

## ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Исследован феномен «мемориального уклона» в интеллектуальной жизни России начала XX в. Прослежена связь парадигмы «исторического ясновидения» в художественной культуре Серебряного века с религиозной историософией школы Вл. Соловьева, а также со сменой исследовательских приоритетов в исторической науке начала XX в., «критикой исторического разума» и первыми шагами к «антропологическому повороту».

**Ключевые слова:** российская историография начала XX в., культура Серебряного века, русская религиозная философия.

В истории встречаются ситуации переключки времен, когда одна эпоха смотрится в другую, как в «зеркало прошедшего времени», надеясь отыскать в прошлом ответ на актуальные вопросы современности. Так, историографический процесс конца XX в., как и вся интеллектуальная жизнь страны эпохи перестройки и радикальных реформ, был отмечен невероятным по интенсивности интересом к наследию Серебряного века русской культуры. Перед читателем заново открылась фантастическая панорама художественной жизни России начала XX в. во всем богатстве и разнообразии ее течений; все реже ту эпоху называли декадансом, все чаще – Ренессансом, временем подлинного расцвета русской культуры.

На рубеже 1980–1990-х гг. к читателю вернулась после долгого вынужденного забвения традиция религиозно-философской мысли Серебряного века и русского зарубежья. Особенной популярностью пользовалась предложенная религиозными мыслителями – Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым и другими – философия истории или в их собственной терминологии «историософия», опыт религиозного осмысления судеб России и мира. В ситуации распада коммунистической системы религиозную историософию воспринимали как давно востребованную альтернативу морально устаревшему «марксизму-ленинизму», ожидая, что приобщение к религиозно-философской традиции приведет к нравственному возрождению российского общества [1, с. 7–12].

Эта общая социокультурная тенденция – возвращения к Серебряному веку – проявила себя и в историографии: она выразилась во внимательном и сочувственном изучении методологических исканий российских историков начала XX в. Современные историографы независимо друг от друга высказывали мнение, что теоретико-методологические поиски в российской исторической науке начала XX века шли в том же направлении, что и в науке европейской; что А.С. Лаппо-Данилевский или представители школы И.М. Гревса в своем научном творчестве ставили те же самые проблемы, которые впоследствии станут ключевыми для возникшей в 1920-е гг. прославленной французской школы «Анналов» [2, с. 318; 3, с. 8-22; 4, с. 215–222].

---

\* © Леонтьева О.Б., 2012

Леонтьева Ольга Борисовна (oleontieva@yandex.ru), кафедра российской истории Самарского государственного университета, 443011, Российская Федерация, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.

Закономерным шагом в развитии современной историографии стали попытки рассмотреть методологические новации исторической науки начала XX в. в контексте общих тенденций развития культуры Серебряного века. Появился целый ряд исследований, где историческая наука представляла как часть единого интеллектуального, культурного пространства предреволюционной России; например, выявлялись взаимосвязи между религиозной историософией мыслителей Серебряного века и современной им методологией истории [5–10].

На наш взгляд, внутреннее родство исторической науки, философии и искусства Серебряного века можно проследить и во многих других сферах. Методологической основой такого исследования может стать концепция исторической культуры.

Историческую культуру в современной науке определяют как системное единство «исторической мысли», «типа исторического письма» и «представлений о прошлом», живущих в коллективной памяти той или иной эпохи [11, с. 13]. В силу этого эволюция исторической культуры представляет собой многоуровневый процесс. Методологические поиски в области исторического познания могут переплетаться с художественными исканиями в исторических жанрах искусства; изменения социальных функций исторического знания идут параллельно с кардинальным пересмотром картины «общего прошлого». Таким образом, изучение исторической культуры общества позволяет расширить традиционное проблемное поле классической историографии посредством анализа не только научного творчества, но и той культурной среды, вне которой это творчество было бы невозможно.

Характерной приметой художественной жизни России предреволюционных десятилетий был «мемориальный уклон»: поэтические и прозаические стилизации под искусство давно прошедших эпох, игра исторических аллюзий, обращение к древностям погибших цивилизаций – Ассирии, Атлантиды, Александрии, к экзотическим культурам Востока, средневековой мистике, утонченным нравам «галантного века»... Недаром в ахматовской «Поэме без героя» Серебряный век предстает как грандиозный фантазмагорический маскарад. «То действительно новое, что пленяет нас в символизме, – писал в 1910 г. Андрей Белый, – есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и средневековье, – оживают, проносятся мимо нас... Говорят, что в важные часы жизни пред духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне пред нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жизни» [12, с. 26].

