, культурной, социальной и политической жизни, но наоборот, как раз самыми содержательными, концентрированными по смыслу, особыми *синтетическими* эмпирическими фактами. Вот яркий пример анализа Н.Я. Данилевским специфики европейского и русского культурно-исторических типов на основе этого принципа: «Что же представляет нам в параллель этой насильственности европейской истории, проявлявшейся во всяком интересе, получавшем преобладающее значение, – история России? Религия составляла и для русского народа преобладающий интерес во все времена его жизни. Но он не ожидал проповеди энциклопедистов, чтобы сделаться терпимым. Терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена. Скажут, что таков характер исповедуемого ею Православия. Конечно. Но ведь то же Православие было первоначально и религией Запада, однако же, как мы видим, оно исказилось именно под влиянием насильственности романо-германского характера. Если оно не претерпело подобного же искажения у русского и вообще у славянских народов, значит, в самых их природных свойствах не было задатков для такого искажения... того кроткого духа, который веет от христианства, но, напротив того, усвоив его себе, совершенно ему подчинились» [2, с. 187]. Не следует воспринимать данное рассуждение как проявление некоего «национального самодовольства». Скорее, наоборот, в нем неявно содержится упрек России за то, что она в погоне за «цивилизацией» утрачивает собственный дар нравственного способа исторического бытия, фактически воплощавшего в себе христианские заповеди. Но тем самым, и наоборот, понимание этой исторической особенности российской цивилизации может быть ключом к ее возрождению в кризисных ситуациях.

Краткое рассмотрение некоторых элементов православного историзма в русской философии, позволяет оценить ее как удачный пример рациональной рефлексии важнейших составляющих христианского исторического сознания. В качестве предельного обобщения его сущность может быть сформулирована следующим образом: история есть сфера межличностного взаимодей-

ствия людей, через которую осуществляется Откровение Бога людям; в основе исторической практики людей лежит предельный выбор между грехом и спасением; история устремлена к своему концу, только в нем обретая свой конечный смысл; в истории содержатся как универсальные, повторяющиеся ситуации, так и прообразы чаемого будущего; в каждом этапе исторического бытия содержится возможность воплощения высших духовных даров человеку и возможность самого глубокого развития личности.

Список литературы References

1. Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию: Уч. пос. М.: Изд. ПСТГУ, 2009. 448 с.
Vasilenko L.I. Vvedenie v russkiju religioznuju filosofiju. – M.: Izd. PSTGU, 2009. – 448 p.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: «Книга», 1991. 574 с.
Danilevskij N.Ja. Rossija i Evropa. – M.: Kniga, 1991. – 526 p.
3. Евлампиев И.И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд. РХГА, 2005. С. 5-48.
Evlampiev I.I. Bogoslovie protiv filosofii: tvorcheskoe sluzhenie Georgija Florovskogo In.: Florovskij G. Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii. – SPb.: Izd. RHGA, 2005. – S. 5-48.
4. Кузнецов Д.П. Совершенный человек и завершение истории в русской религиозной философии // Философско-антропологические исследования. Выпуск I. Курск.: Изд. КГУ, 2006. С. 205-220.
Kuznecov D.P. Sovershennyj chelovek i zavershenie istorii v russkoj religioznoj filosofii In.: Filosofsko-antropologicheskie issledovanija. Vypusk I. – Kursk.: Izd. KGU, 2006. – S. 205-220.
5. Леонтьев К.Н. Грамотность и народность // Леонтьев К. Н. . Записки отшельника. М.: «Русская книга», 1992. С. 388-405.
Leont'ev K. N. Gramotnost' i narodnost' In.: Leont'ev K. N. . Zapiski otshel'nika. – M.: «Russkaja kniga», 1992. – S. 388-405.
6. Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М.: «Русская книга», 1992. С. 331-367.
Leont'ev K.N. Chem i kak liberalizm nash vreden? In.: Leont'ev K.N. Zapiski otshel'nika. – M.: «Russkaja kniga», 1992. – S. 331-367.
7. Лосев А.Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977. 188 с.
Losev A.F. Strast' k dialektike. – M.: Sov. pisatel, 1990. – 320 s.
8. Рашковский Е.Б. Историк как свидетель, или об источниках исторического познания // Вопросы философии. 1998. № 2. 35-42.
Rashkovskij E.B. Istorik kak svidetel', ili ob istochnikah istoricheskogo poznanija // Voprosy filosofii. 1998. № 2. 35-42.
9. Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. – Т. II. – М.: Мысль, 1990. – С. 635-762.
Solov'ev Vl. Tri razgovora o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii In.: Sochinenia v 2-h tomah. – T. II. – M.: Mysl', 1990. – pp. 635-762.
10. Страхов Н.Н. Последний ответ г. Вл. Соловьеву // Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Н. Страхов. С. 531-535.
Strahov N.N. Poslednij otvet g. Vl. Solov'evu In.: Danilevskij N.Ja. Rossija i Evropa. – pp. 532.
11. Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: АСТ, 2004. 488 с.
Florenskij P. Detjam moim. Vospominanija proshlyh dnei. – M.: AST, 2004. – 488 p.
12. Флоровский Г. Жил ли Христос? // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Изд. РХГА, 2005. – С.365-401.
Florovskij G. Zhil li Hristos? In.: Florovskij G. Hristianstvo i civilizacija. Izbrannye trudy po bogosloviju i filosofii. – SPb.: Izd. RHGA, 2005. – S.365-401.
13. Флоровский Г. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. Указ. соч. С. 671-707.
Florovskij G. Zatrudnenija istorika-hristianina In.: Florovskij G. Ukaz. soch. – pp. 671-707.
14. Флоровский Г. Откровение и истолкование // Флоровский Г. Указ. соч. С. 416-633.
Florovskij G. Otkrovenie i istolkovanie In.: Florovskij G. Ukaz. soch. – pp. 416-633.
15. Флоровский Г. Христианство и цивилизация // Флоровский Г. Указ. соч. С. 641-649.
Florovskij G. Hristianstvo i civilizacija In.: Florovskij G. Ukaz. soch. – pp. 641-649.
16. Шестов Л.И. Гецсиманская ночь. (Философия Паскаля) // Шестов Л.И. Соч. в 2-х томах. – Т.2. – М.: Наука, 1993. С. 257-300.
Shestov L.I. Gefsimanskaja noch'. (Filosofija Paskalja) // Shestov L.I. Soch. v 2-h tomah. – T.2. – M.: Pravda, 1993. S. 257-300.
17. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб: Алетейя, 1998. 250 с.
Jeliade M. Mif o vechnom vozvrashhenii. Arhetipy i povtorjaemost'. – SPb: Aletejja, 1998. – 250 s.