
ТЕОРИЯ

В. ВЕРНЕР, М. ХУДА-ГРАНАТ

ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА ЛЬВА ПЛАТОНОВИЧА КАРСАВИНА – МЕЖДУ ИСТОРИЧЕСКИМ И СВЕРХИСТОРИЧЕСКИМ МЫШЛЕНИЕМ

В первой части статьи авторы знакомят читателей с размышлениями представителей Познаньской школы методологии истории по поводу теории истории. Вторая часть посвящена историософским взглядам Льва Платоновича Карсавина.

***Ключевые слова:** Карсавин, Познаньская школа методологии истории, историография, идея всеединства, история, историческое мышление.*

В сборнике рассказов и стихотворений «Делатель» Хорхе Луис Борхес показывает, что способ формирования человеческих представлений об окружающей действительности субъективен. «Человек, – замечает он, – стремится отразить мир. Годами будет населять пространство картинами периферии, царств, гор, заливов, кораблей, островов, рыб, комнат, инструментов, звезд, лошадей и людей. За момент до смерти он обнаружит, что все это похоже на его собственное лицо» (цит. по: Kelley 2009: 8, 275). Эти мысли кажутся нам важными, потому что они аналогичны мнению Познаньской школы методологии истории. Аналогия заключается во всеобщем убеждении в том, что как житейскому, так и научному мышлению свойственен субъективный взгляд на мир. Сторонники этой концепции могут обосновывать свое мнение по-разному, пользоваться другими предпосылками и аргументами, что и наблюдается среди познаньских исследователей.

Анализируя способ формирования представлений человека о мире прошлого, Войцех Вжосек и Виктор Вернер приходят к вы-

воду: субъективность восприятия исторической действительности не является результатом того, что человеческий интеллект не способен уловить объективную правду – истину. Это скорее следствие задачи, поставленной перед наукой о прошлом. Однако вопреки общему мнению этой целью не является достоверная реконструкция истории, отвечающая требованиям объективности. Накопленные ею знания воспринимаются как общественно бесполезные, а значит, ненужные. Тем временем история как наука должна предоставлять знание, которое полезно тем, что делает более доступными для человека смыслы и значения, необходимые для того, чтобы понять настоящее и общаться в рамках данной культуры (Wzosek 2009: 9, 35). Это происходит с помощью понятий и категорий, появляющихся на почве науки и общественных взаимодействий. Таким образом, эти категории всегда необъективны. Воспитанный в условиях данной культуры человек обладает определенной категориальной картиной, в соответствии с которой воспринимает мир (*Ibid.*: 18). В результате этого субъективность становится неизменным элементом познания (в том числе и исторического) (*Ibid.*: 29).

Несколько иначе на эту проблему смотрит Ежи Топольский, который, как нам кажется, ценит объективный аспект историографии. Дефицит последнего – результат несовершенства человеческого аппарата познания. Академик Познаньской школы считал, что человек просто не обладает стратегией объективного познания, позволяющей преодолеть пристрастность его мироощущения. Невозможность осознать и создать адекватное и полностью отвечающее прошлому описание истории обусловлено несколькими предпосылками. Е. Топольский понимал историю как совокупность процессов и явлений, которых в настоящее время не существует (Topolski 1998: 12). «Отсутствие» минувшего, как и его разнообразие, делает предмет исторических исследований неуловимым и всегда неполным. Доступ к историческим источникам или объектам материальной культуры гарантирует всего лишь иллюзию контакта с действительностью (*Ibid.*: 35–36). Он способствует чувству эмпирического соприкосновения с минувшим, фактически будучи лишь миражом. Более того, источники не только не дают возможности приблизиться к прошлому, но и отражают его пристрастно (*Ibid.*: 36–37). Даже самые добросовестные и критические из историогра-

фических описаний включают в себя личное мнение, которое выражается в подборе источников и способах их интерпретации.

