

Мариан Брода

Проблемы с Леонтьевым

Перевели с польского

М. Гульчин,

В. Радолинська

MOSKWA

МАКС Пресс

2001

Посвящается моему Учителю

профессору Анджее Боруцкому

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
Часть первая. ТРАДИЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ	11
1. Религиозно-культурный контекст	12
2. Ментальность и философия	30
3. Интерпретационные поляризации и обусловленности	37
Часть вторая. АВТОНОМИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОРЯДКА	47
1. Научное познание: требование реализма и гипотеза «триединого процесса развития»	47
2. Разновидности и динамика общественных «организмов»	55
3. Перспективы, варианты и амбивалентность будущего	71
Часть третья. Присутствие эсхатологии	86
1. Homo religiosus Леонтьева	87
2. «Византийское православие», история и эсхатология	99
Часть четвертая. ЛЕОНТЬЕВСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ	116
1. Ограничения и способность проблематизации	117
2. Культурные стигмы апофатизма	139

ВВЕДЕНИЕ

Константин Николаевич Леонтьев – русский мыслитель, писатель и публицист – не имеет широкой известности на Западе. Да и в самой России его философское наследие признано лишь небольшим кругом интеллектуалов, зато самых известных. «Леонтьев стоял головой выше всех русских мыслителей»¹, – заметил когда-то Л. Н. Толстой. Вл. Соловьев считал его «умнее Данилевского, оригинальнее Герцена и лично религиознее Ф. Достоевского»². Н. Бердяев приветствовал его как одного из великанов в истории русского духа XIX века – одного из наиболее благородных и волнующих³. И. Берлин относит Леонтьева к узкому и знаменитому кругу «забытых отчасти пророков нашего времени, с тончайшей глубиной которых мы только начинаем знакомиться»⁴, а Г. КLINE называет его «самым занимательным, оригинальным и необыкновенным среди русских мыслителей»⁵.

«Неузнанный феномен» (по определению В. Розанова), Константин Леонтьев никогда не имел много сторонников и не оказал, несмотря на предпринимаемые им усилия, сколько-нибудь значительного влияния на ход политических судеб России. Для представителей русской мысли того времени он оставался лишь полемической точкой отсчета, однако его критика «розового христианства» вызвала, по всей вероятности, перелом в историософских воззрениях Вл. Соловьева⁶.

Личность и мыслительные концепции Леонтьева стали предметом рефлексии и анализа многих философов и писателей: Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Михайловского, П. Милюкова, М. Салтыкова, С. Франка, И. Тургенева, Д. Мережковского, Н. Бердяева, В. Розанова, И. Фуделя, В. Аггеева, С. Трубецкого, Л. Тихомирова, В. Зеньковского, Н. Лосского. Тексты Леонтьева были хорошо

¹ Цит. по: Б. Андрианов. *Иерархия – вечный закон человеческой жизни* // *К. Леонтьев – наш современник*. – М., 1993. – С. 422.

² Цит. по: Н. А. Бердяев. *Константин Леонтьев* // *К. Н. Леонтьев: pro et contra*. – т. 1. – СПб., 1995. – С. 116.

³ Ср.: там же, С. 177.

⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 64.

⁵ G. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990, s. 166.

⁶ Ср.: G. Przebinda, *Włodzimierz Solowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 202; Н. А. Бердяев. *Константин...*, С. 117.

известны Л. Толстому и Ф. Достоевскому, К. Победоносцеву и М. Каткову, в литературу же его ввел И. Тургенев.

Советские исследователи видели в Леонтьеве прежде всего радикального противника прогресса, реакционнейшего из всех русских писателей второй половины XIX столетия, представителя наиболее реакционных слоев русского общества, мировоззрение которых он якобы выражал⁷. С крахом коммунизма интерес к Леонтьеву значительно возрос, вплоть до моды на него; его работы издаются, появляются многочисленные аналитические публикации о его наследии – критические и апологетические. Старые шаблоны и интерпретационные позиции (марксистско-ленинские, панславистские и т. п.) переплетаются в них с новыми воззрениями. Так, А. Ф. Сивак считает Леонтьева представителем теории «официальной народности», что якобы объясняет «происхождение многих его идей»⁸, А. А. Корольков рассматривает его как философа, который в области человеческой мысли предвосхитил почти все – от теории организации до импрессионизма, ницшеанства, экзистенциализма и психоанализа⁹; критически и исключительно лично его воспринимающий С. М. Носов видит в нем партнера в процессе своего собственного идейного и интеллектуального определения¹⁰.

Искания современной русской мысли (испытавшей перелом после разрушения веры во «всеобъясняющие идеологические схемы и только начинающей создавать собственные оригинальные идеи и синтезы») обращены к религиозно-философскому модернизму рубежа веков (Бердяев, Розанов, Шестов...). Леонтьев – как и Соловьев – является более ранним мыслителем, но в нем усматривают предтечу новой русской мысли. В его работах одобряют или осуждают полное глубокой правды, проникновенное предвидение тоталитаризмов XX века – коммунизма и фашизма, анализ и критику усиливавшихся процессов десакрализации, секуляризации и космополитизма, идею национализма и панславизма или, напротив, критику политического национализма и панславизма, мнимый или реальный культ православия,

⁷ Ср., напр.: Л. Р. Авдеева. *Религиозно-консервативная социология К. Н. Леонтьева*. – М., 1983. – С. 4.

⁸ А. Ф. Сивак. *Константин Леонтьев*. – Л., 1991. – С. 11.

⁹ Ср.: А. Корольков. *Пророчества Константина Леонтьева*. – СПб., 1992. – С. 25-27, 30-31, 105, 109, 111, 115 и след.

¹⁰ Ср., напр.: С. М. Носов. *Судьба идеи Константина Леонтьева // К. Леонтьев. Избранные письма 1854-1891*. – СПб., 1993. – С. 3-12.

России, власти и силы, но в то же время – попытку защитить христианскую любовь конкретного человека от деградации идеологическими схемами, направленными на институционализацию любви к ближнему. Леонтьевские суждения и пророчества культурного, общественного и даже эсхатологического заката отражают, вероятно, как настроения конца коммунистической империи, так и более масштабную тревогу «конца века».

Почти все современники воспринимали Леонтьева как личность крайне противоречивую, нетипичную и парадоксальную. Он не примкнул ни к одной из крупнейших русских мировоззренческих группировок: «Я ни к какой партии, ни к какому учению прямо сам не принадлежу; у меня свое учение»¹¹. Константин Николаевич не был ни славянофилом, ни западником, резко отмежевывался от очень популярных среди русской интеллигенции XX века идей «прогресса», «революции», «равенства», одобрял царское самодержавие и православную ортодоксию, не проявляя при этом враждебности к католицизму и английской политической системе; будучи врагом космополитизма, сохранял дистанцию по отношению к политическому национализму и панславизму, выступал против русификации нерусских территорий империи. В эпоху господства общественно-утилитарных принципов литературной критики отстаивал автономию критериев искусства и красоты, предпринял попытку формального анализа творчества Л. Толстого, с восторгом высказывался о европейском Средневековье и в то же время о европейском Ренессансе. Будучи, по словам Н. Бердяева, «„ницшеанцем” (до Ницше)»¹², закончил свои дни в монастыре. По образу восприятия и понимания мира Леонтьев – художник-импрессионист и одновременно врач-патологоанатом¹³.

В нем видели и православного ригориста, и христианского святого, и католика по духу, и еврейского пророка, и совершенно нехристианского мыслителя, и демониста, и языческого вещуна¹⁴. Были и такие, кто замечал в нем эстетическую чувствительность,

¹¹ Цит по: Б. А д р и а н о в. *Место и значение К. Н. Леонтьева в русской философии* // К. Н. Леонтьев – наш современник. – С. 5.

¹² Н. А. Б е р д я е в. *Константин...*, С. 157.

¹³ Ср., напр.: В. В. Р о з а н о в. *Эстетическое понимание истории* // К. Н. Леонтьев: *pro et contra*. – т. 1. – С. 38, 39, 120-121; В. В. Р о з а н о в. *О Константине Леонтьеве* // Там же, С. 412-413.

¹⁴ Ср.: Т. Г л у ш к о в а. «Боюсь, как бы история не оправдала меня...» // К. Леонтьев, *Избранные статьи. Цветущая сложность*. – М., 1992. – С. 7-8; F. B y r n e s, *Pobedonostsev. His Life and Thought*, London 1968, p. 253.

сформированную русским православием, но для многих он вообще не был русским художником, так как «много было в нем нерусских черт, чуждых русскому чувству жизни, русскому характеру»¹⁵. Под влиянием Розанова и Бердяева укоренилось представление о Леонтьеве как о самодостаточном, уникальном и непредсказуемом явлении¹⁶, хотя были и другие мыслители, в частности Вл. Соловьев и С. Трубецкой, которые утверждали, что он не выходит за общие рамки русской мысли, а напротив, являет собой «необходимый момент в истории русского самосознания»¹⁷. Леонтьева упрекали также в аморальности и в том, что он и Розанов являются «самыми яркими носителями <...> православного имморализма»¹⁸; при этом он одновременно воспринимается как «серьезный моральный характер», защитник христианского *agape*, приверженец «сластолюбивого культа палки», «Великий Инквизитор», но и «великий освободитель». Одни видели в нем «Сулеймана в куколе», «старого, как Сатурн», другие – «нового человека, модерниста, „трагического и экзотического”», «революционера на поприще реакции»¹⁹.

При всем разнообразии, противоречивости и явной амбивалентности мнений, высказывающихся в России о мысли и позиции Леонтьева, в одном они, вероятно, не противоречат друг другу: чаще всего «мы встречаем применительно к Леонтьеву суждения в модусе апофатическом – неизвестный, забытый, неразгаданный, сложный»²⁰, парадоксальный, загадочный, таинственный...

¹⁵ Н. А. Бердяев. *Константин...*, С. 30.

¹⁶ Ср.: там же, С. 1 и далее; В. В. Розанов. *Неузнанный феномен // Памяти Константина Леонтьева*. – СПб., 1911. – С. 172.

¹⁷ В. С. Соловьев. *Леонтьев (Константин Николаевич, 1831-1891) // В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах*. – т. 2. – М., 1990. – С. 415; ср. также: С. Н. Трубецкой. *Разочарованный славянофил // К. Н. Леонтьев: pro et contra*. – т. 1. – С. 124 и далее.

¹⁸ Г. П. Федотов. *Об Антихристовом добре // Путь. Орган русской религиозной мысли*. – Кн. 1 (I-VI). – М., 1992. – С. 586.

¹⁹ Ср.: Т. Глушкова. «Боюсь...», С. 7-8; A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995, s. 59; Ю. Булычев. *Вольнолюбивый певец деспотизма // К. Н. Леонтьев – наш современник*. – С. 409; R. Wyrnes, *Pobedonostsev...*, p. 253; Н. А. Бердяев. *К. Леонтьев – философ реакционной романтики // К. Н. Леонтьев: pro et contra*. – кн. 1. – СПб., 1995. – С. 208; Д. С. Мережковский. *Страшное дитя // Там же*, С. 242; В. Бородаевский. *О религиозной правде Константина Леонтьева // Там же*, С. 253.

²⁰ Ср.: А. Козырев. *Послесловие. Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников // К. Н. Леонтьев: pro et contra...*, С. 419.

Предметом нижеследующих размышлений является творчество Константина Николаевича Леонтьева, одной из самых интересных и наиболее противоречивых фигур русской интеллектуальной традиции, не только XIX века. Подробные результаты сделанного мной анализа концепции Леонтьева в целом я поместил в книге «История и эсхатология. Философия Константина Леонтьева и „загадка России”»²¹. Целью настоящих заметок – адресованных российскому читателю, которому личность и труды автора *Византизма и славянства* значительно больше, чем в Польше, известны, – является лишь предложение и общее представление альтернативного по отношению к уже существующим способа прочтения философского наследия Константина Леонтьева, в особенности же выявление его фундаментальных основ, реконструкция оснований внутренней структуры, а также общая интерпретация, направленные на выявление тех его обычно не замечаемых смыслов, идей, принципов, структур и поставленных проблем, которые делают Константина Леонтьева значительной фигурой не только для интеллектуальной традиции, но и хотя бы отчасти для сегодняшнего самосознания русских.

Характер моего интереса к мысли Леонтьева и в результате предлагаемого в книге анализа определяется в особенности перспективой, в рамках которой «тайна» или «загадка» Леонтьева, размышления над ней и культурно-историческими обусловленностями неслучайности восприятия его в категориях «неузнанного феномена» или «парадокса» ведут нас к понимаемой – согласно укрепившейся традиции также «в модусе апофатическом» – России, ее «загадке» и «тайне»²².

Предлагаемый взгляд программно дистанцируется от обеих крайних, все еще широко распространенных и живучих познавательных альтернатив, одна из которых собственной вере в реальность своих эзотерических убеждений в отношении России в целом, а также ее отдельных культурных, духовных или интеллектуальных проявлений, а мысли Леонтьева в особенности, придает статус «высшего знания», а вторая совершает полную, намеренно демаскирующую редукцию смысла укоренившихся в русской культуре способов постижения и концептуализации действительности до сферы политических интересов или идеологических функций. Несмотря на демонстрируемую обеими указанными ориентировками взаимную противоположность,

²¹ M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadkę Rosji”* (в печати).

²² Ср.: М. Б р о д а. *Понять Россию?* – М., 1998. – С. 69 и далее, 87 и далее.

можно обнаружить их характерное подобие: каждая из них применяет к другой радикально деструктивное «искусство подозрений», перечеркивая возможность диалога и взаимопонимания.

Ключевое для настоящих размышлений различие истории и эсхатологии, синтетическим образом выражающее характер предлагаемого исследовательского подхода, не является, по моему убеждению, безапелляционным или произвольным, но, как я считаю, соответствует порядку, обнаруживаемому в структурах леонтьевской мысли. Типичным для русской традиции схемам «история с эсхатологией», а также «история без эсхатологии», первая из которых тяготеет к объединению, чуть ли не отождествлению обоих аспектов, а вторая не без самомистификации отрицает всякую эсхатологию, редуцируя ее смысл до идеологических функций на службе интересов, определенных структурами историчности, противопоставляется формула «история и эсхатология», акцентирующая настолько же сосуществование и взаимообусловленность, насколько различие и автономию обоих порядков.

Как я попробую показать, именно она характеризует мыслительную перспективу Леонтьева, свойственный ей образ концептуализации мира, а применяемая в эвристических целях к анализу самой данной концепции, позволяет объяснить целый ряд недоразумений, связанных с ее восприятием в России, неслучайность противоречивых диагнозов, интерпретаций и оценок или, наконец, репутацию непонятности, которую заслужил или спровоцировал в русской традиции этот мыслитель. Более того, я считаю, что именно символизируемая данной формулой, соответственно развитая мыслительная перспектива, а также связанный с ней тип понимания и объяснения мира создают – независимо от проблемы ее, зачастую не всегда последовательного, присутствия в мыслительных структурах Леонтьева – возможность познавательно плодотворной проблематизации культурно-ментальной действительности России.

Для западного восприятия предлагаемый способ концептуализации и проблематизации мира является совершенно естественным, соответствующим его принципиальным дистинкциям и структурам мысли; в России же, особенно в неоксиденталистском течении духовно-мыслительной традиции, выросшем на почве православия, неприязненно относящемся к чуждым, прежде всего западным заимствованиям, концепцию Леонтьева трудно было бы (если это вообще возможно) заменить какой-либо иной.

Предлагаемый исследовательский подход на рубеже веков кажется естественным: в своей родной стране леонтьевский «неузнанный феномен», «загадочный и парадоксальный», стал предметом усиленного интереса в то время, когда в несоизмеримо большей степени «неузнанным феноменом» – таинственным, загадочным, непонятым и парадоксальным – еще раз в своей истории стала сама тысячелетняя Россия. Во вновь задаваемых, упорно освобождаясь от догматических схем (однако зачастую снова в них попадая) и очевидности, вопросах о Леонтьеве, Соловьеве или Шестове, люди спрашивают о самих себе, своей стране, ее традициях, истории, современности и будущем. Поэтому следует, как я полагаю, задуматься над тем, что особенного они могут получить, задавая вопросы именно о Леонтьеве. Может ли, а если да, то насколько и каким образом, размышление над «неузнанным феноменом» Леонтьева, над предпосылками такого рассмотрения в русской традиции его личности и мысли обогатить рефлексию над аналогичным по сути характером по-прежнему возобновляющихся попыток «понять Россию»?

Часть первая

ТРАДИЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Реализация намеченных во *Введении* исследовательских целей делает необходимым – перед тем как приступить к общей реконструкции, интерпретации, а также анализу избранных аспектов концепции Леонтьева – представление общей характеристики исторического религиозно-культурно-общественного контекста России, русской мысли, их западной точки отсчета, некоторых проблем современного самосознания, наконец, хотя бы очень краткой информации о жизни и религиозном обращении русского философа, его личности и творчестве. Только в таком образом определенной перспективе мысль автора *Византизма и славянства*, ее отдельное своеобразие и значение в русской интеллектуальной традиции могут стать принципиально понятными, как и характер ее восприятия в России, в особенности приписываемые ей чуть ли не расхожие «загадочность» и «парадоксальность».

Исследования, делающие предметом своего интереса широко понимаемую русскую философскую мысль, не являются для людей, привычных к западному типу философии, занятием методологически простым. Явное отсутствие в русской мысли концентрации на основополагающих для классической философии проблемах – гносеологических и онтологических (в западном понимании) – приводит к тому, что вопросы *sensu stricto* философские расплываются в ней в проблематике историософского, социального, нравственного или политического характера, понимаемой и универсализированной так широко, что именно она получает как бы свойственный философским поискам ракурс окончательного отсчета и самой широкой точки зрения. Сильно окрашенная религиозным, этическим и эсхатолого-историософским содержанием, социоцентрическая рефлексия – представляющая собой мысленную экспрессию особой историко-культурной ситуации – становится в России квазифилософским субститутом наиболее ключевых для западной философии проблем теории бытия и познания.

Несомненно более непосредственная, чем в западной философии, вовлеченность русской мысли в исторический контекст (вместо декартовской сознательной концепции человека *cogito* мы находим в ней убеждение в необходимости рассмотрения связи личности или группы с общественным миром, с другим людьми, с историей как

обязательного условия собственного самосознания)²³ ставит перед ее исследователем существенную дилемму. С одной стороны, игнорирование данной вовлеченности означает упущение важного определителя смысла широко понимаемой русской философии, а с другой – его абсолютизация ведет к узкоисторическому изучению, в перспективе которого испаряется куда-то присутствующая в анализируемых концепциях философия.

Философско-исторический характер задуманного анализа требует, таким образом, уяснения себе противоречия между философской, направленной на целое, общее, неизменное, и исторической, чуткой к личному, отдельному, изменяемому, точками зрения²⁴. Ибо недостаточно сконцентрировать свой интерес на том содержании мыслительной концепции Леонтьева, которое можно было бы признать – в перспективе западных стандартов – *sensu stricto* философским, необходимо прежде всего поставить перед собой задачу глобального охвата и понимания его мыслительной концепции, предварительно разработав исследовательскую перспективу, делающую это возможным.

Если мы хотим, кроме того, оценить значение концепции Леонтьева в традиции русской мысли и культуры, необходим достаточный интеллектуальный критицизм, делающий возможным как проблематизацию и взвешенную оценку ее оснований и выводов, так и формулируемых по отношению к ней стереотипных видений и интерпретаций, а также идейных автоидентификаций самого создателя концепции.

1. Религиозно-культурный контекст

Даже при наиболее поверхностном рассмотрении христианской культурной традиции обнаруживается „некая фундаментальная разница: разница между Востоком и Западом”²⁵. Ее нельзя понимать ни как поверхностную, ни как случайную. Нельзя также сводить ее к религиозным вопросам: само разделение Церковей явилось

²³ Ср.: W. G r o m c z y ń s k i, *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 26, 1980, s. 320-321.

²⁴ Ср.: S. S a r n o w s k i, *Kryzys filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982, s. 8.

²⁵ H. G. G a d a m e r, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 27.

следствием глубоких культурных, общественных, ментальных и других отличий, а этот факт усугубил имеющиеся на протяжении веков различия²⁶.

Характерный для православия, особенно для монашества, своеобразный „эсхатологический максимализм” на первый план выдвигает не столько индивидуальное спасение, сколько спасение мира – его преображение в Церкви, понимаемой как соборное единство. В отличие от католицизма, подчеркивающего моменты воли и действий в реальном и все еще не преображенном, далеком от парусии мире, православие – наоборот – освящено парусией, которая признается живым испытанием и едва ли не свершенным актом²⁷. Этим, по-видимому, объясняются поиски не столько способа „прижиться” в реальном, преисполненном конфликтов, противоречий и ограничений мире, а также путей постепенного и частичного преображения его элементов и структур, сколько возможности выйти за рамки сего мира и ускорить спасение. „Эсхатология, как экзистенциальное измерение времени, входит в нутро истории, позволяет мистически сочетать исходное и конечное, ибо предполагает некое присутствие рая и Царства Божиего здесь и теперь”²⁸. Православие тяготеет к концепции осуществленной эсхатологии, замечая признаки конечного в истории, понимаемой как своего рода эсхатологический адвент (лат. *adventus* „пришествие”), и, прежде всего, в литургическом и таинственном „вечном настоящем”²⁹.

Иерархическое православие никогда по сути дела не создало ни одного догмата относительно эсхатологии (т. е. конечного предназначения человека), так как библейское определение о страданиях грешников на „веки вечные” не признается им как однозначное. Однако оно не признает латинского учения, подчеркивающего идею индивидуального Божьего суда, перед которым предстанут три категории душ: праведные, окаянные и те, которые, прежде чем войти в рай, должны очиститься от грехов в чистилище. Католическое вероучение упрекается им в легалистском подходе к Божьей справедливости, т. е. в необходимости возмездия за каждый грешный поступок.

²⁶ Cp.: B. Jasiński, *O cywilizacji wschodniochrześcijańskiej*, Lublin 1937, s. 5 i n.; M. D. Knowless, D. Obolenski, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 84 i n.; S. Kuryłowicz, *Prawosławie*, [w:] J. Keller (coautor), *Religie uniwersalistyczne*, Warszawa 1982, s. 294 i n.

²⁷ Cp.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 24.

²⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 43.

²⁹ Cp.: R. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje* (red. R. Łużny), s. 19.

В православии грех понимается не как тот или иной поступок, а как нравственная и духовная болезнь, которую должны излечить – оставляя за человеком возможность индивидуального выбора – Божье милосердие и любовь³⁰.

При всей неприязни к „пенитенциарности католичества” православие признает, что идея *apokatastasis* (согласно которой дело сотворения и человечество в целом обретут наконец первичное блаженное состояние) означает радикальное ограничение человеческой свободы, в которую вписана ответственность и, следовательно, репетиция Страшного Суда, равно как и возможность взять на себя неизбежные последствия своих „да” или „нет”, сказанных Богу³¹. Только в момент наступления парусии судьба каждого отдельного человека должна свершиться и только тогда она достигнет своего конечного и таинственного предела. Отсутствие промежуточной категории в духовности христианского Востока – чистилища – порождало явно дихотомические тенденции, приводившие к резкой поляризации, контрастам и противоречиям, причем очень интенсивным, вплоть до попыток полного их разрешения через принятие идеи *apokatastasis*. В духовности и культуре восточнохристианского мира существенную роль играют элементы неоплатонизма и манихеизма, выходящие за рамки ортодоксии и осужденные даже вселенскими соборами. Я имею здесь в виду склонность к своеобразному пантеизму, к постижению сотворения мира как непрерывного космического процесса, спасения как апокатастасиса, тенденцию к трактовке общемирового процесса как собственной истории Бога, кульминацией которой должна стать история Человечества, и т. п.³². Заметны здесь также проявления особой метафизики Зла, приобретающей разные конкретные формы: от понимания Зла как неизбежного результата выхода Добра-Абсолюта за свои рамки в процессе возникновения мира по манихейскую равноценность Добра и Зла.

Испытываемые полярные противоречия порождали тенденции к сближению и сглаживанию противоречий – Добра и Зла, Духа и Тела, Бога и Плоти – к своего рода „комплементарной амбивалентности”, в результате чего одни и те же объекты вызвали противоположные чувства: любовь и ненависть, преклонение и осуждение,

³⁰ Ср.: J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 281-282; Д. П. Огицкий, М. Козлов, *Православие и западное христианство: Учебное пособие для духовных семинарий и духовных училищ*, М., 1995, С. 85-97; *Жив Бог. Православный катехизм*, London 1990, С. 425-426.

³¹ Ср.: Meyendorff, *Teologia ...*, s. 284.

³² Ср.: B. Jasnowski, *O cywilizacji...*, s. 15 in.

влечение и отвращение и т. д.³³. Радикальный нравственный максимализм (оправданный меньшей, чем в западном христианстве, восприимчивостью к ограничениям, вызываемым вовлеченностью в исторический процесс), который не признает в сущности никаких компромиссов с земной (бренной) жизнью и который вынужден в то же время заключать такие компромиссы в ежедневной жизни, оборачивается порой – как это ни парадоксально – смиренным поведением, которое отличается дихотомией и амбивалентностью процесса переживания и оценки мира (например, либо преклонение перед государством, либо отношение к нему как к антихристу)³⁴.

Разрабатывая свое миропонимание, византийские богословы пользовались понятиями греческой философии, особенно выделяя идею „обожествления” (*theosis*), составляющую средоточие религиозной жизни Востока и выражающую смысл догматов и, в первую очередь, смысл мистического переживания³⁵. Благодаря *theosis* верующий причастен к Богу, само же обожествление становится ниспосланным Даром, актом всемогущего Бога, который добровольно покидает трансцендентную обитель, оставаясь одновременно непознаваемым в своей сути³⁶. Уверенность в том, что вся природа искуплена и освящена жертвой и воскресением Христа, укрепляет своеобразный религиозный оптимизм, внушает веру в то, что настоящий христианин уже при этой жизни может заслужить обожествление³⁷. „Христианство есть религия целостного спасения не только человека, но и всего мира (новая земля, новое небо)”³⁸. Пасха есть ожидание всей вселенной, благодаря чему и человеческая культура наполняется эсхатологическим смыслом. Следует, однако, помнить, что духовность и мышление православия в своих глубочайших поисках не останавливается на умиротворенной картине обожествления человека и всего творения, ибо понимает его как боре́ние и труд, вписывающиеся в повседневную жизнь христианина³⁹.

Православие обращается к тайне Воскресения, постигая его как венец и конечную цель христианства. Отсюда и центральное место праздника Пасхи в православной

³³ Ср.: там же, С. 19-20.

³⁴ Ср.: там же, С. 21-22.

³⁵ Ср.: J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 15 i n.

³⁶ Ср.: M. Eliade, *Historia...*, t. III, s. 144.

³⁷ Ср.: M. Eliade, *Historia...*, t. III, s. 142-143.

³⁸ Н. Струве. *Православие и культура*. - М., 1992. - С. 62.

³⁹ Ср.: W. Hryniewicz, *Prawosławie poszukujących...* - С. 17.

литургической жизни – время радости «Божьим воскресением мира и Божьей красотой. Вот где сердце духовности христианского Востока! <...> Красота и есть манифестация внутренней красоты мира, отблеск света Божьего, пасхальная форма надежды. Красота, добро и истина неделимы. Любовь к добру и красоте преображает человека»⁴⁰.

По сравнению с сильнее вовлеченным в историчность Западом, чья религиозность и самосознание теряют в принципе свое космологическое содержание из-за отказа от макроантропоморфизма в восприятии космоса, православие сохранило намного больше элементов, присутствовавших в древних архаичных космических религиях. Природа, космос, их жизне- и ритмопорядки, а также человеческая за них ответственность имеют более интенсивный и более непосредственный сакральный характер. Ангелы постигаются как космические силы, вовлеченные в борьбу против демонов космоса. Целью их борьбы, к соучастию в которой они призывают верующих, является повторное соединение неба и земли - цель дела сотворения⁴¹.

Согласно восточной патристике, вся природа страдает из-за падения человека, „микрокосма”, которому Бог поручил контроль над нею, но который предпочел ею же контролироваться и подчинился власти материальных страстей. Поэтому природа, вместо того чтобы открывать (посредством своего внутреннего смысла и цели) Божий промысел, и тем самым Бога, стала полем действия и орудием сатаны. В деле сотворения энергия природы, которая подчиняется первичному Божьему замыслу, вынуждена бороться с разрушительными силами смерти: „В освящении природы заложена ее демистификация. Силы природы для христианина – не божеские и не подвергаются какой бы то ни было форме натурального детерминизма: воскресение Христа, нарушая законы природы, освободило человека от власти природы и теперь он призван воплотить свое назначение как властелин природы во имя Бога”⁴².

Для Православия характерно очень широкое понимание Церкви, далеко выходящее за пределы собственного иерархического элемента: она всегда обозначает общину верующих, живых и умерших – она вечна и в то же время она цель дела сотворения⁴³: „Это эсхатологическое единение живых и умерших”⁴⁴.

⁴⁰ Там же, С. 20.

⁴¹ J. Meyendorff, *Teologia* ... С. 177.

⁴² Там же, С. 176.

⁴³ Ср.: J. Klinger, *O istocie*... - С. 160.

⁴⁴ S z. R o m a ń c z u k abp, *Чистилище // Mentalność* ... - С. 107.

Христианский Восток видит человека прежде всего как частицу общины верующих, как бы расширяя тем самым приписываемую Западу антиномию единства и свободы. Восточной духовности чужд какой-либо индивидуализм, причем это касается и эсхатологии: „Взаимная молитва живых за умерших и умерших за живых (у Бога все живы) приближает наступление Царства Небесного и обуславливает сопребывание святых <...> Не существует индивидуальное место ни для покаяния, ни для заслуг”⁴⁵. Мистика существует повсюду – не только в личном восприятии, но и в жизни общества в целом, в обычаях, литургии⁴⁶.

Восточная церковь не проводит четкого разграничения между теологией и мистикой, между сферой общего единения в вере и личного ее испытания, подчеркивая, что „всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением”⁴⁷. Подчеркивание апофатического, т. е. отрицательного богословия вытекает из признания недостижимости Бога и убеждения в необходимости интеллектуального процесса и духовного очищения, отказа от всяких форм отождествления Бога с тем, что не является Им, т. е. от всякого идолопоклонства⁴⁸.

Заслуживает внимания сохранившееся в православной традиции отношение к государственной власти. Византия была государством, легитимность которого составляло религиозное убеждение в том, что оно есть земное отражение Царства Небесного и вместе с тем империя универсальная: согласно теории оно должно объединить все народы земли, и в идеальном смысле они все должны быть членами настоящей христианской Церкви, праведной Церкви византийской империи⁴⁹.

Политические неудачи Византии (существование которой, что следует отметить, имело в себе большую долю декаданса) постигались как наказание за грех неумения следовать Божьему примеру. Однако в глазах большинства представителей византийского общества царь продолжал оставаться наместником Бога, священным главой народов земли. Под давлением турецкого мусульманства Византия распалась окончательно в середине XV века. Между тем ее духовные структуры, своего рода „Византия после Византии”, сохранились в Восточной Европе и России на протяжении

⁴⁵ S z. R o m a ń c z u k abp, *Чистилище...*, С. 107.

⁴⁶ Ср.: W. K r z e m i e ń, *Filozofia...*, s. 50 in.; W. Ł o s s k i, *Teologia ...*, s. 17.

⁴⁷ В. Л о с с к и й. *Очерк ...* - С. 97.

⁴⁸ Ср.: J. M e y e n d o r f f, *Prawosławie* - С. 19.

⁴⁹ Ср.: S. R u n c i m a n, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa, 1982. - С. 7-10; С. M a n g o, *Historia Bizancjum*, Gdańsk 1997. - С. 151 и след.; 183-185.

почти трехсот лет. После падения Константинополя претензии на преемственность царской православной традиции заявила Россия.

Едва ли не тысячу лет население Руси, а затем России, принадлежало не к западной, а к византийской цивилизации, которая оставила сильный отпечаток на его духовной, культурной, ментальной и общественной жизни. Русское ответвление византийско-славянской культуры отличалось единством, которое предопределил антропоцентризм с обостренной восприимчивостью к общественным и историософским проблемам, возводимой до уровня эсхатологии и мессианизма и сформированной с самого начала под очевидным воздействием Византии. И все это – в перспективе раскола, оппозиции и борьбы. Русской религиозной традиции (западные стереотипы, отметим, еще больше данную характеристику усугубляют) свойственно видение общества как Божьего Царства (общества идеального), осуществляемого здесь и теперь (эсхатология осуществленная и материализованная), в конкретном земной царстве, властелин которого, царь, обладает не только человеческим, но и божественным характером и помещается в центре миссии Церкви. Такое царство, понимаемое как единственный сохраненный и чистый Остаток Нового Израиля, из которого должен возродиться Народ, противопоставлено всему остальному миру: не только языческому, мусульманскому и латинскому, но даже православному немосковскому⁵⁰. Популярность и постоянное присутствие различных метаморфоз сформулированной в XV веке идеи Москвы как Третьего (и последнего!) Рима нельзя считать случайной⁵¹.

Перенятые от Византии тенденции к сакрализации царской власти еще более укреплялись: Царь – „земной Бог”, „образ Божий” – становился в идеологии звеном, в котором духовная действительность вторгается в действительность историческую, создавая силами Провидения Божье Царство. Концепция царя как „земного Бога” влекла за собой определенные опасные последствия: Божье всеисие переходило в

⁵⁰ Ср.: A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. Solowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Solowjowa*, Poznań 1986, s. 5-6; A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego*, Znak, 1982, nr 6 (331), s. 483-487.

⁵¹ Ср.: A. Lazari, *Czy Rosja będzie Trzecim Rzymem?*, Znak, 1993, nr 2 (453), s. 49 i n.; N. Andreyev, *Studies in Muscovy. Western Influence and Byzantine Inheritance*, London 1970, p. 11-12; A. Possewino, *Moscovia*, Warszawa 1988, s. 11-13; B. A. Uspienski, W. M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, Warszawa 1992, s. 11 i n.; J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991, s. 24 i n.

сферу полномочий царя – „образа Божьего” – по отношению к его подданным. Русские цари были убеждены, что православие является нормой как для жизни отдельной личности, так и для жизни целого народа, а их главной задачей становилось – в религиозно-идеологической перспективе – „осуществление Божьей истины на земле”. Идея „государства правды”, возглавляемого благочестивым и всеильным монархом, который эту же правду непосредственно осуществлял, обладала огромной привлекательной силой для всех слоев русского общества”⁵². Альтернативная идея, которую развивали Нил Сорский и „заволжские старцы” и которая восходила к богословско-мистической традиции т. н. исихастов на святой горе Афон, пытаясь сохранить некий водораздел между царской и божеской властью и сосредоточить задание церкви на сугубо духовной сфере, имела гораздо меньший отзвук⁵³.

В формировавшейся с течением времени русской идеологии (свою зрелую формулу она обретет в XIX веке) центральное место занимает идея самодержавия, которая понимается как творческий принцип прошлого, настоящего и будущего России. Власть здесь не есть цель ради самой цели, самодержавие должно обозначать такое устройство государства, в котором царь и народ связаны друг с другом органическими узами. Свобода власти вовсе не означает ее независимости от общих для государственного организма принципов – она не становится своеволием, а зависимость народа не превращается в рабство. Именно самодержавие, как принято было считать, полностью соответствует духу русского народа, защищает его от политиканства и политического утилитаризма. Основанием взаимных отношений народа и власти являются доверие и внутренняя, а не внешняя связь между ними. Суть самодержавия выходит за рамки политической власти, приобретает религиозно-нравственный характер и подвергается сакрализации.

