

УДК 1:792+316.74:792

ОТ ИСТОРИИ К ПАМЯТИ: СТРАТЕГИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В РАМКАХ «ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА» И СТРУКТУРАЛИЗМА

Д.А. Аникин

Аннотация

В статье рассматривается проблема исторического познания в рамках «философии всеединства» Л.П. Карсавина. В этой философской системе историческое познание понимается как процесс самораскрытия симфонических личностей, в качестве которых могут выступать как индивиды, так и социальные общности. Отказ от эсхатологизма и требование самодостаточности симфонических личностей делают возможным пространственное измерение исторического процесса, что роднит «философию всеединства» с постструктуралистским видением исторического процесса.

Ключевые слова: история, память, историческое познание, пространство, всеединство, структура, структурализм, постструктурализм.

Проблема исторического познания имеет место в рамках любой философской концепции в качестве элемента общей теории познания, поэтому своеобразие решения этой проблемы в рамках русской религиозной философии обусловлено неповторимостью и уникальностью данной традиции философствования. Имеющая глубокие корни в восточно-патристической христианской традиции, русская философия религиозной направленности сумела выразить свою сущность в понятии «всеединство», ставшем центральным для ее развития в XX в.

Категория «всеединство» является универсальной для всей русской религиозной философии и отражает понимание мира как целостности. С позиций философии всеединства целостность мира не механистична (как можно сказать, когда совокупность элементов приобретает системность путем утраты каждым из элементов своей уникальности), а органична (каждая составная часть всеединства сохраняет свою значимость и индивидуальность даже в рамках общего). Безусловно, приоритет в разработке «философии всеединства» принадлежит В.С. Соловьеву, но в его работах эта категория не получила всестороннего освещения. Была намечена та проблематика, которая стала ведущей для многих представителей русской философии (С.Л. Франк, Н.О. Лосский), но рамки определения всеединства оставались подвижными, что явилось предпосылкой появления различных интерпретаций, уточняющих или расширяющих понимание данной базовой категории. В рамках настоящей статьи нас интересует историософская интерпретация данной философской концепции, которая была

предложена видным русским философом и историком культуры Львом Платоновичем Карсавиным (1882–1952).

Л.П. Карсавин – один из самых ярких представителей русской религиозной философии, наиболее четко отразившей развитие специфической отрасли мировой философской мысли и получившей название «философии всеединства». Он родился в дворянской семье и получил классическое образование; в 1906 г. закончил историческое отделение Санкт-Петербургского университета и вскоре стал профессором. В центре его внимания лежали как вопросы истории культуры (в 1912 г. он защитил магистерскую диссертацию по теме «Очерки религиозной жизни Италии XII и XIII веков», вскоре вышедшую отдельной монографией), так и проблемы осмысления исторического процесса в целом. Именно созданию целостной картины, способной непротиворечиво представить смысл и закономерность развития человечества во времени и пространстве, Карсавин и посвятил свою работу «Философия истории» (1923).

С 1924 года началось сближение Карсавина с евразийским движением. Перехав в Париж в 1926 г., он участвовал в работе издательства и газеты «Евразия» и так называемого Евразийского семинара, публикуя те свои социально-философские и богословские сочинения, где воплощались главные идеи евразийства. В 1928 г. Карсавин принял приглашение Каунасского университета, заняв кафедру всеобщей истории. Освоив литовский язык, он читал лекции по всеобщей истории. В Литве вышли в свет важнейшие работы Карсавина – «О личности» (1929), «Поэма о смерти» (1931). На литовском языке были написаны шеститомная «Европейская история культуры» и статьи для литовских периодических изданий [1, с. 45–46]. В 1949 г. Карсавин был арестован и в 1950 г. сослан в лагерь Абезь (Коми АССР), где 20 июля 1952 г. умер от туберкулеза.

В своих философских убеждениях Карсавин органично сочетал православную (исихастскую) традицию с воззрениями представителей классической западноевропейской мысли, из которых ему был наиболее близок Николай Кузанский. Именно от него берет русский философ диалектику взаимодействия части и целого, применяя ее к решению проблемы всеединства в социально-историческом измерении.