Для Серебряного века мемориальный уклон был не просто творческой игрой: теоретики искусства были убеждены, что историческая память имеет мистическую природу, искали «в каждом мгновении просвета в вечность» [13, с. 80–81, 468]. А. Бенуа в своей «Истории русской живописи» настаивал, что историческому живописцу необходим «дар исторического прозрения», «ясновидения», способность ощущать «таинственную мистическую связь с мертвым, с исчезнувшим». Интересно, что Бенуа доказывал силу «мистической способности художественного ясновидения» на примере исторической живописи В.И. Сурикова – художника, которого в русской критической традиции обычно считали ярким представителем исторического реализма [14, с. 330–338]. Восприятие познания прошлого как «исторического ясновидения» нашло отражение и в творчестве «младших детей» Серебряного века – тех, чей творческий расцвет пришелся уже на 1920–1930-е годы: характерен, например, мотив «угаданного» прошлого в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» [15, с. 446, 668].

Истоки этой веры в возможность «исторического прозрения», «воскрешения» исторического прошлого силой художественной интуиции, по всей очевидности, кор-

нятся в философии Вл. Соловьева — мыслителя, которого считали своим учителем и религиозные философы, и литераторы-символисты начала XX века. Онтология Соловьева основывалась на том, что в замыслах Бога предвечно хранятся идеальные прообразы всех земных явлений; что эти замыслы охватывают в совокупности и «идеи» национального бытия (например, «русскую идею»), и каждую человеческую личность. Хранительницей этих предвечных идеальных прообразов — идеи мира, каким он должен бы быть по замыслу Бога, — согласно мистическому учению Вл. Соловьева, является София Премудрость Божия, Мировая Душа, Вечная Женственность (и она же Прекрасная Дама, вдохновлявшая поэтов-символистов) [16, с. 49–60].

Именно поэтому в экзальтированной атмосфере русского Ренессанса историческое познание интерпретировалось как платоновское припоминание, пробуждение воспоминаний о том, что созерцала душа в иной жизни. «Глубокая, золотая тишина объемлет самозабвению отдавшуюся душу, и в далеких далях встают перед ней образы, сохранившиеся в воспоминании Мировой Души, — так писал о “визионарном созерцании в памяти” Вячеслав Иванов. — Ибо поистине и йота не прейдет в свитке ее Памяти, и все, что миновало, вечно свершается... Неведомая нам жизнь спасена в тенях и оболочках..., отделившихся от вещей и лиц, давно истлевших» [17, с. 328–329].

Но могла ли профессиональная историческая наука повторить тот опыт «исторического ясновидения», «проникновения» в исчезнувшую жизнь, который был доступен вдохновению поэта или мистика, — и не утратить при этом своего научного характера?.. Могла ли реализоваться мечта Вл. Соловьева о «цельном знании», которое объединило бы религиозную веру, философию и практическую науку?

В начале XX столетия в исторической науке назревали серьезные методологические перемены. Если в XIX веке в области исторического знания господствовали грандиозные метанарративы, основанные на вере во внутреннюю закономерность и логичность исторического процесса, — гегельянство, позитивизм, марксизм, то начало XX века стало временем «критики исторического разума». Методологические новшества пришли и в российскую историческую науку; они выразились в критике «картезианского идеала науки», в формировании нового (в сравнении с позитивизмом) образа науки, «ориентированного на поиск специфики гуманитарного познания, на процесс исследовательского творчества, активно познающей мысли» [18, с. 32–33, 51, 57].

Именно в начале XX в. в исторической науке был поставлен вопрос о возможности адекватного понимания внутренней жизни людей ушедших эпох, и тем самым сделаны первые шаги к «антропологическому повороту». Неокантианец Лаппо-Данилевский разрабатывал методы психологической и индивидуализирующей интерпретации источника, основанной на «перевоспроизведении» в психике историка психологического состояния автора источника, проникновении в тайны авторского замысла [19, с. 322–339, 383–391; 20, с. 3–13]. Ученые школы И.М. Гревса — О.А. Добиаш-Рожественская и другие — искали подходы к изучению «конкретной, реальной жизни средневекового человека», «его жизненных проявлений и реакций, основных форм и категорий его мироощущения и восприятия жизни» [2, с. 318; 21].