Отличительными чертами русской религиозности и духовности являлись радикальный максимализм, исключительно сильная ориентация на целостность, ведущая к антиномии „либо все – либо ничего”, а также мистический реализм, признающий, правда, реальность эмпирической действительности, но одновременно видящий за нею иную, иерархически высшую реальность. С мистическим реализмом соединялась теократическая идея христианства, направленная на необходимость наделять все видимое и эмпирическое тем, что происходит из мистической сферы.

⁵² Л. Л ю к с. *Россия ...* - С. 14.

⁵³ Ср.: В. В. З е н ь к о в с к и й. *История...* - Т. I. - ч. 2. - С. 51.

Таким образом, все исторические общественные формы и факты личной жизни подвергались бы во внешнем мире преобразению под воздействием Божьей энергии. Это влекло за собой небезопасное (в конечном счете) желание сакрализировать разные формы эмпирического бытия: Руси, царской власти, народа, общины и т. п.⁵⁴.

Соответствующий духу православия, „эсхатологический максимализм” подвергается в России особой интенсификации: „В русском христианстве, гораздо отчетливее, чем в византийском, взоры людей обращены к „небесному Иерусалиму”, к „грядущему городу”. Оно жаждет нового неба и новой земли; царства Правды на земле. „Русский народ, – утверждал Н. Бердяев, – как по своей метафизической натуре, так и в своей земной миссии, является народом конца <...> Русский всегда желает иной жизни, иного мира, он вечно недоволен тем, что есть. Эсхатологическая настроенность заложена в структуру русской души”⁵⁵.

Когда основной генотип русской культуры уже сформировался, к концу подходила многовековая изоляция России. Самый глубокий церковно-идейный кризис в старой Руси – Раскол – возник как протест против никоновских реформ, целью которых было исправление русских литургических книг и обрядов по образцу греческой ортодоксии: для старообрядцев это равнялось покушению на „Святую Русь” – Царство Божие на Земле – и ее превращение в царство Антихриста⁵⁶. В православном мышлении, не признающем средней категории между спасением и проклятием, не умещалась аксиологически нейтральная сфера; та сфера нейтрального поведения и нейтральных институтов, которые бы не вынуждены были быть либо „святыми” – либо „грешными”, либо „государственными” – либо „антигосударственными”, либо „хорошими” – либо „плохими”: русская картина мира базируется на системе координат бинарной православной ментальности. Отсюда вытекают особый этический максимализм („либо все, либо ничего”), склонность к мгновенному разрешению „проклятых вопросов”, неудовлетворенность частичным (промежуточным) успехом или неудачей⁵⁷.

⁵⁴ Ср.: В. В. Зеньковский. *История ...* - Т. I. - ч. I. - С. 39-45; A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej ...”, s. 485 in.*

⁵⁵ P. Mazurkiewicz, *Eschatologia ...*, s. 53; Н. Бердяев. *Русская идея*. Paris 1971.

⁵⁶ Ср.: R. O. Crummeу, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vug Community and the Russian State. 1694-1855*, Madison 1970. - С. 14 и след., 219 и след..

⁵⁷ И. Есаулов. *Чистилище // Mentalność...* - С. 106.

Возникновение русской мысли Нового времени связано с рубежом XVII и XVIII веков, т. е. с реформами Петра I. Характерная для того времени дезинтеграция русской культуры, вызванная воздействием культуры Запада, а также представляющая собой результат разделения сферы *sacrum* и сферы *profanum* (при преобладании последней) автономизация каждой из сфер и их растущая противоположность друг другу порождали – наряду с творческими противоречиями – острое ощущение распада, отрыва от русских корней и, наконец, чувство вины⁵⁸. Частично европеизированная Россия утратила свое общественно-культурное единство, а русская интеллигенция оказалась в ситуации внутреннего раскола между отечественной русской традицией и ценностями и нормами европейской цивилизации – оторванная от народа, чуждая государству и всему культурному порядку, который уже не поддавался легитимности ни посредством древнерусских категорий, ни западной системы ценностей.

Вопрос о России и Европе стоял в центре внимания русской мысли XIX века; „архетипические” позиции по отношению к драматизму двойной изолированности порождали идею отказа от культурного воздействия Запада и возвращения к древнерусской традиции („славянофильское” течение); программу последовательной европеизации всех общественных устоев России („западническое” течение); формулу релятивизации культурной оппозиции Запада и России, заключающуюся в замене авторитета культурной традиции – одной либо другой – посредством свободного выбора ценностей эмансипированным разумом „критически мыслящей личности” („нигилистическое” течение); и, наконец, попытки примирить русские и западные ценности, равно как и интеллигентские и народные, дать их „высший” синтез („народническое” течение).

В середине XIX века в русской философской мысли преобладала немецкая философия, с Шеллингом и Гегелем во главе⁵⁹. В шестидесятые годы их вытеснили материалисты (Бюхнер, Мелешотт), а также позитивисты (Конт, Милль, Спенсер). Особенным успехом пользовалась теория О. Конта о трех фазах умственного развития человечества: согласно ей, теология и метафизика должны быть упразднены, а их место

⁵⁸ Ср.: A. Hauke - Ligowski, *Od „Świętej ...”, s. 489 i n.*; T. Massaryk, *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie*, Jena 1913, Bd. II. - С. 443.

⁵⁹ Ср.: Е. Радлов. *Очерки истории русской философии*. - Петроград, 1920. - С. 16-18; З. А. Каменский. *Русская философия начала XIX века и Шеллинг*. - М., 1980. - С. 10 и след.; A. Besançon, *Edukacja religijna Rosji*, *Znak*, 1981, nr 9 (327), s. 1205 i n.; A. Koyre, *Etudes sur l'histoire de la pensee philosophique en Russie*, Paris 1950. - С. 103 и след..

должны занять эмпирические науки⁶⁰. „Нигилизм” Писарева и эстетическое „разрушительство”, наряду с исповедуемыми ими принципами „разумного эгоизма” и „полезности”, подрывали автономию красоты и искусства⁶¹. Они стали мировоззрением большей части интеллигенции; ее главными идеями оказались нигилизм, анархизм, народничество, а затем марксизм. Политическая инструментализация религии, дискредитирование церкви в глазах образованной части русского общества, разрыв между верой и совестью, обращенной к трансцендентности духовностью и морализмом, сосредоточенным на внешнем мире, образовали своего рода вакуум, который заполнился мирскими идеологиями, принимающими характер имманентных эсхатологий⁶².

Реформа 1861 года открыла России путь к капитализму; царствование Александра II сопровождалось осторожными либерально-конституционными мероприятиями, которые спустя 20 лет были прерваны смертью царя от руки народника-террориста. Увеличивалась поляризация революционных и консервативных сил: „хождение в народ” и терроризм с одной стороны, и с другой – эволюция романтической славянофильской идеологии в имперский панславизм, а также великорусский шовинизм.

Рубеж XIX – XX веков – это русский „серебряный век”, который принес с собой религиозно-философское и культурное возрождение. Его предвестниками считаются Ф. Достоевский и В. Соловьев; немаловажную роль сыграло западное воздействие: неокантизм, Шопенгауэр, Гартман, Ницше⁶³. Когда весь мир переменится на революционно-русский лад, а Россия возглавит всечеловеческое сообщество и покажет ему дорогу, русская привилегия превратится во всеобщий закон.

Интересную попытку отмежеваться от народнической, ведущей к нигилизму и ожиданиям апокалиптической катастрофы традиции интеллигенции предприняли

⁶⁰ Ср.: G. Przebinda, *Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 33; Радлов Е. *Очерки ...* - С. 19-22; A. Walicki, *Rosyjska...*, s. 508 in.

⁶¹ Ср.: Б. Ф. Егоров. *Борьба эстетических идей в России 1860-х годов*. - Л., 1991. - С. 119.

⁶² Ср.: R. Pipes, *Rosja ...* - С. 221, 239, 244; *The Orthodox Church and Politics, interview with Father Gleb Yakunin*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe”, 1992. - № 2 (20). - С. 37 и след.

⁶³ Ср. Радлов Е. *Очерки...* - С. 22 и след.; W. Krzemiński, *Filozofia ...*, - s. 10-12; W. Zajackowski, *Od marksizmu do chrześcijaństwa*, [w:] *Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie ich Chrztu Świętego* (ред. K. Podlaski), London 1989. - С. 185-188.

авторы вызвавшего огромную полемику сборника *Vexi*. Цель сборника состояла в разработке, при значительном влиянии концепции В. Соловьева, „нового религиозного сознания”.

Критике существующего христианства, его официальной теологии, а также культурных последствий наблюдаемого⁶⁴, сопутствовало ощущение исхода, поражения прошлого и падения настоящего, при одновременном ощущении новой жизни, недалекой эпохи Святого Духа, осуществления идеи Богочеловечества⁶⁵. Элементы „эсхатологического максимализма”, соединяемые (как в русле иерархического православия, так и за его пределами) с чаяниями Всеобщей Реставрации единства целого сотворения с Богом, чрезвычайно усилились в русских философских умозаклечениях, особенно на рубеже XIX и XX веков. Их успех и популярность в мире стали основанием стереотипного восприятия самого православия, „философии в тени православия”, что должно якобы уяснить, почему у русских „дьявол должен получить спасение”, зло должно превращаться в добро, история должна оправдывать преступление и т. п.

Религиозно-аксиологическая переоценка бывала порой очень глубокой: „Человек призван, – полагал, например, Н. Бердяев, – быть творцом, соучастником в Божием деле миротворения и мироустроения, а не только спасаться. И человек может иногда во имя творчества, к которому он призван Богом, во имя осуществления дела Божиего (т. е. преобразования космоса, усовершенствования общества, создания Божиего Царства – М. Б.) забывать о себе, о своей душе”⁶⁶. Еще дальше в указанном направлении шло квазирелигиозное движение, навеянное общественной философией А. Богданова, так называемое «богостроительство», идейной основой которого явилось отвержение трансцендентности Бога, замена ее своеобразной имманентностью, т. е. признание Его существования в человеческом коллективе. Следовательно, новое

⁶⁴ Ср.: W. K r z e m i e ń, *Filozofia...*, s. 163.

⁶⁵ „Христианство вдруг оказалось ограниченным, охватывающим не все, не универсальным, в то время как самому себе оно таким именно и казалось и очень долго таким признавалось. Никакая Церковь, и даже все христианство, не в состоянии ответить на наиболее мучительные вопросы ума, на наиболее оправданные потребности жизни...” (В. В. Розанов. *Русская ...* - С. 23.). Ср. также: Н. П. Красников. *Социально-этические воззрения русского православия в XX веке.* - Киев, 1988. - С. 23 и след..

⁶⁶ Н. Бердяев. *Спасение и творчество (Два понимания христианства)* // *Путь ...* - С. 171; см. далее (С. 172): „Творчество всегда есть потрясение, в котором преодолевается обыденный эгоизм человеческой жизни. И человек согласен губить свою душу во имя творческого деяния”.

учение было своеобразным апофеозом коллективизма: снискав „божественные” черты, человечество вправе создать, как это заключал М. Горький „нового бога..., бога Красоты и Разума, справедливости и любви”⁶⁷.

Русский религиозно-философский модернизм не расстался с космической ориентацией древнерусского православия. Церковь, – подчеркивал Н. Бердяев, – есть также проникнутый Христом космос; воплощение Христа также обладает космическим значением – космогеническим – и обозначает как бы новое сотворение, новый день миротворения⁶⁸. Диапазон человеческой ответственности заметно расширяется: человек становится ответственным перед всем миром, ибо только через него, будучи продолжением его тела, космос может принять Благодать. Человек должен одолевая внутренние расколы, противоречия и собственной природы и космоса, соединять в себе целостность сотворения и таким образом достигнуть обожествления: имея рай в себе, преобразуешь в рай всю Вселенную.

Космогеническая и космологическая установка русского модернизма становилась порой еще более смелой, что особенно видно у Розанова, который колебался между идеей обогащения христианства элементами космических религий⁶⁹ и идеей реставрации космического язычества. *Апокалипсис св. Иоанна*, издавна вызывающий в России большой интерес, подвергался в этот период особенной реинтерпретации – как книга о конце христианской цивилизации, после которой должно будто бы наступить просветление нового, космического, язычества⁷⁰.

С середины XIX века своеобразным лейтмотивом русского философско-литературного и общественного сознания стали идеи катастрофизма, грядущей тотальной катастрофы, которой суждено было радикальное обновление облика мира. Возникало и постепенно расширялось идейно-психологическое „поле катастрофизма”: окружающее, культура, общественные отношения, политический строй и т. п.

⁶⁷ Цит. по: J. K a r u ś c i k, *Богостроительство* // *Mentalność ...* - С. 12.

⁶⁸ Ср.: Б е р д я е в Н. *Правда ...* - С. 9. В кругу русского религиозно-философского возрождения близкие к теории космизма мысли мы обнаруживаем, в частности, у В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова и многих других. Ср.: *Русский космизм. Антология философской мысли*. - М., 1993.

⁶⁹ Розановской констатации затухания христианства в его церковных формах сопутствовал следующий диагноз: „Причина этого в том, что христианство вообще не космологично...” (В. В. Р о з а н о в. *Русская ...* - С. 22).

⁷⁰ Ср.: S. M a z u r e k, *Rozanow – chrześcijaństwo jako kryzys cywilizacji*, [w:] *Spółczesność otwarta*. - 1992. - № 3. - С. 16-17.

постигались как находящиеся на краю обрыва, обреченные на гибель. Масштаб ожидаемой катастрофы – относимой А. Хомяковым вначале исключительно к Западу – стал вскоре тревожить, как у Ф. Достоевского и А. Григорьева, русскую жизнь; образы катастрофы присутствовали пока еще в русле христианской мысли. В *Апокалипсисе нашего времени* В. Розанова, возникшем в годы октябрьской революции, катастрофизм охватывал уже всю христианскую цивилизацию, в том числе и Россию, которая до сих пор считалась последним оплотом. С другой стороны, однако, приближающаяся „катастрофа” виделась, несмотря на испытываемый страх, как исцеляющее, очищающее явление, своего рода „ритуальная смерть”, которая приведет к возрождению жизни. Розанову, равно как и авторам сборника статей *Из глубины*, посвященного анализу русской революции и русской интеллигенции, пришлось тогда дать интеллектуально-идейный ответ на вопрос, который поставила перед ними история: „накаркиваемая” буржуазному Западу общественная катастрофа произошла в России. Намного раньше предчувствовал и предвещал ее Константин Леонтьев.

В богатом пантеоне национальных мифов видное место занимает идея особенной свободы России. Можно даже рискнуть сказать, что, не учитывая ее, мы не в состоянии понять множества сущностей современной истории россиян, в создании которой участвуют самолюбие, чаяния, идеологии и программы, получающие квазирациональный смысл и характер возможного только тогда, когда мы предположим и поверим, что судьба России и процессы, в ней происходящие, не подчиняются (или не должны подчиняться) всем тем ограничениям и обусловленностям, которым они подчиняются в других странах, лишенных привилегии особенной свободы. Результаты таких действий и стремлений оказывались многократно совсем противоположными, влекли за собой бесчисленные жертвы и наносили ущерб обществу, но миф продолжал существовать.

В способе переживания свободы наблюдалась в то же время явная амбивалентность. Ясно осознавал это Ф. Достоевский (1821-1881): „Свобода дана человеку от природы и первой заботой человека является то, чтобы как можно скорее передать ее кому-либо. Поэтому на протяжении всей своей истории он создает себе богов”⁷¹. Универсальный объем экзистенциального аспекта свободы человека не мог не получить особенной напряженности в родной стране писателя, так как „просто ужас подумать, – утверждал автор *Бесов*, – до какой степени свободен духом русский

⁷¹ F. M. Dostojewski, *Aforizmy*, Warszawa 1976. - С. 43.

человек и как сильна у него воля!»⁷². Русской интеллигенции свойственна одновременно, – обобщил в своем известном сборнике *Russian Thinkers* И. Берлин (род. в Риге в 1920 г.), – склонность к агорафобии и клаустрофобии, к поискам Абсолюта, к отречению от своей самобытности и подчинению ему, боязнь Его и страх перед уничтожением своей моральной автономии⁷³. Ничего удивительного: „Из противоречий сотканная, душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, возбуждает в себе противоречивые чувства”⁷⁴, – опираясь на свой опыт, заключал С. Булгаков.

Заслуживает внимания глубокая дифференциация толкования рассматриваемой идеи, возможность свободного выбора Россией любой общественной формы, осознанного управления ее развитием, возможность решения (для других недостижимого и даже непонятного) всех основных общественных проблем, создания гармонического синтеза единства и свободы, избежание конфликтов между самыми главными ценностями, их гармоничного соединения, выделения общественных форм, гарантирующих полную свободу и уничтожение всякого принуждения. Что касается русской интеллигенции, то положение особенной свободы конкретизировалось ею также посредством необыкновенной, как верилось, по сравнению с другими странами, независимости от государства общественной структуры и соединенных с ними партикулярных интересов групп, в исключительной свободе духа, критическом отношении ко всей, как древнерусской, так и западной культурной традиции, в открытости к самым разным творческим инспирациям т. д.

Стремление к обоснованию русской привилегии особенной свободы подчеркивалось тем, что Россия – это страна, в которой „ничего еще не сделано”, древние русские традиции и установки нарушены, а новые – западные – еще не действуют, отсталость же в развитии позволяет селективно пользоваться опытом и достижениями более развитых стран. Иные аргументы указывают на свободу от порабощающего восхищения буржуазными материальными благами, слабость легитимности существующего порядка, отсутствие наследия, способного привязать русских к своему прошлому, отсутствие угрызений совести, отрицательное отношение к полусредствам и формам полусвободы, на страдания, связанные с деспотическим

⁷² F. M. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, T. I, Warszawa 1976, s. 62.

⁷³ Ср.: A. Kelly, *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978. - С. XVI и след.

⁷⁴ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции, Frankfurt a Men 1967. - С. 68.

политическим режимом (что создает необходимость соответствующей компенсации), горестную судьбу России вообще, на православную веру, соборность духа, возможность синтеза интеллектуальных (европейских) и народных (русских) ценностей и т. д.

Поразительным является явное отсутствие достаточного сознания при различении разных и, по сути дела, не сопоставимых друг с другом, масштабов: онтологического, онтического, экзистенциального, религиозного, психологического, политического и т. д. Совсем иным является, например, неподчинение соблазну земных благ, соразмерность предпринимаемых действий с предполагаемой динамикой развития действительности или христианская свобода „детей божиих” и совершенно отличным – гарантированная законом сфера политической свободы личности. Отсутствие необходимых различий и тенденция к редукции одних аспектов свободы до других не являются, конечно, только русской особенностью, но в случае русской культуры и ментальности – „чисто аналитическое”, „отвлеченное”, „формальное”, ведущее якобы к дезинтеграции и поверхностным разграничениям „рассудка”, противопоставляющееся „цельному разуму” и „цельному знанию”, оно выразительно интенсифицируется. К тому же непреодолимое для индивидуалистического, эгоистического и материализованного сознания Запада напряжение между свободой личности и коллективом, частью которого она является, понималось в русской православно-славянофильской традиции как потерянный „самоотверженный переход каждой личностью своего ”я” в свободном духовном отождествлении с „соборностью”⁷⁵.

Нельзя утверждать, что в России вообще не появлялись признаки способа идентифицировать свободу, близкого наследию западного либерализма. Однако они были относительно слабыми.

Особое внимание следует обратить на характерное для России обстоятельство: элементы концепции негативной свободы появляются здесь довольно часто как амбивалентные и ведущие к потенциально деструктивным последствиям. Негативная свобода становится для многих русских предметом этически мотивированного героического „самоотречения” или „личной жертвы”; примером может служить народническая интеллигенция, которая коллективно отказывалась от политической

⁷⁵ G. L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Rozmowy w Castel Gandolfo. Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990. - C. 164.

свободы личности во имя социального освобождения народа. Необходимость создания института политической свободы личности, ее юридических гарантий они относили (не говоря уже о точке зрения недостаточно настойчивых русских либералов) к всего лишь относительной ценности, которая нужна была, по их мнению, лишь в условиях неадекватно организованного общества, где отдельные личности и группы были друг другу противопоставлены. Вместо юридически ограниченной личности они искали формулу, способную соединить абсолютную свободу с лишенной общественных конфликтов личностью (что и должно стать особенной привилегией России).

Первоисточники способа переживания свободы в русской культуре восходят, по-видимому, к некоторым особенностям религии, духовности, цивилизации и восточнохристианской государственности. Восточное христианство всегда отличалось своеобразным „эсхатологическим максимализмом”, желанием быстрого осуществления парусии, а также меньшей, чем в западном христианстве, восприимчивостью к противоречиям и ограничениям воли и действий в не преображенном еще и далеком от парусии мире. „В православной вере речь идет не только об индивидуальном спасении, но и о спасении всего мира, о его преображении в коллективном видении мира”⁷⁶. Акцентирование возможности тотальной, связанной с относительно недалеким будущим, перемены нашло свое выражение также в идеологических формулах, заведомо антирелигиозных и враждебных православной религии (характерный, например, для марксизма десакрализованный элемент „эсхатологического максимализма” подвергался ускорению в большевистской идее истории).

Относительно сильнее, чем на Западе, неоплатонические и оригенесовские элементы связаны были с восточной патристической традицией и вели к интуитивизму и антидискурсивизму, подчеркивая непознаваемость абсолюта и мистически-экстатическое содержание, ослабляя значение структурной дифференциации мира и связанной с ней необходимости различать понятия – также и те, которые можно было бы отнести к отдельным аспектам сложного феномена свободы.

В основе духовности восточного христианства лежала иная, чем на Западе, концепция индивидуального сознания: „В латинской патристике мы встречались с волюнтаристски-персоналистической концепцией, здесь, наоборот, встречаемся с созерцательно-пассивной, тяготеющей отчасти к имперсонализму”⁷⁷. Дуализм и

⁷⁶ J. Klinger, *O istocie...* - С. 172.

⁷⁷ B. Jasiński, *O cywilizacji...* - С. 12.

напряжение между этим и тем миром, свободой и необходимостью, идеалом и действительностью переживались сильнее под влиянием более непосредственно понимаемой эсхатологической перспективы. Это же вело к своеобразному углублению концепции индивидуальной свободы, которая, не находя для себе оправдания во внешних формах общественной жизни (и в византийской, и в русской государственности), кристаллизовалась в идеале внутренней свободы, в концепции свободы как „свободы не от мира сего”. Более сильному на Западе ощущению историчности, конкретности, сложности земной действительности и в связи с этим большей восприимчивости к концепциям ограниченной и относительной свободы, проявляющейся в юридическом порядке общественно-политических институтов, противопоставлялась свобода абсолютная, трансцендирующая своей „потусторонностью” ограничения переживаемого мира и одновременно способная примириться со всемогуществом государства в общественной и политической сферах.

Чтобы сохранить этот максимализм, свобода русских становилась либо идеей полной независимости от вовлечения в мир, либо превращалась в идеологический проект тотальной его перемены – господства общества над судьбой личности, замысла „действительной”, лучше всего окончательной и неотвратимой, самореализации. Русский культурный генотип, подчеркивающий примат коллектива на личность и слабо выделяющий ее из тотальности общества, образовал плодородную почву для распространения „положительных” концепций свободы. Открывающиеся перспективы оказываются в любом случае импонирующими: „обожествление” мира, ведущее к осуществлению Божьего Царства на земле, народническая перспектива синтеза русских и западных ценностей, народных и интеллигентских, бердяевский Эсхатон или лишенная всякой принудительности и конфликтов коммунистическая община – вот „совершенное добро без всякой примеси зла и несовершенств...”⁷⁸. Религиозной или идеологической конверсии соответствует преобразование человеческой природы и мира: „Так как члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, то тело их – не материальное, а преображенное. В самом деле, материальное тело есть следствие эгоизма...”⁷⁹. Вместе с исчезновением эгоизма, индивидуального или классового, исчезают конфликты, ограничения и детерминации, совершается „прыжок в царство свободы”.

⁷⁸ Н. О. Лосский. *Характер русского народа*. - Т. 1. - М., 1990. - С. 5.

⁷⁹ Там же.

Контраст между эсхатологической парусией (относительно более близкой, чем на Западе), не исключая и ее десакрализованной формы, и испытанием имеющегося в истории зла вел к этическому максимализму, не идущему ни на какие компромиссы с действительностью. Практическая же невозможность избежать их, хотя бы посредством механизмов устранения познавательного диссонанса, порождала позиции своеобразного смирения перед наблюдаемой реальностью, вплоть до ее идеализации и полного примирения с ней. Нравственно-общественный этос русской интеллигенции и формировался как протест против таких позиций. Ее нравственность концентрировалась только на внешнем мире, вместо смирения перед миром или ухода из него они пошли на борьбу с ним, задумав его тотальную перемену. Своеобразным эквивалентом православного ощущения ничтожности и тленности мира стала вера интеллигенции в легкость низвержения существующих общественных структур и выхода за пределы связанных с ними (и статусом человеческого бытия вообще) обусловленностей, ограничений и противоречий, а также в возможность свободного созидания будущих общественных структур и неограниченные возможности русской свободы перейти в совершенно новый, освобожденный от принудительных уз мир.

Противопоставляющаяся – своим своеобразием и загадочностью – другим и верующая в свою привилегию особенной свободы, Россия не забывала и об остальных: когда весь мир изменится на революционно-русский лад, а Россия возглавит всечеловеческое сообщество и покажет ему дорогу, русская привилегия превратится во всеобщий закон.

2. Ментальность и философия

Русская философия, а также рефлексия и самосознание вообще, родилась из недр православного мировоззрения и обрела самостоятельную творческую форму довольно поздно – на пороге XVIII века⁸⁰. С самого начала она переняла от него некий характерный способ смотреть на человека и мир, сохранившийся в русской мысли как

⁸⁰ Что касается более ранних периодов, о „философии” можно говорить, как это видится некоторым русским историкам идей, только в смысле комплекса идей, образов и концепций, присутствующих – чаще всего в невербальной, художественно-изобразительной форме – в памятниках культуры X-XVII веков, которые отражали важнейшие, волнующие человечество проблемы, общую мудрость жизни, существо знаний о человеке и мире и т. п. Ср.: Г р о м о в М. Н., К о з л о в Н. С. *Русская философская мысль X-XVII веков*. - М., 1990. - С. 24 и след..

правило до сего дня; принято считать, что она никогда не потеряла своего широко понимаемого религиозного или квазирелигиозного характера; связь с религиозными корнями составила, несомненно, самый важный источник и ее своеобразия и возникших по ходу времени осложнений⁸¹.

Русские мыслители тяготеют к своего рода онтологизму: познание не признается ими „первичным и определяющим началом в человеке”, и потому его „смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру”⁸². Вопросы теории познания имеют почти всегда второстепенное значение, центральное место уступая проблемам смысла истории, задачам государства, России, иногда Церкви, а также этическим и социальным проблемам. „Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии <...>, то я бы, – говорит один из наиболее выдающихся ее знатоков В. Зеньковский, – на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия <...> больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории”⁸³. Сильный антропоцентризм и его историософская установка, сильная эсхатологическая окраска порождают тенденцию к соединению, или даже отождествлению, теоретической и практической сферы, отвлеченной мысли и жизни – русские мыслители ищут тотальности, синтетического единства всех сторон действительности и всех „движений человеческого духа”, стремясь к раскрытию ее же как данной и в то же время заданной целостности⁸⁴.

В этической сфере православия указанному стремлению к единству и целостности соответствует идеал целомудрия: „Целомудрие – это одновременно единомышление и велико-душие, мудрость во всем и в целостности естества, простота и органическое единство. Антиномией здесь является раздвоение (рас-стройство, разрушение, рас-членение, рас-средоточение, раз-вращение) мысли, души и тела; у рас-строенного человека бегающие глаза, он скрывает свое лицо, которое, теряя способность выражать чувства, становится маской”⁸⁵.

⁸¹ Ср.: В. В. Зеньковский. *История ...* - Т. I. - С. 31-31, 37-41.

⁸² Там же, С. 15-16.

⁸³ Там же, С. 16. Русский антропоцентризм конкретизируется как социоцентризм, национализм, историософизм, „панморализм”; явное в нем наличие космологических смыслов ничего не меняет в смысле макроантропоморфического восприятия космоса.

⁸⁴ Ср.: там же, С. 17-18.

⁸⁵ S z. R o m a ń c z u k, *Целомудрие // Mentalność ...* - С. 102.

Типично русская, славянофильская критика Запада, обвиняемого в гипертрофии рационализма, индивидуализма и абстрактного права и т. п., проводилась во имя „цельной личности”, опирающейся на веру как единственную духовную силу, способную восстановить первичную неделимость человеческой личности. Целостность личности понималась и как предпосылка, и как коррелят „интегрального общества”, и „интегральной жизни” вообще, противопоставляемой отношениям на Западе – атомизированным, рационализированным, опредмеченным, а также обреченным на партикуляризм и конфликты. Такой же смысл мы обнаруживаем в концепции соборности, которая является одним из главных понятий русской религиозной (хотя не ее одной) философии. Соборностью, а скорее всего ее искаженными имитациями, вооружались также в сфере идеологии, где она играла роль целебного средства против всяких внутренних и внешних проблем России⁸⁶.

Древнее философское разграничение двух познавательных сил – рассудка и разума, первая из которых делает возможным познать относительное, земное, определенное, а вторая – абсолютное, божественное, вечное, получает в России особую культурную весомость, служа одновременно положительным контрастом для своей страны (а также православия) по отношению к Западу (и западному христианству). „Рассудок”, оцениваемый как „сухой”, абстрактный, поверхностный, „аналитический”, доминирующий якобы в Европе, противопоставлялся свойственному России „разуму” (интегральному), одобряемому как общинный, глубокий, интуитивный, который способен достичь уровня синтеза и который не входит в противоречия с религиозной верой. В корне гносеологическая, оппозиция рассудка и разума наполняется в русской культуре этическим, духовным, общественным, религиозным и историософским содержанием, ибо „рассудочности”, воспринимаемой как результат Упадка, приписывается отрыв от нравственного начала, а также ее негативное (дезинтегрирующее, десакрализующее и обособляющее от церковной общины) воздействие на жизнь личности и общества. В постулате возрождения интегральности разума, духовной и общественной жизни особая историческая роль отводится России. Преодолевая одностороннюю „рассудочность”, разум способен постичь понимаемую в духе „мистического реализма” сверхэмпирическую, высшую реальность и теряет таким образом свой сугубо человеческий характер: он познает и выражает

⁸⁶ Соборность и сегодня подвергается глубокой мифологизации, как в этом можно убедиться на основании книги Е. Троицкого *Что это такое – русская соборность* (М., 1993).

божественность, выходит за рамки раздвоенности и изоляции, наполняясь эсхатологическим смыслом.

В России обращает на себя внимание отсутствие привязанности к идее закона, правового государства, конституционализма, правового легализма и т. п.; сильно подчеркиваемое противопоставление „русского внутреннего права” „внешнему”, чисто формальному” праву Запада явилось даже одной из предпосылок для превосходства русской культуры над западной⁸⁷. Отрицание идеи права было сильно связано с „коллективистским” мышлением: „Если западная мысль стремилась в принципе к освобождению личности <...>, то русские издавна осуждали эгоизм в культуре Запада, эгоистическому *Я* противопоставляя *Мы*: Мы-православие, Мы-община, Мы-народ, Мы-рабочий класс ...”⁸⁸.

Общинный характер православия способствовал открытости русских к концепциям социализма, поэтому естественной была перспектива религиозно-идеологического синтеза. Христианство, утверждал С. Булгаков, дает социализму духовную основу, освобождает его от мещанства, социализм же становится средством христианской любви и осуществляет христианскую истину в экономической жизни⁸⁹.

На Западе – а также в самой России – существует устойчивое стереотипное представление о русской культуре, ментальности, образе мышления, определяемое, как правило, понятиями „русская душа” или „русская идея”. По убеждению многих русских, феномен „русской души” включает в себе мистический элемент, который, в принципе, не помещается в рамки эмпирически ощутимой характеристики. Невозможно также его однозначное толкование в категориях „рассудка”. Русские особо подчеркивают свою – для других непонятную – таинственность, исключительность и парадоксальность. Антиномию „русской души” они видят в сосуществовании противоречий (например, любовь к безграничной свободе и ничем не ограниченный сервизм), переходящих по „замкнутому кругу” из одной формы в другую (например, анархия – деспотизм – анархия и т. д.). Они верят, что доведение противоречий до крайности создает возможность их радикального, тотального и даже окончательного преодоления, что требует от них и от России прежде всего найти самих себя, разобраться в мистической правде русского православия, в русской идее и т. п. Русский

⁸⁷ Ср.: A. L a z a r i, *Jeszcze o czarcie (Rosjanin wobec państwa prawa)*, [w:] Verte. Tygodnik Kulturalny. - 1994. - № 8. - С. 1.

⁸⁸ A. L a z a r i, *Jeszcze ...* - С. 4.

⁸⁹ Ср.: С. Н. Б у л г а к о в. *Христианский социализм*. - Новосибирск, 1991. - С. 227.

народ скажет тогда миру „свое слово” и укажет ему правильный путь⁹⁰. В свойственном ему восприятию мира коренится, как принято считать, резкое противопоставление погрязшего в грехах, зле, страданиях, противоречиях, несправедливости и насилии сегодняшнего мира грядущему миру – свободному от таких негативных явлений, преображенному, находящемуся в союзе с Богом или преодолевшему отчужденность от человеческой общины⁹¹.

„Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть, – как утверждает Н. Лосский, – его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием. Совершенное добро без всякой примеси зла и несовершенств <...>. Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма и потому они творят абсолютные ценности, – нравственное добро, красоту, познание истины, блага неделимые и неистребимые, служащие всему миру. Блага относительные <...> не привлекают к себе членов Царства Божия”⁹².

Представленное выше дихотомическое мировидение определяло также способ понимания будущего собственной страны. Уже А. Хомяков утверждал, что Россия должна быть или наиболее нравственным, т. е. наиболее из всех христианским обществом, или ничем, но России легче вообще не быть, чем быть ничем⁹³. Спустя несколько десятков лет близкую к данной мысль в книге *Новое Средневековье* высказал Н. Бердяев: русский народ не может создать компромиссное, гуманистическое царство, это народ, который движется к концу истории, к осуществлению Божиего царства; он хочет либо Божиего Царства, Царства во Христе, либо... Антихристово царства⁹⁴.

Если остаться в рамках анализируемого стереотипа или архетипа „души народа”, то надо сказать, что эта типично русская дизъюнкция – либо только зло, либо только добро – вела к идее всеобщего прощения и искупления зла, которая могла обернуться, как неоднократно отмечалось, опасными культурными и общественными

⁹⁰ Ср.: М. Broda, *Русская душа // Mentalność ...* - С. 76; M. Zdziechowski, *Antynomie duszy rosyjskiej (Mikołaj Bierdiajew)*, [w:] M. Zdziechowski, *Wybór pism*, Kraków 1993. - С. 274 и след..

