

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕВАНШ В «ТРЕТЬЕМ РИМЕ» (философия истории М.О. Гершензона)

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

Ю.П. Ивонин, О.И. Ивонина

Новосибирский государственный университет
экономики и управления.

ivonin@nsaem.ru

mor@nsaem.ru

Столетию «Вех» посвящается

Философско-историческая концепция М.О. Гершензона обосновала его политическую программу, заявленную в «Вехах». М.О. Гершензон разделял ценности либерализма (свободу личности, индивидуализм), но полагал его российский вариант бесперспективным и «беспочвенным», а сам русский исторический процесс – «неорганическим». Российская элита могла реализовать ценности либерализма только на путях возврата к волевой и эмоциональной целостности образованного человека, эталоном которого историк считал славянофилов.

Ключевые слова: философия культуры, либерализм, славянофильство, рационализм, западничество, воля, вера.

Формирование историософии М.О. Гершензона

Творческая биография Михаила Осиповича Гершензона, как никакого другого отечественного мыслителя, совпадает с вектором эволюции русской общественной мысли. Имя М.О. Гершензона стало широко известно в России после издания сборника «Вехи», составителем и редактором которого он был. Именно ему принадлежали тезисы, позволявшие критикам отождествлять «веховство» с консервативным либерализмом и элитаризмом. Последовавшие за этим публикации блестящих ин-

теллектуальных биографий и психологических портретов М. Орлова, Н. Станкевича, Н. Гоголя, бр. Киреевских, В. Печорина закрепили славу М.О. Гершензона как выдающегося эссеиста и историка русской культуры. В круг его постоянного общения входили Н. Бердяев, С. Булгаков, Вяч. Иванов, Л. Шестов, В. Розанов, В. Эрн.

Однако в предреволюционные годы в мировоззрении автора происходят изменения, свидетельствующие о нарастании трагизма его исторической интуиции. Оптимистическая вера в необходимость прогресса, жизнеутверждающий пафос культуры, звучащие в первых произведениях ав-

тора, сменяются настроениями культурного пессимизма и нигилизма в поздних работах ученого.

Одновременно с этим происходит и смена исследовательских приоритетов М.О. Гершензона. В предреволюционные годы он написал книгу «Тройственный образ совершенства», уже содержащую концепцию всемирной истории. Переход от локальной *intellectual history* к философско-историческим обобщениям был закреплен в последующих, пореволюционных произведениях автора – «Гольф-стрем», «Ключ веры», «Нагорная проповедь», «Кризис современной культуры», «Переписка из двух углов», «Судьбы еврейского народа». В них соединяются тенденции космизма, экзистенциализма и культуркритицизма. Подобно тому, как в русской жизни слабые скрепы объективного общественного порядка рухнули в социальной и антропологической катастрофе, так и параллельно этому отечественная философско-историческая мысль обнаружила нарастающее стремление преодолеть апполонические формы культуры во имя огненно-творческого беспокойства личности.

М.О. Гершензон проявил не только блестящие интеллектуальные способности, но и чрезвычайную целеустремленность в реализации жизненного призвания карьеры историка-исследователя. Он родился 1(13) июля 1869 г. в Кишиневе, где в 1887 г. с медалью окончил гимназию. По настоянию отца М.О. Гершензон поступил в Берлинский политехнический институт. Однако уже в 1889 г. он оставляет Берлин и подает прошение о поступлении в Московский университет на историко-философский факультет. Здесь он слушает курсы знаменитых русских историков: П.Г. Виноградова «История Греции», В.И. Герье

«История Европы с конца XVII до начала XIX в.» и «Политические теории XVIII века», М.С. Корелина «Древняя история семитического Востока». М.О. Гершензон участвовал в семинаре П.Г. Виноградова по Геродоту и в семинарии В.И. Герье по источникам для истории XVI и XVII веков¹. Успехи в учебе были настолько впечатляющими, что осенью 1891 г. М.О. Гершензон получил стипендию кн. Воронцова. На студенческие годы падают и первые научные опыты М.О. Гершензона. Он специализировался в области античной истории и в 1893 г. написал статью «Аристотель и Эфор». Дипломное сочинение автора «Афинская политика Аристотеля и жизнеописание Плутарха» (1894 г.) было удостоено золотой медали университета и опубликовано в ученых записках последнего.

Формирование М.О. Гершензона как историка-исследователя проходило под влиянием его учителя П.Г. Виноградова. По юридическим обстоятельствам того времени М.О. Гершензон (как разделяющий религию иудаизма) не мог быть оставлен на преподавательской работе и потому после окончания университета пополнил отряд деятелей «свободных профессий». По рекомендации П.Г. Виноградова он сотрудничает в столичных журналах, в отделах критики и библиографии. Так, уже в 1894 г. в журнале «Русская мысль» (№ 1) М.О. Гершензон опубликовал отрицательную рецензию на книгу Н.И. Кареева «История Западной Европы в новое время (развитие культурных отношений)», заявив себя как критика позитивизма в историческом знании. Одновременно с журнальной критикой М.О. Гершензон активно работает и как переводчик.

¹ Проскурина В. Течение Голфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 16.

Так, за два года (1897–1899) он перевел работу Р. Нибура об античных героях, второй том «Всеобщей истории с IV века до нашего времени» Э. Лависса и А. Рамбо, «Историю Греции» Ю. Белоха (т. 1–2).

Как полагает современный исследователь творчества М.О. Гершензона, отрицательное отношение автора к позитивизму сложилось под влиянием его университетского наставника: «это недоверие к позитивистским теориям историко-философского и социологического характера, одновременно волюнтаристским и крайне ограниченным в своем видении фактов, было отчасти сформировано под влиянием Виноградова»². Каковы бы ни были истоки недоверия к позитивизму, предубеждение против этого идейного направления отразилось на результатах научного творчества автора. Как отмечает тот же исследователь, «нелюбовь к «радикалам старого пошиба» была настолько сильна, что позднее Гершензон, разыскивая материалы, связанные с П.Я. Чаадаевым, принципиально не счел нужным изучать архив А.Н. Пыпина, а именно там хранились неизвестные «Философические письма» Чаадаева, впоследствии обнаруженные историком князем Д. Шаховским»³.

Истоки мировоззрения М.О. Гершензона отчасти прояснил он сам. В письме к брату (28 февраля 1892 г.) он признался в глубоком впечатлении, которое произвело на него чтение книги Карлейля «О героях и героическом в истории». Автор писал: «Неслыханно и странно, но эта книга была для меня откровением; не все, но важнейшие вопросы, мучившие меня особенно в последнее время, она разрешила... Эта книга указала мне путь решения, привела мою

мысль в деятельное состояние»⁴. При этом, представление об элитарности движущих сил исторического процесса соседствовало у М.О. Гершензона с традиционной религиозностью: «жизнь без веры я считаю самым тяжким преступлением против природы и природы человека»⁵.

Кульτ героев не затронул глубоко исторического мировоззрения автора, однако трансформировался в мысль об индивидуальной ответственности каждого человека за состояние общественного целого. В работе «Кризис современной культуры» (1917 г.) он отмечал: «Ошибки культуры – это частью ошибки отдельных людей, каждого из нас; мы все виноваты тем, что считаем только видимое и осязаемое и на этом счете строим наши решения. За эту близорукость мы не только терпим лично в своей судьбе, но и страдаем каждый через бедствия всенародные. Для меня нет зрения более поразительного, нежели связь между всемирно-историческими событиями и переживаниями индивидуальной души. Я твердо знаю, я вижу ясно: эта война вызвана молекулярными движениями в миллионах отдельных сознаний... От всякой отдельной души идут нити к маховому колесу истории, и только они своим совокупным натяжением двигают его»⁶.

Материалы начального периода творчества М.О. Гершензона свидетельствуют о том, что мысль историка развивалась в русле традиционных идей и ценностей русского либерализма. Письма к брату полны сетований на цензурные стеснения, исто-

⁴ Гершензон М.О. Письма к брату. – М.-Л., 1927, – с. 57.