Человек понимает мир, частью которого он является, через призму языка, культуры, общества. Эти факторы формируют мышление и речь о прошлом или о мире прошлого. Выход за пределы собственного опыта и знания, попытка отказаться от культурного наследия будут безуспешными. Историк «заключен» в настоящем, находится в данном культурном контексте и в данной системе ценностей (Wizosek 2009: 24). Описывая мир, исследователь прошлого пользуется определенными категориями. Для антично-европейского культурного круга характерными являются: логика, время, пространство и так называемые исторические метафоры – идея генезиса и прогресса (*Idem* 1995: 19–20; см. также: *Idem* 2009: 23). Они в значительной мере предопределяют понимание какой-либо теории, свидетельствуют о ее достоверности и несомненности.

Тем самым каждое историческое изложение, пусть и в минимальной степени, переносит специфику современного мышления – элементов сегодняшнего – в прошлое. Невозможность выйти за пределы собственного культурного круга приводит к тому, что человек, исследующий прошлое, всегда делает это через призму настоящего времени согласно категориям мышления, действующим в его эпохе (*Idem* 2009: 18, 31). Настоящее предоставляет конкретные механизмы и инструменты, необходимые для правильного анализа и оценки материала. Оно также ставит перед историком вопросы, на которые тот должен ответить (*Ibid.*: 18–19). Исследователь прошлого, понимаемый В. Вжосеком как представитель данной культуры, одновременно становится ее эксплуататором и интерпретатором – его рефлексия касается исключительно сферы человеческой мысли и деятельности, а значит, культуры. Поэтому, замечает польский академик, к исторической практике следует подходить как к культурной авторефлексии, рассматривать ее в качестве категории основы процесса формирования культурного самосознания (*Ibid.*: 16).

Вопрос о том, как формируются представления прошлого, а также анализ их последствий особенно занимает представителей Познаньской школы методологии истории. Они стремятся выяснить характер исторического мышления, определить связанные с ним категории, описать взаимозависимость определенного отно-

шения к минувшему и настоящего положения вещей. Важным компонентом этих размышлений является историческое сознание – категория, которая, очевидно, соединяет как все концепции, образованные этим научным кругом (имеются в виду созданные представителями Познаньской школы методологии истории), так и элементы каждой из них в отдельности. Определение этого понятия во время исследований постепенно эволюционировало, отказавшись от дефиниции, согласно которой историческое сознание основывалось на знании фактов и аксиологической системы общества прошлого, находящей применение в человеческой деятельности (Topolski 1981: 5–6). Историческое сознание является чем-то большим, чем знание событий, оно становится скорее способностью воспринимать то, что мир изменчив, и выражать это с помощью мысли, речи и действий (Werner 2009: 20).

Общее для всех культур начало исторического сознания не означает, что у них такое же представление о мире, наоборот – спектр возможностей кажется неисчерпаемым. Анализируя историческое мышление на примере классической и неклассической историографии, В. Вжосек указывает, что существуют разные виды исторической интерпретации прошлого. Его исследования свидетельствуют о том, что наше восприятие окружающего мира зависит от разных метафор, систем ценностей, а также от восприятия действительности. В зависимости от этого возникают несоразмерные друг другу представления о прошлом, а также противоположные картины современного мира, общества, человека.

В свою очередь Е. Топольский и В. Вернер обращают внимание на разницу между историческим и аисторическим мышлением, подчеркивая, что мышление влияет на отношения члена данного сообщества к окружающей реальности, на его жизненную активность и участие в преобразении мира. Е. Топольский сравнивает вышеуказанные способы мышления, исследуя два типа культур: горячие, которые, по его мнению, имеют историческое сознание, и холодные, у которых оно отсутствует (Topolski 1976: 32–34). Представители первой из них являются динамичными и нацеленными на то, чтобы активно участвовать в процессе формирования действительности. Тем временем представители культур аисторического (то есть холодного) типа находятся в состоянии неподвижности,

подчиняя свою жизнь исключительно воле божеств и созданным ими принципам (Topolski 1976: 35 и сл.).

