
«ИДЕАЛЬНОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ» Л.П. КАРСАВИНА: МЕДИЕВИСТИКА И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Н.Ю. Мальгина

Кафедра истории философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В русской религиозной философии XX в. ключевыми фигурами были два историка-медиевиста: Л.П. Карсавин и Г.П. Федотов, оба — ученики И.М. Гревса. С достаточной определенностью можно утверждать, что именно принадлежность к школе Гревса в существенной мере определила высокий уровень философичности уже ранних трудов двух историков. Г.П. Федотов, по сути, выработал основные принципы собственной философии культуры в работах «Письма Августина» (1911), «Об утопии Данте» (1921) и «Абеляр» (1924). В не меньшей степени это относится и к Л. Карсавину, который, к тому же, в отличие от Г. Федотова, испытал значительное влияние метафизики всеединства Вл. Соловьева. Можно сказать, что уже в начале творческого пути Карсавин признавал необходимость «метафизических предпосылок» (известное определение Р. Коллингвуда) в историческом познании, вне которых обсуждение вопроса о смысле истории становится просто невозможным. Ярко выраженный и исключительно последовательный *методологизм* ранних медиевистских трудов Карсавина далеко не в последнюю очередь был связан именно с задачей систематического обоснования метафизических принципов историографического исследования. Вполне оправданной представляется гипотеза, что в данном случае он отталкивался и от идеи «положительного синтеза» Вл. Соловьева, отстаивавшего принцип всеединства научного и метафизического типов познания. С этой точки зрения путь «развития» Карсавина-историка в Карсавина-метафизика представляется совершенно логичным. Впрочем, каждый, кто знаком с его сочинениями, понимает, насколько логичность и рациональность были важны для мыслителя на всем протяжении его творческого пути.

Акцентируя момент целостности творческого пути Карсавина, мы, в то же время, весьма далеки от того, чтобы отрицать наличие в нем резких поворотов и даже кардинальных изменений позиции. Об изменениях такого рода ярко свидетельствует хотя бы известный факт сложных отношений мыслителя с евразийским движением. Можно привести и другие примеры. Тем не менее, последовательная систематичность, характерная уже для ранних трудов Карсавина, становится решающей предпосылкой общей системности его исторического и философского творчества. Достаточно часто русскую метафизику и ее представителей упрекают в отсутствии сколько-нибудь обоснованного системного подхода. На наш взгляд, методология и философия истории Карсавина — это именно система понимания и объяснения смысла (смыслов) культурно-исторического процесса, и в том числе смысла диалектической взаимосвязи личности и истории.

Конечно, степень системного универсализма отнюдь не одна та же в ранних медиевистских работах и в более поздних, уже определенно метафизических трудах. Молодой медиевист был занят, прежде всего, поиском и обоснованием системы методологических принципов изучения культуры европейского средневековья. Задача сама по себе исключительно фундаментальная.

Как нам представляется, на этом пути он и приходит к выводу о необходимости не только историографических, но и философских методов исследования. Без всякого преувеличения можно утверждать, что проблема личности и истории была со всей определенностью обозначена уже в работе «Политические взгляды Сидония Аполлинария». Личность в карсавинской медиевистике последовательно рассматривается в ее культурно-историческом измерении, что находит развитие в исследовании ученым конкретных форм культурно-исторической жизни: «основ средневековой религиозности», «культуры средних веков», «католичества» и пр. В своей первой (дипломной) работе Карсавин, реконструируя личностные черты римского поэта и политического деятеля Сидония Аполлинария [9. С. 285—336], фактически стремился определить преобладающий тип мировоззрения элиты той эпохи. (Первоначальный вариант названия: «Аполлинарий Сидоний как представитель общества падающей Римской империи и как источник изучения эпохи»).

И.М. Гревс в рецензии на диплом своего ученика высоко оценил именно «личностную» методологию исследования [2. С. 137—142].

Молодой Карсавин, можно сказать, сделал первый шаг к своей знаменитой модели «симфонической личности». Он руководствовался принципом многомерности личности Сидония, раскрывающейся в различных социально-культурных ролях этого исторического персонажа: представителя культурной и политической элиты, художника и церковного человека.

И.М. Гревс был не вполне доволен отсутствием в дипломе итоговой, целостной характеристики личности Сидония. В определенной мере эта претензия, вероятно, была обоснована. Но, с другой стороны, очевидно, что автор совершенно осознанно руководствовался идеей особого значения *понимания* для гуманитарного знания (для «наук о духе», по Дильтею).