⁵ Там же, с.58.

⁶ Гершензон, М.О. Кризис современной культуры / М.О. Гершензон // Минувшее: Исторический альманах. – Paris: Atheneum, 1991. – Т. XI. – С. 247.

² Там же, с. 23.

³ Там же.

рик отстаивает право на самостоятельное исследование, на критическое отношение к устоявшимся мнениям. Так, встретив неприятие исторического портрета Станкевича со стороны близко знавших философа людей, М.О. Гершензон писал: «Вот мертвые люди! Их оскорбляет все молодое, смеющееся думать по-своему, смеющееся не просто благоговей перед их идолами»⁷. Молодой историк ощущает близость к моральным ценностям «шестидесятников», особенно Добролюбову⁸. М.О. Гершензон высоко оценил значение Герцена, оказавшего России «незабвенные услуги»: «...как деятель крестьянского освобождения, он имеет право на благодарность русского народа»⁹. Подобно А.И. Герцену, историк разделял веру в социалистический инстинкт русского человека и высокое историческое предназначение России: «...когда мы видим воочию, как быстро наше массовое движение усваивает идеологию и тактику, выработанную Западом, тогда мы вправе спросить, не суждено ли действительно этому могучему инстинкту русского народа, вооруженному всей силою западной мысли, обновить мир? Не Россия ли призвана решить социальный вопрос, т.е. воплотить в жизни, насколько это позволяет природа, божественное начало справедливости?»¹⁰.

На начало 1900-х гг. приходится смена исследовательских интересов М.О. Гершензона. Историк-античник превращается в исследователя русской культуры. Молодого автора захватила эпоха 30–40-х гг. XIX века, когда он занялся пу-

бликацией частных архивов и познакомился с живыми свидетелями этого времени Е.Н. Ермоловой (внучкой декабриста М.Ф. Орлова), А.А. Тучковой (женой Н.П. Огарева, а затем А.И. Герцена).

Приверженность политическому кредо либерализма сочеталась у М.О. Гершензона с ориентацией на принципы объективизма в исследовательской практике и методологии истории. Предметом изучения выступает индивидуальное, постигаемое в его уникальности, неповторимости. Следуя традициям исторического объективизма, М.О. Гершензон стремился к максимальному расширению источниковой базы исследований, в том числе за счет публикаций документов из частных архивов, а также виртуозного использования альтернативных по идейной направленности материалов. Категорическим императивом историка М.О. Гершензон считал принцип научной добросовестности и политической беспристрастности, сформулированный французским ученым Г. Лансоном: «Наш идеал – научиться так воссоздавать Боссюэта и Вольтера, чтобы ни католик, ни антиклерикал не могли оспаривать нашу реконструкцию, – представить им такие портреты Боссюэта и Вольтера, которые они признали бы верными и которые они могли бы потом изукрасить какими угодно определениями эмоционального свойства»¹¹.

Однако исследовательская практика автора в очередной раз продемонстрировала драматическое противоречие между утопическим идеалом абсолютного объективизма и его реализацией. Отход от декларируемых принципов нейтральности ученого по отношению к объекту анализа проявился у М.О. Гершензона прежде всего в новом по-

⁷ Гершензон М.О. Социально-политические взгляды А.И. Герцена. – М., 1906. – С. 161.

⁸ Гершензон М.О. Письма к брату. – М.-Л., 1927. – С. 96.

⁹ Гершензон М.О. Социально-политические взгляды А.И. Герцена. – М., 1906. – С. 3.

¹⁰ Там же, с. 15.

¹¹ Гершензон М.О. Видение поэта. – М., 1919. – С. 53.

нимании функций, предмета исторического знания и задач историка. В «Истории молодой России» и «Исторических записках» он продемонстрировал, что прошлое интересует ученого не само по себе, а как поле борьбы различных возможностей – наличных и потаенных, осуществившихся и не реализованных.

Доминантой развития России на протяжении всей второй половины XIX в. М.О. Гершензон считал наметившееся в 30–40-х гг. противостояние западничества и славянофильства. Последующая эволюция этих течений общественной мысли, по мнению автора, существенно деформировала их первоначальный идейный и ценностный потенциал. Утвердившемуся в общественном сознании образу славянофильства как консервативного российского традиционализма М.О. Гершензон противопоставляет исходный славянофильский идеал гармонии человека и общества, основанный на принципах свободы и уважения достоинства личности. Но аутентичный образ славянофильства, реконструированный историком, не реализовался в историческом бытии этого течения: «То, что по существу является ядром славянофильства, – его учение о душе, – никогда не было изложено в систематическом виде, осталось грудой отрывков, отступлений, намеков»¹². С точки зрения М.О. Гершензона, недооцененное современниками и исследователями размежевание «рационализма» и «религиозного мировоззрения» являлось центральным событием прошлого столетия: «Мы так сжились с этим явлением, что почти не замечаем его, но историк будет именно по этой раздельной линии чертить перспективу нашей общественной жизни в девят-

надцатом веке»¹³. Правда, центральным оно было объявленным в силу последующего исторического опыта. Именно опыт освободительного движения, контрреформ, революции и реакции показал, что их противостояние оказалось заложенным в 30–40-х гг. XIX столетия, когда зародилась оппозиция двух жизненных ориентации, – рационализма и иррациональной религиозности. По словам исследователя, это – полярные мировоззрения. «Первое подходит к нравственным вопросам, исходя из понимания религиозной сущности человека как неотделимой части Вселенной; второе – исходя из понимания человека как автономной личности и члена общества».

М.О. Гершензон не мог удовлетвориться рецептом исследовать, «как это собственно было». Историк переходит от нарратива к объяснению, к поиску каузальных связей: от ответа на вопрос «как?», к ответу на вопрос «почему?», причем ищет предельные, метафизические ответы. Закономерно, что М.О. Гершензон вторгается в предметную область, традиционно относившуюся не к историческому знанию, а к философии истории. Он отмечал: «Эти разногласия не были ни временными, ни исключительно русскими; в них следует видеть проявление исконной противоположности двух основных человеческих типов»¹⁴. Сдвиг М.О. Гершензона в сторону философии истории принял вид психологизации исторического исследования.

Программа психологизации истории заявлена М.О. Гершензоном в его первой книге «История молодой России» (1908 г.) С 1908 г. Гершензон радикально изменил предмет исторического знания, иррационализировал его: «Ключ к истории идеи

¹² Гершензон М.О. Исторические записки (о русском обществе). – М., 1910. – С. 139.

¹³ Там же, с. 126.

¹⁴ Там же, с. 128.

всегда лежит в истории чувства... всякое умственное течение имеет своим источником темную и сложную чувственную сферу человеческого духа». Поясняя свою мысль, историк писал: «Есть эпохи, в истории которых это особенно заметно; кто изучал историю итальянского Возрождения, тот знает, что понять это движение можно только, рассматривая его как революцию в области чувствований, и что такой простой факт, как возникновение в эту эпоху неизвестного до тех пор умения чувствовать красоту ландшафта, гораздо больше дает для понимания «ренессанса», нежели кропотливые исследования о влиянии античной литературы»¹⁵.

Понимание предмета истории показывает влияние Карлейля. М.О. Гершензона не интересует коллективное массовое сознание. Автор предполагает, что оно следует за лидерами, поэтому интеллектуальную и психологическую историю страны можно изучать по немногим отдельным, но выдающимся образцам. М.О. Гершензон писал: «собственное умонастроение массы общества должно рассматриваться при этом только как почва, из которой выросла типическая индивидуальность»¹⁶.