Эта проблема немного по-другому проявляется в контексте рефлексии Виктора Вернера. Вслед за Ф. Ницше он считает историчность и аисторичность двумя видами познавательной и культурообразующей восприимчивости к миру, своего рода формами восприятия мира (Werner 2008/2009: 85). В рамках каждого из них присутствует изменчивость, одновременно возникает желание ее преодолеть. Историческое мышление стремится к пониманию изменчивости с помощью определенных категорий: развития, индивидуализма, причинности, памяти и линейности времени (*Idem* 2009: 16; см. также: *Idem* 2008/2009: 87 и сл.). В рамках аисторического мышления предпочитается забвение, которое позволяет избавиться от ненужного знания прошлого, освободиться от бремени памяти и ориентироваться на современность. В результате этого человек способен сосредоточиться на переживании жизни и получить сильные эмоции (*Idem* 2009: 20–21). Поэтому аисторичность не является примитивной формой существования, ведь она предоставляет возможность достигнуть высшего состояния жизни и сознания. Вышеупомянутые формы могут сосуществовать с очередным типом сознания – сверхисторичностью, которая соединяет восприятие изменчивости мира и одновременно его устойчивости (*Ibid.*: 21). Это примирение особенно важно в случае исторического мышления, потому что благодаря сверхисторическим компонентам оно становится формой знания как такового.

Кажется, что вышеописанные размышления Познаньской школы методологии истории по поводу теории истории способствуют лучшему пониманию мысли Льва Платоновича Карсавина. Взглядам этого русского философа посвящена вторая часть нашей статьи.

Размышляя об основных задачах историософии, Карсавин выделил три вопроса, необходимые в рефлексии об истории. К ним он причислил: определение первоначал исторического бытия, а тем самым и исторического знания; анализ этих первоначал в единстве бытия и знания с целью раскрытия значения исторического в мире и в отношении к Абсолюту; наконец, описание и указание смысла конкретного исторического процесса в его целом. Первая задача, по мнению философа, реализована создателями теории истории,

вторая занимает представителей философии истории (в узком смысле), решение третьей принадлежит метафизике истории (Карсавин 2007: 5). В ее рамках достигается реконструкция правил исторического развития через призму всеединства и триединства – главных идей философии Л. П. Карсавина и основ его эпистемологических, а также метафизических рассуждений.

Фундаментальная роль, которую категории исполняют в его метафизической мысли, полагается в том, что они выполняют нормативную функцию в мире, являются его основным принципом, условием его существования (Sawicki 2008: 253). Всеединство и триединство взаимно дополняются в своей миссии формирования мирового порядка. Первое из них воплощает генетическую и телеологическую детерминацию – устанавливает границы истории, ее начало и конец, организует конкретную структуру бытия, определяет его предназначение. Второе активизирует историю, определяет модель развития и позволяет осуществиться сверхисторическому плану. И в том и другом выявляется участие Абсолюта во всемирном порядке (Łoski 2000: 338–339).

Создание Вселенной в концепции Льва Карсавина имеет теофанический характер, так как, по мнению автора, в процессе создания Бог проявляется в небытии (Карсавин 2004б: 8, 14). В творческом акте отражается совершенство Божественного Существа, которое является результатом своеобразного самопожертвования, когда Абсолют уменьшает и ограничивает себя самого, даже до полного исчезновения (*Ibid.*: 17; см. также: Łoski 2000: 337–338, Mazurek 2008: 134). Факт, что Бог уничтожается, оказывается необходимым для реализации извечной идеи создания, целью которой является полное всеединство. Одновременно надо подчеркнуть, что Карсавин решительно отказывается от пантеизма, который отождествляет Создателя с Его делом. Проявление во Вселенной присутствия Бога не означает, что она сразу становится Им, что принадлежит той же самой сфере бытия (Карсавин 2004б: 9–10, 14–16, 27; 2004а: 209). Тогда как Богу-Абсолюту присущи первичность, вечность, бесконечность и совершенство, созданное Им существо характеризуется вторичностью, ограниченностью, конечностью и относительностью (Gaḡajewa 2002: 68–70).