⁹¹ Ср.: М. Стучыński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992. - С. 224 и след.

⁹² Ср.: Н. О. Лосский. *Характер...* - С. 5.

⁹³ Ср.: Ф. С. Хомяков. *Сочинения*. - М., 1911. - Т. III. - С. 337.

⁹⁴ М. Бердяев, *Новое Средневековье*, Warszawa 1936. - С. 181.

последствиями. Из перспективы осуществленной парусии – а что касается нетерпеливых, даже из перспективы планируемого ими осуществления ее – все зло уничтожалось как зло. Поскольку оно представляло собой, однако, и средство для „обожествления” или окончательного „вочеловечения” (как, например, средство искоренения ереси или борьбы классов, прокладывающей дорогу прогрессу), то и оказывалось своей противоположностью, т. е. добром⁹⁵.

Вышеприведенные диагнозы не лишены некоторой односторонности, на что обращал внимание И. Берлин в своем труде *Russian Thinkers*. Согласно ему, позиция русских мыслителей, особенно наиболее тонких и глубоких, колебалась между стремлением к нравственно-аксиологическому абсолюту и отождествлением с ним (и эта позиция обнаруживалась наиболее ярко) и испытываемым в связи с этим беспокойством, даже страхом, перед утратой собственной самобытности, заглушением угрызений совести, личной нравственной ответственностью, перед соблазном легитимности всех предпринимаемых средств реализации своих явно абсолютизированных целей⁹⁶.

Важную роль играет здесь сильно заметный в русской ментальности, отличный от западного, способ переживания собственного – личного и народного – существования: „Основная, так сказать, «русская фабула» состоит в «преодолении собственного сна - смерти», а содержание этой «фабулы» - это не жизнь сама по себе, а избавление от сна, от смерти, своеобразное воскресение”⁹⁷. То, что „скрыто, дремлюще, неявно”, представляет собой в то же время „сущность”, ожидаемое обнаружение которой – в „чистом виде”, „аморфное” – должно определить рассчитываемый „результат” приближающегося рывка⁹⁸. Способность ее обнаружить требует, однако, как считается, исключительной проницательности, позволяющей заметить „скрытое” и „неявное” – в принципе как бы отличающееся от того, что ныне является на поверхности русской жизни. Будущее перестает здесь быть лимитированным тем, что было до сих пор,

⁹⁵ Ср.: A. S t y c z y ń s k i, *Amor ...* - С. 224-226.

⁹⁶ Ср.: A. K e l l y, *Introduction...* - С. XVI-XVII.

⁹⁷ J. F a r y n o, *Скрытый, неприметный, проницательный// Mentalność...* - С. 86.

⁹⁸ В качестве примера, относящегося к народничеству, наиболее влиятельной мировоззренческой формации русской интеллигенции второй половины XIX века, можно привести такой: „Все они, - пишет о его участниках и представителях И. Берлин, - были одержимы одним общим мифом, что когда-нибудь русское крестьянство проснется, чтобы создать возможности счастливой жизни для всех”. I. B e r l i n, *Russian...* - С. 235.

понимаемым в категориях профана или, например, „эмпирической науки”, лишенных дара упомянутой пронизательности. „В России все возможно”, – эта широко исповедуемая максима приобретает в упомянутом контексте более полное толкование.

Важной предпосылкой явной тенденции понимания будущего России в категориях „загадки” я считаю также культурно и ментально укоренившееся отсутствие реального осознания принципиальной разницы между отдельными типами знания, порядками смысла и социальными ролями, между сферой изучаемой науками объективной эмпирии и измерением внеэмпирического смысла, вписывающегося в ее пределы или находящегося за ними. Подобное происходит в склонности к непосредственному объединению общественного, экономического или национального содержания с экзистенциальными, философскими и мировоззренческими проблемами, в приведении их к общему знаменателю, во взаимоналожении истории и историософии и т. п.⁹⁹.

Со времен по крайней мере Чаадаева¹⁰⁰ и Герцена¹⁰¹ своего рода лейтмотивом, проявляющимся не только в интеллектуальной традиции, но также и в обыденном сознании русских, способно быть по-разному артикулируемое и концептуализируемое чувство „преходящести”, „незавершенности”, бытия „между”, в „расселине”, в „разломе”, динамизирующее русскую мысль, усиливающее ее тяготение к крайности, амбивалентности, революционности, торопливости¹⁰².

Этому сопутствует вера – или по крайней мере необходимость веры – в близкую возможность радикального, даже окончательного, выхода из такого состояния: когда Россия найдет присущую ей форму, перед ней откроются удивительные перспективы развития и исполнения своей мировой миссии.

⁹⁹ Ср.: С. 79 и след..

¹⁰⁰ Ср.: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*. Wybrane teksty z historii filozofii, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1961. - С. 96, 98 и след., 104; М. Гершензон. *П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление*. - СПб., 1908. - С. 287 и след., 298 и след.

¹⁰¹ Ср.: А. Н е р с е н, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, Warszawa 1966. - С. 97, 101-102, 350 и след., 372, 565-566.

¹⁰² Ср.: J. D o b i e s z e w s k i, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, [w:] *Studia Filozoficzne*. - 1968. - № 8 (249). - С. 31-38; W. J e r o f i e j e w, *Rosyjska szpara*, [w:] *Tygodnik Literacki*. - 1990. - № 1. - С. 3.

3. Интерпретационные поляризации и обусловленности

Константин Николаевич Леонтьев родился 11 января 1831 года в селе Кудиново Калужской губернии в семье небогатых дворян – Николая Борисовича Леонтьева и Феодосии Петровны Карабановой. В возрасте восемнадцати лет он закончил гимназию в Калуге, затем стал учиться в ярославском лицее, откуда – после болезни – поступил на медицинское отделение Московского университета. В 1854-1856 гг., будучи уже врачом, участвовал в Крымской войне. В 1855 году в «Отечественных записках» появился его рассказ *Лето на хуторе*. Подав в отставку, Леонтьев стал работать в качестве домашнего врача в имении барона Розена. В 1860 г. вышел в свет его рассказ *Второй брак*. Затем Леонтьев поселился в Петербурге, где состоялась его полемика с Н. А. Добролюбовым. Год спустя был опубликован первый роман Леонтьева *Полипки*, а через два года следующий – *В своем крае*. В это же время философ сблизился с публицистом Н. Н. Страховым.

В течение 1864-1873 гг. Леонтьев работал в российском дипломатическом представительстве на Ближнем Востоке, где столкнулся с турецким исламом и находящимися под его влиянием южными и восточными славянами, которые сохранили, однако, некоторую восприимчивость к европейской культуре. В этот период он работал над литературным циклом *Река времени*, а в 1868 г. познакомился с М. Н. Катковым.

В 1871 г. философ тяжело заболел. Перед лицом смерти произошло его религиозное обращение. Сломленный болезнью, он поклялся себе в случае выздоровления постричься в монахи. Выздоровев, он совершил имевшее далеко идущие последствия (в том числе интеллектуальные) паломничество на гору Афон – святыню православия: «все главное сделано мною после 1872-73 гг., т. е. после поездки на Афон и после страстного обращения к личному православию...»¹⁰³. Однако просьба философа посвятить его в монашеский сан была тогда монахами отвергнута.

В 1873 году Леонтьев подал в отставку и написал важнейшую в своем идейном наследии работу *Византизм и славянство*, вошедшую затем в двухтомник *Восток, Россия и славянство* (издан в 1885-1886 гг.). Через год вернулся в Россию, где неоднократно посещал другую православную святыню – Оптиную пустынь; там он познакомился со старцем Амвросием. **В течение нескольких месяцев в 1888 г. жил в**

¹⁰³ Цит. по: Ю. И в а с к. *Константин Леонтьев (1831-1891). Жизнь и творчество* // К. Н. Леонтьев: *pro et contra*, т. 2. – С. 395.

Варшаве, где работал в редакции «Варшавского дневника». После возвращения в Москву работал цензором (1880-1887). В своих публикациях, главным образом в сборнике *Наши новые христиане*, подверг суровой критике религиозные воззрения Л. Толстого и Ф. Достоевского, в чем на время выразилась его близость к мировоззрению Вл. Соловьева. Несмотря на различия во взглядах, он был лично знаком и с Соловьевым, и с Толстым.

Подав в отставку, Леонтьев переехал в Оптину пустынь, где в 1890 г. его навестил Л. Толстой. В этом же году, 23 августа, во время тайного пострижения в монахи он принял имя Климент. В январе 1891 года был переведен в Троице-Сергиеву лавру. Там он простудился, заболел воспалением легких и, не приходя в сознание, скончался 12 ноября. Похоронили философа в лавре.

В последние годы существования царской России работы К. Леонтьева издавались в Москве и Петербурге как *Собрания сочинений*; до революции вышло девять томов.

Намеренно парадоксальная, подчеркивающая антиномичность и конфликтность, избегающая – не всегда, правда, последовательно – соблазна легкого синтеза, мыслительная концепция Леонтьева, которая открывается нам во многих его текстах (зачастую противоречивых), трудно поддается однозначному толкованию. Поняли это первые ее комментаторы и те исследователи леонтьевской мысли, которые стремились выбрать один какой-то ракурс для освещения наследия философа. Леонтьев любил правду в повиновении парадоксу, – констатировал Б. Никольский в книге статей, посвященной памяти автора *Византизма и славянства* в двадцатую годовщину его смерти¹⁰⁴. Сознавая относительность своих выводов, Леонтьев, – утверждал Никольский, – формулировал их как безусловные, не ограничивая ничем их весомости. Если мы не будем учитывать этого обстоятельства и сведем леонтьевские парадоксы в одно целое, то у каждого из нас, – предостерегал исследователь, – получится свой Леонтьев¹⁰⁵.

Иного характера интерпретационную трудность отметил А. В. Королев: «все статьи и заметки, в которых мы можем найти его своеобразную философию истории, были написаны, так сказать, *ad hoc*, по какому-нибудь поводу, часто теперь имеющему

¹⁰⁴ Ср.: Б. В. Никольский. *К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти Леонтьева*. Литературный сборник. – СПб, 1911. – С. 372.

¹⁰⁵ Ср.: там же, С. 372-373.

весьма небольшое значение <...> И вот, в высшей степени нелегко выделить его мысли, имеющие глубокое философское значение, из целого ряда других положений, имеющих лишь значение временное»¹⁰⁶. Многие свои мысли Леонтьев не развивал, переходил к другим, как бы оставляя право мыслить за своими читателями.

Для исследователей написанного Леонтьевым характерна радикальная поляризация позиций и интерпретационных моделей: итак, можно найти здесь попытки одностороннего и, следовательно, редукционистского подхода к концепции Леонтьева, сводящего мысль философа к какому-нибудь одному ее принципу или аспекту, но с другой стороны – представление его концепции в свете обнаруживаемых в ней (как предполагаемых, так и реальных) внутренних противоречий, которые невозможно опосредовать или преодолеть.

Первая тенденция оборачивается, как правило, интерпретацией концепции Леонтьева в категориях панэстетизма: эстетика признается здесь мерилom, наилучшим для истории и жизни, все же остальные воззрения философа понимаются как логическая последовательность этой управляющей всем идеи. «Мировоззренческое основание всех построений Леонтьева – эстетизм, определяемый доминантой познавательного отношения к миру <...> Основные ценности жизни – ценности эстетического порядка, и в этом контексте сама жизнь является естественной „системой координат” эстетического познания»¹⁰⁷, – утверждают, например, А. И. Новикова и Т. С. Григорьева. Приверженцы панэстетического толкования мысли Леонтьева в оправдание своих позиций ссылаются обычно на следующее высказывание философа: «я эстетик <...> потому что эстетика религиозна, я религиозный, потому что религия эстетична»¹⁰⁸, а также на те фрагменты его писем к Розанову и Фуделю, в которых он признает «эстетику мерилom, наилучшим для истории и жизни...»¹⁰⁹.

Проблема панэстетической интерпретации леонтьевской концепции нуждается в более глубоком анализе (я займусь им в разделе «Византийское православие: история и эсхатология»), однако уже здесь следовало бы привести мысль философа, которая свидетельствует о его отходе от предпосылки о принципиальной согласованности

¹⁰⁶ А. В. Королев. *Культурно-исторические воззрения К. Н. Леонтьева* // *К. Н. Леонтьев – наш современник*, С. 326.

¹⁰⁷ А. И. Новикова, Т. С. Григорьева. *Консервативная утопия Константина Леонтьева* // *Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев, Соловьев*. – СПб, 1991. – С. 301.

¹⁰⁸ Цит. по: *Памяти...*, С. 244.

¹⁰⁹ К. Н. Леонтьев. *Избранные письма. 1854-1891*. – СПб, 1993. – С. 584; ср.: там же, С. 386, 390.

эстетических и религиозных критериев, об обнаружении им потенциального конфликта между ними, а также о намеченной Леонтьевым однозначной, отнюдь не панэстетической, иерархизации: «христианская проповедь и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни, т. е. самую жизнь <...> Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике»¹¹⁰. Что касается ценности эстетических критериев, то Леонтьев подчеркивает в цитируемом высказывании неодинаковую степень универсальности различных критериев. Итак, эстетические (но и, заметим, физические) критерии могут, как он считал, прилагаться ко всем явлениям, в том числе и к минералам, биологические – ко всему органическому миру, этические и политические – к человеку, в то время как критерии разных религиозных конфессий имеют ценность лишь для конкретных верующих. «Я считаю эстетику мерилom, наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям»¹¹¹.

При иных попытках односторонней интерпретации мыслительной концепции Леонтьева эстетизм подменялся героизмом, патриотизмом, пессимизмом, натурализмом и пр.¹¹².

Вторая из названных выше тенденций связана прежде всего с именами В. Соловьева и Н. Бердяева. Вот как мысль Леонтьева понимал Бердяев: «Основным же философским противоречием мыслей К. Леонтьева о России было столкновение натуралистической и религиозной точек зрения, которые он не мог примирить. Это противоречие раздирало и его религиозное сознание»¹¹³. Другие противоречия, по мнению Бердяева, касаются, в частности, того, что «язычество и христианство остались в нем раздельными, но существующими»¹¹⁴, его взгляд «на отношения между христианством и миром был крайне дуалистичен»¹¹⁵. Причину неизбежности внутренних противоречий в мировоззрении Леонтьева Бердяев усматривал в том, что «на почве его понимания христианства как дуалистической религии трансцендентного

¹¹⁰ Цит. по: *Памяти...*, С. 244.

¹¹¹ К. Н. Леонтьев. *Избранные...*, С. 584.

¹¹² Ср.: Б. В. Никольский. *К характеристике...*, С. 370, 375; В. Бородаевский. *О религиозной правде Константина Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra.* – т. 1 – С. 255; С. Н. Булгаков. *Победитель-Побежденный // Там же*, С. 376-377.

¹¹³ Н. А. Бердяев. *Константин...*, С. 153.

¹¹⁴ Там же, С. 176.

¹¹⁵ N. Berdyaev, *Leontiev*, Orono, Maine, 1968, s. VIII.

эгоизма не могут быть разрешены основные проблемы жизни»¹¹⁶. Понять предпосылки бердяевской критики нетрудно: его собственная концепция, разрешающая, как верил философ, «все фундаментальные проблемы жизни», определялась перспективой предполагаемой реальности земной эсхатологии, достижением *coincidentia oppositorum*; рисовала такую картину бытия, культуры, религии и человека, в рамках которой вполне реальным становился «высший синтез», окончательное и полное примирение противоречий и ограничений, которыми наделен известный нам по истории мир¹¹⁷.

В перспективе бердяевского Эсхатона распознавание Леонтьевым полярности, конфликтности и взаимонепроверяемости измерений и ценностей человеческого мира и космоса вообще отражало якобы ограничения и внутренние противоречия мыслительной концепции, казалось результатом неправильного прочтения эсхатологической истины православия.

У Соловьева мы находим близкую к бердяевской оценку мысли Леонтьева: «главные мотивы, из которых слагалось мирозерцание Леонтьева, не были им согласованы между собою...»¹¹⁸. Соловьев – следует уточнить – имел в виду религиозную веру (в истину православия), политическую надежду (на победу консерватизма в России) и эстетическую любовь (ко всему красивому и мощному)¹¹⁹. К вопросу о реальных или мнимых противоречиях в концепции Леонтьева мы еще вернемся, здесь же отметим, что критика велась Соловьевым с позиций финального синтеза всех ценностей и тенденций развития.

Несмотря на разную, по сравнению с той, которая была у автора *Нового средневековья*, степень интенсивности своего отношения к парусии, Соловьев, так же как и Бердяев, в принципе вписывается в «эсхатологический максимализм» русской культуры и духовности. Согласно Соловьеву, процессы развития природного мира суть инструмент не только богочеловеческого, но и богоматериального возврата творения к Богу, законы же общественного развития – направленные, как он утверждал, на реализацию идеала свободной общины – должны управляться идеями, как сознательными и свободными мыслями всех членов общины, и должны подвергаться понятой финалистически религиозной, нравственной и эстетической оценке,

¹¹⁶ Н. А. Бердяев. *Константин...*, С. 154.

¹¹⁷ Ср.: М. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 222 i n., 248 i n.

¹¹⁸ В. С. Соловьев. *Леонтьев...*, С. 418.

¹¹⁹ Ср.: там же, С. 417-418.

осуществляясь в «положительном всеединстве»¹²⁰, которое должно представлять собой цель и конец истории. Для Леонтьева те же законы общественной динамики оставались всего лишь «слепыми» и «бездушными» законами природы и никакой синтез миропорядков и ценностей не был возможен, а стремление к нему представлялось Леонтьеву столь же наивным, сколь грешным и опасным. Итак, нельзя удивляться, что в перспективе соловьевского «положительного всеединства» мирозерцание Леонтьева «было вообще лишено цельности; одного срединного и господствующего принципа...»¹²¹.

В приведенных высказываниях наглядно проявляется неслучайный характер восприятия мыслительной концепции Леонтьева на русской философской почве, включая ее культурные обусловленности. Можно рискнуть сказать, что ее постигла вполне типичная для России судьба: концепция подверглась анализу и оценке в перспективе заведомо заданной реальности «окончательного» синтеза, изменяющего лицо Истории и Космоса. А такой синтез автор *Византизма и славянства* отвергал. Конфликты и противоречия мира, несоразмерность разных его масштабов были поняты как внутренние противоречия и нецельность самой концепции.

Отправной точкой к пониманию как самой концепции Леонтьева, так и ее культурно-исторического значения и эвристической плодотворности может служить, на мой взгляд, и даже должна быть следующая мысль философа: «Всякое начало, доведенное односторонней последовательностью до каких-нибудь крайних выводов, не только может стать убийственным, но даже и самоубийственным. Так, например, если бы идею свободы довести до всех крайних выводов, то она могла бы, через посредство крайней анархии, довести до крайне деспотического коммунизма, до юридического постоянного насилия всех над каждым или, с другой стороны, до личного рабства»¹²².

Такая же антиномия, – утверждал философ, – свойственна всем важнейшим человеческим категориям: равенству, секуляризации, национализму, науке или соборности – столь превозносимой славянофилами, рассчитывающими на связанные с ней надежды на осуществление в России синтеза единства и свободы, причем без внешней принудительности, конфликтов и борьбы, что для Запада якобы должно быть в равной степени недостижимо и непостижимо, – а также их взаимоотношений. Говоря

¹²⁰ Ср.: G. Przebinda, *Włodzimierz...* – s. 9-14.

¹²¹ В. С. Соловьев. *Леонтьев...*, С. 415.

¹²² К. Н. Леонтьев. *Собрание сочинений*. – т. 5. – М., 1912. – С. 130.

более общо, примирение, снимающее взаимное противостояние всех ценностей, мифологически понятое *coincidentia oppositorum* недоступно человеку (в его земной, общественной и личной экзистенции), а какая-либо попытка его земной реализации обязательно приведет к прямо противоположным последствиям: чума почти исчезнет, чтобы уступить место холере, а давнее зло явится в новой и более сильной форме¹²³, – подчеркивал он.

В мысли Леонтьева заметен дуализм между религиозной и общественной точками зрения: философ верил, что христианство спасет индивидуальную душу, однако принципы и ценности христианские не относились им автоматически к области общественной жизни, и тем более к миру внутренней и внешней политики. «Мораль имеет свою сферу и свои пределы; политика свою. Политика (т. е. расчет), вносимая в дела личные – через меру и в виду одной личной выгоды – убивает внутреннюю, действительную мораль. Мораль, вносимая слишком простодушно и горячо в политические и общественные дела, колеблет, а иногда и разрушает государственный строй»¹²⁴.

Бердяев оценил это как неспособность Леонтьева к разрешению раскола между языческими и христианскими элементами. На мой взгляд, однако, такой дуализм свидетельствует прежде всего о полном понимании Леонтьевым конфликтности между разными системами ценностей, который – подобно Макиавелли на Западе Европы – порвал с мифологическим по сути убеждением во взаимное непротивостояние всех истинных ценностей¹²⁵.

В концепции Леонтьева одновременно обнаруживаются постепенно созревающее сознание множества существующих, фактически или только потенциально, порядков смысла, опций, критериев и ценностей, с одной стороны, и сознание необходимости совершения принципиального выбора, свободного от редуccionистских упрощений и мистификаций, стирания действительных антиномий, конфликтов и противоречий между ними. Здесь также присутствует готовность понести ответственность за сделанный выбор и заплатить необходимую цену за него – без тени иллюзии о том, что связанные с ним решения полностью или окончательно гармонизируют якобы все подлинные ценности.

¹²³ Ср.: *Памяти...*, С. 275, VIII.

¹²⁴ К. Н. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6. – М., 1912. – С. 98-99.

¹²⁵ Ср.: I. Berlin, *Oryginalność Machiavellego*, Literatura na świecie, 1986, nr 6, s. 255; 226-236, 242-248, 254-259, 262-268.

Утверждая это, я сознаю, что анализ мысли Леонтьева, высказанной в сотнях разных текстов, печатаемых подчас более чем через десятилетие с момента их написания, предваряемых в таком случае иногда, хотя и не как правило, авторским актуализирующим комментарием, должен создавать определенные проблемы и связанные с ними теоретико-методологические сомнения. Намеренный философско-исторический характер предлагаемых здесь исследований ставит, напомним, задачу соединения чуткости ко множеству, разнообразию и изменчивости леонтьевских формулировок с попыткой целостного, направленного на поиск оснований слитности внутренней структуры и единства рассматриваемой мысли подхода. В какой-то мере невозможно избежать ситуации создания определенной идеальной модели рассматриваемой концепции, в которой ее структуры открываются и совместно создаются лицом, ищущим внутреннего согласия целого и связанных с ним определителей смысла отдельных фрагментов, исследователем, обязанным, однако, в то же время принимать во внимание содержание, выходящее за рамки реконструированной модели, указывать на их наличие и размышлять над ними.

Памятуя о сделанных предупреждениях, я выдвигаю тезис, согласно которому в перспективе своей мыслительной динамики концепция Леонтьева может быть понята как – не свободный от противоречий и неоднозначности – процесс перехода от попыток обоснования принципиального согласия религиозных, эстетических, нравственных, политических, естественнонаучных и т. п. критериев, от не критического, наивного синтеза религиозных идей с иными к углубляющемуся осознанию разнообразия, несоизмеримости и возможной конфликтности разных порядков смысла, к сознанию неизбежной ситуации выбора, а также связанной с ней необходимости иерархизации между ними, не ведущей, однако, ни к какому «мягкому», а тем более окончательному, их синтезу.

«Воспитанный на либерально-эстетической литературе 40-х годов (особенно на Ж<орж> Санд, Белинском и Тургеневе, – писал через много лет Леонтьев, – я в первой юности моей был в одно и то же время и романтик, и почти нигилист <...> Прогресс, образованность, наука, равенство, свобода! Мне казалось все это тогда очень ясным; я даже, кажется, думал тогда, что все это одно и то же»¹²⁶. Цитируемое высказывание, часто приводимое исследователями мысли русского философа, чтобы подчеркнуть

¹²⁶ Цит. по: В. В. Розанов. *Эстетическое понимание истории* // К. Н. Леонтьев: *pro et contra...*, т. 1. – С. 91.

радикальность совершенного им разрыва с юношескими идеалами, обращения в православный аскетизм и политическую реакционность, содержит в себе также иной, настолько же важный, насколько незаметный, смысл. Он выражает сознательную дистанцию по отношению к интеллектуально-аксиологической позиции молодости, предполагающей очевидную гармоничность и даже сущностную идентичность всех признаваемых им подлинными ценностям (не важно, происходящих ли из разных традиций, принадлежащих к различным аксиологическим порядкам или отсылающих к перекликающимся друг с другом целям и средствам и т. п.), противопоставленным другим ценностям, сводящимся де-факто просто к ряду антиценностей.

Как мне представляется, не отправная точка, а перспектива, к которой пришел автор *Византизма и славянства* на пути своего мыслительного развития, – даже если она выработана не всегда до конца сознательным и последовательным образом – свидетельствует об интеллектуально-культурном значении концепции Леонтьева в России, ее сути, настолько отдельной и оригинальной в русской традиции, что до сих пор ее не удается как следует глубоко постичь. Она ускользает от внимания западных исследователей, пребывающих в плену укоренившегося стереотипа «русской души», «философии в тени православия» и т. п.

Руководствуясь тезисом Гегеля, согласно которому каждый культурный феномен может быть распознан лишь *post factum*, когда его динамика завершится, а содержание и культурная ценность исследуемой мысли определяются ее окончательными, в историческом и логическом смысле, тезисами, выводами и результатами, посмотрим на эволюцию мысли творца *Византизма и славянства* из перспективы ее позднейшей, «зрелой» формы. В перспективе «зрелой» концепции Леонтьева обнаруживается плюрализм разнообразных порядков смысла, сфер духовной и общественной жизни, необоснованность попыток простого сведения их друг к другу, а также – связанная с вышеизложенным – познавательная неадекватность редукционистских объяснительных схем; сознание этого в значительной мере определяет внутреннюю структуру его собственной концепции. Ее создатель, констатируя неслучайный характер ситуации противоречивости и полярности разных аспектов мира и порядков смысла, имеющих целью этот мир объяснить, подчеркивая неизбежность драматического выбора и иерархизации, делает такой выбор, указывая на важнейший среди иных религиозный аспект и связанную с ним перспективу индивидуального спасения. Это, в сущности, не была лишь словесная декларация, мыслительная конструкция или эвристическая формула. Концепция по сути является также экзистенциальной правдой самого

Леонтьева, его личным «фундаментальным выбором», подтвержденным отказом от светской жизни и уходом в монастырь.

Это имело определенные структурные последствия, которые пытается учесть предлагаемый мной способ интерпретации синхронной формы концепции Леонтьева, ведущий к выдвижению тезиса о двух принципиальных уровнях ее организации. На первом, низшем, мы имеем дело с множеством разных, несоизмеримых и зачастую конфликтных порядков смысла (например, относящихся к явлениям и процессам природным, социальным, политическим, этическим, эстетическим и т. п.). На втором, высшем, конституируется – путем направленного на собственное личное спасение выбора религиозного аспекта как своего рода сверхсмысла в отношении к остальным порядкам, ничуть не редуцируемым до него без остатка, зачастую по-прежнему взаимно и в отношении с ним конфликтным – ее целостное единство. Отдельные аспекты сохраняют в ней – и в соответствии с этим должны быть анализируемы, если мысль исследователя нацелена на воспроизведение имманентной структуры рассматриваемой мысли, – свой относительно автономный смысл, сферу, критерии и ценности. Обращение к религии открывает и определяет их окончательный смысл, что, однако, вовсе не означает, что они могут быть из нее выводимы или дедуцируемы как ее спецификации, гармонизирующие друг с другом в какой-нибудь форме «мягкого» синтеза, возможного для реализации или хотя бы даже осмысления в земном аспекте.

Часть вторая

АВТОНОМИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОРЯДКА

Вышеупомянутая структурная двухуровневость концепции Константина Леонтьева имеет принципиальное значение для предлагаемого мной способа ее анализа и интерпретации. Двухуровневость приводит к тому, что отдельные аспекты и подструктуры сохраняют в ней – и как таковые должны быть рассматриваемы, если мы хотим воспроизвести имманентную структуру мысли философа, – собственное, относительно автономное содержание, а также сферу, критерии и ценности; религиозная же направленность открывает и определяет на высшем уровне их окончательный смысл. Исторический аспект – располагаемый и рассматриваемый на низшем уровне – четко отделяется от эсхатологического, понимаемого (что, как я покажу в третьей части, дополнительно радикализирует отдельность обоих аспектов) в духе свойственного Леонтьеву «трансцендентного эгоизма». Широко понимаемая историчность – структуры, ценности, динамика и познание мира (в практике размышлений Леонтьева прежде всего мира общественно-культурного, хотя также и органического, и всей современной действительности вообще) – получает относительную самостоятельность и понятийную отдельность. Поэтому возможным становится ее анализ при игнорировании, своего рода «вынесении за скобки» убеждения о вовлеченности этой историчности в определяющий высший уровень смысла эсхатологический контекст.

1. Научное познание: требование реализма и гипотеза «триединого процесса развития»

Обязательным требованием научного взгляда на мир Леонтьев считал реализм¹²⁷. Его выполнение, утверждал он, предусматривало анализ динамики мира (по крайней мере мира органического) в категориях теории «триединого процесса развития», так

¹²⁷ В своих социологических исследованиях Леонтьев хотел избежать морализма и сохранить полную объективность, сознательно противопоставляясь популярной в то время в России т. н. субъективной социологической школе. Ср.: Н. Бердяев. *Константин... // Константин Леонтьев: pro et contra...*, т. 2. – С. 73.

как именно она должна была передавать ход реальной динамики процессов, происходящих в природе, обществе и человеческой психике. «Ум мой, воспитанный с юности на медицинском эмпиризме и на бесстрастии естественных наук, пожелал рассмотреть и всю историческую эволюцию человечества, и, в частности, наши русские интересы на Востоке с точки зрения особой естественной гипотезы (триединого процесса развития, кончающегося предсмертным смещением и растворением в большей против прежнего однородности)¹²⁸. Естественно-исторический характер возможной для принятия гипотезы является, по его убеждению, обязательным, если она должна сделать возможным адекватное описание и объяснение динамики изменений общественно-культурных «организмов», подверженной общим детерминациям и закономерностям развития всех органических явлений и процессов, исследуемых естественными науками, отличающейся в то же время – в пределах, ограниченных этими универсальными детерминациями и закономерностями, – определенной спецификой развития.

Леонтьев с самого начала сознавал гипотетический характер своих конструкций: «Тогда я думал так: „Если я ошибусь в исторических фактах, это не важно; гипотеза может оказаться верною и при недостаточных фактах; другие, более ученые, более терпеливые и более осторожные, объяснят меня. А если они опровергнут мою гипотезу триединого процесса, то уж буржуазность-то юго-славян, их нерелигиозность никто опровергнуть не может. Это уж не гипотеза, - грубейшие факты”»¹²⁹. В позитивирующем духе Леонтьев акцентировал неоспоримость утверждаемых фактов, составляющих основу научного познания, которое не может их игнорировать, а должно – путем формулирования и проверки гипотез – упорядочивать и объяснять. Он отдавал себе отчет как в ограниченности научного знания, его гипотетичности, так и в связи, возникающей между способом обоснования и верификации формулируемых гипотез и их характером и познавательной ограниченностью. Мыслитель был склонен приписывать лишь семиологический (т. е. рассматривающий признаки, симптомы, проявления. – М. Б.) характер как своей основной гипотезе – концепции триединого процесса, так и конкретизирующим ее отдельным гипотезам. «Гипотеза вторичного упрощения и смещения, которую я пытаюсь предложить, имеет, конечно, значение

¹²⁸ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6. – М., 1912. – С. 340; ср. также: В. Розанов. *О Константине Леонтьеве* // К. Н. Леонтьев: *pro et contra...*, т. 1. – С. 412; Б. Филиппов. *Предисловие* // *Египетский голубь*, С. 20-21.

¹²⁹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6. – С. 338.

более семиологическое, чем причинное <...> Вторичное упрощение и вторичное смешение суть признаки, а не причина, государственного разложения»¹³⁰.

Создатель *Византизма и славянства* не исключал возможности поисков причины, подчеркивая, однако, в то же время их гипотетический характер. «Причину же основную, - считал он, - надо, вероятнее всего, искать в психологии человеческой»¹³¹. Но он дистанцировался от тенденций поиска окончательных причин или окончательных целей исследуемых процессов в соответствии с принятыми заранее аксиологическими предпочтениями: «Какое научное право я имею думать о конечных причинах и целях <...> прежде серьезного, долгого и бесстрастного исследования»¹³². Его позиция подверглась со временем радикализации, вызвавшей отказ от самой возможности использования в науке категорий «конечной цели, конечной причины», ведущих, как он подчеркивал, к неосознаваемой, как правило, подмене науки квазинаучными спекуляциями, противоречащими требованиям научного реализма¹³³. В особенности от использования подобных категорий должен отказаться анализ исторический.

По «позитивирующему» убеждению Леонтьева, довольно общо перекликающемуся с позитивистской атмосферой эпохи, полное распознавание характера сил, определяющих основные процессы и стадии развития человеческих обществ и мира вообще, оставалось вне возможности однозначной научной идентификации: помню «о невидимых силах, таинственных и сверхчеловеческих (божественных или органических – на этот раз, положим, все равно)...»¹³⁴. Если было желание остаться в сфере науки, достаточно было бы ограничиться поиском семиологических законов, а также, возможно, формулированием причинных гипотез, ограниченных, однако, контролируемыми эмпирически ближайшими причинами.

В своем глобальном аспекте развитие мыслительной концепции Леонтьева состояло прежде всего в – не всегда, правда, последовательном – процессе перехода от

¹³⁰ Там же, т. 5, С. 236-237.

¹³¹ Там же, т. 5, С. 237.

¹³² Там же, т. 5, С. 200.

¹³³ Ср.: там же, С. 223-224.

¹³⁴ Там же, т. 6, С. 121. Бердяев игнорировал замечаемую Леонтьевым ограниченность науки, упрекая его в том, что он не доходит до общественной онтологии, оставаясь в сфере общественной феноменологии по причине отсутствия «онтологических основ общественности». Ср.: Н. Б е р д я е в. *Константин...*, С. 97.

некритического, наивного синтеза религиозных идей с другими идеями к углубляющемуся сознанию многообразия, отдельности и несоизмеримости разных порядков смысла. Одним из его аспектов было осознание разных типов знания, в том числе специфики научного знания, свойственных ему стандартов, характера обоснований и объема исследовательских поисков.

Намерение Леонтьева состояло в том, чтобы его выводы могли быть поняты и приняты как принципиальные независимо от вероисповедания или культурной принадлежности людей: «Я захотел выйти умом из „заколдованного круга” моего сердца лишь для того, чтобы с другой точки зрения, вне этого круга утвержденной, доказать...»¹³⁵.

Для достижения своей цели он решился на гипотетическое рассмотрение как всей исторической эволюции человечества, так и ряда отдельных составляющих ее процессов с точки зрения предложенной им гипотезы триединого процесса развития. «Вне личной моей веры и для моей цели какая же точка зрения могла быть лучше, удобнее культурной? Какая же еще точка могла бы быть „естественно-историчнее” этой? Иной я не знаю! Даже чисто психологическая точка зрения может считаться стоящей в том же культурном кругу»¹³⁶.