Эту смену предметной принадлежности биографических изысканий М.О. Гершензона отметил знаменитый историк русской философии Г.В. Флоровский. В очерке, посвященном творчеству автора, он отмечал, что историко-биографические эссе М.О. Гершензона лишь на первый взгляд стремятся уяснить уникальность, историчность каждой отдельной индивидуальности: за «образным чувством истории всегда скрывается совершенно не-исторический

взгляд. Это обстоятельство следует иметь в виду, если мы хотим дать справедливую оценку достижениям Гершензона как историка»¹⁷. На самом деле это исследование проводится на уровне высокой теоретической абстракции. По словам Г.В. Флоровского, автор никогда не был исследователем идей тех персонажей, которые попали в поле его внимания: «идеи как таковые, идеи *per se*, никогда не интересовали его. Интересовали его только бури живительные ли, разрушительные ли, – которые они поднимали в душах людей»¹⁸. При этом, психический мир исследуемого исторического деятеля подвергался у М.О. Гершензона весьма общей классификации. Г.В. Флоровский писал: «Обозревая встревоженные лица живых людей, Гершензон, как будто под гипнозом, может увидеть лишь одних типических героев. Он накладывает одно на другое оригинальные изображения неповторимых личностей, и при этом их особенные отличительные черты расплываются, они сливаются в синтетические, коллективные образы»¹⁹. Этих психологических типов два – рефлексивно организованная психика, «раздвоенная», «мучающаяся», и «органическая», «целостная психика», не обремененная рефлексией, в которой эмоции, влечения без раздумий превращаются в акт воли. Идеи в таком случае выглядят факультативными приложениями к психоэмоциональной сфере, во всяком случае, содержание идейного мира личности оказывается лишь приложением природного темперамента. В результате, «как история вообще, так и история российского общества получает у него только психо-

¹⁵ Гершензон М.О. История молодой России. – М., 1908. – С. 244–245.

¹⁶ Там же, с. 3.

¹⁷ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – С. 295.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, с. 297–298.

логическое истолкование. Это столкновение между двумя типами людей, гармоничным и дисгармоничным. Понятно, что исходя из такой предпосылки, Гершензон не мог стать историком идей, но лишь эмоциональных типов»²⁰. В целом, примененные М.О. Гершензоном приемы психологизации истории оцениваются Г.В. Флоровским довольно низко: «... история у него сводится к психологии. В его изложении история превращается в столкновение неизменных мыслительных типов. Все богатство ее содержания затушевывается»²¹.

Применение в сфере исторического знания метафизических конструкций «психологических типов» позволяет ослабить ориентацию истории на поиск уникального и неповторимого содержания событий. В историческое знание вносится идея закона, повторяемости. История, таким образом, выступает в роли судьбы над настоящим, сущим и одновременно в качестве гаранта осуществления должного, желаемого в будущем. Историк в этом случае отводится роль пророка.

Так, автор предрекает крах рационализма как жизненной стратегии, уже однажды обнаружившийся в прошлом. Поверхностность рационалистической доктрины исторического процесса исчерпала себя в прошлом, считал М.О. Гершензон, она не может в будущем выступать как творческая сила: «Страдальческий опыт русской интеллигенции имеет великую ценность, как наглядное доказательство неспособности рационалистического начала выдержать... пробу огнем»²².

²⁰ Там же, с. 298.

²¹ Там же, с. 297.

²² Гершензон М.О. Исторические записки (о русском обществе). – М., 1910. – С. 151.

Стремление к полному – на этот раз политическому – размежеванию с рационалистической традицией либеральной историографии отразила статья М.О. Гершензона «Творческое самосознание», опубликованная в 1908 г. в коллективном сборнике «Вехи». В ней жесткой критике подвергается отечественная леворадикальная интеллигенция, идейная наследница того поколения российских революционеров, чью жизнь и судьбу запечатлел автор в своих ранних историко-биографических произведениях. Авторы «Вех» стремились соединить свободу личности с признанием ценности объективного общественного порядка. Чтобы быть достойной свободой, личность должна быть дисциплинирована культурой, подчиниться ее высоким ценностям.

Подход М.О. Гершензона к обоснованию свободы человека отличался от общей направленности других идеологов «веховского» либерализма. По воспоминанию С.Л. Франка, «общая тенденция главного ядра сотрудников «Вех» была, в сущности, прямо противоположна тенденции Гершензона. Если Гершензону мирозерцание и интересы русской радикальной интеллигенции представлялись слишком сложными, утонченными, отравленными ненужной роскошью культуры, и он призывал к «опрощению», то наша задача состояла, напротив, в обличении духовной узости и идейного убожества традиционных интеллигентских идей»²³.

Статья М.О. Гершензона в «Вехах» содержит обобщенную, историсофскую версию русского исторического процесса. В «Творческом самосознании» содержится

²³ Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // Биография П.Б. Струве. – Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956. – С. 83.

открытая критика исторических идей левых радикалов и скрытая – либеральных политических мыслителей. М.О. Гершензон был не согласен с центральным тезисом историософии левых радикалов – пониманием русского исторического процесса как борьбы «страдальца-народа» с «кровавым самодержавием» за свободу («волю») и справедливость. Автора беспокоит не столько низкий уровень личной политической свободы в стране, сколько то обстоятельство, что даже этот наличный уровень свободы поддерживается лишь государственной властью, критикуемой за «деспотизм». Признанные же борцы за свободы массы и левые интеллектуалы враждебны или индифферентны к ней.

Ценности либерализма, несомненно, ближе автору, чем идеи левых радикалов. М.О. Гершензон критиковал социоцентризм русского народничества, он был не согласен с мнением, что «думать о своей личности эгоизм, непристойность; настоящий человек лишь тот, кто думает об общественном»²⁴. «Официальной» морали левых радикалов – альтруизму – он противопоставил ценности индивидуализма. Исследователь писал: «Эгоизм, самоутверждение – великая сила; именно она делает западную буржуазию могучим бессознательным орудием Божьего дела на земле»²⁵. Вместе с тем, М.О. Гершензон принимал те формальные механизмы мышления, которые левые радикалы использовали для обоснования альтруизма. Таковым механизмом было признание сверхличного характера ценностей, отрицание субъективистско-

го произвола при выборе жизненных ориентации. Автор подчеркивал: «...укоренившийся идеализм сознания, этот навык нуждаться в сверхличном оправдании индивидуальной жизни представляет собою величайшую ценность, какую оставляет нам в наследство религия общности»²⁶.

Понимание русского исторического процесса основывается у М.О. Гершензона на представлении, которое разделялось всеми отечественными социальными мыслителями «Серебряного века». Это было представление о культурном расколе русского общества после реформ Петра I. Исследователь дополняет это ставшее общим местом рассуждение оригинальными соображениями. Во-первых, этот раскол мыслится ему не просто социальным конфликтом между европеизированным и традиционным укладами жизни. Реформы Петра привели к антропологической катастрофе. Европеизация изменила не просто ценности сознания, она изменила фундаментальные, метафизические устои человеческой жизни, располагающиеся глубже того уровня человеческого существования, где происходил сознательный выбор между преданиями старины и европейскими заимствованиями. Критика М.О. Гершензоном пагубных последствий форсированной европеизации опирается на определенную антропологическую модель, выдаваемую автором за образец, «нормальность» человеческого существования, при помощи которого и происходит «замер» исторического неблагополучия России. Такая антропологическая модель – представление о человеке с «органической», «цельной» психикой.

Исторические взгляды М.О. Гершензона основываются на философской концепции параллелизма воли и сознания. Воля

²⁴ Гершензон М.О. Творческое самосознание / М.О. Гершензон // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции // Вехи; Из глубины. – М.: Правда, 1991. – С. 73–74.

²⁵ Там же, с. 95–96.

²⁶ Там же, с. 95.