Главный вопрос онтологической проблематики, разработанной Николаем Кузанским, – это вопрос о взаимоотношениях между бесчисленным множеством конкретных единичных вещей и явлений природного и человеческого мира и божественным Абсолютом. Бог представляет собой предельное духовное бытие, противопоставленное миру конечных телесных вещей, ибо если отстранить Бога от его творения, то оно превратится в небытие. При этом Кузанский подчеркивает неразрывную связь бесконечного мира и мира конечных вещей. Используя еще платоническую формулу, он говорит о Боге как о начале, середине и конце всех вещей и процессов: «Бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге» [2, с. 144.]. В этой двойственности кроется своеобразие гносеологической позиции Николая Кузанского (а вслед за ним и Л.П. Карсавина): одни и те же факты, с одной стороны, не обладают собственной сущностью, поскольку являются символами божественного мира, с другой стороны, они представляют интерес сами по себе [3, S. 21–22].

Объектом изучения для историка служит развивающаяся личность, но она интересует его лишь как всеединство, которое может пониматься по-разному. Любой человек представляет собой единство отдельных поступков и мнений, его личность складывается из отдельных исторических событий (или моментов – в терминологии Л.П. Карсавина), каждое из которых отражает отдельный аспект его целостности, но ни одно не способно выразить его полностью. Итак, первое единство – антропологическое, но этот ряд в «философии всеединства» тесно пересекается с единством онтологическим. Как отдельный поступок раскрывает нам одну из граней личности человека, так и сам человек предстает лишь отражением одной из ипостасей Абсолюта, который трактуется Карсавиным в русле пантеистической традиции, то есть как совпадение человечества и Бога, Тварного и Творящего начал.

Каждая из человеческих личностей может давать представление о различных сторонах личности Бога даже в том случае, если одна из единичных личностей оказывается прямо противоположной по своим духовным устремлениям другой: «Как в одном человеке могут уживаться любовь и ненависть, так и Абсолют объемлет в себе различные, даже противоположные стороны действительности» [4, S. 69]. Но как же могут в одном существе уживаться две различные сущности? Дело в том, что, не имея сравнительных преимуществ друг перед другом, сущности могут различаться степенью актуализации: в то время, когда одна из черт оказывается актуализированной, четко выраженной в настоящий момент, другая черта существует потенциально, обладая возможностью в любой момент перейти от данного потенциального существования к существованию действительному, реальному [5, S. 366].

Схожая диалектика возможного/действительного имеет место и в исторической реальности: в истории изначально заложена возможность быть всеединством (союзом всего человечества в его соединении с Богом), но она осуществляется лишь в результате реальных исторических событий. Только с помощью исторического познания может человек постигнуть царящее в мире всеединство, а соответственно, актуализировать его, сделать понятным большинству своих современников и потомков. Важным обстоятельством является опосредование исторического познания отдельного индивида его пребыванием в рамках какой-либо социальной группы либо принадлежностью к человечеству в целом. Приступая к познанию прошлого, человек действует не только от своего имени, но и от имени той общности, к которой он принадлежит. Общность мировоззренческих установок, делающая социальную группу своеобразным «автономным элементом» в рамках всего человечества, сообщает группе черты отдельной личности, что и позволяет Карсавину ввести понятие «симфонической личности». Так называется субъект исторического познания, коллективный по своему составу, но личностный, индивидуальный по степени отражения в своих мировоззренческих позициях общечеловеческого всеединства [6, с. 214–215]. «Симфонические личности занимают в структуре общества промежуточное место между индивидуумом и Церковью, они не только объединяют индивидуумов, но и являются единствами объединенных индивидуумов» [7, с. 72].

Своеобразное понимание Л.П. Карсавиным цели и сущностных характеристик исторического познания ставит его перед необходимостью выбора того

метода познания, который наиболее соответствует обозначенной цели. Он однозначно отрицает естественнонаучную модель исторического познания, которая была представлена в работах позитивистов (Огюста Конта, Герберта Спенсера), поскольку в этом случае исчезает индивидуальность, уникальность происходящих событий. Каждый исторический факт демонстрирует, по мнению русского философа, многообразие проявлений божественной воли в исторической реальности и несводимость одной ипостаси к совокупности остальных. Естественно, что никакие законы, претендующие на универсальное объяснение или, тем более, предсказание исторических фактов, не могут быть применены к исследованию исторического процесса.