Личность Сидония, безусловно, находит свое выражение в культурно-историческом времени и, в этом смысле, может быть *понята*. Но без претензии на исчерпывающее *объяснение* личностно-исторического бытия римского поэта. Уже для молодого Карсавина человеческая личность принципиально не может быть сведена ни к какой «сумме» отношений: экономических, социальных, политических и даже культурных. Сидоний живет и действует в культурном космосе своей эпохи, в соответствии с ее духом и законами, но и он сам, и эти законы не имеют ничего общего с механикой.

В своей ранней работе Карсавин делает принципиальный для себя выбор: любым вариантам механического и все объясняющего схематизма он предпочел, по сути, герменевтический подход к проблеме исторического бытия личности.

Избранный метод он последовательно применяет в своих диссертационных исследованиях: «Очерках религиозной жизни в Италии XII—XIII веков» и «Основах средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии».

И в эпохе высокого средневековья ученого интересовали, прежде всего, судьбы личностей. Для определения своеобразия этих судеб он вводит понятия «средний человек» и «религиозный фонд». «Исследование духовной культуры, — утверждал Карсавин, — покоится на предположении о существовании чего-то общего для более или менее значительной *группы личностей*» [10. С. 10].

Таким объединяющим началом им признается «совокупность определенных религиозных черт», или то, что может быть названо «общим религиозным фондом». Это именно *фонд*, способный к актуализации: «необходимая форма сознания, обнаруживающая себя при наличии известных условий» [10. С. 11]. В данном случае речь идет о сознании личностей, выражающих в своем многообразии сложный иерархический мир средневековой культуры. Одновременно — это и конкретные религиозные объединения и движения: вальденсы, катары, францисканцы и пр.

Исторически «общий религиозный фонд» фиксирует момент целостности и единства эпохи, выражая то, «что есть общего в религиозности Франциска и какого-нибудь Иоанна де Луджьо, папы Иннокентия и Вальда, поскольку в одном случае выступают одни, в другом другие черты этого фонда, в иных случаях приходится сталкиваться с полной почти атрофией существенных его черт» [10. С. XVI].

Уже в «Очерках...» Карсавин впервые прибегает к понятию «среднего человека» именно как наиболее типичного представителя общего религиозного фонда, «чуждого резким контрастам» эпохи и выражающего в своем мировоззрении и поведении ее умеренно-усредненные черты. Надо сказать, что в первоначальном варианте «средний человек» Карсавина еще достаточно далек от концепта «идеального типа» (в веберовском смысле). Это, прежде всего, типичные личности и типичные их объединения.

Характеристики «идеального типа» карсавинский «средний человек» обретает в «Основах средневековой религиозности...». Карсавин делает здесь принципиальный вывод, что нет никакой необходимости конструировать исторически-реальную личность, соответствующую содержательным особенностям «общего религиозного фонда», сознание которой «только пределами этого фонда и ограничивается» [10. С. 11]. Ученый-медиевист совершенно определенно настаивает, что «средний человек» — это эффективная познавательная модель, а отнюдь не реальный субъект исторической жизни («средний человек как бы заключен в каждом представителе своей группы», если данная группа перестает существовать, то становится возможным говорить о «среднем человеке» новых иерархических образований; отношения между «средними» типами «покоится не только на разнице в содержании и объеме понятия, а и на том, что сознание видového среднего человека является сознанием родового среднего человека, видоизмененным как наличием новых черт человека, так и новою пропорцией родовых черт, из которых одни усилены, другие ослаблены» и т. п. утверждения).

Карсавинская «идеальная» типология уже в процессе формирования носила новаторский характер для медиевистики того времени и не случайно нашла живой (и в существенной мере критический) отклик у крупнейших российских медиевистов: И.М. Гревса, О.А. Добиаш-Рождественской, Н.И. Кареева, Д.Н. Егорова.

Однако и авторитетные оппоненты молодого медиевиста признавали научную системность и эффективность его изысканий. Карсавин решил задачу реконструкции «общего религиозного фонда» итальянского средневековья, применяя собственные модели «среднего человека эпохи» и «религиозного фонда» к исследованию специфики конкретных религиозных движений и групп (катары, вальденсы, цистерцианцы и др.) Системный метод в процессе исследования «религиозного фонда» никоим образом не противоречил общей персоналистической установке Карсавина, поскольку расширял возможности герменевтического понимания личностей, его представляющих, в бесконечном многообразии мира средневековой культуры.

Отмеченная же критическая реакция на карсавинскую позицию была достаточно адекватной. И.М. Гревс, в частности, писал: «я не отрицаю понятия “средний человек”, я только хочу знать, что это такое? Обобщение или реальность?» [6. С. 122].