является ядром человеческой личности, но ее сознание автономно: «Сознание перестает руководить волею, бросает ее, так сказать, на произвол ее страстей... само оно, не контролируемое на каждом шагу той непогрешимой целесообразностью, средоточием которой является в нас воля, начинает блуждать вкривь и вкось, теряет перспективу, ударяется в односторонности, впадает в величайшие ошибки»²⁷. Одного этого высказывания достаточно, чтобы понять, что человеческое сознание представляется чем-то лишним по отношению воле. Если воля «безошибочно-целесообразна», то человеческая жизнь может быть организована и без всякой рефлексии. М.О. Гершензон вообще склонен усматривать антагонизм воли и сознания, если сознание располагает содержанием, которое не может быть претворено в поступок, т.е. является избыточным относительно обеспечения практики: «...велико количество истины, которое способен воспринять отдельный ум. Все мы, образованные, знаем так много Божественной истины, что одной тысячной доли той, которую мы знаем, было бы достаточно, чтобы сделать каждого из нас святым. Но знать истину и жить по истине, как известно, разные вещи. Сознание не живет, не действует, оно не имеет никакого непосредственного прикосновения к реальному миру»²⁸. Однако было бы неверно понимать М.О. Гершензона как ненавистника разума, хотя исследователь дает для этого все основания. За доморощенной философской терминологией автора скрывается интуиция, присутствующая всем религиозным мировоззрениям. Любая религиозная вера настаивает на необходимости преодоления «злой самости» человека, поврежденного «грехом». Пафос

²⁷ Там же, с. 76.

²⁸ Там же.

М.О. Гершензона, скорее, в утверждении добровольного, свободного подчинения свободного же сознания над индивидуальной божественной воле, которая смутно и неопознано предчувствуется бессознательной, эмоциональной сферой человека. Вспомним знаменитый тезис латинских патристикой: «душа – врожденная христианка». Таким образом, «нормальный» человек сохраняет единство мотива, сознания и акта воли.

Итак, для историка сознание выступает внешним фактором реализации тех возможностей, которые предсуществуют в чувственно-волевом ядре личности: «В наблюдении жизни, в собственном опыте, в книгах юноша ищет элементов своего сознания, т.е. те идеи, в которых наиболее полно, наиболее точно уместились бы основные склонности его натуры. Это вовсе не односторонняя работа ума: как раз в этот период чувственно-волевая жизнь человека достигает своей высшей напряженности, врожденные тенденции духа определяются с наибольшей яркостью»²⁹.

В историческом бытии самосознание выполняет функцию формирования человека как личности. Самосознание ограничивает притязания разума, четко определяя границы рационального: «Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, – оно здесь, в ежеминутном соприкосновении с иррациональными элементами духа, непрерывно общается с мировой сущностью, ибо через все личные воли циркулирует единая космическая воля: и тогда оно по необходимости мистично, т.е. религиозно»³⁰.

М.О. Гершензон подчеркивал, что норма человеческого существования – религи-

²⁹ Там же, с. 79.

³⁰ Там же, с. 83.

озность. Мыслитель отмечал: «Нормальный, т.е. душевно-цельный человек не может не быть религиозным»³¹. Соответственно, безрелигиозное сознание это патология человеческого сознания³².

Критика автономного самосознания сочтается у М.О. Гершензона с признанием ценности каждой конкретной индивидуальности. Он полагал, что сохранение человеком устойчивости своего «я» в самосознании, рефлексии, культивирование своей обособленности от остального мира вовсе не есть защита человеческой индивидуальности. Автор разделял тезис тезиса о религиозном задании каждой индивидуальности, определенном провиденциально. Божий замысел о человеке объективен и индивидуален одновременно. Провиденциальное задание может реализовать только эта и никакая другая индивидуальность. Она может отвергнуть его из гордыни или вследствие непонимания, но не в силах изменить этот замысел. Лишь реализуя объективный, независимый от человеческого произвола Божий замысел о себе, человек обретает полноту именно своего, индивидуального существования. Таким образом, у М.О. Гершензона религиозный объективизм соединяется с религиозным персонализмом. Стремление к такому синтезу явно прослеживается у автора: «...каждый человек рождается готовым и единственным, с определенной, нигде более в мире не повторяющейся психо-физической организацией. В каждой живой особи есть чувственно-волевое ядро, как бы центральное правительство, которое из таинственной глубины высылает свои решения и действует с непогрешимой целесообразностью... Все что живет, живет индивидуаль-

но, т.е. по особенному в каждом существе и абсолютно цельному плану»³³.

Условием выработки самосознания М.О. Гершензон полагал интровертированность и свободу духовной деятельности индивида (понимаемую как отсутствие внешних принуждений, прежде всего, интеллектуальной моды и общественного мнения).

М.О. Гершензон использовал эту теоретическую схему для толкования своеобразия русского исторического процесса. Русская история описывается как патологический вариант индивидуального и коллективного развития. В гершензоновской версии русского исторического процесса соединились тезисы, до этого порознь (и враждебно) присутствовавшие в славянофильских и западнических конструкциях. От славянофилов был принят тезис о «ненациональном» характере европеизированной культуры и образованного сообщества. От западников – представление об эталонности европейского исторического процесса. В «Вехах» М.О. Гершензон последовательно противопоставляет «органичность» западной истории «неорганичности» российской и сравнивал их как норму и патологию.

Историк исходит из того, что отечественный вариант патологии духовной жизни связан с параличом воли под давлением рационального сознания. Рубежная дата – начало XVIII века: «Наша интеллигенция справедливо ведет свою родословную от петровской реформы. Как и народ, интеллигенция не может помянуть ее добром. Она навязала верхнему слою общества огромное количество драгоценных, но чувственно еще слишком далеких идей, первая почти механически расколола в нем личность, оторвала сознание от воли, нау-

³¹ Там же, с. 80.

³² Там же, с. 83.

³³ Там же, с. 78.

чила сознание праздному обжорству истинной. Она научила людей не стыдиться того, что жизнь темна и скудна правдою, когда в сознании уже накоплены великие богатства истины, и, освободив сознание от повседневного контроля воли, она тем самым обрекла и самое сознание на чудовищные заблуждения»³⁴.

С этого времени М.О. Гершензон усматривает начало распада личности в образованном сословии. Рост просвещения в русском обществе никак не был связан с действительными запросами личности и являлся лишь следствием знакомства с западными идеями. Европеизированная культура оказывалась «неорганическим» образованием на русской почве. Исследователь писал: «Шеллингизм, гегелианство, сен-симонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм, – что ни этап, то иностранное имя. Наше сознание в массе не вырабатывало для себя своих жизненных ценностей и не переоценивало их постепенно, как это было на Западе; поэтому у нас и в помине не было своей, национальной эволюции мысли»³⁵.

Форсированная интеллектуальная интервенция Запада в России, поощряемая правителями Империи, закрепила следующие недостатки социального сознания образованной элиты: непрактичность, атеизм, экстремизм.

Национальное сознание отечественной элиты не могло сформулировать практической программы развития России. Последнее шло стихийно, «не по программам». Как подчеркивал М.О. Гершензон, история мысли и история общественного развития оказались разорванными: «...историк не сле-

лал бы ошибки, если бы стал изучать жизнь русского общества по двум раздельным линиям – быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего»³⁶. Образованное сообщество перестало усматривать необходимую связь между состоянием общества и состоянием индивидуальной души. Преобразование общества оказывалось тогда самоцелью, оторванной от индивидуального творческого роста. В этой ситуации возникло явление, названное М.О. Гершензоном «культура общности», т.е. преувеличение значения социальных институтов, процессов, политических движений и признание безответственности отдельной личности за течение общественной жизни. Автор писал: «С первого пробуждения сознательной мысли интеллигент становился рабом политики, только о ней думал, читал и спорил, ее одну искал во всем в чужой личности, как и в искусстве... Так образовывался круговорот: чем больше люди уходили в общественность, тем больше калечилось их сознание, а чем больше оно калечилось, тем жаднее оно бросалось на общественность»³⁷.

Мировоззренческим обобщением «культуры общности» стал рационализм, поклонение коллективной мощи общественной организации, которая может пересоздать мир на началах разумности, преодолеть иррациональность социальных и природных процессов. Такой рационализм вовсе не принимал во внимание Божий замысел о мире, исключаящую полную «прозрачность» и изъяснимость происходящего средствами человеческого сознания. Иными словами, рационализм был необходимо связан с атеизмом: «когда сознание отрывается от своей почвы, чу-

³⁴ Там же, с. 80–81.

³⁵ Там же, с. 83.

³⁶ Там же, с. 81.

³⁷ Там же, с. 84.