Достоинства предлагаемой Леонтьевым естественно-исторической точки зрения для социального анализа отмечал В. Розанов, подчеркивая, что она создает возможность объективного наблюдения признаков развития, а также позволяет исключить вмешательство в познавательные процессы всякого рода эмоций и субъективных ощущений¹³⁷. В свою очередь, Н. Бердяев указывал, что у «Леонтьева нет ни тени научного реализма...», он искал просто какое-нибудь основание, чтобы дискредитировать концепцию эгалитарного прогресса и идею всеобщего счастья¹³⁸.

Представляя фундаментальную для своего анализа, касающегося динамики и структуры общественно-исторического мира, исследовательскую гипотезу, Леонтьев начинает с обращения внимания на карьеру, которую в его время сделала категория развития, непрерывно эксплуатируемая и относимая почти ко всему. Понятие, выработанное естественными науками, использовалось, и, вероятно, справедливо, подчеркивал он, «к жизни психической, к исторической жизни отдельных людей и

¹³⁵ Там же, т. 6, С. 340.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Ср.: В. Розанов. *Эстетическое понимание...*, С. 217.

¹³⁸ Ср.: Н. Бердяев. *К. Леонтьев-философ...*, С. 217.

обществ»¹³⁹, а это вело к растущей его многозначности. Поэтому следовало бы, указывал философ, прежде всего спросить, что значит – в смысле: что должно значить – слово «развитие» вообще? Распространенное в то время использование понятия «развитие» по отношению к порой совершенно различным процессам или состояниям он считал ошибочным; чтобы его правильно определить, следует прежде всего установить, какое значение оно имело в науках точных, естественных, из которых было перенесено в сферу истории. В своем первоначальном значении понятие развития служило, как он утверждал, для определения сложного процесса, полностью противоположного по отношению к указанным процессам распространения или расширения чего-либо однородного, общего, простого. Если ближе присмотреться к явлениям органического мира, из наблюдений за которым происходила идея развития, это позволит, по убеждению Леонтьева, установить, что процесс развития в органической жизни не более чем «постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой стороны – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений.

Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности.

Постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства»¹⁴⁰. Высшая ступень развития во всех органических явлениях есть «высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством»¹⁴¹.

В отличие от роста, о котором говорится, имея в виду главным образом количественную сторону изменений (например, увеличение размера, а не изменение формы), понятие развития акцентирует качественный компонент изменения: «всегда при процессе развития есть непрестанное, хоть какое-нибудь изменение и формы, как в частностях (например, в величине, в виде самих ячеек и волокон), так и в общем (т. е. что появляются новые вовсе черты, дотоле небывалые в картине всецелого организма)»¹⁴².

Леонтьев не сомневался, что триединому закону развития подвержены все явления и органические процессы; в форме гипотезы он выдвинул мнение, что он имеет

¹³⁹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 188.

¹⁴⁰ Там же, С. 189.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же, С. 189.

характер еще более общий и касается всего, что существует во времени и пространстве¹⁴³: «Может быть, он (т. е. триединый процесс развития. – М. Б.) свойствен и небесным телам, и истории развития их минеральной коры, и характерам человеческим; он ясен в ходе развития искусств, школ живописи, музыкальных и архитектурных стилей, и в философских системах, в истории религий и, наконец, в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров»¹⁴⁴.

Во всех случаях – Леонтьев приводит и объясняет ряд разнородных примеров – развитие проходит три основные фазы: 1) первичной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смешения и упрощения. Первая из них является состоянием однородности, смешения составных элементов, слабой внутренней организации – слабо выделяющегося из своего окружения – «органического» целого. Постепенно растет степень сложности данного целого (это касается также отдельных частей), одновременно увеличивается его внутренняя цельность, происходит процесс выделения и индивидуализации. Период наивысшего развития – «цветущей сложности» – характеризуется самой высокой степенью сложности, индивидуализации и выделения как целого, так и ее составных элементов, связанных внутренним единством, – организм становится своеобразным, неповторимым, отдельным по отношению к остальным, внутренне связанным своей формой. Равно естественной и неизбежной является следующая фаза «органической» динамики – процесс вторичного смешения и упрощения. Уменьшается количество черт, индивидуализирующих и выделяющих данный организм, слабеет его сила и внутренняя цельность, составные части уподобляются друг другу и смешиваются, целое внутренне упрощается, некоторые элементы отделяются, что дополнительно усиливает процесс его упрощения и распада, растворения в окружающем вплоть «до перехода в неорганическую „Нирвану”»¹⁴⁵.

В интерпретации концепции Леонтьева, представленной В. Розановым, принцип, господствующий в процессах развития и разложения, является принципом грани: когда она становится более жесткой, непреодолимой для внутреннего содержимого, жизнь развивается; когда грань стирается и перестает удерживать свое содержимое, жизнь

¹⁴³ Там же, С. 193.

¹⁴⁴ Там же, С. 193-194.

¹⁴⁵ Там же, С. 193.

слабеет и гибнет. «Грань – это не только символ жизни, но и зиждитель ее; неопределенность, неограниченность – это эмблема смерти и ее источник»¹⁴⁶.

Развитие организма, считал он, связано постоянно с прояснением, определением свойственной ему формы, разложение – с разрушением формы, с ведущим в конце концов к растворению в среде уподоблением окружающему. Что же такое форма? «Форма вообще есть выражение идеи, заключенной в материи (содержании). Она есть отрицательный момент явления, материя – положительный», в том смысле, что за пределы формы материя не может выйти, «если хочет остаться верна основной идее своей...», быть самой собой. «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет»¹⁴⁷. Она определяет – в данных условиях протекания процесса – способ формирования, направление и конечную форму развития явления; поэтому должна стать предметом научной морфологии, подобно тому, как это уже произошло в ботанике и зоологии¹⁴⁸.

В размышлениях Леонтьева понятие формы появляется впервые – что у автора *Византизма и славянства* типично – в определенной своей конкретизации, когда он рассматривает государственную форму. Ставя затем вопрос о том, что такое форма, он доходит до представленных выше общих утверждений. Леонтьев производит их анализ, используя примеры, почерпнутые преимущественно из сферы естественных наук; активностью формы, свойственной описанным явлениям, он объясняет направленный характер и неслучайность результатов развития растений, животных¹⁴⁹, неорганических процессов¹⁵⁰, а отчасти, однако, и результатов человеческой деятельности¹⁵¹. Философ делает это со следующей целью: приводимыми экземпляризациями, взятыми прежде всего из естествознания, он хочет указать истинный путь социологии – сконцентрировать ее на анализе процессов развития «организмов», использующем образец естественных наук, которыми, как он с сожалением констатирует,

¹⁴⁶ В. Розанов. *Эстетическое понимание...*, С. 41.

¹⁴⁷ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 197.

¹⁴⁸ Н. Бердяев прямо определяет концепцию Леонтьева именем «общественной морфологии», а Т. Галушкова – «науки о форме». Ср.: Н. Бердяев. *Константин...*, С. 97; Т. Галушкова. *Боюсь...*, С. 20-21.

¹⁴⁹ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 198.

¹⁵⁰ Ср.: там же.

¹⁵¹ Ср.: там же.

пренебрегают представители общественных наук в пользу лишенной научного обоснования идеи прогресса.

Неизвестно, насколько известны были Леонтьеву и повлияли ли на формирование его мысли аристотелевские категории формы и материи. Однако понятия «формы» и «материи» в концепции автора *Византизма и славянства* являются естественными, хорошо отвечающими ее духу, тяготеющему – благодаря им усиленным образом – не к платонско-неоплатоническому, а – что в России является событием – к аристотелевскому типу концепции действительности¹⁵². Мир является для Леонтьева множеством «организмов», разных видов и уровней, развивающихся в ритме трехфазной динамики, каждый – телеологизм и каузализм здесь накладываются друг на друга – способом, определенным индивидуализирующей и выделяющей его из окружающей среды собственной формой. Она направляется энергией и силой, которая после наступления кульминационного момента, когда «организм» достигает состояния «цветущей сложности», исчерпывает свои потенциальные возможности и слабеет, обнаруживая нарастающую неспособность к дальнейшей организующей деятельности. Смерть «организма» равнозначна распаду его формы. Цели органической динамики носят имманентный, реальный, относительный и законченный характер – в противоположность платонско-неоплатонической традиции, ориентированной на трансцендентные, идеальные, абсолютные и вечные цели.

Проблема Бога – как аристотелевская Чистая Форма, составляющая Первопричину и Окончательную Цель всех процессов динамики гилеморфического мира, а потому выходящая за пределы их исключительно естественного характера – не может здесь, т. е. в категориях строго понимаемой морфологии (рекомендуемой Леонтьевым, по примеру естествознания, общественным наукам), вообще появиться, потому что, как мы помним, Леонтьев отверг возможность использования наукой категории «конечной цели, конечной причины». К ней можно будет вернуться только тогда, когда наша рефлексия выйдет за рамки органически понятой историчности и обратится в сторону эсхатологии.

¹⁵² В России наиболее отчетливо заметил это А. Козырев: «При всех возможных параллелях, которые можно проводить между Леонтьевым и Ницше, Леонтьевым и декадансом, основная интуиция его мысли классична – это по-аристотелевски четкое осознание формы как внутреннего деспотизма идеи». А. К о з ы р е в. *Послесловие...*, С. 433.

2. Разновидности и динамика общественных «организмов»

Принцип триединого процесса развития, а также концепция формы, относимые ко всем органическим явлениям и процессам, должны, по мнению Леонтьева, в особенности определять – если требование реализма выполняется – точку зрения науки на общество: «Тот, кто хочет быть истинным реалистом именно там, где нужно, тот должен бы рассматривать и общества человеческие с подобной точки зрения»¹⁵³. В рассуждениях Леонтьева первоочередное место занимает анализ, посвященный государственным организмам. «Развитие государства сопровождается постоянно выяснением, обособлением свойственной ему политической формы; падение выражается расстройством этой формы, большей общностью с окружающим»¹⁵⁴.

Во всех древних и новых государствах мы находим характерные аналогичные фазы развития. Вначале – простоту и однородность, относительно много свободы и равенства (по крайней мере фактической, если не правовой), подобие с другими государствами. Позднее – укрепление власти, углубление жесткости сословного расслоения, растущее разнообразие бытия, дифференциация провинции. Усиливается поляризация общественного богатства и нищеты, средства удовлетворения потребностей становятся более разнообразными, а возросшая утонченность чувств и потребностей порождает не только больше страданий, печали и ошибок, но и большее количество произведений искусства, комизма и поэзии¹⁵⁵.

В эпоху цветущей сложности наиболее четко выделяется образованная аристократия (не всегда, правда, дифференцированная в правовом отношении). Зарождается – вытекающая из потребности внутреннего единства – тенденция к укреплению власти, появляются великие диктаторы, императоры, короли и гениальные демагоги и тираны. Юридически легализованная или фактическая единоличная власть становится неизбежной для объединения всех составных частей государства и всех реальных общественных сил, полных мощи и витальности. Возрастает отличность провинции. Общественный организм в это время полностью выражает свою внутреннюю, своеобразную и до конца неизбежную морфологическую идею: «Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя; она в главной основе неизменна до гроба исторического, но меняется быстрее или медленнее в

¹⁵³ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 198.

¹⁵⁴ Там же, С. 197.

¹⁵⁵ Там же, С. 201.

частностях, от начала до конца»¹⁵⁶. Начало истории кладет неизгладимый отпечаток на всю дальнейшую судьбу народа¹⁵⁷; неясная еще в то время, специфическая для него форма вырабатывается – поначалу неосознанным образом – постепенно, чтобы в эпоху «цветущей сложности» достичь одновременно состояния наибольшей сложности и наивысшего единства, после чего наступает, рано или поздно, ее ломка, а затем разложение и смерть.

Процесс вторичного упрощения и смешения проявляется в гомогенизации провинции, перемешивании слоев, шатании власти, уменьшении значения религии, уподоблении методов воспитания¹⁵⁸. Нарастающее смешение – в период, предшествующий политическому упадку государств, обычно лучше замечаемое, чем упрощение, – уже само по себе является своего рода упрощением «правовой ткани и бытового узора». Люди становятся менее сложными с точки зрения мыслей, вкусов, сознания и потребностей; человеческие сообщества теряют сложность, потому что люди становятся похожи друг на друга и равны¹⁵⁹. Наступает смешение и качественное упрощение, а затем смерть своеобразной культуры, культивируемой в высших слоях, и гибель государства¹⁶⁰. В конце концов остается лишь переживающая некоторое время свою государственность культурная простота национальных и культурных остатков.

Поскольку в западной социологии со сложностью – разве лишь у А. Токвиля обнаруживается определенный, однако слабее, чем у Леонтьева, подчеркнутый мотив критики возрастающей, антиэстетической тривиальности современной общественной жизни – связываются просто функциональные достоинства (бóльшая специализация, независимость от окружения и т. п.), в концепции автора *Византизма и славянства* сложность оценивается также, а возможно и прежде всего, эстетически. На Западе эстетическая тенденция перекликалась с позитивистскими идеями, в русской культуре – независимо от панэстетических склонностей самого Леонтьева – ее

¹⁵⁶ Там же, С. 204. Эту мысль Леонтьев перенял, вероятно, у Н. Данилевского. Более общее мнение, о том, что каждому народу присуща какая-то одна собственная форма существования, было убеждением всей славянофильской школы и ее продолжателей. Ср.: А. К о р о л е в. *Культурно-исторические воззрения К. Н. Леонтьева* // К. Леонтьев, наш современник, С. 331.

¹⁵⁷ Ср.: К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 5, С. 164.

¹⁵⁸ Там же, С. 208.

¹⁵⁹ Ср.: Т. Г л у ш к о в а. *Боюсь...*, С. 18-20.

¹⁶⁰ Социолого-психологическое и эстетическое содержание сохраняют в концепции Леонтьева интегральную связь: «Стремление к среднему типу есть с одной стороны стремление к прозе, с другой – к расстройству общественному». К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 6, С. 64.

укрепляла религиозная оценка красоты, свойственная православию, и, возможно, также недостаточное сознание теоретико-методологических последствий, связанных с наличием в его мысли элементов позитивистских или, точнее, позитивирующих.

Анализ обществ в категориях своеобразных, отличающихся друг от друга «организмов» привела Леонтьева – в результате чтения труда В. Рилья *Land und Leute* – к рефлексии над проблемой границ их возможных отличий, к попытке установления определяемых названием социологических универсалий элементов, свойств или структур, обнаруживаемых в любом человеческом обществе.

«Во всех государствах с самого начала исторической жизни и до сих пор оказались неизбежными некоторые социальные элементы, которые разнородными взаимодействиями своими, борьбой и соглашением, властью и подчинением определяют характер истории того или другого народа. Элементы эти, или вечные и вездесущие реальные силы, следующие: религия или Церковь с ее представителями; государь (правитель? – **М. Б.**) с войском и чиновниками; различные общины (города, села и т. п.); землевладение; подвижной капитал; труд и масса его представителей; наука с ее деятелями и учреждениями; искусство с его представителями»¹⁶¹. Наличие общих элементов не исключает различия между обществами, что позволяет в определенной степени их лучше объяснить: невозможно отменить ни одного из них, а гипертрофия развития какого бы то ни было из них рождает неизбежные контртенденции. Например, указывал Леонтьев, когда в XIX веке капитализм доводится до своего максимума, почти одновременно появляется его наиболее сильная антитеза – первые коммунистические устремления»¹⁶².

«Привилегированные люди, единоличная власть, семья, разные ассоциации, общины, все это есть везде, все это реальные силы, неизбежные части всех общественных организмов. Но они разнородно сопряжены и неравномерно сильны и ярки у разных наций и в разное время»¹⁶³. Например, «в начале развития государства всегда сильнее какое бы то ни было аристократическое начало. К середине жизни государственной является склонность к единоличной власти <...>, а к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало»¹⁶⁴. В синхронном аспекте в разных обществах отдельные принципы, структуры или

¹⁶¹ Там же, С. 55.

¹⁶² Ср.: там же, С. 59.

¹⁶³ Там же, т. 5, С. 132.

¹⁶⁴ Там же, С. 132-133. Ср. также: А. К о р о л е в. *Культурно-исторические воззрения...*, С. 333-334.

элементы (например, аристократический принцип) выражаются сильнее или слабее, подвергаясь также описанным спецификациям (например, индивидуально-личный или наследственно-родовой характер аристократического принципа).

Установление социологических универсалий, всеобщих принципов структуры и динамики человеческого общества является, по мнению Леонтьева, возможным тогда, когда искомые принципы понимаются достаточно широким образом, способным противостоять склонности к подчеркиванию уникальности, исключительности собственного общества. «Когда я употребляю выражение „аристократическое начало”, надо понять, что я говорю в самом обширном смысле. Я понимаю очень хорошо, что хотят те, которые утверждают, что у нас никогда не было аристократии; но нахожу, что этот оборот речи не совсем правилен; он не исчерпывает явления вполне. Аристократическое начало у нас было (и даже есть), как везде; но родовой и личный характер у него был (и есть) выражен гораздо слабее, чем во всех западных феодальных аристократиях или чем один родовой в муниципальной аристократии древнеримских патрициев и оптиматов»¹⁶⁵. Общий смысл аристократического принципа означает, таким образом, существование в обществе отделившегося слоя привилегированных людей, составляющее универсальную структуру общественной жизни.

Наличие универсальных принципов сближает все человеческие общества, определяя границы их взаимной дифференциации, отличает же их не только специфика, которой подвержены эти принципы, но и их относительная сила, а также характер взаимодействия, включающего дальнейшие спецификационные процессы и механизмы. Необходимо поэтому всякий раз установить, «какой оттенок, какая реальная сила преобладала в том или другом народе, и все другие окрашиваются им, проникаются его элементами»¹⁶⁶. Например: «У нас родовой наследственный царизм был так крепок, что и аристократическое начало у нас приняло под его влиянием служебный, полуродовой, слабородовой, несравненно более государственный, чем лично феодальный и уже несколько не муниципальный характер. Известно, что местничество носило в себе глубоко-служебный, государственный, чиновничий характер»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 132.

¹⁶⁶ Там же, С. 133.

¹⁶⁷ Там же, С. 134. Подобным образом анализировал ситуацию в России М. Вебер, обращая внимание на сильную зависимость знати от патримониального правителя, а также служебный характер аристократии. Ср.: R. Bendix, *Max Weber. Portret uczzonego*, Warszawa 1975, s. 318-319.

Предпринятая Леонтьевым попытка указания социологических универсалий, связанная с теорией триединого процесса развития всех – в особенности общественных – «организмов», становится понятной в своей сущности, в частности, как попытка определить степень общественно-государственно-культурного своеобразия России в сравнении с обществами Запада, направленная на избежание обеих распространенных крайних альтернатив, из которых одна, отвечающая стереотипно понятию славянофильству, абсолютизировала неповторимую уникальность русской действительности, а вторая, стереотипно окциденталистская, эту специфику как постоянное свойство просто игнорировала. Обнаружение им гетерогенности культурных составляющих как фактора, динамизирующего изменения обществ, сложности процессов стабилизации и дестабилизации общественной жизни, конфликтности интересов разных государств и групп, теория «гармонии», неизбежно преходящей, предполагающей противоречия и конфликт и т. п., представляли собой радикальный выход за пределы мыслительного кругозора сторонников возможности достижения какого-то окончательного, постоянного *status quo*. Это в то же время подрывало основы утопических – славянофильских или социалистических – надежд на финальное устранение гетерогенности, конфликта или принуждения из русской общественной жизни или из общественной действительности вообще.

Рассмотрение общественной динамики в категориях «организмов» вводило – поскольку каждый из них имел свое начало, возможный для определения возраст, а также неизбежный конец – в рассуждения Леонтьева проблему долговечности государств и культур. Цель, ведущая его, была конкретна и довольно очевидна: необходимо было определить временные горизонты и, таким образом, перспективы развития, имеющиеся у отдельных государств или культур, в особенности у Европы и России.

Чтобы избежать произвольности суждений, Леонтьев опирался на исторический материал, относящийся к известным ему обществам, приходя к следующему общему выводу: «наибольшая долговечность государственных организмов – это 1000 или 1200 с небольшим лет»¹⁶⁸. Большинство государств существовало, однако, подчеркивал он, намного меньше. Культуры же – отчасти созданные и определенные государствами (правовыми организмами), а отчасти также их определяющие – переживают в большинстве случаев государства, с которыми связаны.

¹⁶⁸ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 210.

Поднимая проблему факторов, определяющих долговечность государств, Леонтьев указывал на несколько из них, подтвержденных, как он считал, многочисленными историческими примерами: демократические республики существовали более короткое время, чем республики аристократические, сильнее расслоенные на сословия республики оказывались более живучими, чем слабее расслоенные, а государства более сложные распадалась медленнее, чем менее сложные¹⁶⁹.

По убеждению Леонтьева, принцип «триединого процесса развития» характеризует явления и процессы на всех уровнях структурализации и динамики органического мира: с отдельной его ячейки по целое. В социальном аспекте – от человеческой личности, через семьи, классы и общественные слои, народы, государства и племена, цивилизации и культуры, вплоть до человечества. Предметом анализа Леонтьева, однако, редко было (в особенности в первую очередь) человечество как целое, намного чаще он касался конкретных этнических, политических и культурных групп. Отдавая себе отчет в их многосторонних связях, взаимопроникновении, а отчасти и наложении друг на друга, он отмечал необходимость точных терминологических дифференциаций. В частности, он выделил племена (вычлененные на основе «физиологических» критериев – языка и крови), культуры (здесь классифицирующие критерии более идеальны: религия, общественные институты, мода, стиль, обычаи, характер экономической организации и т. п.), народы (их своеобразие определяется совокупностью факторов, принадлежащих к обеим вышеуказанным группам: «физиологическим» и «идеальным»), а также государства (конституированные властью, армией, институтами и т. п.)¹⁷⁰.

Культуры и цивилизации – я абстрагируюсь здесь от обнаруживающейся в некоторых высказывания русского философа тенденции к различению и даже

¹⁶⁹ Ср.: там же, С. 217.

¹⁷⁰ Там же, т. 6, С. 311-312. Выходя за пределы представленной выше классификации, сделанной самим Леонтьевым, Розанов утверждал, что в концепции автора *Византизма и славянства* можно говорить о трех формах общественной жизни: культурах, народах и государствах. Есть социологические основания для того, чтобы племя и народ поместить в один тип, например, сообщества, различаемые по отдельной культуре, ибо язык – явный культурный элемент, или, в терминологии Леонтьева, «идеальный». Поступая так, мы отошли бы, однако, от намерений самого Леонтьева, в представлении которого племя идентифицирует совокупность исключительно «физиологических» и «идеальных» факторов. Ср.: В. Розанов. *Эстетическое понимание...*, С. 81 и далее, а также J. S z c z e r a ń s k i, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 418-432.

категорическому противопоставлению обоих понятий – определяют исторические сообщества, сопровождающие государства, или более широкие группы, вместе с государствами образующие более крупные государственно-культурные «организмы», называвшиеся иногда впоследствии, вслед за Данилевским, «культурно-историческими типами».

В наиболее систематическом труде Леонтьева *Византизм и славянство* понятия «культура», «цивилизация» или отдельный «исторический мир» появляются без окончательной точности как вовлеченные в конкретный контекст и отношения с иными понятиями. Например, в ходе своих рассуждений автор замечает, что пишет непосредственно не о культурах вообще, а лишь о государствах, создающих и определяющих данные культуры, а отчасти также ими определяемых¹⁷¹. Размышляя над проблемой долговечности государств, он группирует их в семь более широких государственно-культурных единиц, основанием для выделения которых является настолько же историческая близость, насколько родственность, подобие и культурное единство: I. Египет, II. Халдейские государства (шире – семитские), III. Персо-мидяне, IV. Греческие республики, греко-македонские царства и происходящие от них государства, V. Рим, VI. Византия, VII. Европейские государства.

Кроме них, географически и исторически связанных друг с другом, он указывал Китай, который вместе с Японией и другими соседними государствами склонен был «рассматривать <...> как особый исторический мир, стоявший не на большой дороге народов...»¹⁷², по которой шли государства Средиземноморского бассейна. Мы имели бы, таким образом, дело с двумя отдельными и особыми «историческими мирами»: средиземноморским и дальневосточным, большими долговечными сообществами, с точки зрения масштаба уступающими лишь человечеству как целому.

Более частные и систематические замечания Леонтьева касались, в принципе, только первого из двух названных исторических миров. По убеждению Леонтьева, можно говорить не только об определенном сообществе и подобиях, но и об определенной целенаправленной закономерности динамики всего средиземноморского мира, связанной с взаимным историческим влиянием, наследованием и обогащающем воздействием: «культуры государственные, сменявшие друг друга, были все шире и шире, сложнее и сложнее: шире и по духу и по месту, сложнее по содержанию;

¹⁷¹ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 211.

¹⁷² Там же, С. 216.

персидская была шире и сложнее халдейской, мидийской и египетской, на равалинах коих она воздвиглась; греко-македонская на короткое время еще шире; римская покрыла собою и претворила в себе все предыдущее; европейская развилась несравненно пространнее, глубже, сложнее всех прежних государственных систем»¹⁷³.

Указание реальности и значения, обогащающих взаимодействий между разными культурами, а также «отдельными культурными мирами», способными перенять – и использовать для собственного развития – часть наследия своих предшественниц, отличает точку зрения Леонтьева¹⁷⁴ от концепции Данилевского, акцентирующей замкнутый характер коренным образом отличающихся друг от друга культурно-исторических типов.

Применение Леонтьевым концепции триединого процесса развития к анализу общественных объединений означало рассмотрение их в органических категориях, что в значительной мере определяло характер, ход и результаты проводимых исследований.

Заметим, однако, что уже в самом начале Леонтьев ясно предупреждал: «нация и государство – не человеческий организм. Правда, и они организмы, но другого порядка; они суть идеи, воплощенные в известный общественный строй»¹⁷⁵. Более точные выводы, касающиеся своеобразия общественных структур, делающиеся на конкретных примерах, далеки от однозначности: «Человек, высекая из камня или выливая из бронзы (из материи) статую человека, вытачивая из слоновой кости шар, склеивая и сшивая из лоскутков искусственный цветок, влагает извне в материю свою идею, подкарауленную им у природы. Устроивая машину, он делает то же. Машина рабски повинуетя, отчасти идее, вложенной в нее извне человеческой мыслью, отчасти своему внутреннему закону, своему физико-химическому строю, своей физико-химической основной идее»¹⁷⁶.

Взаимоотношения личности и государства (общества) становятся сложными по причине двойственного характера последнего: государство, по Леонтьеву, является как делом рук человека, так и действительностью, динамика которого определяется перерастающим людей требованием их внутренней идеи: «Человек в государстве есть в

¹⁷³ Там же, С. 249.

¹⁷⁴ Указанная черта взглядов Леонтьева была в некотором противоречии с его убеждением, что культура является прежде всего своеобразием, совокупностью признаков, которыми одна цивилизация отличается от других. Ср.: там же, т. 7, С. 527, а также Б. Г р и ф ц о в. *Судьба...*, С. 331.

¹⁷⁵ Там же, С. 38.

¹⁷⁶ Там же, С. 198.

одно и то же время и механик, и колеса или винт, и продукт общественного организма»¹⁷⁷.

В результате Леонтьев признавал существование определенных, независимых от людей, закономерностей и детерминаций динамики, а также общественной структуры – описываемых предлагаемой им теорией триединого процесса развития – ограничивающих человеческую свободу творения социальных явлений, форм и процессов. В то же время он указывал возможность влияния на них в определенной мере с помощью более или менее сознательной человеческой деятельности. Заметим, что сама природа «идей», воплощенных в общественный порядок, явно двойственна. Ибо Леонтьев под этим названием понимал как естественные детерминации органической динамики, выражающиеся в целенаправленной эволюции формы данного организма (а также общества, государства, культурного мира), являющиеся не чем иным, «как ясно или смутно созданные законы природы и истории»¹⁷⁸, так и содержание замыслов, составляющих цели человеческой деятельности, сознательно направленной на создание общественных форм и процессов.

Человек – одновременно «механик» (т. е. творец), составной элемент и порождение общественного организма – имеет определенную степень возможности влияния на общественную динамику, в пределах, очерченных процессами развития общественных организмов. Это влияние прежде всего состоит в возможности ускорения или замедления органической эволюции, доступной рассмотрению в категориях триединого процесса развития. До достижения фазы цветущей сложности ускорение развития состоит в интенсификации сложности, внутренней структурализации, отличности общественных слоев и провинции, деспотической власти, необходимой для сохранения единства и т. д. После периода цветущей сложности ускорение означает интенсификацию процессов распада, гомогенизации сословий и провинции, смещения составных элементов, ослабления деспотизма власти, атомизации составляющих, ослабления внутренней интегральности и т. д.

Замедление процессов общественной динамики состоит в обоих случаях в деятельности, направленной в противоположную сторону: в «восходящий» период – в замедлении процессов усложнения, структурализации, гетерогенизации и внутренней интеграции, а в период «нисходящий» – в замедлении процессов упрощения,

¹⁷⁷ Там же, С. 200.

¹⁷⁸ Там же, С. 38.

гомогенизации, смешения, дезинтеграции и распада. В обоих случаях данное замедление может состоять как в уменьшении темпа совершающихся процессов, так и в попытках – временно возможного – отката общества к фазе, относительно более ранней (например, путем завоевания и присоединения новых, культурно гетерогенных провинций, что ведет к увеличению разнородности и усложнения целого, мобилизует общество на защиту завоеваний, способствует укреплению государственной власти и т. п.). Эффективность, а также степень долговечности данного влияния зависит от соответствия (или его отсутствия) направления воздействия фазе и направлению происходящей в это время динамики общественного организма, которые либо способствуют, либо нет описанному воздействию.

Таким образом, концепция «триединого процесса развития», обнаруживающаяся в развитии (по крайней мере) явлений органического мира, поочередно наступающих стадий развития не была ни столь наивно органистской¹⁷⁹, ни столь фаталистической, как часто о ней судят¹⁸⁰. Мнение П. Милюкова, согласно которому «теорию Леонтьева, медика по профессии», он «не знает с этой точки зрения» (речь идет о злоупотреблении метафизическими сравнениями, вытекающими из уподобления общества организму. – М. Б.), следует признать слишком надуманным. Концепцию Леонтьева скорее следует понимать в качестве – ограниченной, как и обветшалые уже сегодня органистские построения вообще – попытки выработать позицию, избегающую обеих крайностей, обнаруживающихся в русской мысли: полного фатализма, пассивного подчинения мнимой необходимости, с одной стороны, а с другой – убеждения в полной свободе творения общественной действительности, отменяющей всяческие, возможно, в иных обстоятельствах неизбежные, детерминации, ограничения и противоречия.

Теории, акцентирующие подобие между обществами, их структурами, институтами и динамикой, имеют очень давнюю традицию. Древнейшие из них указывали аналогии между общественными формами и органами индивидуального организма (в «Политике» Аристотеля, у Цицерона, Ливия, Сенеки, а в средневековье, в частности, у Иоанна Солсберийского и Николая Кузанского). Значительно позже появились более серьезные попытки, состоящие в сопоставлении фаз развития

¹⁷⁹ Ей далеко, например, до органистского экстремизма русско-немецкого ученого Пауля фон Лилиенфельда (1829-1903), утверждавшего даже, что общество и организм – это одно и то же. Ср.: Н. В е с к е r, Н. Е. Ва g n e s, *Rozwój...*, cz. 2, s. 316-321.

¹⁸⁰ В «историческом фатализме» упрекал Леонтьева, в частности, Бердяев. Ср.: Н. Б е р д я е в. *К. Леонтьев...*, С. 217.

государства со стадиями биологического и психического развития человека (Веклер, Ромер, Фольграфф). Еще до возникновения современной эволюционной биологии появилась органическая школа, ищущая в данных естественных науках подтверждения аналогий между организмом и государством (Захария, Фольграфф, Франц, Блюнчли). Середина XIX века была периодом великих биологических открытий, в мир которых ввели Леонтьева занятия медициной. Исследования Гете, Ламарка, ван Баэра, Валласа и Дарвина создали опытные основания для эволюционной философии, провозглашаемой Спенсером, его предшественниками и последователями. Среди отцов органической социологии называют Конта, Спенсера, Лилиенфельда, Шефли, Вормса и Фулье¹⁸¹.

Нет оснований однозначно утверждать, какие из названных, иногда современных Леонтьеву (некоторые были опубликованы в развернутой форме несколько позже, указание на них позволяет, однако, очертить интеллектуальную динамику эпохи) теорий были ему – врачу по образованию – известны в период формулирования концепции триединого процесса развития.

Наиболее правдоподобно – как с точки зрения возможного контакта, так и подобий и возможных инспираций – влияние профессора Петербургской медико-хирургической академии Карла Эрнста фон Баэра, со взглядами которого Леонтьеву трудно было бы не познакомиться во время учебы на медицинском факультете Московского университета¹⁸². Создатель сравнительной эмбриологии сформулировал т. н. закон развития Баэра, согласно которому зародыши животных, принадлежащих к разным систематическим группам, выказывают тем большее подобие, чем более ранней является стадия их развития. В леонтьевской формуле триединого процесса развития можно обнаружить содержательное соответствие указанной констатации: одним из существенных моментов первой, «вступительной» части цикла развития всех «организмов» является процесс их выделяющей индивидуализации или наоборот: чем более ранним является момент на указанном этапе цикла развития, тем более организмы подобны друг другу¹⁸³.

Конечно, кроме указанной аналогии, между законом Баэра и формулой Леонтьева есть существенная разница. Во-первых, закон Баэра имеет строго эмпирический характер и тесно связанную с ним сферу применения – эмбриональное развитие

¹⁸¹ Ср.: там же.

¹⁸² Ср.: Ю. И в а с к. *Константин...*, С. 429.

¹⁸³ Ср.: В. Р о з а н о в. *Эстетическое понимание...*, С. 39-40.

животных, принадлежащих к разным систематическим группам. Формула Леонтьева, напротив, инспирированная довольно свободными наблюдениями за окружающим миром, не была, однако, подвергнута процедуре достаточно строгой эмпирической верификации. И даже не могла – по причине своих универсалистских амбиций (ведь она должна касаться явлений и процессов органических, а гипотетически также всего органического и неорганического мира, научных классификаций и т. д.). И еще по той причине, что некоторые из многочисленных констатируемых ею аспектов динамики развития просто не могут быть эмпирически проверены, к примеру, «форма» и «материя», «деспотизм внутренней идеи», эстетические критерии (во главе с «цветущей сложностью»), как мерил продвинутости процесса развития и т. д. Во-вторых, формула Леонтьева пытается описать все стадии динамики развития, в особенности наступающие после достижения кульминационного момента процессы упрощения, смещения и распада, очевидным образом выходящие за пределы сферы эмбриологических исследований Баэра.