Однако Л.П. Карсавин с недоверием относится и к трудам антагонистов позитивистской ветви философии – представителей неокантианства и «философии жизни». Г. Риккерт, крайне популярный в России в начале XX в., предложил ввести разграничение между гуманитарными и естественнонаучными дисциплинами по избранному ими методу исследования. Если «науки о природе» изучают природный мир и, соответственно, оперируют закономерностями, основанными на обобщении конкретных эмпирических фактов, то «науки о духе» исследуют человеческую реальность, которая, по сути, представляет собой порождение человеческого духа, к исследованию которого естественнонаучные методы неприменимы. Развитие духа непрерывно и не может быть сведено к набору обязательных и фиксированных стадий: дух неповторим, но всегда стремится к новому и еще не изведанному. Неповторимость и оригинальность проявлений развития духа приводит Риккерта к трактовке исторического факта как уникального и единичного. История никогда не повторяется, а все исторические законы являются следствием редукции многоцветной палитры истории к узкому набору цветов, которым пользуется профессиональный историк для отображения исторического процесса. С точки зрения Л.П. Карсавина, подобное разделение наук является искусственным, поскольку различные ветви знания объединяет общая цель – постижение в мире всеединства [6, с. 144]. Естественно и гуманитарные науки стремятся к постижению разными, но параллельными путями, поскольку сосредоточивают свое внимание на различных «моментах» всеединства. По Карсавину, единство объекта и цели познания делает различие в методах непринципиальным и не требующим специального упоминания в трудах историков неокантианского толка.

Для получения целостной, хотя и эскизной картины исторического познания в рамках «философии всеединства» необходимо обратиться к проблеме исторического времени, поскольку именно временной аспект исторического знания позволяет в полной мере проявиться уникальности и своеобразию этого направления философской мысли.

Движение времени существует для эмпирического субъекта, который создает совокупность отдельных событий как последовательную смену этих событий, исключая друг друга (каждое следующее событие, происходя, заменяет собой все предыдущие). Но, признавая в качестве субъекта исторического познания «симфоническую личность», включающую в себя все человечество, Карсавин приходит к созданию картины истории, которая, по сути, является статической, объединяющей в одной плоскости три модуса исторического времени:

прошлое, настоящее и будущее. Действительно, если признать, что смысл историческому процессу придает только его завершение, то обесцененной становится жизнь предшествующих поколений, которые не имеют возможности получить истинное знание. Достижение этого знания возможно только в случае признания действующим субъектом не единичного человека или отдельного поколения, а всего человечества в целом, а смысл – не возникающим в конце исторического процесса, а присутствующим в нем изначально, наполняющим собой каждый отдельный поступок.

Подобное положение, свидетельствующее о стремлении Карсавина воспринять исторический процесс в его целостности и внутреннем единстве, позволяет поставить вопрос о соотношении взглядов русского мыслителя с одним из наиболее влиятельных философских направлений XX века – структурализмом.

Структурный характер объяснения выражается в социально-философском исследовании в виде выделения устойчивых общественных структур, сохраняющих свое значение для обеспечения нормального функционирования социальных институтов при любом типе общественного устройства.

Для выделения подобных устойчивых структур различные типы обществ (или различные стадии развития одного и того же общества) подвергаются сравнению с целью уяснения тех элементов, которые в необходимом соприкосновении друг с другом придают обществу желаемую устойчивость. Казалось бы, выбор в качестве объекта исследования стадий развития определенного общества обеспечивает исследованию историческую направленность, но такое впечатление оказывается поверхностным. Дело в том, что сам момент историчности в структуралистском исследовании отсутствует, поскольку сравнению подвергаются различные состояния системы вне зависимости от их хронологической расположенности. Исследователя интересует не последовательная смена социальных институтов или изменение отдельными элементами социальной структуры своих функций в рамках единого целого, но наличие в обществе устойчивой совокупности взаимосвязанных элементов, которая (даже при взаимозаменяемости самих элементов) продолжает оставаться неизменной вне зависимости от той стадии развития, на которой находится общество. Бессознательный характер структуры проявляется в ее неосознанности индивидом. Леви-Стросс предлагает в связи с этим различать социальные отношения, характер которых определяется как раз индивидом, и социальную структуру, которая может быть выделена лишь при непредвзятом и объективном исследовании общества [8, с. 328].