ть мистического тотчас замирает в нем и Бог постепенно выветривается из всех его идей»³⁸. Сам же рационализм предполагал, что «весь мир, все вещи и все человеческие души созданы и ведутся по правилам человеческой логики, но только недостаточно целесообразно, так что нашим разумом мы можем до конца постигнуть законы мировой жизни... можем реально изменять приросту вещей»³⁹.

Расхождение между смелыми замыслами элиты и независимостью от этих идей реальной общественной жизни, принуждавшей человеческую волю считаться с собой как с объективной данностью, имело самые неблагоприятные последствия для политической ситуации в России.

Противоречие между сознанием и волей автор назвал «распадом личности». Последствием «распада личности» М.О. Гершензон объявил прочность полицейского государства и культурный раскол страны. Исследователь утверждал: «Этот распад личности оказался роковым для интеллигенции в трех отношениях: внутренне он сделал интеллигента калекою, внешне он оторвал интеллигенцию от народа, и, наконец, совокупностью этих двух причин он обрек интеллигенцию на полное бессилие перед гнетущей его властью»⁴⁰.

Историк выступил против расхожего тезиса леворадикальной историографии о том, что государственная власть является разрушительной силой, «тормозом прогресса», которой противостоят преисполненные всяческими достоинствами «народ», внутренне готовый к более гуманному общественному порядку: «За всю грязь и неурядицу личной и общественной жизни вину не-

сло самодержавие, – личность признавалась безответственной. Это была очень удобная вера, вполне отвечавшая одной из неискоренимых черт человеческой природы – умственной и нравственной лени»⁴¹. М.О. Гершензон считал, что этот тезис неверен, поскольку предполагает линейную, одностороннюю, причем, деформирующую связь между государственной властью и обществом: «...общественное мнение... категорически уверяло, что вся тяжесть жизни происходит от политических причин: рухнет полицейский режим, и тотчас вместе со свободой воцарятся и здоровье, и бодрость. Настоящей болезни никто не подозревал; все слепо верили этому утверждению, снимавшему с личности всякую вину»⁴².

Леворадикальной версии политической истории России автор противопоставляет другой тезис: «государственный закон или институт есть не что иное, как объективированное сознание»⁴³. В этой связи гипертрофия русской государственной власти видится М.О. Гершензону ответом на неразвитость личности: «Сонмище больных, изолированное в родной стране, – вот что такое русская интеллигенция. Ни по внутренним своим качествам, ни по внешнему положению она не могла победить деспотизм»⁴⁴. Полемически заостряя этот тезис, М.О. Гершензон был склонен утверждать: «Мы собственными руками, сами не сознавая, соткали... связь между собой и властью, – в этом и заключается ужас»⁴⁵.

Однако, в отличие от леворадикальных авторов, М.О. Гершензон не стремил-

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с. 81.

⁴¹ Там же, с. 94.

⁴² Там же, с. 91.

⁴³ Там же, с. 79.

⁴⁴ Там же, с. 88.

⁴⁵ Там же, с. 90.

ся устанавливать жесткие линейные связи между властью и состоянием личности. Позиция историка, действительно, более утонченная, чем у объектов его критики. «Распад личности» явился причиной существования политического режима, названного автором «деспотизмом». В свою очередь, «деспотизм» явился условием, поддерживающим состояние распада личности: «Будь в России хоть горсть цельных людей с развитым сознанием, т.е. таких, в которых высокий строй мыслей органически претворен в личность, – деспотизм был бы невыносим. Но где наиболее развитые сознания были лишены тел, а тела жили без сознания, там деспотизму было как нельзя более привольно»⁴⁶.

Состояние образованной элиты влияло на положение страны в целом, которая находилась в состоянии раскола между традиционным и модернизированным укладами жизни. М.О. Гершензон не был первым, кто стремился осмыслить это состояние. Но именно он охарактеризовал этот раскол наиболее трагично, при этом комбинируя представления как славянофильства, так и западников.

Культурный раскол России не только социальный конфликт между элитой и массой. Вместе с тем, это не только конфликт традиционных и европейских ценностей в русском сознании. Этот раскол носит религиозный (точнее, крипторелигиозный) характер. В России противостояли религиозно ориентированное мировоззрение народа и гуманистическая псевдорелигия интеллектуалов. По сравнению с идеями западников, М.О. Гершензон отказывается видеть в европеизированном обществе носителя прогресса, а в народе – носителя отсталости, подлежащего «просвещению». Народ

вовсе не аморфная масса, коснеющая в невежестве и нуждающаяся в культуртрегерстве европеизированной элиты. Исследователь отмечал; «Сами бездушные, мы не могли понять, что душа народа – вовсе не *tabula rasa*, на которой без труда можно чертить письмена высшей образованности». Народ «почвенен», обладает законченным мировоззрением, и потому «народ наш не только ребенок, но и старик, ребенок по знаниям, но старик по жизненному опыту и основанному на нем мировоззрению... и это в первой линии – идеи и верования религиозно-метафизические, т.е. те, которые, раз сложившись, определяют все мышление и всю деятельность человека»⁴⁷. Таким образом, европеизированное мировоззрение избыточно и даже враждебно «целостному мировосприятию» народа.

Исходя из этих представлений, М.О. Гершензон полагал, что народ бессознательно сопротивляется прививке западного «просвещения» и усматривает в ней угрозу для своего существования. Автор констатировал, что столкновение европеизированного и традиционного мировоззрения было не оппозицией «света» и «тьмы», а противостоянием «болезни» и «здоровья». То, в чем интеллектуалы видели «свет», – было, на самом деле, болезнью сознания. М.О. Гершензон был согласен, что народ искал знания исключительно практического – низшего, технического, и высшего, метафизического, уясняющего смысл жизни и дающего силу жить. Автор писал: «Этого последнего знания мы совсем не давали народу, – мы не культивировали его и для нас самих. Зато мы в огромных количествах старались перелить в народ наше знание, отвлеченное, лишённое нравственных элементов, но вместе с тем пропитанное опре-

⁴⁶ Там же, с. 81.

⁴⁷ Там же, с. 87.

деленным рационалистическим духом. Этого знания народ не может принять, потому что общий характер этого знания встречает отпор в его собственном исконном миропонимании. Неудивительно, что все труды интеллигенции пропали даром»⁴⁸.

Таким образом, между элитой и народом было не только противоречие позитивных, материально-прагматических интересов, но и противоречие метафизических убеждений, где, как известно, компромисс невозможен.

Неорганично положение интеллигенции как особого профессионального слоя. С точки зрения автора, существование сословия образованных людей нигде не является беспроблемным. Но на Западе его отчуждение от рядовых сограждан носит позитивный характер, принимает форму противоположности социальных интересов: «Там народ ненавидит барина за то, что барин живет сыто, не трудясь физически». Для М.О. Гершензона это – «озлобление раба против господина и зависть голодного к сытому... Но там нет той метафизической розни, как у нас, или, по крайней мере, ее нет в такой степени, потому что нет глубокого качественного различия между душевным строем простолюдина и барина», а следовательно, «на Западе мирный исход тяжбы между народом и господами психологически возможен»⁴⁹. Напротив, культурный раскол в России тупиковый вариант социального конфликта между элитой и массой. Глубочайшей тревогой наполнены мысли М.О. Гершензона о судьбе интеллигенции в России, где отчуждение носителей образования от массы пролегает на более глубоком, чем на Западе, уровне: «Между нами и нашим народом – иная рознь. Мы

для него – не грабители, как свой брат, деревенский кулак; мы для него даже не просто чужие, как турок или француз; он видит наше человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно, вероятно, с бессознательным мистическим ужасом»⁵⁰. Никакие политические реформы и экономические уступки не изменят ситуации в стране, где элита абсолютно чужда народу: «народ не может ее поддерживать, несмотря на соблазн общего интереса, потому что бессознательная ненависть к интеллигенции превозмогает в нем всякую корысть»⁵¹.