Органистские схемы Леонтьева, применяемые к анализу общественно-культурной жизни, должны были исполнять, по его замыслу, важную роль. Перебрасывая мост между естественными науками и размышлениями над обществом, они должны были сделать возможным достижение этими размышлениями научного статуса, дать им, проверенным в иных областях, познавательные схемы. Гипотеза, а впоследствии и теория триединого процесса развития, констатирующая обнаруживаемую Леонтьевым на всех уровнях совокупности общественных явлений циклическую динамику изменений, может быть также понята как попытка соединения познавательных возможностей, создаваемых сотрудничеством истории и социологии¹⁸⁴. В более узкой сфере речь идет об использовании взаимной пользы, которую могло бы принести взаимодействие обоих течений рефлексии над обществом, определяемых исследователями как социология историческая и социология систематическая. Я имею в виду преодоление потерянности в гуще исторической

¹⁸⁴ Сотрудничеством, трудным для достижения, требующим необходимых разграничений и самоограничений со стороны обеих дисциплин, в ситуации, когда «история и социология часто соединяются друг с другом, отождествляются, смешиваются. Причины этого просты: с одной стороны, это империализм, „раздувание” истории, а с другой – тождественность их сущности; история и социология являются единственными глобальными науками, способными распространить сферу своих интересов на каждый аспект общественной действительности». F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 160.

разнородности явлений первой, а также отсутствие тормозов, ограничивающих неконтролируемое доверие абстрактным схемам, другой: взвешенность пропорций между открытостью к разнородным фактам и способностью выявления закономерностей, соединяющих их связей.

Степень, в которой Леонтьев использовал вышеуказанные возможности, была, однако, сильно ограничена явным – если придерживаться введенных различий – перевесом систематического аспекта над исторической чувствительностью, заметной в его концепции. В результате подобранные в значительной мере произвольно исторические данные не столько обосновывают, сколько иллюстрируют ранее принятые схемы развития¹⁸⁵. Гипотеза триединого процесса развития слишком легко становится у него общей теорией динамики общественно-культурного мира: можно предполагать, что, кроме чрезмерной веры в возможность обнаружения универсальной формулы, способной объяснить данную динамику, этому способствовал также характер информационной базы Леонтьева. Ее составляли в общем-то не самостоятельные исследования источников и научный анализ, а информация, взятая из уже готовых синтезов, составляющих общие путеводители по истории.

Возвращаясь к проблеме наличия в концепции Леонтьева теории повторяющихся циклов¹⁸⁶, трудно не заметить в ней попытки выработки оснований для номотетических амбиций общественных наук. Поскольку исторический процесс является как бы по определению единым и неповторимым, трудно (по меньшей мере трудно!) формулировать на его основе однозначные законы, регулирующие порядок наступления очередных фаз, направлений динамики и т. п. Восприятие Леонтьева выглядит так: история – процесс развивающихся – параллельно или самостоятельно – «организмов», появляющихся на всех уровнях всеобщности: от личности до человечества как целого. На каждом из них можно отметить три поочередно наступающие друг за другом стадии, что придает – в определенном масштабе – всем историко-органическим процессам характер повторяющийся, обнаруживающий какие-

¹⁸⁵ Эту проблему не замечают даже сегодня русские приверженцы концепции Леонтьева. Ср., напр., В. К о с и к. *Константин Николаевич Леонтьев: реакционер, пророк?* // К. Л е о н т ь е в. *Восток...*, С. 6-7.

¹⁸⁶ В более узком значении это была бы концепция исторической фазы. Когда современный русский мыслитель Лев Гумилев ссылается на данную концепцию, он называет в качестве ее создателей Ибн Халдуна, Вико, Тойнби, а в России – Данилевского и, в частности, Леонтьева. Ср.: А. Р о м о р s k i, *Duchowy proletariusz*, s. 243.

то общие для них закономерности, которые, как он считает, распознает и описывает его теория.

Совершенно очевидно, что степень, в которой можно подвергнуть данную теорию потенциальным или актуальным критериям контроля, тем меньше, чем более повышается уровень универсальности ее применения¹⁸⁷. Существенные теоретико-методологические трудности появляются, в принципе, уже при переходе от человеческой личности (ее ограниченное временем существование, с рождения до смерти, проходит в своем нормальном развитии целый процесс развития-разложения, истощающейся живучести) к общественным собирательным «организмам», в которых одни единицы могут ведь быть заменяемы, теоретически бесконечно, иными. Общественно-культурные «организмы» не функционируют изолированно¹⁸⁸, а взаимодействуют – как с «организмами» структурно низшего (последние являются их составными частями), высшего (составными частями которого они являются сами), так и того же уровня (например, соответственно другие государства или «культурные миры»). В результате их взаимодействия ход имманентной динамики «организмов» может модифицироваться, ведя, например, к уничтожению или, напротив, к обогащению, поддерживающему живучесть какого-либо из них.

Через несколько лет размышления над развитием организмов, разделенным также на три сменяющие друг друга стадии, стали отправной точкой в известной степени программной работы молодого в то время философа Владимира Соловьева *Философские начала цельного знания*, опубликованной в 1877 году. Понятие развития оказалось здесь связано с вопросом, первым, на который, по мнению ее автора, должна ответить всякая философия, о цели существования. Первоначально личный вопрос каждого мыслящего человека превращается – ибо цель его существования неразрывно связана с жизненными целями всех остальных – в вопрос общий: какова цель существования человечества? Речь идет о конечной цели, ибо без нее все ближние цели потеряли бы всякий смысл и ценность. Понятие общечеловеческой цели предполагает, как утверждал он, обязательно понятие развития, потому что, если бы история не была развитием, мы не могли бы говорить о какой бы то ни было общей цели.

¹⁸⁷ Ср.: Н. Веcker, H. E. Barnes, *Rozwój...*, t. 2, s. 431 i n.

¹⁸⁸ Состояние изоляции имеет разные степени, что, как указывал Леонтьев, влияет на ход динамики обществ, в особенности, на их долговечность.

По убеждению Соловьева, развитию подвергаются лишь живые организмы – как биологические, так и собирательные, общественные. Каждый из них создает «множественность элементов, внутренне между собою связанных»¹⁸⁹, причем развитие является процессом имманентным, а «все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма – в его зародыше»¹⁹⁰. Согласно общему закону, развитие состоит в прохождении трех следующих друг за другом стадий: первая является состоянием смешения или только внешне связанным единством, вторая имеет характер преходящий – отдельные составные элементы подвергаются здесь вычленению, враждебно противопоставляются друг другу, третья, окончательная, является внутренне свободным единством самостоятельных и взаимно согласованных, дружественных друг другу элементов организма¹⁹¹.

Представленная формула развития была применена Соловьевым к человеческой истории: ее субъект составляло человечество (народы и племена представляли собой его составные части), являющееся «как действительный, хотя и собирательный организм»¹⁹². Согласно общему закону развития, первичное состояние характеризуется внешним, принудительным единством, а отдельные сферы человеческой активности¹⁹³ находятся в смешении. Во втором состоянии низшие ступени освобождаются от власти высшей и становятся враждебны ей, а также противопоставляются друг другу: техника и искусство – мистике, позитивные науки и философия – теологии, а земство (т. е. экономическое сообщество) и государство – Церкви. Исторический процесс является движением людей по пути от зверочеловечества до Богочеловечества, причем процесс

¹⁸⁹ В. Соловьев. *Сочинения в двух томах*. – т. 2. – С. 141.

¹⁹⁰ Там же, С. 143.

¹⁹¹ По Соловьеву, аналогичный закон трехфазного процесса развития был ранее сформулирован в сфере логики Гегелем, а в биологии – Спенсером.

¹⁹² В. Соловьев. *Сочинения...*, С. 145.

¹⁹³ Основанием для их вычленения является человеческая природа, проявляющаяся как чувство (техническое творчество, искусство и мистика), мышление (эмпирические науки, философия и теология) и воля (экономическая, политическая и религиозная деятельность), причем каждое из них имеет две стороны: субъективную (индивидуальную) и объективную (общественную), а также свою конечную цель, соответственно: объективное прекрасное, объективную истину и объективное добро.

возвращения творения к Богу¹⁹⁴ начался уже до появления человека на земле и имеет не только богочеловеческий, но и богоматериальный характер¹⁹⁵.

Соловьев обращает внимание на определенное своеобразие органического развития общества, потому что оно в какой-то степени является порождением собственной сознательной деятельности – оно может быть названо свободным обществом не только фактически, но и идейно, благодаря идее, которая еще не осуществилась, потому что для ее познания, кроме фактов прошлого и настоящего, следует рассмотреть также идеи будущего.

Сопоставление концепции органического развития Леонтьева с аналогичными, но так принципиально отличными концепциями Баэра и Соловьева позволяет глубже осознать ее интеллектуальное своеобразие. Сравнение с первой обнаруживает, напомним, как слаб был эмпирический ригоризм леонтьевской концепции, перекликающийся с ее универсалистскими экспланативными амбициями, выходящими за рамки эмпирических наук. Сравнение же со второй делает наглядным замысел автора *Византизма и славянства* – автономного (в ситуации игнорирования мнения о вписании органико-исторической действительности в эсхатологический контекст) анализа структур и процессов развития мира природных и общественно-культурных «организмов». В соловьевской концепции развития упомянутой автономии нет, динамика сферы исторической фактичности определяется не внутренними механизмами и факторами развития, а выходящими за пределы возможностей феноменалистского распознавания и эмпирической верификации взаимодействиями истории с Трансценденцией. Социологическое описание и анализ общественной динамики не отделяются здесь от эсхатологически ориентированной историософии, а проблема структур, процессов и предметных детерминаций – от вопроса об обнаруживаемом в них, вписанном туда *de facto* ранее, смысле. Предполагаемый глобалистский финализм предопределяет восприятие всего; достаточно вспомнить соловьевский способ понимания какого бы то ни было процесса развития – не только общественного, но также и биологического – организма как создания свободного единства взаимно дружественных элементов. Происходящее в природе и истории

¹⁹⁴ Бог – единое, содержащее в себе все, - является также своеобразным, развивающимся в космогеническом процессе организмом, элементы которого исчерпывают собой полноту бытия.

¹⁹⁵ К Создателю должны также возвратиться царства минералов, растений и животных. Христос воплотился в человеческое царство, чтобы в сотрудничестве с людьми привести все названные царства к пятому – Царству Божьему.

является у Соловьева следствием распределения ролей в общем видении богоматериального возвращения творения к Богу с содержащимся в нем процессом перехода людей от зверочеловечества к Богочеловечеству¹⁹⁶.

Из перспективы современной науки, через более чем сто лет после смерти Леонтьева, рассмотрение обществ в категориях «организма» - явный анахронизм. На задний план уходят также общие – некогда очень живучие, а ныне функционирующие по крайней мере в форме метатеоретической рефлексии – дискуссии на тему оппозиции между натурализмом и антинатурализмом, в которую входит социологический органицизм. Сегодня общество рассматривается уже не как исключительная, сверхличностная «субстанция», а как переплетение действий и взаимодействий. Поскольку общественные модели XIX века были в значительной мере инспирированы достижениями органической биологии, нынешняя социология свои теоретические метафоры черпает скорее из наук формальных и точных. Социологическая рефлексия подверглась далеко идущей дифференциации¹⁹⁷, проглянула кое-где и позитивистская вера в возможность единого, великого научного синтеза. Рефлексия над обществом вышла за пределы большинства теоретических схем предшественников, используя все же анализ их ошибок и чрезмерных экспланативных амбиций.

3. Перспективы, варианты и амбивалентность будущего

Концепция «триединого процесса развития» имела в самом начале (и в замысле) свою точку отрицания – концепцию прогресса, как утверждал Леонтьев столь же часто, сколь несправедливо, – признаваемую научной теорией развития общественного мира, симптоматичной для **современного** Запада, являющейся для него популярной формой идеологии и суррогатом религиозной веры.

¹⁹⁶ Кроме указанного отличия, а также общего неприятия Леонтьевым всех формул Царства Божьего на земле, к бурному протесту против взглядов Соловьева его побудил также факт, справедливо подчеркиваемый А. Валицким, что в понимании *Лекций о Богочеловечестве* прогресс типа западного оценивается как средство развития и совершенствования Божьей правды. Ср.: A. Walicki, *Filizofia prawa rosyjskiego liberalizmu*. Warszawa 1995, s. 189.

¹⁹⁷ Об этом свидетельствует множественность новых социологий: этнометодология, символический интеракционизм, феноменологическая, когнитивная, креативная, экзистенциальная, качественная, скептическая, радикальная социологии и т. д.

По убеждению Леонтьева, как сама теория прогресса, так и процессы и структуры общественно-культурной действительности, которые она призвана была описывать и объяснять, должны рассматриваться сквозь призму «триединого процесса развития». Он видел радикальную отличность и даже противоположность обеих концепций: «между эгалитарно-либеральным поступательным движением и идеей развития нет ничего логически родственного, даже более: эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития. При последнем, внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма – сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть не что иное, как процесс разложения»¹⁹⁸. Он сопровождается упрощением целого и смешением составных частей, стиранием морфологических граней, уничтожением своеобразия, присущего отдельным общественным организмам. Явления эгалитарно-либерального процесса подобны явлениям горения, гниения, таяния льда, болезненного процесса холеры и т. п.¹⁹⁹, подчеркивал он.

При всех вышеуказанных процессах обнаруживаются, по утверждению Леонтьева, те же общие явления: а) утрата своеобразия черт, отличающих данное явление от всего подобного и соседнего, б) большее подобие составных частей, их «равноправие», а также однородность целого, в) утрата ранее «четких» морфологических граней: «все сливается, все свободнее и равнее»²⁰⁰. В соответствии с концепцией «триединого процесса развития», это явления и процессы, типичные для всех явлений и процессов, находящихся в третьей, последней фазе динамики развития всех и, таким образом, также культурно-общественных организмов.

Как мы помним, гипотеза повторного упрощения и смешения (и вообще гипотеза триединого процесса развития) имела, по убеждению своего создателя, «значение более семиологическое, чем причинное (чем этиологическое). Вторичное упрощение и вторичное смешение суть признаки, а не причина <...> разложения»²⁰¹. Где можно искать их причины? Леонтьев подчеркивал, что предлагаемый им ответ имел лишь гипотетический характер: «Причину же основную надо, вероятнее всего, искать в психологии человеческой. Человек ненасытен, если ему дать свободу. Голова человека

¹⁹⁸ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 198-199.

¹⁹⁹ Ср.: там же, С. 199.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же, С. 237.

не имеет форму гвардейского павловского шишака, плоскую сзади в стороне чувств и страстей, высокую, развитую спереди в стороне рассудка. И благодаря этому развитию задних частей нашего мозга, разлитие рационализма в массах общественных (другими словами, распространение больших против прежнего претензий на воображаемое понимание) приводит лишь к возбуждению разрушительных страстей, вместо их обуздания авторитетами»²⁰². Начиная с XVIII века, Европа, пережив 1000 лет, не хочет больше дисциплины, ограничений и авторитетов: «Организация есть страдание, стеснение: мы не хотим более стеснения, мы не хотим разнообразной организации!»²⁰³.

Повсюду множатся, указывал Леонтьев, более или менее демократические конституции, немецкий рационализм, псевдобританская свобода, французское равноправие, итальянская развязность или испанский фанатизм, принятый на службу к кичливой развязности. Подобно обстоит дело с гражданскими браками, преследованиями католиков, подозрительностью к аскетизму, ненавистью к сословному неравенству и власти, надеждами на земное счастье и полное земное равноправие. «Везде ослепление фаталистическое, непонятное! Везде реальная наука и везде же вера в уравнилительный и гуманный прогресс <...> Однородные темпераменты, сходные организмы легче заражаются одинаковыми эпидемиями!»²⁰⁴.

Растущая сложность технологий, административных систем, правовых институтов, индивидуальных потребностей, множество средств массовой информации и т. п. не подрывают, по его мнению, тезиса о прогрессирующем процессе упрощения и гомогенизации: «Это все лишь орудия смешения <...> сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю»²⁰⁵. Следует, утверждал он, пробиться сквозь внешний слой видимой разнородности и обнаружить за ней принципиальное единство исторической телеологии. Европа подвергается вторичному смешению, идет процесс гомогенизации (в терминологии Леонтьева называемый ассимиляцией) ее частей²⁰⁶, бросающаяся в глаза «сложность приемов прогрессивного

²⁰² Там же. А. Королев заметил здесь схожесть объяснения, предлагаемого Леонтьевым, со взглядами Ле Бона, согласно которым распространение в общественных массах половинчатого образования порождает в них претензии, которых не может, однако, удовлетворить, что вызывает глубокое неудовольствие и будит разрушительные инстинкты.

²⁰³ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 226.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Ср.: В. Розанов. *Эстетическое понимание...*, С. 78-81.

процесса есть сложность, подобная сложности какого-нибудь ужасного патологического процесса, ведущего шаг за шагом сложный организм к вторичному упрощению тупа, остова и праха»²⁰⁷.

Процесс вторичного упрощения, постепенной гомогенизации общественных структур имеет свой личностный коррелят – он охватывает аналогичные процессы, наблюдаемые на уровне личности. Люди становятся все более похожи друг на друга; здесь нет ни малейшей случайности, если учитывать «стремление нынешнего общества „сделать всех людей одинаковыми“»²⁰⁸. Идеалом становится быть похожим на других, а усиливающееся требование равенства – правового, экономического, умственного, полового и т. п. – является *de facto* требованием однообразия²⁰⁹, дополнительно стимулируя рассматриваемый процесс, убивающий своеобразие человеческих личностей. «Цель всего – средний человек; буржуа спокоен среди миллионов точно таких же средних людей, также покойных»²¹⁰; скромных, счастливых, с похожим мышлением, потребностями и претензиями, лишь бы не изнеженных и рафинированных. Вместе с ослаблением «деспотизма внутренней идеи» уменьшается интегральность личности, автономизации и деиерархизации подвергаются ее отдельные жизненные функции, уменьшается способность самоограничения и самодисциплины, снижается уровень потребностей и вкусов, все более тяготеющих к стандартизированному гедонизму²¹¹.

То, что именно в Европе появились и оказались очень влиятельными теория и идеология прогресса, их возникновение и триумф не были, утверждал Леонтьев, случайны. Более того, они были необходимы, представляя собой условие дальнейшего продолжения естественной динамики европейского государственно-культурного организма, а в особенности его скорейшего перехода через третью стадию развития –

²⁰⁷ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 228.

²⁰⁸ Там же, т. 6, С. 31. Утверждая так, в работе *Средний европеец как идеал всемирного разрушения* Леонтьев приводит, в частности, взгляд Дж. С. Милля.

²⁰⁹ «Равенство» и «однообразие» становились для Леонтьева фактическими синонимами. Ср.: там же, т. 5, С. 147.

²¹⁰ Там же, С. 226.

²¹¹ Л. Тихомиров объяснял радикализм негативной оценки Леонтьева представленного здесь положения вещей физиологическим отвращением ко всякого рода «хамству» – недоразвитости мышления, вкусов и личности, отсутствия самоуважения и уважения к чужому достоинству, отсутствия великодушия и истинного мужества, хуже хамства для него не было ничего на свете. Ср.: Л. Тихомиров. *Тени прошлого...*, С. 358.

процесс вторичного упрощения, смешения и разложения. Появление и экспансия концепции прогресса – идеологии смешения и упрощения – отличает позднюю фазу развития европейской государственности от ее исторических предшественниц: «Древние государства упрощались почти нечаянно, эмпирически, так сказать. Европейские государства упрощаются самосознательно, рационально, систематически»²¹². Точнее говоря, разница состоит в следующем: «Древние государства не проповедовали сознательно религии прогресса; они эмансипировали лица, классы и народы от старых уз цветущего периода и, отчасти, вопреки себе, вопреки своему идеалу, который в принципе был вообще консервативен»²¹³. Европейский случай коренным образом отличается: «Европа, чтобы растерзать скорее свою благородную исполинскую грудь, поверила в прогресс демократический, не только как во временный переход к новой исторической метемпсихозе, не только как в ступень к новому неравенству, новой организации, новому спасительному деспотизму формы, нет! – она поверила в демократизацию, в смешение, в уравнивание, как в идеал самого государства!»²¹⁴.

Это сопровождалось явлением, которое, заметим, можно понимать в категориях ложного сознания: признаки истощительного заболевания Европа воспринимала как симптомы юношеского роста, самостоятельного возрождения: «Вместо того, чтобы понять прогресс так, как его выдумала сама природа вещей, в виде хода от простейшего к сложнейшему, большинство образованных людей нашего времени предпочли быть алхимиками, отыскивающими философский камень всеблаженства земного, астрологами, вычисляющими мечтательные детские гороскопы для будущего всех людей, бесплодно и прозаично уравненных»²¹⁵. Это отличает Европу от государственности предыдущих цивилизаций, которые подверглись процессу разложения без «систематического, рационального смешения <...> научно предпринятого вторичного упрощения...»²¹⁶.

Каковы были предпосылки необходимости появления – в определенной фазе ее развития – указанного аспекта европейского своеобразия? Как мы помним, согласно

²¹² К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 239.

²¹³ Там же. Леонтьев ссылаясь здесь на мнение Дж. С. Милля, согласно которому все мыслители классического прошлого были консерваторами.

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ Там же, С. 249.

²¹⁶ Там же, С. 239.

обобщенно представленной концепции исторического развития, поочередно возникающие друг за другом государственные культуры были все шире и все сложнее с духовной и пространственной точки зрения, особенно последняя из известных европейская государственная культура развивалась неизмеримо более сложным, глубоким и всесторонним образом, чем все ее предшественницы. В результате этого «полумеры не могли ее расстроить: для ее смешения, упрощения, потребовалось более героическое средство, выдумали демократический прогресс – *les grands principes de 89* и т. п.»²¹⁷. Идеология прогресса стала, таким образом, незаметно средством – приближающегося в ходе естественной динамики всех организмов – процесса распада, затрудненного, однако, богатством и сложностью форм, выработанных в период европейского расцвета. Вера в прогресс, а также меры, предпринимаемые для осуществления эгалитарно-либеральных идеалов, вписанных в него, исполняют, таким образом, в очерченной перспективе важную «органическую» функцию: «В самом же деле Запад, сознательно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессознательно починился космическому закону разложения»²¹⁸.

Леонтьев не сомневался, что Европа, по крайней мере до сих пор, находилась в процессе спада и разложения; вопросом столь же важным, сколь трудным был для него следующий: касалось ли это также всего человечества? Он находил предпосылки, подтверждающие справедливость положительного на него ответа: «Окончить историю, погубить человечество, разлитием всемирного равенства и распространением всемирной свободы сделать жизнь человеческую на земном шаре уже совсем невозможной. Ибо ни новых диких племен, ни старых уснувших культурных миров (которые могли бы продолжить историю человечества, создавая новые, шагающие к фазе своего расцвета культурные миры. – М. Б.) тогда уже на земле не будет»²¹⁹. Предпринимаемые в разных местах попытки удержания процесса разложения, создание институтов, поддерживающих социальные структуры и иерархии, дисциплинирующие общество, терпят, констатировал философ, непременное поражение, и «все это в том же ассимиляционном направлении, от которого не спасают в XIX веке, как вы видели, ни мир, ни война, ни дружба, ни вражда; ни освобождение, ни завоевание стран и наций...

²¹⁷ Там же, С. 249.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 47-48. Как мы помним, сменяющие друг друга поочередно структуры имели, по убеждению Леонтьева, все больший масштаб, что означало процесс глобализации исторических процессов, настолько же возможного расцвета, насколько и разложения.

И не будут спасать, пока не будет достигнута точка насыщения равенством и однородностью»²²⁰.

Поскольку принцип трехфазного процесса развития имел, по убеждению Леонтьева, характер универсальный, постольку он должен описывать всю историю человечества, переходящего, как и все более узкие общественные группы, после периода развития-усложнения, увенчанного состоянием «цветущей сложности», в период «вторичного упрощения», разложения и «смерти». Это было непросто. Во-первых, концепция Леонтьева опиралась на анализ динамики развития отдельных государств-культур и «отдельных культурных миров», поэтому следовало объяснить, каким образом они становятся или скорее уже являются в самом начале составными частями интегрального процесса органической динамики на уровне человечества как целого. Во-вторых, поскольку отдельные «организмы» находились на разных этапах развития, трудно было найти однозначные показатели идентификации глобальной фазы динамики человеческой истории. Было неизвестно, является ли предполагаемый период заката западной цивилизации неотвратимым концом истории человечества или лишь фазой спада вовсе не последнего цикла.

В это время появляются недостаточно замечаемые Леонтьевым противоречия между разными уровнями общего, на котором рассматриваются процессы динамики общественных «организмов», их взаимозависимость, воздействия и результаты. Неизвестно, какой из этих уровней – государств-культур, «отдельных культурных миров» или всего человечества – следует признать основным в том смысле, что его единство и ритм развития определяет границу интегральности и автономии динамики развития других. Отсутствие ясности в указанной сфере явно сказывается на неуверенности и амбивалентности леонтьевских замечаний, относящихся к будущему. Трехритмичность органического развития обосновывалась его непрерывностью, позволяющей делать данные экстраполяции; однако не было решено, где следует искать первичные показатели органического ритма развития. В обобщенном смысле аналогичные проблемы связаны с проблемой зависимости между динамикой органического мира как целого и миром человеческих общественно-культурных групп, степенью его своеобразия и автономии развития и т. д.

Позитивирующий элемент, присутствующий в концепции Леонтьева, хранит ее, правда, от необходимости принимать подобные окончательные решения, обосновывая

²²⁰ Там же, С. 183.

ограниченность познавательных амбиций до указания уровней органической динамики, а также их взаимодействия, влияний друг на друга и взаимозависимости, однако это требует последовательного самоограничения масштаба формулируемых выводов. Без иерархизации уровней органической динамики невозможно делать однозначные прогнозы, относящиеся к будущему; противоречивые представления о будущем, высказываемые Леонтьевым, возникают, вероятно, в частности, из того, что они опираются по крайней мере имплицитно на различные в отдельных случаях направления иерархизации данных уровней. Если основным признается глобальный уровень, спад перестает относиться лишь к определенному, отдельному «культурному миру» (например, западному), а поэтому вероятным последствием перестает быть возможность расцвета какого-то иного, его исторического наследника. Вместе с ослаблением надежды на реальность такого расцвета у Леонтьева появляются попытки указания еще одной перспективы – гипотетической точки всеобщего насыщения однородностью и равенством в глобальном масштабе, после которой начнется, возможно, обратный процесс развития.

Теоретически существовали, как он считал, две возможности: всеобщее достижение данной точки будет концом человеческой истории или после него оживляющий процесс гетерогенизации, иерархизации, создания новых, долговечных общественных и духовных форм. Где, однако, искать предпосылки этого возрождения? «Группы и слои необходимы, но они никогда и уничтожались дотла; а только перерождались, переходя из одной достаточно прочной формы, через посредство форм непрочных и более подвижных, более смешанных, опять в новые, в другие более прочные формы»²²¹. Так происходит в результате неизбежной взаимозависимости и взаимодействия элементов, неотделимых от общественной жизни: «Реальные силы обществ все до одной неизбежны, неотвратимы, реально-бессмертны, так сказать. Но они в исторической борьбе своей – то доводят друг друга попеременно до *minimum*'а власти и влияния, то допускают до высшего преобладания и до наибольших захватов (власти и влияния. – М. Б.), смотря по времени и месту»²²². Поэтому «какие бы революции ни происходили в обществе, какие бы реформы ни делали правительства – все остается; но является только в иных сочетаниях сил и перевеса; больше ничего»²²³.

²²¹ Там же, С. 48.

²²² Там же.

²²³ Там же.

Не все соединения и расклады сил одинаково способствуют долговечности государств или культурному творчеству, соответствуя требованиям одной из них, обеих или ни одной. По убеждению Леонтьева, ссылающегося на замечания Прудона о Соединенных Штатах, «форма глубже расслоенная и разгруппированная и в то же время достаточно сосредоточенная в чем-нибудь, общем и высшем – есть самая прочная и духовно производительная; а форма смешанная, уравненная и несосредоточенная – самая непрочная и духовно бесплодная»²²⁴. Обосновывая свои выводы на тему неустрашимости элементов, организующих общественную жизнь, Леонтьев старается показать, что даже в процессе эгалитарно-либерального прогресса рабство не только полностью не уничтожается, но вскоре возвращается в новых, более долговечных формах: «Рабство есть; т. е. есть сильная невольная зависимость рабочих людей от представителей подвижного капитала; велика власть денег у богатых <...> везде, где произошло сословное смешение, есть власть у богатых, бедные зависят от них»²²⁵. В его время рабство не имело, однако, правовых форм, способных придать ему институциональную прочность, не ограниченных исключительно рамками временного трудового договора.

Согласно диагнозу Леонтьева, современное ему общество (в первую очередь западное) находилось в периоде распада форм, структур и иерархических общественных зависимостей, подготавливающим, возможно, «скрыто» – если человечество должно существовать далее – будущий иерархический, строгий общественный порядок. Производимый автором *Византизма и славянства* анализ механизмов автодеструкции эгалитарно-либерального общества – вместе с сопровождающими их тенденциями к аморфии, гомогенизации, распространяющимися иллюзиями о неограниченных возможностях разума и человеческого вида, имманентными эсхатологиями, склонностями к отождествлению всякой общественной структурализации и сверхличностных авторитетов с затруднительным положением, а разницы между группами с общественной несправедливостью и неравенством, процессами разложения или инструментальной идеологизации *sacrum*, утилитарным гедонизмом и т. п. – принадлежит к самым социологически интересным фрагментам сочинений Леонтьева.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Там же, С. 49.

По его убеждению, все более влиятельные и распространенные либеральные и эгалитарные идеологии²²⁶ лишь заслоняют истинную динамику или хотя бы тенденцию развития общественных организмов – их перерождение в системы кровавой диктатуры: «тот слишком подвижный строй, который придал всему человечеству эгалитарный и эмансипационный прогресс XIX века, очень непрочен и <...> должен привести или к всеобщей катастрофе, или к более медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и вовсе уж не либеральных, а, напротив того, крайне стеснительных и принудительных началах. Быть может, явится рабство своего рода, рабство в новой форме, вероятно, в виде жесточайшего подчинения лиц мелким и крупным общинам, а общин государству»²²⁷. Бердяев был одним из тех, кто в высказываниях Леонтьева находил проникновенное, поистине пророческое неприятие обоих великих тоталитаризмов XX века: коммунизма и фашизма²²⁸. Осознание сложности указанных процессов, стирания тенденций и контртенденций, разность их размеров и причин, заставляет, однако, как мне кажется, делать упор скорее на эвристическую плодотворность концепции Леонтьева, на то, что он обращал внимание на процессы автодеструкции «открытого общества», на их присутствие, хотя и не обязательно решающее влияние, на ход действительной динамики общественного мира.

В очерченной выше динамике развития, констатируемой Леонтьевым, не было, как он считал, никакой случайности: кризис и разложение либерализма оказывались естественным результатом собственной гипертрофии развития – чрезмерно радикализированный либерализм превращался в собственную противоположность: «Нынешний анархический коммунизм с одной стороны есть не что иное, как все тот же эгалитарный либерализм <...> все то же требование неограниченных ничем личных прав, все тот же индивидуализм, доведенный до абсурда и преступления, до беззакония

²²⁶ В России, как подчеркивал Леонтьев, относительно более слабый, чем на Западе, либерализм был до сих пор раздираем между двумя радикально нелиберальными силами: нигилистическим порывом и безоглядной защитой принципов существующего порядка. Ср.: К. Леонтьев. *Сочинения...*, т. 5, С. 386; ср. также: В. Косик. *Константин...*, С. 200-201.

²²⁷ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 186. Подобные замечания можно найти в текстах И. Аксакова, по мнению которого активисты прогресса, желая уравнивать людей по своей спекулятивной, внешней мерке, стараются – хотя бы и путем тиранического нивелирования – привести их к самому низкому общему уровню и в конце концов убить саму свободу и разнообразие жизни. Ср.: И. Аксаков. *Собрание сочинений*. – т. 4. – М., 1956. – С. 192-195.

²²⁸ Ср.: Н. Бердяев. *Леонтьев...*, С. VII.

и злодейства; а с другой стороны именно потому, что он своим несомненным успехом делает дальнейший эгалитарный либерализм не популярным и даже невозможным, он есть необходимый роковой толчок, или повод к новым государственным построениям, не либеральным и не уравнительным»²²⁹.

Определяют это не только общие законы общественной механики, исключаящие возможность абсолютного равенства. Процессы зарождения будущих форм, иерархиизирующих и дисциплинирующих общественную жизнь, также поддерживаются идейным содержанием набирающих силу социалистических идеологий и движений, а также результатами, которых они добиваются. «Когда мы говорим – не либеральным, мы говорим неизбежно тем же самым не капиталистическим, менее подвижным в экономической сфере построением»²³⁰; ибо доминация капитализма делает весь экономический, общественный и государственный порядок слишком подвижным, менее долговечным. «Поэтому, воюя против подвижного капитала, стараясь ослабить его преобладание, архилиберальные коммунисты нашего времени ведут, сами того не зная, к уменьшению подвижности в общественном строе, а уменьшение подвижности – значит уменьшение личной свободы»²³¹. Последнее означает всегда *de facto* неравноправие личностей, потому что всеобщее уменьшение прав всех личностей, или крайнее их равноправие, невозможно, как считал он, в свете законов общественной механики. Она нигде и никогда не имела места, а ограничение прав одних равнозначно увеличению прав других.

В каждом обществе мы имеем дело с определенным неравенством и порядком: горизонтальные слои и вертикальные группы неравномерно наделены свободой и властью. «Если же анархисты и либеральные коммунисты, стремясь к собственному идеалу крайнего равенства (который невозможен) своими собственными методами необузданной свободы личных посягательств, должны рядом антитез привести общества, имеющие еще жить и развиваться к большей неподвижности и весьма значительной неравноправности...»²³². Ибо в восприятии Леонтьева социализм служит возникновению нового типа государственного устройства – не либерального и уже не основанного на равноправии. А тем самым, утверждал он, также не капиталистическом: «социализм, понятый как следует, есть не что иное, как новый феодализм, уже вовсе

²²⁹ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 60.

²³⁰ Там же.

²³¹ Там же, С. 60-61.

²³² Там же, С. 61.

недалекого будущего <...> в самом широком его смысле, т. е. в смысле глубокой неравноправности классов и групп, в смысле разнообразной децентрализации и группировки социальных сил, объединенных в каком-нибудь живом центре духовном или государственном; в смысле нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинение одних общин другими общинами, несравненно сильнейшим, или чем-нибудь облагороженным (так, например, как были подчинены у нас в старину рабочие селения монастырям)»²³³. Факт существования двух, идейно различных, типов коммунизма, один из которых, Cabet'owski, стремится к деспотическому упрощению, крайнему равенству без свободы, а второй, олицетворяемый Прудоном, предпочитает упрощение свободное, равенство без деспотизма, немногое меняет в результатах, к которым они объективно ведут.

Коммунисты – а быть может и социалисты – продолжал он, являются кем-то вроде крайних, способных дойти даже до преступления и бунта либералов. Их следует наказывать, но, однако, именно они, доводя до конца либерально-демократический принцип и открывая ее «самый чистый смысл», бессознательно служат реакционной, антилиберальной организации обществ будущего. Именно в этом состоит большая, хотя и не непосредственная польза, которую они объективно приносят. Непонимание природы данного процесса ведет к ситуации, в которой крайних либералов карают сурово, умеренных – на самом деле более, хоть и бессознательно, вредных – хвалят и награждают. «Это надо бы прекратить и это прекратится само собою»²³⁴, – предвидел Леонтьев.