В несовершенном, эмпирическом мире всеединство все-таки остается недоступным и в рамках пространственно-временного континуума принимает ограниченную и потенциальную форму единства во множестве (Łoski 2000: 341, 346). Эта форма присутствует как в отдельных моментах – качественностях и личностях, так и в целом (Карсавин 2007: 61, 105; см. также: Karsawin 2007: 12–13). Бытие не полностью воспринимает симфоническую структуру Вселенной и находящиеся в ней диалектические отношения между целым и частью. Оно не замечает, что каждая высшая личность актуализируется в разных индивидуумах низшего уровня, а они в свою очередь иногда выступают проявлениями или актуализациями различных высших существ и даже Абсолюта (Карсавин 2007: 75, 92–101; см. также: Хоружий 1994).

Лев Карсавин не сомневается, что это неоконченное всеединство бытия не является последней формой исторической действительности. В то же время он уверен, что теозис все-таки произойдет и мир заново соединится с Абсолютом (Mazurek 2004: 172). Это свидетельствует как о своего рода предопределенности судьбы мира, так и о существовании сверхисторического мышления у Л. П. Карсавина.

Конечно, стоит подчеркнуть, что идея повторного соединения с Богом отличается от античной концепции «вечного возвращения» и ее аисторичности. Тем не менее трудно не согласиться со Славомиром Мазуреком в том, что некоторые элементы рефлексии Карсавина отличаются от традиционного, линейного взгляда на историю. Время возникает как следствие недостатка человеческого ума, который не в состоянии воспринимать вечность как таковую. Поэтому человек разделяет ее на определенные моменты, которые может осмыслить. Время – это своеобразная категория мышления, то есть иллюзия (*Idem* 2008: 134–135; см. также: Карсавин 2004а: 142–144).

Несмотря на сказанное, в размышлениях о прошлом Л. П. Карсавина появляются пространственно-временный порядок и периодизация истории. Исследуемые факты он представляет в конкретном историческом контексте, примером чего являются фрагменты текстов, посвященные большевистской революции или религиозным спорам. Карсавин подчеркивает исключительность любого момента истории, не подвергающегося циклическим возвратам.

Описывая исторический процесс, он пользуется классической триадой: прошлое – настоящее – будущее, хотя исследуемые явления не обязательно представляет диахронически.

Стоит заявить, что, по мнению Л. П. Карсавина, теозис является целью мира. Множество способов, понимаемых как актуализация потенциалов, окончательное осуществление всеединства, обновление прежнего порядка или достижение жизни через смерть, в каждом случае связаны с движением в конкретном направлении, а значит, с развитием. Лев Карсавин подчеркивает значение идеи развития в мышлении о прошлом, а также предпринимает попытку ее точного определения в пределах своего метафизического размышления об истории. Он объясняет ее как появление всевременного, всепространственного субъекта, заключающего в себе как единство, так и множество (Карсавин 2007: 120; Karsawin 2007: 10). Осознание факта, что исторический процесс становится актом проявления одного субъекта – человечества, определяет цель исторического мышления и работы исследователя прошлого. Суть исторической науки нужно искать не в реконструкции событий, а в попытке проникнуть в природу перемен, происходящих в человечестве и его составляющих: народах, классах, общественных группах, культурах и индивидуальных личностях (Карсавин 2007: 193; см. также: Bohun 2007: 99–100). По мнению Л. П. Карсавина, они весьма важны, потому что являются актуализациями человечества, хотя оно само по себе кажется простой суммой элементов, но качественно чем-то выше (Karsawin 2007: 11; см. также: Хоружий 1994).

Лев Карсавин ценит значение всех индивидуализаций – неповторимых и ценных, присутствие которых в мировом порядке и осуществление их в истории становится необходимым для возникновения настоящего всеединства, полной интеграции (Столович 2005: 220). Каждая из них обладает определенным местом в иерархии исторического бытия, имеет соответствующие ценность и функцию, которая отвечает предвечной идее. В момент создания Бог снабдил все личности – как индивидуальные, так и коллективные – конкретными чертами, благодаря которым они выполняют свою миссию (Bohun 2007: 106).