Структура пронизывает все типы обществ и при отсутствии субстанциального носителя представляет собой единственный принцип сходства, позволяющий исследователю выводить из конкретных эмпирических форм идеальную форму. Кроме того, Леви-Стросс осуществляет перенос понятия структуры из сферы методологической в сферу онтологическую: исследователь не использует структурную модель с целью упрощения многообразного объекта исследования, а выявляет ту структуру, которая изначально присуща языку, мифу, ритуалу, системам родства и другим фрагментам социальной действительности.

Признание онтологического статуса структур в различных областях человеческой деятельности требует выявления принципа эквивалентности между

этими структурами. Структура превращается в **мета-структуру** или, выражаясь словами самого Леви-Стросса, «удел всякой умственной жизни всех людей во все времена». Структура наличествует в любом виде деятельности, не будучи обусловленной конкретными историческими или социальными условиями формирования этого вида деятельности, поскольку присутствие такой обусловленности делало бы ее производной от конкретной формы исторического развития или сферы человеческой деятельности, что логически противоречит самому определению структуры. Иначе говоря, структура, приобретая универсальный характер, становится метаисторической и метасоциальной, поскольку служит проявлением идеального в эмпирическом, вечного и неизменного – во временном и преходящем. В свете этого положения искусственным и непоследовательным выглядит введенное Леви-Строссом выделение «холодного» (не-исторического) и «горячего» (исторического) типов общества [9, с. 290–292]. Вне зависимости от наличия идеи истории в рамках самого общества структурный анализ в любом случае обращает внимание на безличную и универсальную структуру, фиксируя параметры устойчивого положения системы.

Подводя итоги возможностям применения структуралистского метода в социальной философии и философии истории, следует указать на тот эвристический потенциал, который принесло его использование в конкретных исследованиях. Положительной стороной структурализма выступило уяснение взаимосвязи различных элементов общественного устройства, а также создание методологии сравнительного анализа различных типов общественного устройства на основании не внешних, случайных феноменов, а глубинных структурных характеристик. Вместе с тем изначально присущая структурному исследованию статичность не была устранена, что привело к созданию односторонней и гипертрофированной картины социальной реальности. Прошлое оказалось лишенным «глубины», а предметом изучения в рамках исторической науки стала репрезентация прошлого в современных визуальных и вербальных текстах. Социальный конструктивизм, выступивший в качестве доминирующего принципа исследования философии второй половины XX века, оказался обязан своему возникновению не только десубстанционализации социального в рамках структурализма, но и, не в меньшей степени, антиисторической установке отечественной «философии всеединства».

Постструктурализм, кардинально переработав и обновив постулаты структуралистского анализа, сумел «вдохнуть новую жизнь» и в такую отрасль философского знания, как философия истории, которая, на первый взгляд, была безнадежно скомпрометирована в результате произошедшей «структуралистской революции» [10, с. 45]. Позитивный момент этой революции проявился в том, что резкая критика онтологии истории со стороны мыслителей структуралистского толка привела в несколько смягченном виде к радикальному обновлению философско-исторического знания в целом, что вывело на первый план эпистемологию истории. Используя амбивалентность самого понятия «история», способного обозначать как исторический процесс, так и связный рассказ об этом процессе, постструктуралисты сосредоточили свое внимание именно на второй стороне этого понятия. Кажущиеся континуальность и последовательность истории как процесса развития человеческих обществ (да и сама идея

исторического развития) являются порождением необоснованного переноса характеристик исторического текста на описываемые в этом тексте события. История – это не прошлое, а тот способ, которым это прошлое оказывается реконструировано для современного читателя в произведениях историков [11, с. 31–35].

Помимо того что наши собственные интерпретационные решения основаны на наших же собственных установках, мировоззрении, даже на эмоционально-психическом состоянии, они пропитаны духом и кодами того дискурса, в котором жили составители источника, его редакторы, его последующие комментаторы и, наконец, мы сами, воспроизводящие устоявшиеся, впитанные в процессе социализации, а потому и не замечаемые, скрытые смыслы. С этой точки зрения история представляет собой особую конструкцию, содержащую эти и многие другие элементы «проекций» и «скрытых смыслов», сконструированную индивидуальным сознанием историка, которое включает как чисто субъективные, так и объективные (в социальном или культурном значении) компоненты. Иначе говоря, историк постоянно конструирует историческую реальность, «приспосабливая» исторические факты под имеющуюся в его сознании схему, которая (и в этом будет проявляться фундаментальное положение всего структуралистского дискурса) не является порождением индивидуальной фантазии историка, а продиктована совокупностью социальных практик, в которую этот историк погружен.