Культурный тупик, в котором оказалась Россия, по-новому заставляет взглянуть на политическую организацию русского общества. Общей мыслью всех авторов «Вех» было признание объективного, дисциплинирующего человека, порядка. Однако М.О. Гершензон из всех элементов индивидуальной социальной среды признал ценность только государственной власти. Этим он отличался от своих «западнически» настроенных соавторов, предпочитавших надеяться, что самоорганизующееся гражданское общество средствами морали, религии, права, образования превратит маргинальных «отщепенцев» в дисциплинированных членов общества.

В условиях культурного раскола политический режим, управлявший Россией, переставал однозначно оцениваться как «деспотизм». Он был гарантом выживания элиты и сохранения той свободы, которой она пользовалась. Либеральные и радикальные «освободительные движения» оказывались саморазрушительными и фактически противниками свободы. Самодержавие было

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, с. 89.

⁵⁰ Там же, с. 89.

⁵¹ Там же, с. 88.

Немезидой легковесности и безответственности мировоззрения образованного сообщества. Особый трагизм ситуации состоял в том, что объективное положение русской интеллигенции не отображалось в ее самосознании. О парадоксальной политической ситуации в России М.О. Гершензон писал следующее: «Всем своим прошлым интеллигенция поставлена в неслыханное, ужасное положение: народ, за который она боролась, ненавидит ее, а власть, против которой она боролась, оказывается ее защитницей, хочет ли она того или не хочет»⁵².

М.О. Гершензон полагал, что надежды на преодоление культурного раскола и обретение свободы при том мировоззрении элиты, которое она выказала в XIX–XX веках, являются тщетными. Самое лучшее, на что может надеяться образованное сообщество, – это сохранение политического status quo: «Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной»⁵³.

Было бы неверным расценивать М.О. Гершензона как проповедника исторического пессимизма. Наоборот, автор уверен в возможности обретения интеллигенцией «органического мировоззрения» и нормализации русского исторического процесса. Исторический оптимизм мыслителя праволлиберального направления, каковым являлся М.О. Гершензон, обладал весьма существенными особенностями. Соавторы М.О. Гершензона по сборнику «Вехи» были более осторожны в прогнозировании исторических судеб России, ее будущее они оставляли открытым.

⁵² Там же, с. 90.

⁵³ Там же.

Философско-историческая схема позволила ему увидеть положительное значение поражения революции 1905 г. В то время, как оппозиционные силы скорбели по поводу неудачи «освободительного движения», историк был убежден, что «неудача революции принесла интеллигенции почти всю ту пользу, которую могла бы принести ее удача»⁵⁴. В условиях политической реакции «движение... к творческому личному самосознанию ... уже началось: я только свидетельствую о нем. Оно не могло не начаться рано или поздно, потому что этого требовала природа человеческого духа, так долго подавленная»⁵⁵.

Существенно и то, что в своем обосновании оптимистической версии исторического процесса он оставался наследником «классической» историографии XIX в., нежели современной ему историософии века XX. Если первая черпала аргументацию в фактах исторического опыта, то для катастрофического сознания начала XX в. такой способ обоснования был неприемлем, он дисгармонировал с мироощущением современной эпохи. Отказ от эмпирического обоснования исторического оптимизма компенсировался утонченностью методологического анализа, использованием чисто логических аргументов. Прогресс в истории оказывался принципиально неуловим по сию сторону человеческого бытия, трансцендировался, оказывался прогрессом лишь «в конечном счете» – на границе исхода человечества в вечность.

Что же в прошедшем России питало исторический оптимизм М.О. Гершензона? Сохранение «органической работы духа» в различных слоях русского общества и после петровской реформы. Яркими

⁵⁴ Там же, с. 91.

⁵⁵ Там же, с. 96.

образчиками таковой выступали писатели «золотого века»: «Свободны были наши великие художники и, естественно, чем подлиннее был талант, тем ненавистнее были ему шоры интеллигентской общественно-утилитарной морали, так что силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерять степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших Л. Толстого и Достоевского, Тютчева и Фета». Высоко оценивает автор и мировоззрение П.Я. Чаадаева и славянофилов. Мировоззрение славянофилов представляется М.О. Гершензону образцом «органического мировоззрения». По его мнению, славянофилы «утверждали, что высшая образованность страны должна являться естественным завершением народного быта, должна вырастать из него, как плод из семени. Между смутным чувством народной массы и высшими проявлениями национального творчества в искусстве и мышлении должна существовать... закономерная последовательность, связывающая всю народную жизнь в одно целое»⁵⁶.

Было бы, однако, неправильно, видеть в М.О. Гершензоне эпитона славянофильства. Он, скорее, осуществляет стилизацию собственных воззрений «под славянофильство». При всем демократизме и эгалитаризме ранних славянофилов у них нельзя встретить «народопоклонства», доходящего до культа простого физического труда. Человек, занятый физическим трудом, для М.О. Гершензона носитель если не святости, то, по крайней мере, «органического мировоззрения»: «Нужно, чтобы при всей разности содержания и силы мысль образованных и мысль необразованных работали однородно, т.е. чтобы сознание образованных жило такую же существенной жизнью,

как и сознание трудящейся массы, где физический труд и страдания напрягают всю душевную силу в упорной работе осмысления этой самой тяжелой жизни нравственными идеями и верою»⁵⁷.

Своим отношением к славянофильству М.О. Гершензон персонифицирует глубинные тенденции «веховского» либерализма и праволиберального течения вообще. Традиционное «западническое» обоснование либерализма на русской почве осознавалось как «искусственное», неорганическое. Либерализм (даже в своей антиэтатистской версии) рассматривал в качестве ценности не только «собственность», «свободу», «гражданское общество», но и «государство». Правда, ценностью было не всякое государство как таковое, как историческая данность: либерализм всегда предполагал правовой характер государства, рассматриваемого как ценность. В отношении других государственных форм он чувствовал себя совершенно свободным от всяких обязательств и был склонен при благоприятных обстоятельствах признать *right of uprising*. Порогом, отделявшим правовое государство от неправового, в русской либеральной историографии признавалась палата депутатов, ведавшая росписью государственных доходов и расходов. В этом смысле известные реформы осени 1905 г. открыли путь к интеграции «западнического» либерализма в структуру русской государственности. Царизм, выдержавший экзамен на прочность и одновременно сделавший шаги в «правильном направлении», проводил русский либерализм на поиск иных, нежели «западнический», путей обоснования своих ценностей. Однако, с точки зрения последовательного западничества, русская историческая власть, отка-

⁵⁶ Там же, с. 88.

⁵⁷ Там же, с. 88.

завшаяся лишь от ряда атрибутов авторитаризма, не могла получить оправдания. Для такого оправдания нужны были более мягкие критерии. Поэтому для некоторых либеральных авторов ортодоксальное западничество выглядело доктринерством, не учитывающим сложностей движения России к свободе. Привлекательным образцом модификации либерализма на русской почве виделось славянофильство, в котором все, от правительства до А.И. Герцена и Н.А. Бердяева, видели «анархизм на религиозной почве», сочетавший свободолобие с лояльностью самодержавному государству.

Одним из пионеров такого обоснования и был М.О. Гершензон. В этом контексте понятен и его обостренный интерес к славянофильству. Славянофилы, сумев достаточно рано преодолеть настроения антигосударственного «отщепенства», отказывались признать внутреннее противоречие между нормами русского исторического быта и принципами уважения достоинства человека. События осени 1905 г. нередко расценивались как пример исторической прозорливости славянофильства.

Несомненная заслуга М.О. Гершензона в том, что он подчеркнул озабоченность славянофилов проблемой индивидуальной ответственности личности, религиозной свободы, ответственности власти перед обществом. М.О. Гершензон предпринимает попытку очистить первоначальное смысловое ядро славянофильства от исторических наслоений, делавших это течение русской общественной мысли неприемлемым для либерализма. Историк намечает программу синтеза традиций западного либерализма и славянофильства, что полагалось необходимым условием реализации целей освобождения. М.О. Гершензон разделял некоторые положения социального идеа-

ла славянофилов, их критическое отношение к рационализму и необходимое следствие из обоснованного ими принципа «соборности» – представление о космическом смысле индивидуального поведения человека: «В личной ипостаси реально преобладает всемирная плоть, ибо эта плоть едина во всем, и всякое существенное изменение атоме есть бесповоротный акт космический»⁵⁸.