Карсавин обращает внимание прежде всего на вопрос о судьбе русского народа – пытается определить его значение и место в ми-

ровом порядке, а также указать, какую цель, поставленную Богом, он должен осуществить. Философ замечает, что русским свойственна религиозность – своеобразная духовность, которая позволяет им понять смысл всеединства и даже реализовать его в соборном, многонациональном народе России (Karsawin 2007: 12–13). Основой русской православной культуры является христианская идея триединства, благодаря которой культура правильно «осознает» соотношение абсолютного и исторического бытия, чувствует их одновременное единство и разъединенность.

В свою очередь западноевропейская мысль подчинилась стихии теизма, а также пантеизма и потеряла смысл христианской религии. Она пользуется неправильным представлением о Боге и тварном существе, отчего запутывается в порочном круге ереси, скептицизма, нигилизма, а также атеизма и ведет себя к самоуничтожению (Kiejzik 2007: 92–93; см. также: Karsawin 2007: 46–52). Поэтому западноевропейская цивилизация не в состоянии стимулировать раскрытие всеединства и выполнять важную функцию в процессе исторического развития, хотя, поясняет Карсавин, ее присутствие в структуре всеединства является необходимым. Итак, миссия России заключается не в уничтожении других культур (в том числе и западной), но в их соединении, понимаемом русским философом как сочетание традиций разных Церквей. Таким образом всеединство получит свою полноту (Karsawin 2007: 74).

Историю человечества, то есть процесс поиска идеального общества, Карсавин объясняет на основании принципа триединства, происходящего из христианской догмы. Движение, имеющее место в Абсолюте и заключающееся в формуле «первоединство – саморазъединение – самовоссоединение», переносится на жизнь мира и отдельного человека и таким образом придает ритм истории (Столович 2005: 222). Согласно диалектической структуре этого процесса, его последняя стадия совершенного всеединства составляет высший синтез двух прежних абсолютно необходимых фаз. Русский мыслитель требует не пренебрегать значением первоначального единства, созданного совокупностью потенциальных и неопределенных форм жизни, и разделением, в рамках которого происходит конкретизация разных аспектов бытия, придание им идентичности, определенности. В акте этого раздела рождается субъект истории,

появление которого необходимо, чтобы всеединство выполнило свою функцию – единства во множестве (Карсавин 2007: 106–107). Индивидуальность становится важной категорией концепции Карсавина, который именно на нее обращает внимание. Каждый субъект является как индивидуализацией какой-то высшей личности, так и частью целого; тем самым размышление русского философа вписывается в течение исторического мышления, за составляющую которого принимается, между прочим, индивидуальность.

Следовательно, Лев Карсавин воспринимает развитие в категориях процесса, в границах которого субъект эволюционирует в соответствии с собственной природой личности (*Ibid.*: 120; см. также: Вохин 2007: 100). Этот феномен характеризуется непрерывностью перемен, которые совершаются свободно, независимо от какой-либо причинно-следственной связи и без вмешательства внешних сил. Развитие субъекта, его переход из одной фазы в другую обусловлен его собственной диалектической природой. Согласие на механическую детерминацию явлений, по мнению русского философа, связано с необходимостью разрушить непрерывность исторического процесса, и это нужно для того, чтобы различить причины и следствия. В результате уничтожается идея развития, ошибочно заменяемая понятием изменения (Карсавин 2007: 13).

В основе отрицательного отношения Карсавина к практике объяснения явлений с помощью принципа причинно-следственной связи лежит скептицизм относительно этого метода исследования истории. Недостаток соответствующих критериев, позволяющих отобрать из разнообразия случаев вероятные причины, а также проверить полученное знание, вызывает подозрения в их правильности (Там же: 13–16). Несмотря на критику причинности, Л. Карсавин кажется ее сторонником, но в сверхисторическом смысле. В его концепции функцию решающего фактора исполняет Абсолют. Ведь Бог придал форму созданию и определил его судьбу, установил границы человеческой активности, а также назначил направление, по которому надо идти.