В современном историческом сознании огромное значение придается различию между «историей – конструкцией» и «прошлым – реальностью». Наше прошлое представляет собой несистематизированный хаос, пока его не коснется рука историка. Сам процесс написания истории требует осмысления исторических событий, поступков, личностей в контексте некоего теоретического порядка, имеющегося у историка намерения. По словам английского историографа К. Дженкинса, прошлое существует лишь в модальности текущих исторических репрезентаций, что, в свою очередь, означает, что проблемы, поставленные в традиционных исторических исследованиях, могут быть пересмотрены в манере, позволяющей порвать со старыми подходами, при помощи которых они были поставлены, являясь частью общей эпистемологической проблемы природы нашего доступа к прошлому вообще [12, p. 17].

«Философия всеединства» во многом предвосхитила развитие структуралистских методов исследования в историческом познании, что заставляет многих исследователей заново обращаться к проблеме взаимоотношения интеллектуальных течений в культурной жизни Европы XX века. В рамках «философии всеединства» оказался сформулирован пространственный концепт исторического процесса, выявлены онтологические и эпистемологические основания подобной концептуализации, что позволило обратиться к проблеме способов актуализации и конструирования истории. Можно констатировать, что переход от эсхатологизма и историзма классической парадигмы философии истории к пространственным и конструктивистским характеристикам постнеклассического философствования способствовал концептуализации памяти в качестве базового концепта современного философско-исторического исследования.

Работа выполнена в рамках проекта № 2.1.3/6499 аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)».

Summary

D.A. Anikin. From History to Memory: the Strategies of Historical Cognition within the Philosophy of All-unity and Structuralism.

The article regards the problem of historical cognition within the philosophy of all-unity by L.P. Karsavin. In this philosophical system historical cognition is viewed as a process of self-revelation of symphonic personalities that can be represented by both individuals and social communities. Withdrawal from eschatologism and requirement for symphonic personalities' self-sufficiency allow for spatial measurement of historical process. This relates the philosophy of all-unity to post-structuralist vision of historical process.

Key words: history, memory, historical cognition, space, all-unity, structure, structuralism, post-structuralism.

Литература

1. *Ласинская П.* Лев Платонович Карсавин и Литва (1928–1949) // *Вопр. философии.* – 2005. – № 8. – С. 145–167.
2. *Кузанский Н.* О предположениях // *Кузанский Н. Собр. соч.: в 2 т.* – М.: Политиздат, 1979. – Т. 1. – 612 с.
3. *Meyer H.* Die Christologie des Nikolaus von Kues. – Freiburg, 1959. – 268 S.
4. *Karsavin L.* ЭПИ АРХОН. Ideen zur christlichen Metaphysik. – Memel: Rutas, 1928. – 304 S.
5. *Wetter G. A. L. P.* Karsavins Ontologie der Dreienheit // *Orientalia Christiana Periodica.* – 1943. – Н. 9. – S. 362–369.
6. *Карсавин Л.П.* Философия истории. – СПб.: Комплект, 1993. – 318 с.
7. *Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство // *Человек.* – 2005. – № 2. – С. 70–82.
8. *Леви-Стросс К.* Раса и история // *Леви-Стросс К. Путь масок.* – М.: Республика, 2000. – С. 320–335.
9. *Леви-Стросс К.* Понятие структуры в этнологии // *Леви-Стросс К. Структурная антропология.* – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – С. 278–320.
10. *Визгин В.П.* Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // *Одиссей. Человек в истории / Под ред. А.Я. Гуревича.* – М.: Наука, 1997. – С. 42–58.
11. *Уайт Х.* Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 414 с.
12. *Iggers G.* Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge. – Hanover; London: Wesleyan Univ. Press, 1997. – 288 p.

Поступила в редакцию
20.11.09

Аникин Даниил Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета.
E-mail: dandee@list.ru