Однако, как известно, когда один из самых талантливых учеников И.М. Гревса — Л.П. Карсавин — в цикле исторических трудов по средневековой религиозной культуре предложил развернутую программу реконструкции «религиозного фонда» и психологического облика «среднего религиозного человека» Средневековья [22–24], это вызвало шквал нареканий в его адрес со стороны коллег-медиевистов, придерживавшихся более традиционных подходов к методике исторического исследования: даже сам Гревс назвал диссертацию своего ученика «малоисторичной» [25, с. 402].

Как ни парадоксально, но по философско-методологическим основаниям труды Карсавина оказались близки не к работам его соратников по историческому цеху,

а к историко-филологическим опытам Вячеслава Иванова, одного из ведущих теоретиков русского символизма: в частности, к монографии Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» (1915 г.), где был предпринят опыт герменевтической реконструкции утраченного пласта древнегреческой культуры. Работы Карсавина и Вяч. Иванова роднит общность проблематики: оба мыслителя ставили своей целью воссоздание культурного и психологического облика определенной эпохи как целостности («установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа»; раскрыть «некую основную психическую стихию, проявляющуюся чрез индивидуальные осуществления во всех сферах жизни изучаемой коллективности») [17, с. 259; 22, с. 5]. При исследовании исторических реалий и Карсавин, и Вяч. Иванов мыслили как философы: оба стремились выявить стройную «философему» или «мифологему», кроющуюся за разнородными проявлениями религиозной веры и позволяющую воспринимать культуру изучаемой эпохи как единое смысловое пространство.

Таким образом, в работах Л.П. Карсавина и Вяч. Иванова нашла воплощение непривычная модель исследования, где постановка новаторских научных задач сочеталась с задачами религиозно-философского плана (раскрыть религиозный смысл данной эпохи в контексте учения о Богочеловечестве). Неоплатонизм и символизм, уже оказавшие мощное влияние на художественную культуру начала XX века, понемногу проторяли себе дорогу в сферу гуманитарного знания; но для того, чтобы такие попытки нашли понимание и поддержку современников, должна была радикальным образом измениться общекультурная ситуация.

Следует отметить, что новаторские течения в методологии истории вплоть до Первой мировой войны не изменяли радикально облика российской исторической науки. Большинство ученых оставались приверженцами принципов позитивизма, освященных авторитетом М.М. Ковалевского и В.О. Ключевского, а к методологическим исканиям своих коллег зачастую относились как к странным чудачествам (пример чему – дискуссии вокруг диссертации Л.П. Карсавина).

Этой вере в безусловную прогрессивность, познаваемость и (до известной степени) предсказуемость исторического процесса суждено было рухнуть в 1917 году. Трагические события Первой мировой войны и порожденных ею революций безвозвратно изменили облик мира. Среди лишений, тревог и опасностей разгоравшейся в России гражданской войны кризис исторической науки перестал быть предметом отвлеченных кабинетных и журнальных споров: он ощущался ежечасно как кризис исторической реальности [26, с. 15, 17, 29].

Именно в той конкретно-исторической ситуации оказались востребованными проекты радикального пересмотра теоретико-методологического арсенала исторической науки, ее обновления за счет религиозной философии и художественного опыта Серебряного века.

В начале 1920-х годов практически одновременно вышло в свет несколько работ, где проблемы эпистемологии и методологии истории рассматривались с религиозно-философских позиций: «Введение в Историю (Теория истории)» Л.П. Карсавина, «Очерк методологии общественных наук» С.Л. Франка, «Смысл истории» Н.А. Бердяева. Исторический процесс представлял в их трудах как «непрерывный видоизменяющийся поток», «исторический океан», нерасчленимый рационалистически, но поддающийся интуитивному восприятию. Проникнуть в сущность исторических процессов, утверждали мыслители, можно с помощью «живого знания», «живого созерцания», когда мы «переносим свою духовную судьбу во все великие эпохи», находим «себя самих в далеком прошлом и само всплывающее снова прошлое в нас самих» [27, с. 12–13, 18–20, 22–23; 28, с. 44; 29, с. 103–105].