Приходя к окончательному выводу, можно констатировать, что идея всеединства Л. П. Карсавина находится между историческим и сверхисторическим сознанием. В ней присутствуют типичные

элементы исторического мышления: генетический принцип и целеустремленность, развитие, причинность, индивидуализм. Он также использует исторический метод исследования. Русский философ анализирует события и факты прошлого, а также ссылается на историю и память с целью понять сегодняшний день и прогнозировать следующий. Его рассуждения служат объяснением современной действительности и определением будущего, но тем не менее подчиняются прошлому, и точка зрения, очевидно, остается исторической.

Одновременно у Карсавина возникает желание придать истории более глубокий, сверхвременной смысл, найти в изменчивости мира что-то большее, чем простую последовательность очередных поколений, эпох и культур. В развитии человечества он желает видеть не столько цель как таковую, лишенный ценностей прогресс, сколько какой-то высший замысел. Таким планом оказывается всеединство, то есть совершенное согласие всякого бытия. Вокруг него-то и сплетаются судьбы всего сущего, ведь оно оказывается их началом и концом, причиной и следствием. Оно является устойчивостью в изменчивости мира и единством в его разнообразии. Наконец, всеединство становится самым важным выражением сверхисторического мышления Л. П. Карсавина.

Литература

Карсавин, Л.

2004а. *Noctes Petropolitanae*. В: Карсавин, Л., *Saligia. Noctes Petropolitanae*. М.: АСТ.

2004б. *Saligia*, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах. В: Карсавин, Л., *Saligia. Noctes Petropolitanae*. М.: АСТ.

2007. *Философия истории*. М.: АСТ.

Столвич, Л. Н. 2005. *История русской философии*. М.: Республика.

Хоружий, С. С. 1994. *После перерыва. Пути русской философии*. СПб. URL: <http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H> (дата обращения: 06.10.2010).

Bohun, M. 2007. *Konstruowanie historii, czyli rosyjska idea Lwa Karsawina*. In Kiejzik, L., Bohun, M. (eds.), *L. Karsawin, Wschód, Zachód i rosyjska idea*. Zielona Góra.

Garajewa, G. 2002. Komentarz do tekstu «O wszechjedności wyższego rzędu». In Kiejzik, L. (ed.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i I połowy XX wieku*. Łódź.

Karsawin, L. 2007. *Wschód, Zachód i rosyjska idea* / przeł. L. Kiejzik, M. Bohun. Zielona Góra.

Kelley, D. R. 2009. *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku* / przeł. B. Hlebowicz. Warszawa.

Kiejzik, L. 2007. Lwa Karsawina rozważania o istocie rosyjskiej kultury i rosyjskiej religijności. In Kiejzik, L., Bohun, M. (eds.), *L. Karsawin, Wschód, Zachód i rosyjska idea*. Zielona Góra.

Losski, M. 2000. *Historia filozofii rosyjskiej* / przeł. H. Paprocki. Kęty.

Mazurek, S.

2004. *Filantrop czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*. Warszawa.

2008. *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa.

Sawicki, A. 2008. *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow – Bułgakow – Niesmielow – Karsawin – Bierdiajew*. Białystok.

Topolski, J.

1976. *Świat bez historii*. Poznań.

1981. Wstęp. In Topolski, J. (ed.), *Świadomość historyczna Polaków*. Łódź.

1998. *Wprowadzenie do historii*. Poznań.

Werner, W.

2008/2009. *Historyczność i mit. Między rozróżnieniem a samookreśleniem*. In Korzeniewski, B. (ed.), *Narracje o Polsce*. Poznań.

2009. *Historyczność kultury. W poszukiwaniu myślowego fundamentu współczesnej historiografii*. Poznań.

Wrzosek, W.

1995. *Historia, kultura, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław.

2009. *O myśleniu historycznym*. Bydgoszcz.