Современное направление истории обращается уже, как он указывал, против капитализма и неразрывно с ним связанного умеренного либерализма; нарастает недовольство и решимость борющихся с ними людей. Леонтьев, критически настроенный против умеренного либерализма, отвергал как безрезультатную идею Милля о преодолении нарастающей однородности с помощью развития смелости, оригинальности и разнообразия самых выдающихся умов Европы. Задавая риторический, по его убеждению, вопрос: «Возможно ли мыслителям быть

²³³ Там же, С. 61. Иначе, чем в случае буржуазного общества, в котором недостаточно стабильная, лишенная правовых привилегий и лишь временная и ограниченная рамками, определенными трудовым договором, зависимость труда от капитала не позволяет говорить, по мнению Леонтьева, о «феодализме капитала».

²³⁴ Там же, С. 62.

оригинальными и разнородными там, где „почва” уже однородна и не нова?»²³⁵ – он сам отвечает на него отрицательно. Сам Милль, добавляет Леонтьев, очень оригинальный в отрицании того, что ему в процессе прогресса не нравится (т. е. социального смешения, упрощения народов, слоев и личностей), становится человеком заурядным, когда пробует наметить позитивную программу. Леонтьев упрекал его в том, что он становится по сути обычным конституционалистом, противником идеи самодержавия, сторонником – уподобляющей их мужчинам – эмансипации женщин, одобряющим скорее упор на пользу и практическое приложение, чем на веру и обряд. Несмотря на попытки противостояния некоторым негативным последствиям прогресса, Милль остается *de facto* защитником всеобщего упрощения – комментировал русский философ.

Поскольку, как считал Леонтьев, Дж. С. Милль предлагал средство противодействия нереальное и негодное, Вильгельм Риль с подобной целью предлагал лучшее средство: как можно более долгое сохранение «старых» групп и общественных слоев, противостояние дальнейшему смешению общества. Однако и он – дитя своего народа и века – не способен пойти далее простой защиты остатков старого порядка. В отношении Запада, уточнял Леонтьев, с ним можно согласиться, ибо на старой почве, без нового племенного пополнения и без новой мистической религии, невозможно представить себе новых, глубоко разделенных общественных групп и слоев²³⁶. Оригинальности мышления в XIX веке можно, как он утверждал, достичь лишь четырьмя путями: 1) смелостью отчаяния в отношении будущего Европы или по крайней мере собственной страны (например, Ренан), 2) переживанием отчаяния, связанного с будущим всего человечества (сторонники Шопенгауэра и Гартмана), 3) поисками вдохновения за границами романо-германского общества: в России, мусульманских странах, Индии, Китае и т. п., 4) опытами в мистической сфере (спиритизм, медиумизм, обращение в православие или другую незападную веру)²³⁷.

Независимо от провозглашения потребности поисков способов удержания, насколько это возможно, процесса вторичного упрощения, смешения и разложения Европы, ее судьбу – по крайней мере в существовавших государственных и культурных формах – Леонтьев считал уже решенной. Возможно, как своего рода увенчание

²³⁵ Там же, С. 34.

²³⁶ Ср.: там же, С. 38.

²³⁷ Там же, С. 29-30.

данных процессов сверхнациональной гомогенизации и примитивизации, слияние Европы в единую федеративную пролетарскую республику, совершенное «путем крови и огня», представляло бы собой конец сформировавшейся на протяжении столетий раздробленной и разнообразной европейской государственности.

В отношении будущего России (и славянства) позиция Леонтьева была далека от однозначности²³⁸. Много лет он лелеял надежду (усиленную чтением книги Николая Данилевского), что его страна может – хотя, согласно неизбежному ритму трехфазной органической динамики, лишь временно – избежать общеевропейского удела безбожия, разложения, анархии и тирании. Этот мотив возникал у него в разных местах; конкретный пример – в отношении ситуации возможной федерации европейских государств, Россия могла бы принять, считал он, одну из возможных позиций: подчиниться Европе (данную альтернативу он оценивал категорически отрицательно) или, располагая достаточной силой, выстоять в своей отдельности, пережить вне Европы, создавая основы новой, византийско-славянской цивилизации²³⁹.

Несмотря на некоторые колебания, обнаруживаемые в высказываниях Леонтьева²⁴⁰, можно считать, что эти надежды он в конце концов потерял, болезненно предчувствуя будущие последствия воспеваемого славянофилами и русофилами своеобразия России. «Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по смертному пути всесмешения...»²⁴¹. Будущие и, как он считал, по крайней мере для части человечества,

²³⁸ Как справедливо указывает Н. Дэвис, «демократические режимы – вроде режима, господствовавшего в России, – могли позволить себе изоляцию до момента принятия решения об иностранных инвестициях» (N. Davies, *Europa...*, s. 822). Леонтьев видел в автократизме силу, отграничивающую Россию от влияния демократической Европы, однако не замечал того, что – такое, по его мнению, необходимое – поддержание могущества российского государства во все большей степени требовало внешней открытости, привлечения западных инвестиций, организационных образцов и идей, опасных по своим последствиям для самодержавного *status quo* Страны царей.

²³⁹ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 252-253. Шире об этом ср.: Т. Глушкова. *Боюсь...*, С. 41-49; К. Аггеев. *Христианство...*, С. 139 и далее, 146-147; В. Косик. *Константин...*, С. 202-207.

²⁴⁰ Создадим ли мы новое культурное здание для всего мира необыкновенной сложности, будем ли триумфовать над всем только затем, чтобы всех смешать и всех погубить в общей свободе и благосостоянии – это покажет время, возможно уже скоро, – говорил Леонтьев. Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 77.

²⁴¹ Цит. по: Н. Бердяев. *Константин...*, С. 149. Ср. также: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 199, 352, т. 7, С. 519 и далее.

неизбежные социалистические порядки – крайне угнетательские – найдут в России особенно благоприятные условия, выработавшиеся веками политической истории: «Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению...»²⁴². Он замечал также, в случае неспособности к разрешению нарастающего конфликта между трудом и капиталом, возможность слияния в России политического самодержавия и коммунизма²⁴³.

²⁴² К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 7, С. 217.

²⁴³ Ср.: там же, С. 25. О леонтьевской концепции «монархического социализма» - одной из возможных формул консервативного видения модернизации России – очень интересно пишет М. Бохун, рассматривая его как «особенную попытку ответа на социально-экономический вызов, брошенный России развитием современного западного мира». Ср.: М. B o h u n (red.), *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, Kraków 1999, s. 81-91.

Часть третья

ПРИСУТСТВИЕ ЭСХАТОЛОГИИ

Заложенная в концепции Леонтьева автономия исторического (и вообще земного) порядка обуславливает возможность самостоятельного анализа самого этого порядка, а также взаимосоставляющих его областей и аспектов, если пренебречь убеждением в его погруженности в выходящий за пределы истории эсхатологический контекст. Автономия в сфере бытия (исторический порядок, его структуры и изменения определены на всех уровнях всеобщности динамикой биологических и общественных организмов) и сфере ценностей (акцентирование этики результатов, противопоставленной этике интенций, связывает, хотя и не без напряжения и противоречий, нравственные оценки и нормы с реалиями этой динамики) сопровождается относительной отдельностью в области познания.

Научное проникновение в широко понимаемый органический мир обречено, по мнению Леонтьева, на позитивистский феноменализм: выясняя закономерности структуры и динамики мира, оно не может выйти за пределы слоя явлений и однозначно распознать их скрытое основание. Указанное ограничение все же не отменяет целесообразности производимых наукой исследований, важности выводов, к которым она приходит, относительно явлений, касающихся закономерностей мира: «божественных или органических – на этот раз, положим, все равно», если оставаться все же в сфере определенной познавательными возможностями науки.

Выход на пределы истории, вне сферы рефлексии над ее предметным порядком и имманентным смыслом – дело не науки, а веры. Открытие горизонта эсхатологии придает «органическому» порядку исторического мира своеобразный сверхсмысл: выявленные ранее «сверхчеловеческие закономерности» динамики эмпирической действительности могут теперь быть понимаемы в перспективе «тайной Божьей телеологии». Автономия обоих порядков, истории и эсхатологии, сознательно предпринятое Леонтьевым усилие их понятийного различения не означали, однако, полного их разделения. Потому также, что человеческие действия, совершаемые с мыслью о спасении или без нее, всегда тем не менее происходящие в определенном

историческом порядке, влекут за собой несводимые друг к другу, с одной стороны, социальные, а с другой – эсхатологические последствия.

1. *Homo religiosus* Леонтьева

Наиболее адекватной эвристической формулой, которую, по моему убеждению, можно применить к анализу позиции и мыслительной концепции Константина Леонтьева, является понятие *homo religiosus*²⁴⁴, указывающее на важнейший содержащийся в них аспект смысла, своего рода сверхсмысл в отношении к другим – иногда противоречащим друг другу и ему самому – остальным аспектам: эстетическому, этическому, политическому, экономическому, социальному, культурному и т. п.

В текстах Леонтьева на каждом шагу можно найти несомненные проявления религиозной (в широком смысле) перцепции мира: переживание его как тайны («тайной Божьей телеологии») и систему знаков, посредством которой она в нем проявляется, понимание мира как диалектики *sacrum* и *profanum*. Равно как убеждение, что начало общества оставляет неизгладимый отпечаток на всей его истории, понимание цикличности как процесса деструкции-возрождения, замысел делающего возможным возрождение возвращения к источникам (византизму, Царьграду и т. п.), мотив центра мира (Царьград, Иерусалим), идею соглашения и возрождения посредством изменения Центра, понимание процесса десакрализации как камуфляжа *sacrum*, восприятие конца исторического времени в категориях разнородности и смешения и т. п.²⁴⁵.

Следствием такого типа восприятия мира был, в отношении общественно-культурной действительности, взгляд на процессе десакрализации как на основной аспект динамики современности. Данный процесс не был, как утверждал Леонтьев, свободен от камуфляжа и амбивалентности, он невольно создавал ряд суррогатов и

²⁴⁴ «Вся умственная работа Леонтьева шла в границах его религиозного сознания – и здесь надо искать главный корень его построений», – утверждает создатель наиболее известной русской философии В. В. Зеньковский (История..., т. 1, ч. 2, С. 250).

²⁴⁵ Ср.: К. Леонтьев. Собрание..., т. 5, С. 164, 199; т. 7, С. 299 и далее, т. 7, С. 454 и далее; ср. также: С. Н. Трубецкой. Разочарованный..., С. 800 и далее и В. В. Зеньковский. История..., т. 1, ч. 2, С. 250-254.

субститутов традиционных религиозных верований, видимостей легкой демистифицирующей рационализации, а также редуccionистских реинтерпретаций религиозного содержания и сакральной действительности вообще. Он видел потребность в раскрытии мистифицированного, бессознательно квази-сакрального (религиозного?) смысла идеи современной цивилизации, а также типичного для нового времени отношения к религии.

Знаменательной чертой динамики современного ему мира был, по убеждению Леонтьева, далеко уже продвинувшийся процесс десакрализации и секуляризации: «везде ослабить влияние церкви (какой бы то ни было), духовенства, религии...»²⁴⁶ - вот скрытая цель телеологии происходящих изменений. Прежнее место религии занимали, как он считал, ее десакрализованные суррогаты и субституты: квази-религиозными категориями становились прогресс, наука, гуманизм, человечество, народ... «Вместо христианских верований и аскетизма явился земной гуманный утилитаризм; вместо мысли о любви к Богу, о спасении души, о соединении с Христом, заботы о всеобщем практическом благе»²⁴⁷. Рождались характерные искушения и заблуждения: «Излишнее поклонение реальной науке влечет за собою чрезмерные надежды на всемогущество человеческого разума; а если разум всемогущ, то отчего бы ему не довести людей на земле до возможного совершенства и счастья?»²⁴⁸.

Усиливающаяся критика религии сопровождалась попытками ее земной интерпретации: «Христианство же настоящее представляется уже не божественным, в одно и то же время отрадным и страшным учением, а детским лепетом, аллегорией, моральной басней, дальное истолкование которой есть экономический и моральный утилитаризм»²⁴⁹. Это вело, указывал он, к возникновению ложного сознания — сомнению и редуccionистской интерпретации подвергалась подлинная религиозная действительность, в то же время не замечался квази-религиозный характер собственной позиции, фактическим основанием которой оставался миф, которому придавалась форма научной истины. Появление таких мистифицированных, языческих, мифологических по сути форм не было, в сущности, для него чем-то случайным, если

²⁴⁶ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 173.

²⁴⁷ Там же, т. 5, С. 221. Как подчеркивал Н. Бердяев, для религиозной психологии Леонтьева была характерна радость, которую доставлял ему пессимизм христианских пророчеств. Ср.: Н. Бердяев. *Константин...*, С. 158.

²⁴⁸ Там же, т. 7, С. 65.

²⁴⁹ Там же, т. 5, С. 221.

всегда — и в эпоху доминирования материализма, скептицизма и реализма — «метафизика и религия остаются реальными силами, действительными, несокрушимыми потребностями человечества»²⁵⁰.

Пытаясь раскрыть мистифицированный, квази-религиозный смысл идеи современной цивилизации, неограниченного прогресса, всеобщего совершенствования и эмансипации человечества и т. п., а также связанных с ними попыток подвергнуть сомнению или «земной» реинтерпретации традиционное религиозное содержание, Леонтьев совершал процесс демифологизации демифологизации. Используя определения «религия прогресса», «религия всеобщей пользы», «религия эвдемонизма», «Прометей эгалитарно-либерального процесса»²⁵¹ и т. п., он последовательно проводил мифографический анализ основополагающих идей современной цивилизации. В рамках данного анализа основными категориями отсчета стали сильно выраженная в русской религиозной культуре категория Антихриста²⁵², а также — оцениваемая им негативно, но повсюду символизирующая попытку освобождения человечества от власти Божьей трансценденции — идея прометеизма²⁵³. Такая перспектива позволила ему обнаружить — и, добавим от себя, деформированно абсолютизировать — скрытое внутреннее родство идеи либерализма XIX века, национализма, социализма и коммунизма и предполагаемое им, хотя бы лишь туманно (в случае национализма ограниченное рамками собственного народа), видение земной общественной сотериологии, согласования всех «истинных» ценностей, всеобщего счастья, полной эмансипации, автономии и самореализации человечества (в случае национализма — собственного народа, который становится «собой»).

Процесс десакрализации, отхода от традиционных религиозных ценностей происходил не только через его открытое отрицание. Его формой были также, что Леонтьев отчетливо видел, процессы спешной адаптации религии к происходящим

²⁵⁰ Там же, С. 196.

²⁵¹ Ср., между прочим: там же, С. 145.

²⁵² Ср.: там же, т. 7, С. 384, 420 и далее. Ср. также: Н. Бердяев. *Леонтьев...*, С. 223-224. Мотив Антихриста в качестве важного мотива появился, между прочим, в письмах С. Яворского, С. Соловьева, Ф. Достоевского, Н. Бердяева, С. Аскольдова, Н. Лосского, Г. Федотова, С. Булгакова, Б. Молчанова. Ср.: А. Гришин, К. Исупов. *Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология*, М., 1995, С. 5 и далее.

²⁵³ Леонтьев указывал как на противопоставленность либерального прогресса христианству, так и на неслучайность его появления именно в христианских странах. Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 253.

культурно-общественным переменам и изменениям ментальности: «настоящее православие не истина мистическая сама по себе, а только школа, приготовляющая человечество к всеобщему миру, к всеобщей любви, морали и благоденствию на этой земле»²⁵⁴.

Опорой леонтьевской критики основ и заблуждений современной цивилизации – позволяющей ему принять в отношении к ним трансцендентную точку зрения – был определенный, признаваемый им справедливым способ понимания православной ортодоксии, который должен был составлять самую яркую антитезу идее всеобщего земного добра, свободы, равенства или счастья. Он указывал на необходимость различения «истинного христианства» и – приписываемого в числе прочих Толстому и Достоевскому – «лжехристианства», зараженного, как он полагал, сентиментализмом, эгалитаризмом, гуманизмом, антрополатрией и т. п. и вместе со всеми остальными ответственного за современные процессы разложения: «Гуманитарное лжехристианство с одним безмысленным всепрощением своим, со своим космополитизмом – без ясного догмата; с проповедью любви, без проповеди „страха Божия и веры“ [...]. Такое христианство может лишь ускорить всеразрушение»²⁵⁵.

В принимаемой Леонтьевым форме христианство становилось поэтому скорее религией страха Божьего, дисциплины, суровости и покорности, чем религией любви, милосердия, свободы, добра и человеческого достоинства²⁵⁶. Он решительно отвергал – такую близкую русской душе – идею всепрощения и как бы автоматического искупления зла: «И на небе нет и не будет равенства ни в наградах, ни в наказаниях, - и на земле всеобщая равноправная свобода есть не что иное, как уготовление пути антихристу»²⁵⁷. Он *de facto* поставил под сомнение дихотомию *либо полное зло – либо полное добро*, различая также категорию полузла/полудобра (относя ее, например, к исламу), способного создавать препятствия на пути распространения большего зла (например, безбожия)²⁵⁸. В то же время Леонтьев признавал реальность – вместе с

²⁵⁴ Там же, т. 6, С. 329.

²⁵⁵ Там же, С. 137.

²⁵⁶ Понимание христианства как религии любви было для Леонтьева просто «самой опасной ересью». Ср.: К. А г г е в. *Христианство...*, С. 287.

²⁵⁷ К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 7, С. 384.

²⁵⁸ Там же, т. 6, С. 241.

силой и своеобразным очарованием – зла, а также религиозный и философский смысл налагаемой на человека обязанности борьбы со злом²⁵⁹.

Признавая необходимость сосуществования *sacrum* и *profanum* в культуре и обществе, он в то же время подчеркивал их различие, их несводимость друг к другу, а также противоречия между ними. Вредными (и грешными) он считал многочисленные обнаруживавшиеся в его время проявления диффузии, смешения и деформирующих взаимоадаптаций элементов *sacrum* и *profanum*; придание квази-сакрального смысла светским, национальным, племенным и т. п. интересам, а также попытки секуляризации и политической инструментализации религиозных ценностей и понятий. Леонтьев указывал на принципиальное отличие и несоразмерность категорий и ценностей обеих сфер; например, нельзя не видеть существенной разницы между религиозно-духовным и политико-правовым аспектом свободы: «Божественная истина Евангелия [...] свободы юридической не проповедала, а только нравственную, духовную свободу, доступную и в цепях»²⁶⁰.

По мере прогрессирования десакрализации эрозии подвергалась, утверждал он, личная вера, способность к религиозным жертвам и посвящениям, верность догмам и т. п. Христианские ценности и мотивации отодвигались на второй план, уступая место некритически усваиваемым образцам десакрализировавшейся европейской цивилизации или становясь просто орудием игры в служении чисто земным интересам²⁶¹. Либерализация государственной религиозной политики ставила христиан – освобожденных уже от необходимости дачи показаний в ситуации преследований и ограничений со стороны чуждых им по вероисповеданию государств или лишенного общественной институционализации религиозного поведения в рамках *своего* по вероисповеданию государства – перед новым испытанием. Успеют ли они, спрашивал Леонтьев, смогут и сумеют ли заменить притеснения или внешний обычай «другой, более высокой дисциплиной – дисциплиной духа, заменить тяжесть жестокого ига суровым внутренним идеалом; унижительный и невольный страх агарянский свободным страхом Божиим...»?²⁶².

Очень распространенный тезис о широко понимаемой религиозной или квази-религиозной природе русской мысли и философии, вероятно, указывает – из чего,

²⁵⁹ Ср.: там же, т. 5, С. 295; т. 7, С. 229.

²⁶⁰ Н. Б е р д я е в. *Константин...*, С. 78.

²⁶¹ Ср.: К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 5, С. 70; т. 6, С. 148-150, 190 и далее.

²⁶² Там же, т. 5, С. 363. Ср. также: К. А г г е е в. *Христианство...*, С. 129-130.

однако, крайне редко извлекается практическая польза – на возможность, и даже необходимость, рассмотрения ее в категориях современной рефлексии над религией, философии религии, истории религии, так или иначе понимаемого религиоведения. В отношении концепции Леонтьева это исключительно необходимо и, как я думаю, познавательно плодотворно.

Я указывал уже на присутствие в концепции Леонтьева ряда содержаний, свойственных углубленной религиоведческой рефлексии: мифографического описания идеи цивилизации нового времени, попыток расшифровки камуфляжа *sacrum* в сфере *profanum*, поиска амбивалентности процесса десакрализации современного мира, замысла обнаружения квази-религиозных функций светских идеологий, восполняющих пустоту, образовавшуюся вследствие «ухода Бога», анализа жизненных позиций и ориентаций, направленных на своеобразную сакрализацию проявлений, форм и институтов, организующих и культивирующих земную активность людей. Я не намерен, конечно, приписывать выводам Леонтьева качеств и статуса, соответствующего нормам современного религиоведения, скорее хотелось бы указать, что последнее может дать систему понятий, позволяющих лучше понять религиозный аспект его позиции и мысли, раскрыть глубинный смысл некоторых его утверждений и интерпретационных процедур, а также дорисовать «глобальный» смысл всей леонтьевской концепции.

Идя в указанном направлении, мы должны помнить о – сделанных в третьей главке – замечаниях, касающихся двууровневой структуры концепции Леонтьева, в рамках которой ее религиозный аспект составляет своего рода сверхсмысл в отношении других, совместно создающих ее порядков смысла. Дадим несколько характерных примеров: то, что на низшем уровне раскрывается как недоопределенное – ибо не поддается однозначной идентификации «позитивирующей» наукой, законы общественной динамики, «божественные или органические» - на высшем уровне демонстрирует свой скрытый смысл «тайной, божественной телеологии»²⁶³. Определенный принципом «триединого процесса» ритм возникновения, развития, а затем разложения и смерти общественно-культурных (и вообще всяких) организмов способен раскрыть свой второй аспект мистического смысла омолаживающих мир циклических ритмов, выражающегося в ритуалах и верованиях древних космических

²⁶³ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 121.

религий²⁶⁴. Наиболее непосредственным образом это выражается в леонтьевском анализе третьей, последней фазы этой динамики, определяемой им как «смешение и повторное упрощение», отличающейся регрессом к простому, примитивному, лишенному своеобразия, аморфному, зародышевому, готовящей, возможно, новый, возрожденный, структурированный облик будущего мира.

О том, что акцентируемая мной двухуровневость его концепции, сознание необходимости видеть разницу между отдельными порядками смысла, а в особенности между порядком *sacrum* и *profanum*, эсхатологией и историей, не является чем-то привнесённым в нее исследователем извне, выразительно свидетельствует сознательно предпринятая Леонтьевым попытка понятийного различения утилитарной ассимиляции, призванной выражать содержание органического процесса разложения, христианской ассимиляции, сопровождающей естественным образом всякие процессы христианизации, и ассимиляции апокалиптической, имеющей эсхатологический характер: Леонтьев указывал на отличие их целей, проявлений и общественно-культурных результатов, а также на аспекты подобия, связанные взаиморазделяемой – в случае их возможного совпадения – фазой развития²⁶⁵.

Первая из них, отождествляемая также с революцией и эгалитарно-либеральным прогрессом, является в его понимании – уничтожающим всякое своеобразие и разнородность – процессом всеобщего уподобления индивидуумов и обществ вплоть «до полнейшего однообразия всех людей, даже умственного»²⁶⁶. Вторая – относящаяся к завещанной в *Священном Писании* необходимости гласить христианство во всех концах земли – содержит также определенные аналогичные моменты: она «должна будет усилить общечеловеческое смешение, ослабить все более развивающуюся дифференциацию; приблизить человечество к еще большей противу теперешней однородности; послужить всеобщей ассимиляции жизни на земном шаре»²⁶⁷.

Ряд неоднозначностей у Леонтьева, касающихся диагноза современности и ожиданий, обращенных в будущее, которые указываются его критиками, происходят

²⁶⁴ Ср.: M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 95 i n.; M. Eliade, *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 179, 173, 196.

²⁶⁵ Ср.: К. Леонтьев. *Кто...*, С. 170-176.

²⁶⁶ Там же, С. 170.

²⁶⁷ Там же. Христианская ассимиляция, будучи консервативной для христианских обществ, была бы, по мнению Леонтьева, революционным процессом разложения существующих форм в отношении ко всем остальным.

именно из трудностей, связанных с предполагаемой им возможностью возникновения ситуации, в которой на процесс органического «смещения и вторичного упрощения», происходящий в современном ему мире, накладывается, быть может, апокалиптический конец земного мира. Если это не имеет места, после фазы «упрощения» придет фаза возрождения, если имеет – никакого развития не наступит²⁶⁸.

Подчеркиваемая Леонтьевым – и представляющая собой частый повод для обвинения его в аморальности – отдельность сферы морали и сферы политики, отличность и противоречивость свойственных им норм и ценностей, ведущая его, между прочим, к различению и даже противопоставлению этики намерений и внутренних убеждений этике результатов, учитывающей объективные процессы и правила динамики мира, факторы развития, стабилизации и разложения «организмов»²⁶⁹, приобретает в связи с указанной структурной двухуровневостью концепции Леонтьева еще и дополнительный смысл. Ибо на высшем уровне она обнаруживает свою «перекличку» со свойственным первичным религиозным позициям взятием на себя ответственности за участие в создании космоса, поддержании жизни и долговечности форм, выражающих обновляющие ее ритмы²⁷⁰. Констатируемый русскими исследователями и мыслителями акосмический характер концепции Леонтьева приобретает, в связи с вышеизложенным, существенную проблематичность.

Подчеркивая многоуровневость действительности и ее описаний, Леонтьев пытался избежать смешения разных порядков смысла, ценностей и языков, выразить их автономию и возможную взаимную противоречивость. Не обошлось без осложнений: они должны были все же быть размещены в одной, глобальной концепции мира – акцентирующей, правда, полярность, напряжения и различия – как настолько же отдельные, насколько зачастую совпадающие в определенном аспекте друг с другом, подлежащие структурным гомологизациям и т. п. Поэтому она должна была пытаться и соединять, и разграничивать элементы мифа (хотя бы в гносеологическом смысле), повседневного опыта, философского знания, науки и т. д. Знаменательное для рассматриваемой концепции различение эстетики жизни и эстетики искусства, акцентирование первой из них²⁷¹, выражающей эстетическую контемпеляцию мира, соответствует перцепции, сохраняющей, хотя и преобразованные, следы

²⁶⁸ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 243.

²⁶⁹ Ср.: там же, т. 6, С. 19-20.

²⁷⁰ Ср.: M. Eliade, *Sacrum...*, s. 108.

²⁷¹ Ср.: N. Berdyaev, *Leontiev...*, s. 141.

деградировавшего религиозного опыта²⁷². В той мере, в которой эстетические содержания выделяются из первичного единства данного опыта, становится возможным их описание в категориях эстетики, понятой как автономная дисциплина рефлексии, описание остального требует использования «нередуцированного», способного выразить его полноту языка, устремленного в сторону языка мифа.

Понятие византизма, выполняющее на низшем уровне определенные эвристические функции, а также конкретизирующее цели постулированной политической деятельности, анализируемые им в социологических, эстетических, нравственных и т. п. категориях, на высшем подлжит процессу мифологизирования, превращается, говоря языком М. Элиаде, в архетип, выражает тоску по чему-то совершенно иному, чем настоящее, утраченному, не поддающемуся концептуализации, выявляет связь со скрытым, заслоненным рационалистическими схемами аспектом действительности жизни²⁷³. Возникающее – в рамках указанной экземплификации конкретизирующееся в сопоставлении долговечности мифического архетипа византизма с его весьма проблематичной возможностью исторической реактивизации – напряжение между «мифическим» и «научным» видением мира, одновременные, хотя модельно идущие в противоположных направлениях попытки взаимной мифологизации и рационализации вводят ряд осложнений в концепцию, которая старается выразить настолько же противоположность, насколько и, в смысле мягкого синтеза, их единство.

Категорией, вокруг которой сосредоточивается позиция Леонтьева и открывается глубокий – не только в своем строго религиозном аспекте – смысл его концепции, является, по моему убеждению, понятие инициации, иницирующего испытания²⁷⁴.

Леонтьев был затронут предчувствием смерти: как собственной, личной, так и универсальной – распада земного мира. В обоих аспектах мы находим у него попытку инициативного переоформления драматизма существования, связанных с ним страданий, ограничений, напряжений, осознания его хрупкости, нарастания процессов, ведущих к аморфности, концу и физической смерти, в осознание положительного, служащего духовному возрождению содержания. Чтобы такая положительная возможность могла осуществиться, «мы должны не обманывать себя, отвращая лицо от

²⁷² Ср.: M. Eliade, *Sacrum...*, s. 153 и далее.

²⁷³ Ср.: там же, s. 30 и далее.

²⁷⁴ Ср.: M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, s. 88, 99, 104 и далее; ср. также: M. Eliade, *Religia...*, s. 156-160.

опасности, а, взглянув ей прямо в глаза, не смущаясь, понять всю силу ее неотвратимости...»²⁷⁵. Леонтьев отбрасывал всякие формулы, маскирующие присутствие зла или страдания, утешающие миражом преодоления или смягчения драматизма человеческого существования — как в форме идеи неограниченного совершенствования человечества, так и «розового» христианства²⁷⁶. Он противопоставлял им позицию «оптимистического пессимизма», смиряющего человека с собственной жизнью и вечным трагизмом истории, позицию, ведущую к убеждению, что «зло, обиды, горе в высшей степени нам полезны и даже необходимы...»²⁷⁷: они дают шанс пережить катарсис, обращение, внутреннюю перемену.

Момент своего религиозного и жизненного перелома Леонтьев описывал, указывая на преображающий его опыт близости физической смерти, сожаления о грехах прежней жизни и страха перед чувством жизненной, интеллектуальной и творческой несостоятельности²⁷⁸. «Это до сих пор удивляет меня и остается для меня таинственным и непонятным, - писал он через двадцать лет о своем переломе в письме к Розанову. — Но в лето 1871 года, когда консулом в Салониках, лежа на диване в страхе неожиданной смерти (от сильнейшего приступа холеры), я смотрел на образ Божьей Матери (только что привезенный с Афона), я ничего этого (т. е. произведений, которые он позднее написал и в ценности которых не сомневался. — М. Б.) предвидеть еще не мог, и все литературные планы мои были даже очень смутны. Я думал в ту минуту даже не о спасении души (ибо вера в Личного Бога давно далась мне гораздо легче, чем вера в мое собственное личное бессмертие); я обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти и, будучи даже подготовлен [...] целым рядом психологических превращений, симпатий и отвращений, я вдруг в одну минуту поверил в существование и могущество этой Божьей Матери, поверил так ощутительно и твердо, как если б видел перед собою живую, знакомую, действительную женщину, очень добрую и очень могущественную, и воскликнул: „Матерь Божия! Рано! Рано умирать мне!.. Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно грешную жизнь! Подыми

²⁷⁵ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 502.

²⁷⁶ Ср.: Д. Мережковский. *Страшное дитя...*, С. 244-247; К. Аггеев. *Христианство...*, С. 193-195, 201 и далее.

²⁷⁷ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 230.

²⁷⁸ Ср.: А. Коноплянцев. *Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания // Памяти...*, С. 76-77; К. Аггеев. *Христианство...*, С. 36.

меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего и среду, и в пятницу, и в чудеса, и даже постригусь в монахи” [...]. Через два часа я был здоров, все прошло еще прежде, чем явился доктор, через три дня я был на Афоне...»²⁷⁹. Эпифания *sacrum* сопровождалась решением обращения и приливом творческой силы – опыт смерти стал переживанием духовного возрождения.

В Салониках и на Афоне, как писал он в другой своей исповеди, менее известной и значительно более ранней, ибо написана она была в 1874-75 гг. и выслана С. П. Хитрову, он «думал больше о спасении тела своего, чем о спасении души»²⁸⁰. В полное выздоровление он еще, как вспоминал, не верил и ехал на Афон умереть. Однако уже по дороге он обдумал свою гипотезу триединого процесса развития, составляющую основу леонтьевской философии истории. «Все главное мною сделано после 1872-73, т. е. после поездки на Афон...»²⁸¹ - признавался он.

Интенсивность пережитого чувства страха перед Богом и Церковью определила характер понимания им религиозной правды христианства²⁸²: «постригаться немедленно меня отговорили старцы, но православным я стал очень скоро под их руководством... К русской эстетической любви моей к Церкви надо прибавить еще то, чего не доставало для исповедания даже „середы и пятницы”: страха греха, страха наказания, страха Божия, страха духовного. Для достижения этого страха духовного нужно было моей гордости пережить всего только 2 часа физического (и обидного) ужаса. Я смирился после этого и понял сразу ту высшую теологию случайностей, о которой я говорил. Физический страх прошел, а духовный остался. И с тех пор я от веры и страха Господня отказаться уже не могу, если бы даже и хотел... Религия не всегда утешение, во многих случаях она тяжелое иго, но кто истинно уверовал, тот с этим игом ни за что не расстанется! И всякое сомнение, всякое невыгодное для религии философствование он будет с ненавистью и презрением легко от себя отгонять, как отгоняют несносную муху»²⁸³.

²⁷⁹ К. Леонтьев. *Избранные...*, С. 587-588.

²⁸⁰ Цит. по: Ю. П. Иваск. *Константин...*, С. 397.

²⁸¹ К. Леонтьев. *Избранные...*, С. 587.

²⁸² Ср.: N. Berdyayev, *Leontiev...*, s. 62-63; В. Бородаевский. *О религиозной правде...*, С. 255 и далее; Е. Поселянин. *Леонтьев. Воспоминания // К. Н. Леонтьев: pro...*, т. 1, С. 189.

²⁸³ К. Леонтьев. *Избранные письма*, С. 588-589; ср. также: К. Аггеев..., С. 189-190.

Леонтьев, о чем он писал незадолго до смерти, признавал переломное значение пройденного опыта и долговечности его последствий в собственной жизни: «Эти 20 лет, от 40 до 60, я прожил совсем иначе, чем первое 20-летие зрелости (от 20 до 40 лет). Я не говорю – лучше, безгрешнее, а только иначе, совсем с другим основанием, глубже и полнее [...]. В эти же последние 20 лет (после Афона) я написал все лучшее и оригинальное...»²⁸⁴. Вся жизнь Леонтьева распадается на две части – до и после религиозного перелома 1871 года, – констатировал Бердяев²⁸⁵.

В аспекте социально-культурной исторической действительности, а также всей земной действительности вообще, центральным инициационным переживанием для него было чувство предела, разложения, упрощения и примитивизации, утраты культурного своеобразия, нигилизма, секуляризации, гомогенизации, аксиологической эрозии, нарастания деструктивных тенденций, приближающегося конца... Временем перелома стала для него «смутная эпоха (что может означать также период *смуты*. – М. Б.) польского восстания; время господства Добролюбова; [...] борьба идей в уме моем была до того сильна в 62-м году, что я исхудал и почти целые петербургские зимние ночи проводил нередко без сна, положив голову и руки на стол в изнеможении страдальческого раздумья. Я идеями не шутил, и нелегко мне было „сжигать то“, чему меня учили поклоняться и наши, и западные писатели»²⁸⁶.

Розанов из опыта социально-исторического разложения делает даже условие понимания духовного состояния, позиции и мысли Леонтьева, подчеркивая в то же время его сверхиндивидуальную важность: «тот путь, по которому прошел он, не закрыт ни для кого из нас, и мы при одинаковых условиях можем прийти к кругу его идей [...]. И в самом деле, достаточно догадаться о том, о чем он догадался – что все разрушительное движение последнего века имеет свою конечную, не сознаваемую целью превратить человечество в аморфную, безвидную массу, – и сердце наше забьется такою же тревогою и теми же самыми мыслями, как и его»²⁸⁷. Происходящий процесс деструкции социально-культурных форм он понимал как процесс уничтожения прекрасного, бывшего в человеческой истории, что «есть только обобщение всякого зла, есть его совокупность»²⁸⁸. Драматизм усиливало нарастающее сознание наличия

²⁸⁴ Цит. по: Ю. П. И в а с к. *Константин...*, С. 396-397.