Сама по себе программа интуитивистского «понимания» исторической реальности к 1920-м гг. уже не была методологическим новшеством — достаточно вспомнить опыт «философии жизни». Но важно подчеркнуть: Франк, Карсавин и Бердяев настаивали, что в опыте «живого созерцания» познающему дается «реальное проникновение в иной душевный процесс», в «душу» иной эпохи «в ее подлинной, объективной сущности и во всей ее полноте» [27, с. 16; 29, с. 103–105]. В «великом сокровенном акте припоминания» человек обретает свою вечную, истинную природу, преодолевает «болезненную разорванность своего бытия»; именно этим объясняется, утверждали мыслители, наша инстинктивная тяга и живой интерес к познанию минувшего, к «историческому преданию» [27, с. 16, 26; 29, с. 103–104; 30, с. 15–17].

На этом основывались предложенные религиозными мыслителями концепции исторической памяти. Так, для Франка память — одна из тех «живых» идей, *idée-force*, которые определяют ход истории. «Общественное бытие, — писал он, — предполагает всегда действующее в каждый момент сознание прошлого — память — и мысль о будущем; в единстве того и другого состоит непрерывность общественного сознания как носителя общественной жизни» [29, с. 83–84]. Ощущение живой связи с прошлым и будущим придает обществу «характерную сверхвременность», связывая живущие ныне поколения в единую неразрывную цепь с теми, кто ушел и кто придет. Благодаря памяти общество, осознав себя как реально существующую целостность, обретает «действенную силу», становится субъектом исторического процесса: «Это сверхвременное единство рода, нации, класса, государства, сословия, в известном смысле и всего человечества... есть не субъективная «иллюзия», не создание «нашей мысли», а объективный реальный факт духовной жизни, обнаруживающий свою действенную силу во всем ходе общественной жизни» [29, с. 84]. Таким образом, в концепции Франка память — конституирующее начало общества, благодаря которому удерживается единство человеческого рода.

Бердяев же особо подчеркивал не только сохраняющую, но и творческую природу памяти. По убеждению Бердяева, история человечества является прерывной, пульсирующей, трагичной по своей глубинной сути: существование каждой великой культуры завершается историческими катастрофами — «малыми Апокалипсисами», «неизбежно, роковым образом всегда и всюду наступающими» [30, с. 5; 31, с. 406–411].

Но в исторических катастрофах Бердяев видел не только «малый Апокалипсис», но и ключевой момент познания смысла истории. Согласно его концепции, пока человек пребывает «внутри» своей культурно-исторической традиции, следуя ее нормативам и впитывая ее стереотипы, его сознание не пробуждено; только после того как человек оказывается «выброшенным» из традиционного, устойчивого мира, возникает ситуация, когда индивидуальное сознание принципиально открыто для восприятия смысла истории. Дух человеческий должен «сопоставить и противопоставить эти два момента — момент непосредственного пребывания в историческом и момент расщепленности с ним, чтобы перейти в третье состояние духа, которое особенно благоприятно для постановки вопросов философии истории» [30, с. 5–6; 32, с. 106]. Опыт исторических катастроф приобретает, таким образом, экзистенциальную и гносеологическую ценность.

Поэтому «великий сокровенный акт припоминания» в концепции Бердяева трактуется как акт творческий. Историческая память, согласно его пониманию, есть духовная активность: в эпоху исторических катастроф человек восстанавливает распавшуюся связь времен благодаря своей способности помнить и творчески преобразовать прошлое. Связь прошлого, настоящего и будущего, по Бердяеву, обеспечивается не сама собой, а требует личного акта памяти, который всегда связан с возрождающей силой любви: «Историческая память — величайшее проявление духа вечности в нашей временной действительности» [30, с. 12–17, 58–59].

Очевидно, эта эпистемологическая программа была порождена не только теоретическими проблемами исторической мысли, но и самим контекстом эпохи: потребностью реконструировать смысловое единство истории в эпоху социальных потрясений, когда каждый на своем повседневном опыте мог почувствовать ужас разрушения привычной культурной среды, гибели мировоззренческих устоев, еще вчера казавшихся незыблемыми.