И это, как мы понимаем, был действительно ключевой вопрос.

Можно предположить, что Гревса беспокоила, прежде всего, излишняя, на его взгляд, философичность карсавинских концептов, уводящая от исторической конкретики. В подобной реакции не было ничего удивительного. В свое время и выдающийся русский историк В. Ключевский, решительно отвергая «отвлеченное» философствование в отношении исторических событий (в первую очередь в гегельянстве), резко критически оценивал даже саму возможность «философии истории». В этом контексте вполне понятны критические замечания, например, Н.И. Кареева в его рецензии на «Основы...» по поводу «непроясненности» понятий «средний человек» и «религиозный фонд» [7. С. 195—225]. Об этом шла речь и в откликах О.А. Добиаш-Рождественской [4. С. 22—28] и Д.Н. Егорова [5. С. 85—106].

Уже затронутый вопрос о соотношении карсавинской и веберовской методологии, на наш взгляд, представляет существенный научный интерес. Как известно, понятие «идеального типа» у Вебера, по его собственному определению, — это «средство для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности» [1. С. 389]. Для русского же медиевиста тот же «общий фонд» — это все-таки исторически реальная «форма сознания». Аналогично и карсавинский «средний человек» — это не только определенный аспект моделирования исторической реальности, необходимый для ее «правильного» истолкования, но и в некотором отношении сама эта реальность, причем в ее *онтологическом* соответствии «природе вещей». Уже в ранних работах Карсавин создает свое *идеальное средневековье*, призванное, по его замыслу, не узурпировать (в своей объяснительной функции) права на фактическое многообразие средневековой жизни, но выразить с предельно возможной отчетливостью ее фундаментально-сущностные черты.

Как и в идеальном мире платоновских идей, в *идеальном средневековье* Карсавина огромное значение имеет принцип иерархической организации структуры бытия. Уже в ранних трудах русский медиевист последовательно рассматривает

конкретные типы исторической жизни как отражение (в платоновском смысле) высшей, онтологической реальности. Собственно, именно этот процесс отражения—воплощения он и называет «индивидуализацией». Для Карсавина важнейшей задачей исторического исследования оказывается опыт своего рода «восхождения»: понимание исторического своеобразия конкретной личности становится предпосылкой для понимания «индивидуализированных» ей, подлинно реальных личностных черт эпохи.

Всякая личность в карсавинской модели «идеального средневековья» неизбежно ограничена: индивидуально, социально и культурно. Однако эта ограниченность не имеет безусловного характера. Принцип всеединства действует универсально и в каждом индивиде (в той или иной степени) «индивидуализируются» иные, в том числе и «высшие», типы личности. Исследование истории культуры предполагает, по Карсавину, обнаружение в конкретном типе индивидуального бытия, его возможных высших форм. Раскрытие личностного своеобразия оказывается результатом своеобразной методологической процедуры «разиндивидуализации»: в «среднем человеке» эпохи раскрываются специфические индивидуализации его семейно-бытовой, религиозной, культурной жизни, ее связи с иерархией ценностей и смыслов европейского средневековья.

В существенной мере эти методологические установки получили развитие в работе Карсавина «Введение в историю (теория истории)». Можно сказать, что в данном исследовании происходит вполне отчетливо обозначенный поворот мыслителя от историографии к проблематике философии истории. Мы можем видеть, что, обратившись к вопросам смысла истории, Карсавин (во всяком случае — первоначально) был достаточно близок к герменевтическому психологизму дильтеевского типа.

Эффективность исторического познания в решающей степени зависит от способности чувствовать и воспринимать не столько духовный, сколько душевный мир прошедших эпох. Как и для Дильтея, для Карсавина понимание прошлого предполагает преодоление исторической дистанции именно на психологическом уровне и «достигается в сопереживании» [8. С. 16].

Конечно, русский медиевист не настаивал на тотальности «сопереживания» в такой мере, как немецкий философ, утверждавший, что «сопереживание лежит в основе всякого постижения фактов духовного, исторического и общественного порядка» [3. С. 17].

С другой стороны, в определенном отношении Карсавин был даже радикальней В. Дильтея. Если последний считал, что сопереживание имеет субъективную природу и «происходит путем духовного процесса, соответствующего заключению по аналогии» [3. С. 73], то для Карсавина «сопереживание» — это нечто гораздо большее, чем аналогия с иным духовным миром, это, в буквальном смысле, «подлинное слияние с ним» [8. С. 16]. Реализуя через сопереживание принцип всеединства по отношению к прошлому, следует всячески избегать как исторического субъективизма, «деформирующего» реальную историю, так и крайностей психологизма, способных увлечь исследователя на пагубный путь «преобразования»

прошлого, искусственного приближения его к себе и к современности. «Всякое преобразование есть уже искажение преобразуемого, и таким путем знание о действительности мы получить не можем» [8. С. 17].