²⁸⁵ Цит. по: Ю. П. И в а с к. *Константин...*, С. 397.

²⁸⁶ Цит. по: В. В. Р о з а н о в. *Эстетическое...*, С. 91-92.

²⁸⁷ Там же, С. 92.

²⁸⁸ Там же, С. 92.

симптомов, указывающих на то, что конец не касается лишь какого-то культурного или цивилизационного круга, но, возможно, имеет всеобщий характер, а наследие веков уже просто некому будет передать. Избавление от иллюзий стало для Леонтьева условием подлинного испытания позиций и ценностей.

Опыт нигилизма и разложения объяснял Леонтьев конверсию политической позиции, как собственной, так и ряда своих русских современников²⁸⁹. Вообще говоря, «страдания, угрызения совести, страх, лишения и стеснения, в последствие кары земного закона и личных обид, открывают перед умом и иные перспективы...»²⁹⁰. По его убеждению, инициация могла касаться не только индивидуумов, но и человеческих сообществ; к примеру, если покоренный народ в состоянии выдержать час испытания, он «под игом будет обнаруживать очень долго признаки культурной жизни своей и, даже сбросив иго, разовьет свои национальные дары с небывалой дотоле силой. [...] Под влиянием общей скорби укрепляется [...] внутреннее единение умов и сердец...»²⁹¹. В обобщенном смысле инициационные переживания становились условием будущего возрождения, трудной надежды на будущее: «Человечеству [...] нужен опыт. И опыт будет!»²⁹².

2. «Византийское православие», история и эсхатология

В отличие от общей – или шире – органистской – социологической концепции, характеризующей структуру мысли Леонтьева, его собственно религиозные взгляды, связанные с личным отношением к Божьей трансценденции, не были им представлены систематическим образом. Они очень часто высказывались, о чем свидетельствует хотя бы его изложенная выше критика «розового христианства», в полемическом контексте, иногда же – в форме разбросанных по письмам автобиографических замечаний, воспоминаний или отступлений. Несомненной интенцией Леонтьева со времени его духовного преображения оставался, однако, его выход за пределы сугубо личных религиозных спекуляций, служение православной правде, освященной авторитетом церковной власти.

²⁸⁹ Ср.: А. Коноплянец в. *Жизнь...*, С. 55 и далее; А. Сивак. *Константин...*, С. 5 и далее.

²⁹⁰ К. Леонтьев. *Восток...*, С. 316.

²⁹¹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 321.

²⁹² Там же, т. 7, С. 230.

«Боже всемогущий! Научи меня правой вере, лучшей вере! Ты все можешь! Я хочу веровать правильно; я хочу смириться перед верой отцов моих [...] научи этому смирению! Подчини ей мой ум!»²⁹³ - просил Леонтьев. Молитва сопровождалась общей рефлексией и однозначным личным решением: «верить в что-нибудь всякому нужно, чтобы жить. Буду же верить в Евангелие, объясненное церковью, а не иначе»²⁹⁴. По убеждению мыслителя, Слово Божье нельзя рассматривать избирательно или свободно интерпретировать, но следует всегда принимать, опираясь на все Священное Писание, в изложении, санкционированном апостольским авторитетом соборной православной Церкви: «христианство есть одно, настоящее»²⁹⁵.

Леонтьевский опыт божественного – поворотный пункт всей его жизни – был прежде всего опытом «страха Божьего» - страха греха, кары. Почти животный страх перед телесным уничтожением породил в нем метафизический страх перед духовной гибелью, поэтому единственное избавление от двукратно усиленной угрозы он увидел – в минуту глубочайшего кризиса – в полном, безусловном, окончательном смирении перед Богом и в безоглядном послушании Церкви²⁹⁶.

Опыт *sacrum*, который стал уделом Константина Леонтьева, принципиально расходился с пользующейся общими местами интерпретацией христианского учения, акцентирующей, как он считал, исключительно любовь, но замалчивающей или маргинализирующей момент страха. Правда, что во всех христианских писаниях говорится о любви, - соглашался он, но во всех говорится также, что «начало премудрости (т. е. религиозной и истекающей из нее житейской премудрости) есть „страх Божий” – простой, очень простой страх и загробной муки, и других наказаний, в форме земных истязаний, горестей и бед»²⁹⁷. Вначале страх, затем смирение. «А

²⁹³ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 9, С. 19.

²⁹⁴ Там же, С. 20.

²⁹⁵ Там же, т. 7, С. 73.

²⁹⁶ Ср.: К. Зайцев. *Любовь...*, С. 207.

²⁹⁷ К. Леонтьев. *Восток...*, С. 324. В основании позиции Леонтьева по отношению к любви лежало крайне интенсифицированное убеждение, что «самовольная» любовь принуждает людей забыть об их обязанностях во имя бездумного наслаждения земной жизнью. Ср.: С. Носов. «*Хищное*» христианство С. Н. Леонтьева (машинопись), С. 1.

любовь – уже после»²⁹⁸, что, по его убеждению, не исключало, а даже обуславливало истинность дополняющего утверждения: «Вера родит любовь, а любовь родит веру»²⁹⁹.

Если посмотреть на вещи шире, через призму анализа, произведенного современной философией религии, присутствие пережитого Леонтьевым ощущения угрозы, испуга или страха является интегральной, неотрывной составляющей опыта *sacrum* вообще. В указанном контексте можно, несмотря на имеющуюся в нем несомненную односторонность³⁰⁰, защищать как религиозную истинность опыта, который он получил, так и понимать беспокойство Леонтьева за действительно религиозный характер высказываний и интерпретаций, опирающихся на опыт, в котором этот момент страха и вытекающего из него смирения не присутствовал или был замалчиваем или маргинализирован. Более того, в религиозном опыте Леонтьева, кроме содержаний, свойственных переживанию *sacrum* вообще, можно найти также смыслы, связанные с сугубо христианским опытом *sanctum*³⁰¹ – с переживанием личного, Божьего добра – заботливого присутствия Матери Христа³⁰².

Источник религиозной драмы его современности он усматривал в – ведущей к секуляризации или квази-религиозным идеологическим мистификациям – слабеющей способности переживать *sacrum*, ощущать какое бы то ни было присутствие сверхчувственных аспектов действительности. Не случайно в одном из романов Леонтьева призванный воплощать точку зрения «истинного, идеального, мистического» православия отец Арсений на вопрос о том, почему злые духи перестали являться людям, дает следующий ответ: «Тогда у всех, и у самых язычников, было много веры. Теперь люди стали немощны, и вера слабеет. Земля самая стареет, и люди стали скоро дряхлеть и духом и плотью. Ослабли силы, ослабела вера. Теперь злым духам-искусителям выгоднее не являться нам воочию... Они говорят себе: „И так

²⁹⁸ К. Леонтьев. *Восток...*, С. 324.

²⁹⁹ К. Леонтьев. *Сочинения...*, т. 7, С. 287. О проблеме смирения у Леонтьева и во всей русской традиции блестяще пишет Олег Рябов. Ср.: О. Рябов. *Гордыня и смирение в русской философской мысли XI-XX веков: основные аспекты проблемы* // Философский альманах. – Иваново, 1999. – № 3-4, С. 168-182.

³⁰⁰ Бердяев прав, находя в леонтьевском опыте *sacrum* ярчайшие элементы *misterium tremendum* (тайны, полной ужаса).

³⁰¹ Ср.: A. Mi ch n i k, J. T i s c h n e r, P. Ż a k o w s k i, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 502-503.

³⁰² Ср.: К. Леонтьев. *Избранные письма*, С. 588.

хорошо!» Явись маловерному человеку или безбожному демон воочию... и пойми он, что это демон, он после этого станет верить самому доброму крепче»³⁰³.

Если, подобно тому как это делает Д. Мережковский, Леонтьеву приписывать убеждение в том, что «„поклонение человеку” хуже, чем поклонение дьяволу»³⁰⁴, нельзя без полного искажения содержания религиозных взглядов Константина Николаевича забывать о введенном словами отца Арсения мыслительном контексте: величайшей бедой современного мира он считает атрофию способности переживать *sacrum* – даже черти перестали показываться людям, чтобы не напоминать им о существовании Трансценденции. Подобную губительную роль, состоящую в сосредоточении человека исключительно на брэнной жизни, исполняют всякие формы – именно поэтому так принципиально преодолеваемой – антрополатрии. В мировоззрении Леонтьева нет никакого культа зла или демонизма; о могуществе зла он пишет не затем, чтобы его прославлять, но чтобы от него предостеречь³⁰⁵. Большой опасностью для человека является, по убеждению Леонтьева, недостаток страха, недооценка возможностей темных сил зла³⁰⁶, а также – приписываемая в особенности «розовому христианству» - усыпляющая бдительность, а значит, усиливающая безоружность вера в человеческую способность справиться с ними в сфере земной брэнности.

Принципиальная критика «розового христианства» - а опосредованно и шире всей современной цивилизационной фазы, к которой оно усиленно старалось приспособиться, как полагал Константин Николаевич, слишком высокой ценой утраты подлинной, религиозной правды, - имела свои основания в леонтьевской антропологии, радикально противопоставленной оптимистическому пониманию человека³⁰⁷. Оно приобретало, как он утверждал, все более выразительную форму секуляризированной идеологии, квази-религиозной антрополатрии – веры в Человека, представляющей собой суррогат и субститут веры в трансцендентного Бога. Принципиально дистанцируясь от религиозных позиций, скрывающих или, наоборот, акцентирующих

³⁰³ К. Леонтьев. *Собрание*, т. 4. - М., 1912. – С. 329.

³⁰⁴ Д. Мережковский. *Страшное дитя*, С. 244.

³⁰⁵ «Христианство не отвергает обманчивого и коварного изыщества зла; оно лишь учит нас бороться против него и посылает на помощь ангела молитвы и отречения». К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 295.

³⁰⁶ Ср.: К. Зайцев. *Любовь...*, С. 225.

³⁰⁷ Ср.: В. Зеньковский. *История...*, т. 1, ч. 2, С. 255.

монистские и имманентистические элементы, он справедливо – хотя и не без некоторого преувеличения – подчеркивал трансцендентно-религиозный характер христианства.

Леонтьев радикальным образом противопоставлялся проявлениям «новой веры в земного человека и земное человечество, – в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение „всего человечества” здесь на земле»³⁰⁸. Он видел в ней проявление господствующих в пережившей период Просвещения Европе индивидуализма, обожествления прав и достоинства человека. Вслед за ними современная европейская мысль и культура призывает «поклоняться человеку, потому только, что он человек»³⁰⁹. Одной из важнейших предпосылок антрополатрии был, согласно диагнозу Леонтьева, гипертрофированный рационализм – идеологическая вера в самостоятельность и могущество человеческого разума³¹⁰.

Сопровождающее экспансию рационализма и лишенное зачастую каких бы то ни было оснований распространение претензий людей на обладание истинным знанием не только будило, как утверждал он, страсть к уничтожению, но и отдаляло от метафизической и даже эмпирической правды. «Так что наивный и покорный авторитетам человек оказывается [...] ближе к истине, чем самоуверенный и заносчивый гражданин уравненного и либерально-развинченного общества»³¹¹. Нараставшая деструкция имела, кроме личностного, еще и социальный аспект, определенный гипертрофией «свободного индивидуализма, который губит все современное общество...»³¹² и, рождая социальный атомизм, ведет к распаду сверхиндивидуальных сообществ.

Общим основанием леонтьевской критики современного рационализма и индивидуализма была радикальная оппозиция антропоцентризму, тесно связанному с процессами секуляризации культуры и сознания. По убеждению Константина

³⁰⁸ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 8, С. 160.

³⁰⁹ Там же, т. 7, С. 132.

³¹⁰ Это, однако, не означало нисколько отрицания – например, в ощущении бессилия веры – ценности индивидуального человеческого разума или науки в границах ее компетенции; скорее доверие возможностям христианской веры: «Что за ничтожная была бы вещь эта „религия”, если бы она решительно не могла устоять против образованности и развитости ума», – писал он. – Там же, т. 9, С. 34.

³¹¹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 237.

³¹² Там же, т. 7, С. 169.

Николаевича, христианство никоим образом не удастся совместить с культом человека и верой в человечество. С небывалой в русской литературе силой он поставил проблему спасения. «Леонтьев, - указывает В. Зеньковский, - отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире и что его жизнь там зависит от жизни здесь»³¹³. Именно такое – истинно христианское – убеждение определяет его общее отношение к бывшей в то время в употреблении утилитарной морали, к мещанским идеалам, исключительно земным образом понимаемой свободе, счастью, удобству или выгоде, а также к культуре, видящей свой смысл и ценность лишь в аспекте бренном, вне идеи вечной жизни и спасения³¹⁴.

Если согласиться с М. Элиаде, что общей чертой всяких религиозных явлений остается противопоставление *sacrum* (сакральности, святости) и *profanum* (повседневности, светскости)³¹⁵, в позиции и религиозных взглядах Леонтьева можно обнаружить особенное – подкрепленное еще и оппозицией к беспокоившим его тенденциям стирания граней между ними – усилие в извлечении из увиденной между ними разницы наиболее далеко идущих выводов. В указанном контексте следует понимать его принципиальность, проявляющуюся в борьбе с какими бы то ни было проявлениями диффузии или деформирующей взаимоадаптации *sacrum* и *profanum*, всяческих проявлений антрополатрии, имманентизма и т. п. Создатель концепции «византийского православия» упрямо указывал на фундаментальную отдельность и несоизмеримость обеих сфер действительности, а также на безусловную необходимость различения относящихся к ним понятий и ценностей. Он подчеркивал, например, что моральная доброта – это одно, а святость, имеющая «не столько нравственное, сколько мистическое значение...»³¹⁶, - другое; так же, как и добро или вообще ценность в категориях земной жизни не идентичны спасению души.

В своем полемическом пафосе он зашел, несомненно, слишком далеко в провозглашении противоречия между ценностями христианства и ценностями выросшей, между прочим, на его почве современной культуры. Более взвешенную и убедительную формулу, акцентирующую несоизмеримость – а следовательно, и

³¹³ В. Зеньковский. *История...*, т. 1, ч. 2, С. 256.

³¹⁴ Зеньковский идет в своем диагнозе еще дальше, утверждая, что эстетическое восприятие мира и жизни инспирируется у Леонтьева религиозным сознанием. Ср.: там же, С. 250 и далее.

³¹⁵ Ср.: М. Eliade, *Traktat...*, s. 7.

³¹⁶ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6, С. 333.

полную взаимную неконтролируемость – обеих сфер и свойственных им аксиологических порядков он представил в романе *Одиссей Полихрониадес*: «христианство настоящее, идеальное, то христианство, которое иные зовут „мистическим“, без всякого прямого отношения к земному блаженству всего рода человеческого...»³¹⁷.

И тогда, когда он писал, что «гуманность неевропейская и гуманность христианская являются, несомненно, антитезами, даже очень трудно примиримыми...»³¹⁸, Леонтьев уточнял, что сужало масштаб критики, «в каком смысле» можно говорить об их противопоставлении: христианство, в отличие от своего обмирщенного соответствия, провозглашая любовь к ближнему, делало это во имя Божье, для вечного спасения индивидуальной души; оно сознавало, что многие люди не ответят на этот призыв. Критик «розового христианства» отличал любовь к близкому и личное милосердие от – культивируемой пропагандистами Царства Божьего на земле или идеологами прогресса и скорее декларативной, нежели на самом деле испытываемой, – любви к дальнему, абстрактному и воображаемому, ко всему человечеству, всем будущим поколениям и т. п.

Одобрив только первую из них, он в то же время подчеркивал, что, лишенная своего глубокого религиозного источника, она легко превращается в дешевый сентиментализм и поверхностную жалость. Исключительно «естественная» доброта – свойственная лишь некоторым индивидуумам – является, по его мнению, субъективной и непостоянной; любовь же и доброта, вытекающие из страха Божьего, глубоки, долговечны и доступны всем человеческим характерам³¹⁹. Как справедливо диагностирует В. Зеньковский, после пережитого Леонтьевым религиозного перелома означенная сознанием трагизма жизни нравственная правда состояла, по убеждению Константина Николаевича, «совсем не в том, чтобы не было страданий в человечестве, а в том, чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию»³²⁰.

³¹⁷ Там же, т. 4, С. 247.

³¹⁸ К. Леонтьев. *Восток...*, С. 323.

³¹⁹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 359 и 366.

³²⁰ В. Зеньковский. *История...*, т. 1, ч. 2, С. 260. Этот акцент на обязанности человека исполнять Божьи заповеди, а также глубоко пережитое сознание трагизма жизни исключают справедливость предлагаемой С. Носовым интерпретации, согласно которой мы имеем здесь дело с так далеко идущей эстетизацией христианства, что оно понимает весь мир, полный страдания и горестей, как огромную метафору наслаждения, отказывается, так сказать, называть вещи своими именами – боль болью,

Вопреки предъявляемым Леонтьеву обвинениям в аморальности, его жизненная позиция и мыслительная концепция отличались глубоким нравственным пафосом, убежденностью в обязанности сопротивления отчетливо видимой также и в себе самом испорченности человека и культуры, искушающей «поэзией изысканной безнравственности».

Сторонники тезиса, что духовный перелом создателя концепции «византийского православия» не был глубоким и в результате он остался, «ни на йоту не изменившись, эстетиком-аморалистом»³²¹, а «основная идея [...], на которой строится вся система Леонтьева», - это до конца его жизни эстетический критерий, вместе со «своим неизбежным следствием – аморализмом»³²², ссылаются, по моему убеждению, безосновательно, на его письма рубежа 80-90 гг., где он излагает свой взгляд на степень универсальности отдельных мерок или стандартов, которые можно использовать для понимания и оценки явлений, структур и жизненных процессов в широком смысле исторического мира.

Проблема широты применения отдельных критериев в систематической форме была поднята в письме Леонтьева к Фуделю от 6 июля 1888 года. Как утверждал автор, мистика (а в особенности положительная религия) может быть критерием лишь для круга единоверцев, ведь нельзя судить христианина по законам ислама и наоборот; этика же и политика могут быть критерием для человеческого мира, биология – для всего органического мира, а физика и эстетика – для всего вообще. «Только в самых общих рассуждениях можно к чужим религиям относиться с своею религиозною меркою – например, насколько в этих религиях, которые я обязан считать ложными (даже и тогда, когда они мне объективно нравятся), есть проблески того, что я должен считать истинным (в мусульманстве – вечная жизнь, в буддизме – аскетизм и милосердие)»³²³. Об исповедуемой мной религии, продолжал Леонтьев, «думаю и должен думать прежде всего с точки зрения спасения моей души [...]; о чужой религии я могу только судить с точки зрения исторической, политической, моральной и эстетической, считая турка и буддиста (китайца, положим) одинаково не назначенными для того вечного блаженства, которое мне обещано, если я последую за Христом, я

страдание страданием, гибель гибелью. Ср.: С. Н о с о в. *«Хищное» христианство...*, С. 5; ср. также: С. Н о с о в. *Судьба идей Константина Леонтьева* // К. Леонтьев. *Избранные письма...*, С. 5-6.

³²¹ К. А г г е е в. *Христианство...*, С. 99.

³²² А. Г р и ф ц о в. *Судьба...*, С. 319-320.

³²³ К. Л е о н т ь е в. *Избранные письма...*, С. 387.

могу разбирать с успехом все остальное в этих людях и судить о самом воплощении их учения в нравственной, государственной и эстетической жизни». Наш единоведец не должен быть всякий раз более нравственен и поэтичен, чем мусульманин или буддист, - подчеркивал он.

Насколько бы религии ни отличались друг от друга, нравственность, как считал Константин Николаевич, одна и должна быть применима ко всем людям. «Естественная (то есть тоже Богом данная) мораль одна, без таинства религии – не душеспасительная; она очень приятна для сношений земных, она иногда эстетичная, она удобна, уважительная, она может служить даже средством устыдить плохого христианина – указанием, например, на доброго турка и т. д. Но как не-христиан будет судить Бог, мы не знаем. А для нас есть хоть общие правила (нравственные. – **М. Б.)**»³²⁴.

Так же, как мораль, общим критерием для всего общественного мира остается, по его убеждению, и политика; не переставая быть христианином, можно рассматривать и оценивать политическую (историческую) ценность деятельности лиц или групп, принадлежащих к другим конфессиям, а также политические и социальные последствия разных религий или деятельности их создателей. Самый широкий – универсальный – масштаб устанавливают два критерия: «общефизический» и эстетический. Разница между физикой и эстетикой, указывал он, состоит в том, что законы физики «в уме нашем не приходят в столкновение с законами морали. А в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, не желающий себя обманывать, видит ясно, до чего эстетика и с моралью, и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу»³²⁵. Малоубедительным ведь было бы, подчеркивал он, твердить себе, что все безнравственное в то же время безобразно и наоборот.

Что же в таком случае делать? Возненавидеть эстетику? Сделать по нравственным мотивам вид, что ее не замечаешь? Пренебречь моралью? – спрашивал Леонтьев, отвечая, что невозможно ни первое, ни второе, ни третье... «Вот тут-то положительная религия вступает снова в свои всепобеждающие права. Она не нуждается во лжи и притворстве: „Да, это изящно, сильно, эстетично, но это не душеспасительно”»³²⁶.

³²⁴ Там же, С. 387-388.

³²⁵ Там же, С. 388-389.

³²⁶ Там же, С. 389.

Позиция Леонтьева была принципиальной: «Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю; когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития поэзию побеждает утилитарная этика, я негодую...»³²⁷.

Следует различать, утверждал Леонтьев в написанном за несколько месяцев до своей смерти письме к В. Розанову, эстетику жизни и эстетику искусства. Современное сознание, однако, не видит или игнорирует, сожалел он, первую, сводя эстетику вообще к чему-то «вроде изящества, роскоши, искусства для искусства, десерта какого-то, без которого можно обойтись», не в состоянии понять, что «видимая эстетика жизни есть признак внутренней, практической, другими словами – творческой силы»³²⁸.

В наше время, продолжал он, большинство людей лучше понимает эстетику в природе и искусстве, чем эстетику в истории и человеческой жизни вообще. «Что касается до настоящей эстетики самой жизни, то она сталкивается со столькими опасностями, тягостями и жестокостями, со столькими пороками, что нынешнее боязливое (сравнительно, конечно, с прежним), слабонервное, маловерующее, телесно само изнеженное и жалостливое (тоже сравнительно с прежним) человечество радодешенько видит всякую эстетику на полотне, подмостках опер и трагедий и на страницах романов, а в действительности – „избави Боже!“»³²⁹. Более того, круг эстетического понимания истории все время уменьшается, утверждал с сожалением Леонтьев.

Эстетику он считал, как и в предыдущем письме, лучшим критерием, который можно использовать по отношению к истории и жизни – лучшим, ибо универсальным, относящимся ко всем эпохам и местам. «Мерило положительной религии, например, приложимо только к самому себе (для спасения индивидуальной души моей за гробом, трансцендентный эгоизм) и вообще к людям, исповедующим ту же религию»³³⁰. Так же не универсален критерий чисто нравственный, потому что он дисквалифицировал бы

³²⁷ Там же, С. 390.

³²⁸ Там же, С. 585.

³²⁹ Там же, С. 583-584. Как проницательно замечает С. Носов, обнаруживаемая у Леонтьева тенденция к стиранию границы между искусством и жизнью в соединении с преданностью искусству рождает своего рода «овеществление» мира – мир преобразается в подобие музея искусств. Ср.: С. Н о с о в. *Реализм нигилизма и романтизм охранительства (антиэстетизм Д. И. Писарева и эстетство К. Н. Леонтьева)* (машинопись), С. 17.

³³⁰ Там же, С. 584.

большинство полководцев, правителей и политиков; некоторые святые, признанные христианской церковью, тоже не выдержали бы чисто моральной критики. Более того, моральное мировоззрение неизбежным образом колеблется всегда, указывал он, между двумя разными моральями: внутренней борьбы (мораль стремления) и внешнего результата (мораль реализации). «Первая мораль, конечно, менее верна, но зато она ближе к мистической религии и к эстетике (победа разума и сердца над гневом и зверством есть также эстетическое явление – моральная эстетика); вторая мораль гораздо вернее, но ведь эта забота об одном лишь внешне моральном результате и приводит шаг за шагом к тому общеутилитарному мировоззрению, которое и есть всемирная уравнительная революция (смещение, разрушение, вторичное упрощение и т. д.)³³¹.

От подобных ограничений свободен эстетический критерий и соответствующий ему тип восприятия мира: «В эстетическом же мировоззрении все вмести́мо!.. И все религии, и всякая мораль, даже до некоторой степени и мораль внешнего результата»³³².

Как видим, в обоих письмах Леонтьев старался уточнить и представить свой взгляд на диапазон, в котором отдельные этические, эстетические, религиозные, политические и т. д. критерии могут быть принципиально отнесены к явлениям человеческой жизни и мира вообще. Эти критерии были сравнимы друг с другом и оцениваемы с точки зрения степени универсальности, который им может быть присущ. В принятой автором писем перспективе наиболее универсальным диапазоном обладают и – именно в этом смысле – являются относительно лучшими общефизический и эстетический критерии. Мыслитель также был убежден, что последний из названных критериев позволяет во многих случаях охватить заодно ценности, определяемые с помощью иных критериев, хотя бы политическую силу или творческие способности; однако не всегда, ибо, напомним, например, мораль внешнего результата – лишь до определенной степени. Леонтьев усматривал в то же время появляющуюся зачастую конфликтность между принципами эстетики и другими, в особенности критериями нравственным и религиозным, подчеркивая обязанность признания в подобных ситуациях примата требований нравственности и религии. А ведь при этом он указывал на существенные ограничения морального критерия, когда утверждал, что чисто

³³¹ Там же, С. 585.

³³² Там же, С. 585.

моральной критики могло бы не выдержать не только большинство военных и политиков, но даже часть лиц, признанных Церковью святыми, а критерий положительной религии можно применить лишь к самому себе и группе единоверцев. В своих текстах он также неоднократно акцентировал разлагающее влияние принципов морали или религии на процессы общественной динамики и указывал на ослабляющие, по его оценке, ценность морального мировоззрения, включенные в него напряжения между различными типами морали и т. п.³³³. Почему же лучший критерий, который можно применить к истории и жизни, следовало бы, по его мнению, в случае конфликта безусловно подчинить иному, «худшему»?

Все оказывается совершенно просто, если принять во внимание сделанное Леонтьевым четкое различие между историей и эсхатологией. Для автономически понятого исторического порядка и происходящих в его рамках процессов развития в природе, обществе, культуре и мысли эстетический критерий является лучшим, ибо относительно наиболее универсален и в то же время синтетичен, так как, считал он, с ним сильнее скоррелированы иные мерила относительного совершенства жизни: уровень нравственности, общественной дисциплины, интегральности сообщества, политической силы, устойчивости к процессам разложения, творческой способности, культурной индивидуальности и т. п.³³⁴. В аспекте автономически понимаемой истории все принципы могут быть взаимно сопоставимы и оцениваемы сквозь призму критериев, свойственных каждому из них и всем остальным. К примеру, отдельные религии можно рассматривать «с точки зрения исторической, политической, моральной и эстетической», оценивая результаты воплощения их учений в политическую, нравственную и эстетическую жизнь. Это касается *de facto* также исповедуемой им религии, о которой он думает и должен думать «с точки зрения спасения души» своей, если он многократно подчеркивал стимулирующее влияние православизации территории России на разрушительные процессы смещения и вторичного упрощения или указывал, что христианская наука и утилитарный прогресс совместными усилиями стремятся к уничтожению эстетики жизни на земле, что у него также означало – самой жизни. Антиномичность и взаимная конфликтность принципов и ценностей являются естественным, неизбежным свойством исторического порядка, даже если некоторые из

³³³ А потому не вполне все критерии.

³³⁴ Эстетический критерий понимался им как имеющий именно такой широкий масштаб применения и многомерный, синтетический характер.

них в определенных рамках действуют совместно в своем зачастую взаимодеструктивном влиянии.

Введение эсхатологического аспекта – а в плоскости структурной переход на второй, высший уровень концепции Леонтьева – принципиальным образом изменяет представленную ситуацию. Диаметрально меняется проблема принципов иерархизации норм и ценностей. Безусловное первенство отдается религиозному критерию, невзирая на какие бы то ни было его противоречия в отношении к другим или ограниченный диапазон возможного применения: «Христианству мы должны помогать даже в ущерб любимой нами эстетике...»; «я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю...»³³⁵. Это, однако, не какой-нибудь религиозный критерий вообще или стандарты какой-то определенной религии, это принципы лично исповедуемой Леонтьевым, санкционированной иерархической Церковью православной религии, безоговорочное подчинение и послушание которой он считал необходимым условием собственного личного спасения. Это первенство опирается, таким образом, на совершенно иные основания, чем в случае размышлений над относительными достоинствами и ограничениями критериев и ценностей, которые совместно выступают или могут быть применены к автономически понимаемому историческому порядку.

Эсхатологический взгляд позволяет в то же время признать превосходство морали над эстетикой – если первая «дана Богом» и освящена религией. Как мы помним, в случае конфликта между эстетикой и моралью следует безоговорочно обратиться к Божьим заповедям: в данной ситуации «положительная религия вступает снова в свои всепобеждающие права», указывая, что является, а что не является «спасительным для души».

Согласно распространенному в России убеждению, Леонтьев отошел от византийской концепции изменения мира; ему была чужда идея просветления и преображения создания, идея *theosis*; у него также не было ни жажды поиска Царства Божьего на земле, ни сопровождающей его теократической идеи, как и стремления всеобщего спасения человечества и мира. В связи с этим приходится заметить, что в той степени, в которой это мнение верно, а идея *theosis* представляет собой центральную концепцию восточноримской патристики, под вопросом оказывается сам византизм леонтьевской интерпретации христианства. Неужели не византизм должен был стать скрытым содержанием «византийского православия»?

³³⁵ К. Леонтьев. *Избранные письма...*, С. 390, 586.

В особенно показательной для русского восприятия религиозной мысли Константина Николаевича интерпретации Бердяева констатация отсутствия византийской идеи *theosis* связана непосредственно с тезисом об акосмическом характере христианства Леонтьева. Последнее утверждение может вызвать недоумение, поскольку, согласно тому же критику, «наиболее характерно для К. Н. (Константина Николаевича. – М. Б.) то, что он натурализирует конец мира»³³⁶. Чтобы приведенные высказывания Бердяева сохраняли логическую непротиворечивость, каждое из них должно обладать достаточно конкретным смыслом, дополнительно определяемым фактом их сосуществования и содержательной связью между ними. Отсутствие византийской концепции преображения и акосмический характер христианства Леонтьева означают в понимании Бердяева, что Воплощение Христа не рассматривалось Константином Николаевичем как событие космическое: оно не открыло перед человеческой историей и всем мирозданием перспективы обожествления, ведущей к реализации Царства Божьего на земле. В глазах – и структурах концепции – создателя «византийского православия» история человечества и внечеловеческого мира остались по-прежнему, как и раньше, подвержены естественной динамике социальных и биологических «организмов» - повторяющемуся с начала мира ритму рождений, развития, разложения и смерти³³⁷.

Нетрудно найти в русской традиции аналогии бердяевского мнения на тему рассматриваемого аспекта концепции Леонтьева. К примеру, один из лидеров славянофильства И. Аксаков упрекал ее создателя: «Вы относитесь к христианству не как к вечной и несомненной истине, а как к обыкновенному историческому влиянию»³³⁸. С. Франк и С. Булгаков также критически указывали, что Константин Николаевич подчинял христианство законам истории или, что для него должно было быть тем же, законам природы.

Как я старался показать, комментируя широко понимаемую социологическую концепцию Леонтьева, теория «триединого процесса развития» рассматривает и оценивает всякие структуры и ритмы развития мира природных и социально-культурных «организмов», абстрагируясь от трансисторического порядка и

³³⁶ Н. Бердяев. *Константин...*, С. 174.

³³⁷ По подобной, вероятно, причине выдающийся польский знаток православной мысли В. Хрыневич утверждает, что концепция Леонтьева отказывала «истории во всяком положительном смысле, забывая о тайне воплощения Сына Божьего...». W. H r u n i e w i c z, *Prawosławie poszukujących...*, s. 17.

³³⁸ Цит. по: Ю. И в а с к. *Константин...*, С. 457.

эсхатологического ритма. В представлении его типичных критиков, органико-исторические процессы действительной автономией не обладают: динамику сферы исторической действительности определяют не внутренние механизмы и факторы развития, которые устанавливаются независимо от личных религиозных убеждений исследователя, а выходящие за пределы возможностей феноменалистского понимания внеэмпирические взаимодействия истории и Божества. В содержание исторического и поддающегося, как считается, научному изучению включаются богоматериальные или богочеловеческие элементы и направления развития, финалистически тяготея к перерастанию – дедуцированной *de facto* из априорных предпосылок – истории в Божество, к реализации идеи Царства Божьего на земле.

По убеждению же Леонтьева, следует ясно различать доступную для научного углубления сферу явлений и скрытый – во что верят, но чего в научном смысле знать не дано – за ней слой внеэмпирического смысла и внеявленческих детерминаций, «божественных или органических – на этот раз (т. е. для научного описания процессов органической динамики, которое не обладает необходимой для их идентификации компетенцией. – М. Б.), положим, все равно...»³³⁹. В рамках леонтьевской теории «триединого процесса развития» появляется, правда, в одном месте гипотеза, согласно которой трехстадиальный, заканчивающийся разложением и смертью «организма» естественный процесс следовало бы, вероятно, отнести также к человечеству как целому и концу истории вообще, но ее автор не занял в этом вопросе однозначной позиции, ограничиваясь указанием появляющихся симптомов как заката, так и возможного очередного возрождения³⁴⁰.

Письма Константина Николаевича, адресованные В. Соловьеву, но содержащие полемику с П. Астафьевым, написанные незадолго до смерти, показывают принципиальное для создателя «византийского православия» отличие аспекта и ритмов истории от аспекта и ритмов эсхатологии. Всякие убеждения по поводу вторых

³³⁹ К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 6. – С. 121.

³⁴⁰ Возможно, не случайно, ибо совершенно неизвестно, каким образом мог бы быть определен – а во время его наступления идентифицирован – момент такого смешения и упрощения всего бытия, после которого уже было бы невозможно начало нового цикла развития, неизвестно, каково отношение между отдельными уровнями органической динамики: является ли глобальный уровень производной ритмов на низших уровнях или он диктует эти ритмы, какому из них можно приписать решающее значение; какие силы или факторы могли бы исключить возможность дальнейшего воспроизводства органических циклов и т. п.

требуют принципиально отличного типа обоснования, чем утверждения, формулируемые в рамках теории органического развития: основанием для первых является не автономическое наблюдение за историко-природными явлениями, структурами и процессами, а явленные правды Священного Писания. Он в принципе не видит возможности однозначной локализации происходящих исторических событий в эсхатологической схеме Апокалипсиса: «Если „последние времена“ еще не слишком близки, если Христианству предстоит в самом деле не одна только последняя и неудачная проповедь, но и временное торжество...» и т. д.³⁴¹ Даже если можно находить, что Леонтьев иногда делает, определенные границы согласия между ходом динамики мировых явлений и законами, установленными научными теориями, с одной стороны, и пророчествами Священного Писания³⁴² с другой, оба названных порядка смысла и способа объяснения сохраняют взаимную отдельность и несводимость друг к другу.