Таким образом, в начале XX века в российской культуре наметился принципиально новый – в сравнении с предшествующим периодом – подход к восприятию истории. Его формирование было связано с искусством символизма, исторической герменевтикой и религиозной философией. Из художественного опыта Серебряного века, из методологических поисков эпохи «критики исторического разума», из катастрофического опыта русской интеллигенции на сломе эпох выростал новый тип исторической культуры, для которого были характерны интуитивизм, трактовка исторического познания как платоновского припоминания и, наконец, понимание исторической памяти как экзистенциального усилия, которым можно связать распавшуюся связь времен.

#### Библиографический список

1. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
2. Каганович Б.С. О научном наследии О.А. Добиаш-Рожественской // Добиаш-Рожественская О.А. Культура западноевропейского Средневековья: Научное наследие. М., 1987.
3. Ястребицкая А.Л. У истоков культурно-антропологической истории в России // Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л.П. Карсавина. М., 1994. С. 8–22.
4. Жигунин В.Д., Мягков Г.П. Между монизмом и плюрализмом: Российская историческая мысль на рубеже XIX–XX вв. // Диалог со временем. М., 1999. Ч. 1. С. 215–222.
5. Дорошенко Н.М. Философия и методология истории в России (конец XIX – начало XX века): учеб. пособие. СПб., 1997.
6. Дорошенко Н.М. Методология истории: теоретические и философские основания. СПб., 2007.
7. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997.
8. Ивонина О.И. Время свободы. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – середины XX вв. Новосибирск, 2000.
9. Шепелева В.Б. Историческая наука и русская религиозно-философская мысль // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 4 спец. выпуск: Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории. М., 2001. С. 232–245.
10. Румянцева М.Ф. «Чужое Я» в художественной литературе и в исторической науке // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 5-й специальный выпуск: Историческая биография и персональная история. М., 2001. С. 13–28.
11. Репина Л.П. Введение: Историческая культура как предмет исследования // История и память: историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006.
12. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
13. История русской литературы. XX век. Серебряный век / под ред. Ж. Нива, И. Сермана, В. Страды и Е. Эткинда. М., 1995.
14. Бенуа А. История русской живописи в XIX веке. Изд. 2-е. М., 1998.
15. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита // Булгаков М.А. Избр. соч.: в 3 т. М., 2000. Т. 2.

16. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
17. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
18. Корзун В.П. Образы исторической науки на рубеже XIX–XX вв. (анализ отечественных историографических концепций). Екатеринбург; Омск, 2000.
19. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. М., 2006.
20. Румянцева М.Ф. Эпистемологическая концепция А.С. Лаппо-Данилевского и современная источниковедческая парадигма // Источниковедение: Поиски и находки: сб. науч. тр. Воронеж, 2000. Вып. 1. С. 3–13.
21. Добиаш-Рождественская О.А. Духовная культура средневекового Запада. М., 2010.
22. Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев, 1995.
23. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни Италии XII–XIII веков. СПб., 1912.
24. Карсавин Л.П. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997.
25. Клементьева С., Клементьев А. Послесловие // Карсавин Л.П. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997.
26. Виппер Р.Ю. Кризис исторической науки. Казань, 1921.
27. Карсавин Л.П. Введение в Историю (Теория истории). Пг., 1920.
28. Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922.
29. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
30. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
31. Бердяев Н.А. Новое Средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М., 1994. Т. 1.
32. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

*O.B. Leontieva\**

#### PROBLEMS OF HISTORICAL KNOWLEDGE IN THE CULTURE OF SILVER AGE

The article is devoted to the phenomenon of the «memorial bias» in the Russian intellectual life at the early XX century. The author investigates the paradigm of «historical clairvoyance» in the arts and religious philosophy of history by the followers of Vladimir Soloviev, and traces their links with the «critics of historical reason» and the first steps towards the «anthropological turn» in the historical science.

**Key words:** Russian historiography of the beginning of the XX century, culture of the Silver Age, Russian religious philosophy.

---

\* *Leontieva Olga Borisovna* (oleontieva@yandex.ru), the Dept. of Russian History, Samara State University, Samara 443011, Russian Federation.