Намеченные уже в ранних медиевистских работах принципы исторического исследования в последующем легли в основу карсавинской критики гносеологических установок интуитивизма и феноменализма в сфере исторической методологии. В различных вариациях интуитивистского подхода ученый всегда будет обнаруживать неизбежную и фатальную по своим последствиям уступку субъективизму, а в феноменалистском признании субъект-объектного единства — всего лишь сугубо «гносеологическую» форму «ухода» от исторического бытия, замыкание исторического познания в области собственных теоретических конструкций [11. С. 93—94].

В персоналистической онтологии Карсавина субъект — это всегда личность, и он может и должен понять мир истории («инобытный» ему) в «подлиннике», в его уникальном временном «качествовании». Возможность такого понимания определяется онтологическим всеединством сущего, и оно (это всеединство) фундаментальным образом проявляется в самом познании. «Познавая мир, я становлюсь им, как мир при этом становится мной».

Для обоснования принципа всеединства Карсавин в своей историографии использовал понятие «общих качествований». Именно оно в теории русского историка фиксирует момент фундаментального, непреходящего единства познающей исторической личности и познаваемой «историчности», которая также отнюдь не безлика, а, напротив, наполнена глубочайшим личностным смыслом. «Общее качествование» у Карсавина не просто совпадение некоторых, пусть даже и важных черт личности исследователя и исследуемого. Понимание «личностного» в истории — это всегда творческий процесс, результатом которого («двуединства» историка и истории, по Карсавину), оказывается рождение новой «симфонической личности». Подлинный *субъект* исторического познания творчески активен, познавая судьбы исторических личностей, он *соучаствует* в них, «индивидуализируя» самопознание этих личностей [8. С. 23].

Можно сказать, что в своей историографии и философии истории Карсавин стремился обосновать возможность реконструкции духовного содержания исторических эпох, опираясь именно на идею *онтологической* укорененности «творческого сопереживания». Между современностью и прошлым нет и не может быть никакого непреодолимого, *онтологического* разрыва. Субъект (в данном случае историк-медиевист), исследуя, *сопереживает* прошедшему. И в этом смысле исторический источник, к которому он непосредственно обращается, является *источником* такого творческого сопереживания (1).

Карсавин склоняется (со временем все в большей и большей степени) к метафизической интерпретации роли исторических источников. Так, он характеризует исторический источник как «прошлое, живущее в настоящем» [12. С. 283], как «частицу прошлого, оторванную от своего всеединства и связывающую это всеединство с настоящим» [8. С. 40].

«Идеальное средневековье» Карсавина — это результат опыта реконструкции духовного мира средневековья (собственно, его *идеального* содержания), причем в целостности и полноте. «Через источник, как часть минувшего, мы вживаемся в единство этого минувшего и, познавая часть, в ней уже познаем целое» [Там же]. В этом и заключается принципиальное отличие карсавинского «идеального» от веберовской модели «идеального типа», выявляющей и исследующей определенные аспекты и тенденции в бесконечном многообразии исторической жизни. Историк у Карсавина, обращаясь к историческим источникам как «вещественным остаткам» прошлого, обнаруживает их «нерасторжимую *вместе-данность*» с его духовным содержанием.

Таким образом, в историческом познании дискретность исторических памятников и свидетельств («моментов») восстанавливается, в полном соответствии с универсальным принципом всеединства, в целостную картину единого и непрерывного процесса [12. С. 286].

Все ключевые понятия медиэвистики Карсавина — «средний человек», «общий фонд», познавательные принципы «индивидуализации» и «сопереживания» — в конечном счете могут быть редуцированы к базовым установкам его персоналистической метафизики всеединства. Во «Введении в историю», а затем и в «Философии истории» он «просто» переходит на более высокий уровень универсализации принципов собственной исторической методологии, но, безусловно, остается верен уже выработанному им ранее пониманию всеединого характера, как исторического познания, так и самой истории. Поэтому и в качестве субъекта истории Карсавин рассматривал не что иное, как «всепространственное и всевременное всеединство-человечество».