Отказ М.О. Гершензона от привычного обоснования либерализма не затронул «западного» понимания норм индивидуального поведения. Для автора нормой индивидуального поведения человека с «органическим мировоззрением» является индивидуализм: «Фанатическое пренебрежение ко всякому эгоизму, как личному, так и государственному, которое было одним из главных догматов интеллигентской веры, причинило нам неисчислимый вред»⁵⁹.

Приведенные положения позволяют сделать вывод, что гармоничность синтеза славянофильской и западной традиций в статье «Творческое самосознание» не была достигнута. Ощутимый привкус антиинтеллектуализма лишает М.О. Гершензона той духовной утонченности, взвешенности и респектабельности, что отличала взгляды других авторов «Вех», и сближает его с культурофобией леворадикальных историков.

Редкая откровенность в освещении болезненной для русского общества темы «власть – интеллигенция – народ» вызвала резкую критику Гершензона со стороны различных политических групп. В ответ на критику автор стремится более тщательно обосновать свою историко-теоретическую

⁵⁸ Там же, с. 77.

⁵⁹ Там же, с. 95.

схему, конкретизировать положения, лишь обозначенные в «Вехах». М.О. Гершензон искал альтернативные пути русской истории, противостоявшие тенденциям «распада личности». Так появились на свет «Исторические записки» (1910 г.) – собрание блестящих этюдов о мировоззрении русских общественных деятелей 30–40-х гг. Историческая ретроспектива должна была подтвердить справедливость анализа духовной атмосферы общества начала XX века – не случайно статья из «Вех» подводила итоги интеллектуальной эволюции России последних десятилетий. Было бы ошибкой видеть в «Исторических записках» собственно историческое исследование мировоззрений выдающихся фигур русского прошлого. Биографии И. Киреевского, Ф. Самарина, Н. Огарева оказываются средством для описания спора двух типов мировоззрений, причем интеллектуальное развитие этих людей сводится Гершензоном к выявлению одной из сторон того или иного типа мировоззрений. Так, современник И. Киреевского Ф. Самарин описывается как преемник и продолжатель его идей, а современник обоих Н. Гоголь интересен Гершензону тем, что он развил идеи, недосказанные Ф. Самариним.

Ориентация М.О. Гершензона на логический, а не исторический анализ духовной атмосферы 30–40-х гг. не осталась незамеченной. Рецензент книги П.Б. Струве отмечал: «Автор хочет быть больше чем историографом, он хочет быть философом – судьей нашего идейного прошлого и настоящего»⁶⁰.

Жанр интеллектуальной биографии не традиционен для историсофии, обычно основывающейся на обобщениях всемир-

ной истории, однако, уже освоенный автором в книге «История молодой России». Для М.О. Гершензона десятилетие 30–40-х гг. имеет исключительно большое значение: «В бурном умственном движении той эпохи были впервые... сознательно и с полным чувством ответственности поставлены у нас основные вопросы личного и общественного идеализма», причем «это была настоящая революция, впервые пробудившая к духовной жизни всю массу образованного общества», затронувшая, по словам автора, «самые коренные, вечные вопросы бытия и сознания – о Боге, о смысле истории, о назначении человека»⁶¹.

В новой книге М.О. Гершензон развивал идеи, высказанные им в предшествующих работах. Духовная атмосфера 30–40-х гг. сводится к противостоянию двух полярных мировоззрений: «Религия и рационализм – не отвлеченные идеи, между которыми возможен академический спор: это два универсальных действительных начала, повелительно определяющие всю человеческую жизнь в целом и в подробностях»⁶². Особую симпатию М.О. Гершензона вызывают религиозно-философские воззрения славянофилов, преимущественно И. Киреевского. Историк взял на себя обязанность очистить подлинное мировоззренческое ядро русского мыслителя от «произвольных» и случайных конфессиональных построений и позднейших искажений последователей. Гершензона привлекает космизм мироощущения Киреевского, в котором он видит будущий мировоззренческий фундамент общества, аналог «гражданской религии»: «И вот оказывается, что в этой прочно спаянной цепи умозаключений от-

⁶¹ Гершензон М.О. Ответ П.Б.Струве // Русская мысль. – 1910. – № 2. – С. 176.

⁶² Там же, с. 150.

существует как раз то, в чем естественно было бы видеть самую основу мировоззрения Киреевского, отсутствуют Христос и христианство. Они не имеют в этой цепи обязательного места... Мы можем сказать только: стремись к цельности, внимай отношению мира к твоей неразгаданной душе, и ты узнаешь истину; но утверждать, что этой истиной окажется именно какое-то определенное верование, такой-то догмат, – очевидно, произвол»⁶³. Противостояние религиозной и рационалистической концепций общественного развития рассматривается на примере переписки Гоголя и Белинского. Если последний был убежден в необходимости переустройства общественных форм для изменения человека, то мысль Гоголя «заключалась в том, что единственной реальной движущей силой в человеческом обществе является душа отдельного человека, и что поэтому единственным средством приблизить общежитие к идеалам правды и добра является перевоспитание отдельных душ». М.О. Гершензон стремится быть беспристрастным в этом споре, он признает относительную правду позиции Белинского и заблуждение Гоголя. С симпатией описывая идеи великого писателя, историк заметил: «Открыв в индивидуальном духе основной фактор истории, он затем счел уже возможным пренебречь всеми неиндивидуальными элементами общежития, как вещь производной и потому лишенной самостоятельного значения. В этом и заключалась его ошибка. Он не понял, что эти неиндивидуальные силы, рождающиеся из соединения индивидуумов в общество, вступают в реальное взаимодействие с каждой отдельной душой. Он хотел оставить неизменными

⁶³ Гершензон М.О. Исторические записки (о русском обществе). – М., 1910 – С. 31.

общественные формы и революционировать только отдельные сознания, не заметив того, что каждое революционное движение в недрах отдельной души необходимо влечет за собою частичное разрушение общественной формы со стороны данного человека и, наоборот, что самочинное изменение общественных форм частично преобразует сознание людей, захваченных этой переменной»⁶⁴.

Собственная историко-теоретическая позиция М.О. Гершензона эклектична – он сглаживает полемические крайности оппонентов. Резюмируя их полемику, автор писал, что «общественное... призвание человека заключается в том, чтобы и лично помогать другим людям в устройении их духа, и совместно с другими содействовать такому устройению общего быта, при котором... основная, индивидуальная цель достигалась бы всеми членами общества возможно легче»⁶⁵.

Для религиозно ориентированного мыслителя важно не только решить вопрос о соотношении «субъективного» и «объективного» фактора в историческом процессе, но и вопрос о соотношении свободной воли человека и Божественного Промысла в истории. Понимание этой проблемы М.О. Гершензоном также далеко от определенности и утонченности известных философско-исторических концепций⁶⁶.

В работе «Исторические записки» М.О. Гершензон усилит мотивы антиинтеллектуализма, фиксируя следующую историческую закономерность: «Космическое чувство слабеет и в целом обществе,

⁶⁴ Гершензон М.О. Исторические записки (о русском обществе). – М., 1910. – С. 115–116.

⁶⁵ Там же, с. 135–136.

⁶⁶ Там же, с. 134.

и в отдельной личности в прямом соответствии с ростом образованности, т.е. с накоплением и распространением научного знания»⁶⁷. Развивая концепцию органической, целостной личности, автор более определенно очертил функцию сознания. По его мнению, человек должен «правильно устроить свой собственный дух, т.е. сознать до конца свой нравственный долг, как свое космическое или религиозное назначение»⁶⁸.