В данном случае он был исключительно близок (с поправкой на терминологическую специфику) к позиции основоположника метафизики всеединства Вл. Соловьева, отстаивавшего в полемике с Н. Данилевским и К. Леонтьевым именно идею человечества как подлинного субъекта истории. В философии истории Карсавина идея всеединого человечества разработана, конечно, гораздо более систематично. Можно сказать, что он совершенно осознанно стремился избежать крайней отвлеченности понимания человечества как субъекта истории (в чем в свое время упрекали Вл. Соловьева его оппоненты).

Есть основания полагать, что своего рода прообразом карсавинского всеединого человечества является его же «идеальное средневековье».

Подобно средневековому миру, человечество на всех этапах истории отличает иерархически организованное «всеединое» многообразие, и оно (человечество) всегда «индивидуализируется» в субъектах различных порядков, которые также представляют собой конкретные исторические всеединства. В качестве таковых субъектов (пусть и «низшего» порядка, но онтологически столь же всеединых, как и человечество в целом) представлены разнообразные культурные образования, народы, социальные группы и, в том числе, конкретные исторические личности. Собственно личностями в философии истории Карсавина оказываются все эти субъекты: «социальными личностями», «коллективными личностями» и, наконец, «симфоническими личностями». В этом сложном и иерархически-лично-ор-

ганизованном мире исторического бытия даже перемены имеют личностную природу, что находит выражение в понятиях «моменты—личности» и «моменты—качествования».

Однако и «моментность» исторической жизни получает истолкование в рамках общей модели всеединства истории: «все во всем» и каждый «момент» выражает («стяженно») единство целого. В частности, выработанные в карсавинской медиевистике понятия «средний человек» и «религиозный фонд» приобретают уже универсальный социально-исторический смысл, обретая в его философии истории статус исторически-личностных «моментов» общей диалектики разнообразных типов «социальной личности» и ее столь же разнообразных «качествований».

В своей философии истории Карсавин определяет и метафизический смысл исторического познания как такового. Оно (это познание) также оказывается *всеедино онтологично*, поскольку в качестве самосознания исторического человечества является его же «качествованием».

Можно сделать вывод, что метафизическая модель истории у Карсавина представляет и своеобразное решение проблемы «герменевтического круга». Постоянно критикуя то, что он называл «каузальной методологией» в историческом познании (поиск причинно-следственных связей), русский историк-философ отказывается в этой своей модели от самой возможности различения и, тем более, противопоставления частного и общего в аспекте их первичности и вторичности.

Имея дело с «идеальным средневековьем», исследователь исторических миров, «сопереживая» прошлому, имеет дело именно с мировой историей, а самый высокий уровень отвлеченности при рассмотрении исторических процессов предполагает, как необходимую методологическую предпосылку, знание и понимание идеально-конкретных форм исторической жизни, в реальном многообразии их «качествований» и «индивидуализаций».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) В раннем творчестве Карсавина эта позиция последовательно выражена в «Очерках» и в работе «*Speculum perfectionis* и его источники».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.
- [2] Гревс И.М. Рецензия на работу Л.П. Карсавина «Политические взгляды Сидония Аполлинария» // Отчет о состоянии и деятельности С.-Петербургского у-та за 1905 год. — СПб., 1906. — С. 137—142.
- [3] Дильтей В. Описательная психология. — М., 1924.
- [4] Добиаш-Рождественская О.А. Религиозная психология средневековья в исследовании русского ученого // Русская мысль. — 1916. — № 4. — С. 22—28.
- [5] Егоров Д.Н. Средневековая религиозность и новый труд Л.П. Карсавина // Исторические известия. — 1916. — № 2. — С. 85—106.
- [6] Казанович Б.С. Петербургская школа медиевистики в конце XIX — начале XX веков. — Л., 1986.

- [7] *Кареев Н.И.* Общий религиозный фонд и индивидуальные религии // Русские записки. — 1916. — № 9. — С. 195—225.
- [8] *Карсавин Л.П.* Введение в историю (теория истории). — Пг., 1920.
- [9] *Карсавин Л.П.* Из истории духовной культуры падающей Римской империи (Политические взгляды Сидония Аполлинария) // Журнал министерства народного просвещения. — 1908. — № 2. — С. 285—336.
- [10] *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии. — Пг., 1915.
- [11] *Карсавин Л.П.* О личности // Религиозно-философские сочинения. — М., 1992. — Т. 1. — С. 93—94.
- [12] *Карсавин Л.П.* Философия истории. — СПб., 1993.

THE «IDEAL MIDDLE AGES» OF L.P. KARSAVIN: MIEVEAL HISTORY AND PHILOSOPHY OF A HISTORY

N.Y. Malgina

History of Philosophy Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198