Философско-исторические взгляды М.О. Гершензона встретили возражения П.Б. Струве. Он отметил, что «грандиозное противопоставление “религиозного сознания” и “рационализма” на наших глазах упраздняется самим автором... Между “космическим или религиозным назначением” человека и его “нравственным долгом” ставится знак равенства. И человеку дается задача чисто рационалистическая: сознать до конца свой нравственный долг»⁶⁹. Аргументируя такой вывод, П.Б. Струве заявил, что космос иррационален и несоизмерим с разумом и с нравственностью, причем «добра в космосе или вовсе нет, или оно не совпадает ни с добром нравственного закона, ни с тем, что какой бы то ни было человеческий разум в обозримом для него отрезке времени признает за добро». Критик М.О. Гершензона не отрицал, что для религиозной философии истории несомненная связь «нравственного закона» и «космического порядка», но «спор идет и может идти не об этой общей связи, а именно о том, может ли космический порядок или высший разум выражаться непосредственно в нравственном законе».

⁶⁷ Там же, с. 129.

⁶⁸ Там же, с. 135.

⁶⁹ Струве П.Б. На разные темы // Русская мысль, 1909. – № 12. – С. 185.

В этой дискуссии М.О. Гершензон стремился артикулировать свои наиболее существенные идеи, сделать их более доказательными. Историк подчеркнул, что задача человеческого духа заключается в том, чтобы «сделать космическую (религиозную) идею подлинным критерием деятельности своего сознания»⁷⁰. И, наконец, М.О. Гершензон заявил, что космичность сознания и воли есть не что иное, как «выведенный из опыта “естественнонаучный” закон человеческого духа, подобный тем законам материального бытия, которые формулированы Ньютоном, Кеплером, Галилеем. Он не есть предмет веры, напротив, он подлежит проверке разуму».

Уточнение взглядов М.О. Гершензона не сделало их более убедительными для П.Б. Струве. Критик «Исторических записок» заявил о научной и религиозной несостоятельности представления о «космическом чувстве» как средстве анализа основных философско-исторических концепций. По его мнению, «никакое сознание... не равня космосу. И когда какое-нибудь сознание заявляет, что оно владеет “космической идеей”, оно выражает притязание чрезвычайно горделивое, но совершенно человеческому сознанию, как таковому, т.е. и как сознанию и как человеческому, не приличествующее. Сознание не есть космос и не адекватно ему»⁷¹.

П.Б. Струве также показал, что в рамках философско-исторической концепции М.О. Гершензона нет никакой необходимости в обращении к таким понятиям, как «сознание» и «самосознание», коль скоро космическая (провиденциальная) опре-

⁷⁰ Гершензон М.О. Ответ П.Б.Струве // Русская мысль. – 1910. – № 2. – С. 177.

⁷¹ Струве П.Б. На разные темы // Русская мысль, 1910. – № 2. – С. 181.

деленность человеческого духа и воли констатируется как «закон»: «Это построение формально противоречиво: естественный закон тем и естественен, что он нарушаем быть не может и заботиться о его выполнении значит отрицать его силу и значение... В эту минуту, когда мы формулируем в терминах нашего мышления космический закон, мы превращаем его в рационалистическую формулу»⁷². Однако верно и противоположное утверждение – в концепции М.О. Гершензона формально может быть устранено представление о «воле» как детерминанте исторического процесса: «“Бессознательное” ближе к ядру космоса, чем сознательное. Это чувствует всякий, кто ощущает космос. Но нельзя “бессознательное” возводить в норму поведения, ибо становясь ей, оно входит в “сознание” и изменяет свою природу».

Думается, что отмеченные П.Б. Струве противоречия вызываются не отсутствием должной квалификации историка. М.О. Гершензон воспроизвел трудности, неизбежно встающие перед всякой монистической концепцией исторического процесса, сочетающей представления об «историческом законе», «Провидении» и представления об индивидуальном поведении, мышлении, ответственности человека.

Полемика П.Б. Струве и М.О. Гершензона о субъекте исторического процесса отражает глубину различия культурно-исторических общностей, к которым принадлежали эти авторы. Это различие мировоззренческих основ традиционных религиозных концепций. В дискуссии произошла встреча двух представлений о Боге: Бог как любовь и Бог как закон, жестко разграничивающий «праведных» и «неправедных» по эмпирическим критериям. В отли-

⁷² Там же, с. 182.

чие от многих мыслителей русского «серебряного века» М.О. Гершензон не испытал влияния религиозно-провоцирующих идей Достоевского. А. Гроссман вспоминал: «Я знаю по личным беседам с Михаилом Осиповичем, что автор “Бесов” был ему чужд»⁷³. М.О. Гершензон не видит никакого оправдания рационализму, атеизму, изопренной игре сознания образованной элиты и безоговорочно их отрицает как недоличный образец доведения. Религиозные воззрения П.Б. Струве более сложны: они оправдывают свободу духовных исканий, в их рамках рационализм и атеизм приобретают религиозный смысл: «Человек сливается с космосом только в переживаниях мистических и эстетических. Действующее вне этих переживаний сознание всегда противопоставляет себя космосу, всегда с ним борется. И эта борьба тоже входит в космос и в нем необходима. Человеческая «индивидуация», хотя и есть субъективно противопоставление человека космосу, космически необходима. Поэтому в обособлении от космоса, в бунте против космоса может быть тоже религиозная правда»⁷⁴.

П.Б. Струве не мог согласиться с тезисом историка о преимуществах массы как обладателя «органического мировоззрения» перед интеллигенцией: «Если славянофилы считали русский народ праведным, как носителя православия, а Толстой видит в нем носителя Божьей правды и социальной справедливости, то г. Гершензон почитает в нем носителя космического чувства. Эта характеристика наиболее общая, наиболее отвлеченная, наиболее безжизненная, наиболее темная из всех народопо-

⁷³ Гроссман А.П. Гершензон – писатель // Собр. соч. в 4 т. – Т. 4. – Мастера слова. – М., 1928. – С. 323.

⁷⁴ Струве П.Б. На разные темы // Русская мысль, 1910. – № 2. – С. 184.

клоннических характеристик»⁷⁵. Мирозрение М.О. Гершензона было расценено Струве как наиболее тонкая разновидность рационализма – как этическая религия.

Формирование исторического мирозрения М.О. Гершензона шло в контексте сложных взаимоотношений основных философско-исторических и политических доктрин русской историографии – «западничества» и «славянофильства». Изменение политического мирозрения автора, остро переживавшего «неорганичность» русского западничества либерализма, объясняет новаторство М.О. Гершензона в сфере методологии истории и его стремление к синтезу указанных мирозренческих традиций. Однако попытка М.О. Гершензона обосновать ценности либерализма на путях отказа от рационалистической доктрины не была последовательно осуществлена.

Литература

- Гершензон М.О.* Видение поэта. – М., 1919.
Гершензон М.О. Исторические записки (о русском обществе). – М., 1910.
Гершензон М.О. История молодой России. – М., 1908.

Гершензон М.О. Кризис современной культуры / М. О. Гершензон // *Минувшее: Исторический альманах*. – Paris: Atheneum, 1991. – Т. XI. – С. 232–248.

Гершензон М.О. Ответ П.Б. Струве // *Русская мысль*. – 1910. – № 2.

Гершензон М.О. Письма к брату. – М.-Л., 1927.

Гершензон М.О. Социально-политические взгляды А.И. Герцена. – М., 1906.

Гершензон М.О. Творческое самосознание / М.О. Гершензон // *Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции // Вехи; Из глубины*. – М.: Правда, 1991. – С. 73–96.

Гроссман А.П. Гершензон – писатель // *Собр. соч. в 4 т. – Т. 4. – Мастера слова*. – М., 1928.

Проскурина В. Течение Голфстрема: Михаил Гершензон, Его жизнь и миф. – СПб.: Алетейя, 1998. – 512 с.

Струве П.Б. На разные темы // *Русская мысль*, 1909. – № 12.

Струве П.Б. На разные темы // *Русская мысль*, 1910. – № 2.

Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – 432 с.

Франк С.А. Умственный склад, личность и воззрения П.Б. Струве // *Биография П.Б. Струве*. – Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1956.

⁷⁵ Там же, с. 190.