«Христианин, - утверждает Леонтьев, - оставаясь христианином вполне, может рассуждать и мыслить вне христианства, за его философскими пределами о сравнительной красоте явления...»³⁴³, как на тему явлений эстетических, так и общественных процессов развития. С точки зрения доступных пониманию науки законов, противоречий, детерминаций, ограничений и т. п. природно-исторического мира, факт или смысл Воплощения не может, однако, быть объективно воспринят. Если наука, как это имеет место в случае Леонтьева, сохраняет постоянную отдельность и не сводится без остатка к роли момента высшей правды, выражающей паруссионное единство Бытия, констатация, восприятие космического характера факта, сущности и последствий Воплощения должно остаться за пределами ее компетенции. В сфере веры и внеэмпирического смысла, абсолютный, субъектный, религиозный или экзистенциальный ранг которых не перекликается в то же время несколько с возможностью рассмотрения христианства как одного из выступающих в истории явлений, остающегося во взаимодействии с другими, выполняющего разнообразные функции в исторической жизни индивидуумов и групп, влекущего за собой определенные социальные, политические, экономические или психологические

³⁴¹ К. Л е о н т ь е в. *Восток...*, С. 638.

³⁴² Ср.: там же.

³⁴³ Цит. по: Ю. И в а с к. *Константин...*, С. 457.

последствия, которые могут быть принципиально оцениваемы согласно разным автономическим стандартам.

Возвращаясь к проблеме мнения, касающегося невизантийского, акосмического характера христианства Леонтьева, согласно которому Воплощение не было понято им как событие космическое, открывающее перспективу обожествления, приходится признать, что они предполагали принципиально отличную от леонтьевской концепцию восприятия отношения между историей и эсхатологией – такую, от которой создатель теории «триединого процесса развития» и формулы «византийского православия» сознательно и радикально дистанцировался. Без убедительного показа его критиками, каким образом можно эмпирически воспринять в собственном науке феноменалистском слое действительности природы и истории скрытый за ней существенный факт, смысл и ведущие к обожествлению результаты Воплощения, трудно дискутировать – в затронутой сфере – на тему обоснованности их упреков. Согласиться с ними означало бы прежде всего принять концепцию бытия и познания, которую они разделяют.

Часть четвертая

ЛЕОНТЬЕВСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Несмотря на то, что со смерти Леонтьева прошло уже более ста лет, его личность и мыслительная концепция не перестают жить в интеллектуальной традиции России. Характерный для русской культуры и ментальности, относительно более сильный, чем на Западе, антиисторический элемент, менее спонтанно и выразительно сознаваемая историческая дистанция по отношению к минувшим событиям, более слабое ощущение их неотвратимости и безвозвратности и, наконец, ведущие к культурному увековечиванию постоянного и неизменного процессы самовоспроизводства устоявшихся издавна способов или схем перцепции и концептуализации исторической действительности способствуют рассмотрению фигур из прошлого чуть ли не в качестве современных участников диалога о самих себе, России и мире. В этой непрерывающейся дискуссии имя Леонтьева не появляется столь же часто, как имена Достоевского, Соловьева или Бердяева, однако остается значимым, все еще привлекая внимание круга откровенных сторонников, даже верующих в его религию³⁴⁴, а также критиков и оппонентов.

Что характерно: все время удерживается сопровождающая Леонтьева с самого начала аура загадочности, таинственности, парадоксальности, непонятности и необычности. Блестящий текст А. Козырева *Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников*, показывающий – в особенности по отношению к периоду рубежа веков – идейно-культурные условия неслучайности восприятия создателя *Византизма и славянства* «в модусе апофатическом», остается явно голосом меньшинства, чтобы не сказать одиночки. «Интересно увидеть через рецепцию Леонтьева само время...»³⁴⁵, – удачно формулирует Козырев, имея в виду время, называемое в России «серебряным веком» поэзии или – шире – литературы и «религиозным ренессансом» в философии.

Восприятие «в модусе апофатическом» не было, однако, свойством рецепции Леонтьева лишь на рубеже веков, оно началось ранее и сохраняет свою живучесть доныне, лежа в основании столь же постоянных, сколь распространенных

³⁴⁴ Как показывает хотя бы книга А. Королькова *Proroctwa Konstantego Leontjewa* (Toruń 1994, s. 188), понятие «верующий в религию Леонтьева» вовсе не преувеличение.

³⁴⁵ А. Козырев. *Послесловие...*, С. 417.

характеристик его фигуры и мысли. Если так, обусловленность подобного типа рецепции должна иметь природу гораздо более общую и постоянную. Интересно, что издавна подобным образом, а следовательно, «в модусе апофатическом» - как «парадокс», «загадка», «тайна» - воспринимается сама Россия, ее «душа», «природа», «идея» или «миссия». Поэтому могло бы показаться, что именно Леонтьев должен восприниматься в своей отчизне как квинтэссенция русскости, «русская душа» *par excellence*, а ведь на самом деле все совершенно иначе: в нем видят, как правило, «чудака» и «оригинала», личность нетипичную, отличающуюся от других, исключительную, единственную в своем роде.

Поднятая проблема «апофатичности» появляется в поле моего внимания в микро- и макромасштабе; первый касается концепции Леонтьева, второй – России. Каждый из них имеет свою автономию, однако кажется, что указанное совпадение также дает материал для размышления, рождая вопрос о его предпосылках, обусловленности и последствиях.

Рассматривая на фоне русской интеллектуальной и культурной традиции структуры мысли Константина Леонтьева, я попробую, пользуясь общими положениями произведенного ранее анализа, показать, почему она воспринимается в России именно таким образом, а иные способы ее восприятия отодвигаются за пределы принципиального поля видения данной традиции. А прежде всего постараюсь показать и охарактеризовать познавательные горизонты, открываемые (отчасти лишь потенциально) леонтьевской концепцией, в особенности свойственный ей тип проблематизации мира и собственных культурных основ России.

1. Ограничения и способность проблематизации

В концепции автора *Византизма и славянства* можно обнаружить ряд непоследовательностей и ограничений, много моментов спорных и противоречивых. Отдельные ее подструктуры и аспекты, предметные сферы или присутствующие в ней типы рефлексии (религиозно-теологической, морально-этической, философско-мировоззренческой или политико-идеологической), а также выводы и анализ, свойственные дискурсу, проводимому в духе позитивных наук (социологических, психологических, исторических или культурологических), не только имеют в

значительной степени свои автономические критерии и стандарты и подлежат отличным – в рамках отдельных областей – ритмам воспроизведения своей живучести, но и – в сфере точных наук, элементы которых содержат, - постепенной деактуализации. В особенности это касается социологической теории Леонтьева, которая в широком смысле включает в себя одновременно большой объем исторической, психологической, политологической и культурологической и т. п. проблематики, представляя собой наиболее систематически изложенную, связную часть его концепции.

Из перспективы лет, минувших со времени возникновения этой теории, трудно не заметить ее серьезной ограниченности и недостатков. Анахроничной кажется чрезмерная, поистине свойственная XIX веку вера Леонтьева в возможность обнаружения универсальной формулы, способной описать, а в степени, в которой это делают возможным зачастую не слишком, в принципе, последовательно им соблюдаемые границы научного (позитивистского или – осторожнее – позитивирующего) изучения мира, и объяснить совокупность явлений, процессов или механизмов общественной динамики и структуры. Вопреки убеждению самого создателя, эмпирический ригоризм рассматриваемой теории явно проигрывает экспланативным амбициям, которые сопутствовали ее созданию³⁴⁶. Подбор фактов носит в значительной мере характер инструментальный, чему способствует слабость предоставляющих их исторических источников. Систематический аспект слишком доминирует в ней над исторической, социологической, культурологической и т. п. впечатлительностью или эмпирической открытостью вообще. Позитивистские элементы остаются в противоречии с сопрягаемыми с ними по сути автоматически эстетическими содержаниями, которые очень слабо годятся для «опредмечивания» в процедурах квази-позитивистской объективизации. Поражает, хотя Леонтьев пытается ослабить его механистичность, фатализм следования друг за другом органических фаз циклов развития. С точки зрения современной социологии, вовлеченность рассматриваемой концепции в исторический уже в принципе спор натурализма с антинатурализмом представляется все более анахроничным.

³⁴⁶ Чрезмерные для требований научного познания теоретические амбиции были, однако, намного умереннее, чем, например, амбиции показательной для значительно более широкого течения русской мысли концепции В. Соловьева, гораздо слабее разграничивающей историю и эсхатологию.

Протест вызывает более чем нигилистическое, ибо программно и последовательно враждебное, отношение Леонтьева к проблеме политической свободы. Во-первых, Константин Николаевич делает из нее – и из негативной свободы вообще – своего рода антиценность, отмечая в ней не столько отсутствие, сколько отрицание признаваемых им ценностей. Он не замечает, что в практическом смысле без негативной свободы, а также общественных и политических средств, обеспечивающих возможности ее реализации, трудно говорить о какой бы то ни было свободе. «Свобода, - указывает А. Валицки, - это противоположность принуждению, запретов и приказов. Это основная формула свободы [...]. В той мере, в которой вопрос о свободе является вопросом практическим, вопросом, о котором мы должны сказать: да или нет, имеем мы дело со свободой или порабощением, нужно стоять на почве либеральной свободы. Она ясно дает нам критерий, без которого все остальные концепции свободы лишены смысла»³⁴⁷. У Леонтьева указанное понимание свободы оказалось жестко противопоставлено иному – такому, при котором вопрос о свободе является вопросом (и беспокойством) о собственной сущности, о том, что хочется (и возможно) в себе освободить. Он был убежден, что допущение политической свободы неотвратимо ведет к уничтожению своеобразия, индивидуальности, отдельности, всего того, что составляет собственную или национальную сущность, поэтому принципиально отверг всякий либерализм. Во-вторых, он упустил из виду христианские корни идеи прав и свобод, а также вытекающую из них заботу об условиях, достойных человеческой жизни. Он крайне абсолютизировал противоречие между религиозным послушанием Богу, которое избрал, и совершенно односторонне воспринимаемыми результатами процесса становления самостоятельности человеческого разума, верой в автономическую ценность свободы и достоинства человеческой личности, ведущими, как он считал, неизбежно к деструкции *sacrum* в жизни и сознании индивидуумов и обществ.

В результате – с одной стороны, моральная миссия христианства была им воспринята суженно и деформированно: противопоставляясь обнаруженной односторонности «розового христианства», он не избежал полярно подобной собственной односторонности³⁴⁸. С другой – подверглась усилению полная

³⁴⁷ А. В а л и ц к и, интервью: *Wcielenia inteligencji. Z Andrzejem Walickim rozmawiają Damian Kalbarczyk i Paweł Śpiewak*, «Res Publica», 1988 nr 1, s. 45.

³⁴⁸ С либерально-демократическим прогрессом и всякими ценностями, способными обеспечить ему аксиологическое и идеологическое оправдание, Леонтьев однозначно сопряг приверженность к

негативность образа создающегося либерально-демократического общественного порядка, в котором он обнаруживал квинтэссенцию нарастающих тенденций распада. Борясь с ними, противопоставляясь искушениям и заблуждениям, которые несло с собой его время, создатель «византийского православия» был непоколебим перед лицом карикатурной по сути конечности противопоставления земного мира эсхатологическим принципам Царства Божьего. Справедливо защищая трансисторический характер этого Царства и невозможность его земной реализации, он отвергал и осуждал слишком многое из того, что могло бы указанное противопоставление ослабить или уменьшить. Не веря в полный и окончательный триумф добра на земле, отрицал смысл коллективных действий, имеющих целью решительно уменьшить размах общественной несправедливости, преследований, обид и зла³⁴⁹. Более того, однако, усматривая в подобных несчастьях предпосылку сильной религиозной веры и источники творческой инициации, а в связанных с ними разнообразии позиций, сосуществовании добра и зла, гармонии и конфликта, протеста и умиряющей его силы и т. п. эстетическую ценность, в своем взгляде на широко понимаемые общественные дела он, к сожалению, пошел далеко по пути этически спорного панэстетизма.

Указанные (и подобные) сомнения и ограничения явно теряют смысл, если воспринимать концепцию Леонтьева – что является приемом методологически оправданным, а в случае многих ее конструкций, к примеру, оппозиции в отношении эгалитарно-либерального прогресса, политического сентиментализма и морализаторства, «розового христианства» или идеи реализации Царства Божьего на земле, также историческим фактом – как сознательную антитезу по отношению к доминировавшим, как он считал, в его время в мире либо глубоко укоренившимся в культуре и духовности России идеям «мягкого» аксиологического синтеза, неограниченного прогресса, так или иначе разработанным проектам земной эсхатологии. Антитезу, если даже чрезмерную и ведущую зачастую к односторонности

аморфности, стремление к одинаковости, антрополатрию, заблуждения по поводу якобы способности человеческого общества к самосовершенствованию, имманентные эсхатологии и т. п.

³⁴⁹ Это, однако, не означало, вопреки многочисленным критикам, позиции небрежения или пассивности: «Положим, что нам сказано: „под конец” останется мало „избранных”, но так как нам сказано тоже, что верного срока этому концу мы знать не будем до самой последней минуты, то зачем же нам прежде времени опускать руки и лишать свою Церковь всех тех обновляющих реформ, которыми она обладала в лучшие времена...». К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 7, С. 534.

понимания, то – в особенности при рассмотрении ее в историко-культурном аспекте, в котором она возникла, и трактовке в качестве группы эвристических правил – несомненно плодотворную в познавательном отношении, последовательно направленную на выработку трансцендентной точки зрения, делающей возможной реальную и небанальную проблематизацию выдвинутых идей и смыслов. Мотивированную сознанием интеллектуального «уклона» мыслительной и аксиологической перспективы, которая, по убеждению Леонтьева, по причине своей распространенности и связанной с ней видимости очевидности и естественности, скрывала собственную односторонность и ситуативность³⁵⁰. Говоря словами Б. Садовского, «Леонтьев перегнул палку в другую сторону...»³⁵¹.

Дополняя сказанное о неповторимом своеобразии концепции Леонтьева и оценке ее значения в интеллектуальной традиции России, следует – в указанном контексте – посмотреть на его наследие сквозь призму ключевой для русской мысли и культуры широко понимаемой оппозиции славянофильства и западничества. Понятной и естественной в существующей общественно-исторической и культурной ситуации, но ведущей зачастую к односторонности аксиологических и познавательных перспектив, а также ряду ограничений, заблуждений и самообману. Дело не только в том, что наследие и культурная действительность России были более сложны и многоаспектны, но и прежде всего в том, что для тогдашней интеллигенции XIX и XX вв. «русскость» и «европейскость» представляли собой конструктивные, равно неотъемлемые составляющие внутренней структуры ее сознания, а не только этапы ее исторической родословной. Коренная «русскость» или чистая «европейскость», относящиеся к порядку бытия, могли представлять собой по крайней мере мысленные абстракции, содержание которых было вторично, крайне спекулятивным образом предполагается и конструировано.

То, что Россия в допетровский период обладала определенным культурным своеобразием (сформированным, впрочем, также под влиянием разнообразных чуждых элементов: византийских, скандинавских, монгольских, турецких, польских и т. п.), не означало, что в структуре сознания русских образованных слоев существовал какой-то

³⁵⁰ Перспективы, которая, например, игнорирует факт, что «равновесие поступательных и охранительных сил нарушено давно в современном русском обществе исключительно в пользу одних поступательных...» (К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 553), что, по мнению Леонтьева, уменьшает возможность удачного распознавания результатов общественной деятельности.

³⁵¹ Цит. по: А. Козырев. *Послесловие...*, С. 431.

более глубокий, эссенциальный, исконно русский аспект, который можно сделать единственным с помощью простой операции удаления внешних наслоений европеизма. Упорные, предпринимаемые как в самой России, так и западными исследователями поиски сущности или социально-культурного генотипа русскости, несомненно оправданные и иногда познавательно плодотворные, слишком часто заслоняли другую, не менее принципиальную правду о том, что фундаментальной чертой своеобразия послепетровской России парадоксальным образом является ее социально-культурное несвоеобразие, своего рода внутренняя трещина, отсутствие и попытки нового обретения (или достижения) собственного своеобразия.

Вышеуказанная оппозиция славянофильства и западничества не оставляла – усиленным типичной для русской культуры ситуацией двуполярности и отсутствия нейтральной аксиологической сферы образом – места, в котором аксиологические предложения и теоретические конструкции противоположной стороны могли бы появиться как существенные проблемы и содержания, застрахованные от автоматического по сути размещения на другой, негативной стороне дихотомической матрицы, сопоставляющей и противопоставляющей друг другу смыслы и нонсенсы, ценности и антиценности, правды и неправды, знание и невежество и т. п.³⁵². Не обошлось без проявлений явной мистификации. Единственно славянофильским было все же убеждение, что представители этого течения видят и оценивают Европу совершенно извне, в то время как находились они «извне» лишь в смысле Перса Монтескье или вольтеровского Гурона. Их собственная критика и образ Европы происходили из нее самой и питались европейским, нечистым сознанием (выраженным в прессе, литературе, политической полемике и т. п.), а образ России, который они представляли, был в значительной мере вторично сконструирован на негативно односторонне видимом образе Европы³⁵³. Для типично русского сознания Запад не представлял собой особенно сложной проблемы: игнорируя или не замечая многих разнообразных порядков смысла, разных типов знания, их предметных соответствий, а также свойственных им типов вопросов и характера возможных на них ответов, ему приписывали в особенности неспособность к пониманию самого себя, а тем более России. А она могла это сделать, как верилось, благодаря своему участию в

³⁵² Ср.: J. Ł o t m a n, B. U s p i e n s k i, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 20.

³⁵³ Ср.: A. Besançon, *Edukacja...*, s. 1212.

мистической правде единственно безупречного в своей чистоте русского православия. Мифологизации образа России и Европы здесь складывались, переплетались, обуславливались и создавались.

Аналогичным же заблуждением окциденталистов было убеждение, что они смотрят на Россию совершенно извне, представляют чисто европейскую точку зрения (даже более европейскую, чем сами европейцы, погруженные в меандры своей традиции и заблуждения прошлого), а русскую культуру можно понимать просто как культурную спецификацию или своего рода предысторию человеческого духа, из которой следует наконец выйти или вырасти.

Вовлеченные во взаимный бесконечный спор представители каждой стороны не замечают, что одна идеологизированная утопия противопоставляется здесь другой³⁵⁴. (Указывая на наличие в них черты утопичности, я не намерен, конечно, перечеркивать всякие познавательные ценности, которые они создают. «Недействительность» является ведь существенной, этимологической чертой, смыслом утопии; выходя за пределы действительности, они разрабатывают трансцендентную точку зрения, делающую возможной ее проблематизацию.)

Есть еще один аспект проблемы, ускользающий обычно от внимания окциденталистов: в отношении России либерально-демократическая парадигма, кажется, в некоторых кругах приобретает форму действительности – тогда дискуссия ведется лишь по вопросу о том, как ее ввести, сделать основой жизни страны, сама она остается непроблематичной – сама же по себе, независимо от России, рождает множество вопросов и сомнений, десятилетия точащих западную мысль. Говорят даже о закате постпросветительской цивилизации, для которой она закладывала один из фундаментов. В русском окциденталистском сознании указанная проблема отодвинута на задний план – в смысле временном тоже, а ее нейтрализации способствует принцип монолинейности общественной эволюции и констатация отставания в развитии собственной страны. Открытость России вовне может стать поэтому в будущем открытостью к миру, который разочаровался в основах собственной цивилизации или культуры и – выходя за пределы постпросветительских идеалов (либерально-демократическая парадигма в своем политическом и экономическом аспектах является

³⁵⁴ К примеру, окциденталисты остаются, по собственному убеждению, вне сферы «метафизики», не замечая, что близкие им категории «нормальности», «западности» или «современности» в столь же высокой степени «метафизичны» и идеологизированы. Ср.: J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe. The Polish Experience*, Berkley-Los Angeles-Oxford 1991, s. 240-241.

ведь здесь элементом сложного целого), рассматриваемые как основы рациональности и смысла, – лихорадочно ищет новых решений. Более того, если орудием интеллектуально-аксиологического изучения общественно-культурной действительности делается нечто, что – хотя и само по себе проблематичное – рассматривается в категориях, терпящих данную проблематичность действительности, то получаемый образ России (и мира вообще) должен остаться упрощенным и деформированным.

С другой стороны, традиционное славяно-русофильское видение представляется – в своем антиисторизме и полярной оппозиционности в отношении ко всей современной цивилизации – неспособным к творческой, интеллектуальной концептуализации современности, а также к позиции действительной открытости к ней, выходящей за пределы проникнутых самодовольством констатаций своих «всегда» справедливых доводов и ожиданий от противников признаний в ошибках и поражении. Одной односторонности в этом случае противопоставляется другая, а для серьезно продуманного диалога просто не остается места.

Поэтому необходимой становится разработка перспективы, которая была бы способна поставить вопрос обо всем данном споре, понять не только оппозиционность вовлеченных в него позиций, но и их взаимозависимость, взаимоопределенность, предпосылки взаимного непонимания и парадоксальное подобие, открыться опыту современности и преодолеть антиисторичность спора, обнаружить ограниченность и ценность вовлеченных в этот спор видений³⁵⁵. И даже более того: речь идет о перспективе, делающей возможной проблематизацию вписанных в русскую традицию тенденций к абсолютизации значения славянофильско-западнической дихотомии, способствующей гипостазированию мысленных абстракций, касающихся собственного культурного своеобразия³⁵⁶.

³⁵⁵ Это была бы перспектива, делающая возможным в особенности, как мне представляется, плодотворный анализ мысли Солженицына, ее места в традиции, проблемы и характера открытости к современности и будущему.

³⁵⁶ По мнению польского исследователя Я. Добешевского, «как славянофильство, так и окцидентализм являются у своих истоков плодом русских окциденталистских рывков...»; в то же время, однако, появляется интересная проблема объяснения противоположности квалификаций, какие они получают в распространенном русском сознании, ибо только окцидентализм идентифицируется в категориях «привнесенного извне». Ср.: J. Dobieszewski, „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] J. Dobieszewski (red.) *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 60.

Если посмотреть на мыслительную концепцию Леонтьева в перспективе оппозиции «славянофильство – окцидентализм», «Россия – Европа (Запад)», можно обнаружить в ней попытку принципиального выхода из рамок их дихотомии, выработки точки зрения, трансцендентной в отношении каждого из ее членов, позволяющей заметить не только их взаимное противопоставление, но также взаимозависимость и общность. Такие возможности должна была дать предлагаемая им точка зрения, определенная – абстрагируемся сейчас от проблемы противоречия между ними – с одной стороны, замыслом выработки подлинной, «византийской» позиции христианства, представляющего собой праисточник религиозно-культурного единства как России, так и Европы, свободной одновременно от адаптационных деформаций нового времени, национального эгоизма, идеологических злоупотреблений, а с другой – «историко-природным» пониманием законов органического развития, обращающим внимание не только на индивидуальное своеобразие, но и на универсальные закономерности³⁵⁷.

В рамках леонтьевской концепции «триединого процесса» Россия предстала как в определенной мере своеобразный – что было признано естественным, подобно иным сообществам такого же или другого типа – со многих точек зрения отличный от западных обществ, регулирующий, однако, универсальными закономерностями структуры и динамики человеческих сообществ общественно-культурный организм, сравнимый со своими западными и всеми иными соответствиями, известными в истории вообще. Общественные «организмы» становились поэтому доступными для познавательного изучения в категориях социологических универсалий, позволяющих заметить в них сложность способов внутренней интеграции, гетерогенность составляющих элементов и подструктур, противоречия между ценностями и интересами, эмоциями и калькуляцией и т. п.³⁵⁸. Это касалось также обществ будущего – и вообще доступных мышлению человеческих сообществ – подрывая основы каких бы то ни было проектов земной эсхатологии, надежд, связанных с предполагаемой привилегией исключительной свободы, с возможностью окончательного решения Россией великих общественных проблем, согласования всех подлинных ценностей и т. п. Наблюдаемые в России разнообразные проявления конфликтов, дезорганизации и разложения также автоматически утрачивали в

³⁵⁷ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 129.

³⁵⁸ Ср.: там же, т. 5, С. 132 и далее, 146, 153, 181 и далее, т. 6, С. 55 и далее.

принципе приписываемый им славянофилами экзогенный характер; они не должны были быть также понимаемы в финалистически де-факто воспринятых категориях монолинейного (т. е. европоцентрически направленного) общественного развития, близкого радикальным русским окциденталистам.

Таким образом Леонтьев достиг возможности выхода за пределы типичной для русской мысли, не только XIX века, оппозиции: древнерусская традиция – современная культура Запада; национальный эгоизм – космополитический универсализм; духовное единство и «мягкое» согласование ценностей – непосредственный конфликт между ценностями и интересами индивидуумов и общественных групп, сдерживаемый лишь расчетом пользы и потерь или насилием; мистическая, непонятная правда русского православного сознания – «рассудочное» знание Запада и т. п.³⁵⁹.

Воспринимаемая как шокирующая конечность противопоставления земного мира принципам трансисторического Царства Божьего, опасная в своем радикализме для нравственных заповедей христианства, сформулированная в сознательной оппозиции к доминирующему течению русского православия и теолого-философским спекуляциям, вырастающим на его почве, она скрывает в себе нечто большее. Это конкретизация свидетельствующего об отдельности мыслительной перспективы Леонтьева предлагаемого им понимания отношений между сиюминутностью и вечностью, земным и Божьим порядками, историей и эсхатологией, *sacrum* и *profanum*. Оно отмежевывается как от попыток замкнуться в земной имманентности, ограничиться сферой обыденности, соединенных зачастую с простыми демистификационно-редукционистскими операциями в отношении традиционных религиозных верований, ведущих в культуре, насыщенной эсхатологическими элементами, к мистифицированной антрополатрии и разнообразным версиям квази-религиозных идеологий, с одной стороны, так и от типичных для русского ума попыток блокировать оба порядка, рождающих искушение поиска формул земной эсхатологии с другой.

В концепции Леонтьева можно заметить попытку выработки позиции, выходящей за пределы классической оппозиции, поляризующей русскую мысль, которая, с одной стороны, в своем религиозном или квази-религиозном течении, вырастающем на почве православия, тяготеет к блокированию, чуть ли не отождествлению истории и эсхатологии, а с другой – в антирелигиозном течении – отрицая эсхатологию, оставляет одну историю. Формулам «история с эсхатологией» и «история без эсхатологии»

³⁵⁹ Ср.: G. L. K l i n e, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele...*, s. 163 и далее.

противопоставляется формула «история и эсхатология», выходящая за рамки предыдущих, делающая возможными – благодаря принятию в их отношении трансцендентной точки зрения – проблематизацию и понимание их оппозиционности, взаимозависимости и парадоксального подобия. Это касается, между прочим, очень значимых для русской традиции разнообразных формул т. н. русской идеи – берущей свое начало в мотивах первоначально религиозных, подверженной, однако, зачастую процессам обмирщения и идеологизации. Ее постоянным элементом остается всегда, тем не менее, эсхатологически окрашенная попытка обоснования исключительного призвания России в деле создания Царства Божьего на земле (или его идеологических транспозиций) в духе соборности и перспективы всеобщего спасения³⁶⁰.

Четкое различение порядка истории и порядка эсхатологии придает первому из них относительную самостоятельность и понятийную отдельность, позволяет анализировать структуры и ритмы историчности, пренебрегая убеждением в ее вписании в выходящий за ее рамки эсхатологический контекст. Если в отношении главного течения современной мысли – и вообще позиции – Запада мы имеем дело с чем-то естественным и как бы самим собой разумеющимся, то в случае русской культуры, ментальности, позиции и мысли все обстоит совершенно иначе. В той степени, в которой она тяготеет, сознательно или нет, к блокированию, а иногда даже отождествлению порядков истории и эсхатологии, подрывается автономия первого из них – понятого как в целом, так и в отдельных аспектах и подструктурах. В насыщенной «эсхатологическим максимализмом» перспективе под вопросом остается автономический смысл теориопознавательных, онтических, этических или исторических содержаний в самом широком вышеуказанном понимании, так же как отдельность научного, философского, теологического и религиозного знания. Как внутреннее разнообразие бытия, так и соответствующая ему отдельность разных типов знания или – шире – порядков смысла понимается в этом случае как состояние настолько же преходящее и внешнее, насколько упадническое и требующее преодоления – предназначением и целью, а в человеческой перспективе также задачей динамики мира, является терпящей всякие спецификации тотальностью, их растворением в финальной парусии.

³⁶⁰ Отдельность позиции Леонтьева по отношению к сторонникам русской идеи и мессианской идеи Москвы – Третьего Рима подчеркивает, в частности, А. Климентьев. Ср.: А. К л и м е н т ь е в, *Будущее России в философском измерении*. Материалы Второго Российского Философского Конгресса (7-11 июня 1995 г.), т. 4, ч. 1, Екатеринбург, 1999, С. 185.

Радикальный «эсхатологический максимализм» мыслительных концепций, кажется, в особенности ведет к ситуации, в которой под вопросом оказывается автономность и даже смысл экзистенциального анализа или проблем, относящихся, например, к философии культуры или механизмам истории, понятым иначе, чем просто ориентированные лишь на эсхатологический предел, что может означать отказ или по меньшей мере проблематичность автотелической самостоятельности элементов и созданных в истории форм культуры. Симптоматические примеры таких разных, казалось бы, концепций Николая Бердяева и Александра Богданова – в силу своей телеологической динамики сориентированные на понятое как эффективно достижимое, даже необходимое, состояние – соответственно – Эсхатона или «пролетарской культуры» – показывают, что мы имеем здесь дело с определенными тенденциями, общими в русской культуре, независимыми в сущности от степени возможной первоначально религиозной десакрализации эсхатологической идеи³⁶¹.

Кроме тревожных духовных, культурных или политических опасностей, связанных с мышлением, тяготеющим к формам реализованной эсхатологии, замечаемых уже самим Леонтьевым, это имеет определенное эвристическо-методологическое значение. Если исследовательский процесс должен воссоздать структуру рассматриваемых концепций, а анализ состоит в мысленном вычленении и подробном распознавании их структур и аспектов, например, проблем этики или культуры, необходимо осознать возможность встречи с двумя различными ситуациями: данные части и аспекты могут обладать или не обладать действительной, постоянной автономией в рамках глобальной концепции³⁶². Она проблематична в случае концепций, насыщенных эсхатологической интенсивностью, в которых отдельные порядки утрачивают свою автономность в отношении эсхатологии и становятся лишь ее преходящими эпифеноменами. Аспект истории (и все его составляющие

³⁶¹ На это указывает, не без некоторой, возможно, интерпретации, анализ обеих мыслительных концепций, представленный в книгах М. Стычиньского «Общественная философия Александра Богданова» (М. Styczyński, *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1990) и «Amor futuri, или Реализованная эсхатология. Размышления над мыслью Николая Бердяева» (*Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdajewa*, Łódź 1992).

³⁶² Если бы они ее первоначально не имели, а «обретали», например, в силу явной очевидности или преломления свойственным данному исследователю иным образом перцепции и концептуализации мира только в процессе исследовательского анализа, мы имели бы дело с деформацией содержания данных концепций, с их дезэсхатологизацией.

подструктуры) перестает быть тогда обоснованно объяснимым – в познавательных границах, определяемых каждый раз характером, методами или эмпирической базой данного типа знания – в категориях имманентной динамики. Познаваемые эмпирические закономерности перестают сказываться на чем бы то ни было, ибо теряют также смысл опирающиеся на их познание прогнозы. В крайних же случаях соответствующее научным предписаниям, эмпирически верифицированное знание начинает быть понимаемо и разоблачаемо как средство мистификации, санкционирующей существующее «упадочное» разнообразие мира, далекое от Правды и вместе с рядом других несущее вину за состояние Упадка.

Я показываю здесь своего рода ситуацию пограничную, к которой разнообразные русские концепции, ориентированные на эсхатологическую тотальность, обычно скорее тяготеют, чем эффективно ее достигают, определенные, зачастую ускользающие от внимания самих их создателей или сторонников, скрытые основы, а также возможные последствия и методологические проблемы, возникающие в связи с ними. Концепция же Леонтьева, вырастая на православной почве, была сознательно, что не означает всегда последовательно, построена в оппозиции к радикально эсхатологическому течению русской мысли, лежащему в основании распространенного стереотипа русской ментальности. Сделанные Леонтьевым структурно и понятийно обьективизированные различия показывают потребность и обосновывают возможность, не исключая при этом учета выходящего за рамки истории эсхатологического контекста, автономического анализа аспекта историчности, динамики, которой она подлежит, и разнообразия форм, которые порождает.

Признавая необходимость сосуществования *sacrum* и *profanum* в культуре, Леонтьев подчеркивал в то же время различия и противоречия между ними, их взаимную непроверяемость, а также своеобразие и отдельность категорий и ценностей из обеих сфер; ведь духовная «свобода детей Божиих» - это одно, а гарантированные законом гражданские свободы членов общества – другое. Игнорирование данных различий, преодолевающее, если придерживаться указанного случая, отдельность разных аспектов феномена свободы, позволяет ее отождествлять чуть ли не произвольно с самыми разнообразными другими явлениями или ценностями, хотя бы с предполагаемым или постулируемым направлением общественной динамики, степенью человеческого господства над природой, исключением стихийности общественных

процессов, удалением культурно чуждых влияний, с общей мощью и т. п. – отрицая вообще обычный смысл человеческой, «негативной» свободы³⁶³.

Разработанная Леонтьевым мыслительная перспектива, сознательно и последовательно отбрасывающая типично русскую ориентацию на так или иначе понятое «положительное всеединство», преодолевающая многоаспектность и полярность и даже существенное разнообразие мира, указывала на потребность, возможность и необходимость делать соответствующие понятийные различия. Значение этого в России даже трудно переоценить, учитывая сильные, культурно и идеологически укоренившиеся тенденции поиска формул, которые должны были бы служить нахождению выхода из рамок известного по опыту мира многоаспектной структурализации и противоречий в направлении цельного де-факто, лишь внепонятийно воспринимаемого единства. Этот редкий в России, а кроме того, не вырастающий из позиции окциденталистов упор на постоянную многоаспектность бытия, а также связанная с ним необходимость понятийных различений, противопоставленные тенденции поспешной тотализации смысла и вытекающим из нее стремлением к выяснению и решению проблем, появляющихся в различных сферах, с помощью типичного для мышления, остающегося в категориях мифа, сведения их к одной формальной структуре, делает наглядным демифологизирующий аспект мысли Леонтьева.

Леонтьевская интерпретация морального послания христианства, делающая из него религию страха, предписаний и дисциплины, а не милосердия и доброты, поражает односторонней предельностью, а также несомненно выходит за рамки возможного для христианства типа позиции и нравственности³⁶⁴. Она представляет собой также мыслительную антитезу, помогающую сделать наглядными и подвергнуть анализу не менее односторонние способы трактовки правд религии, усиливавшиеся среди русской интеллигенции XIX века и достигшие своей кульминации в религиозном модернизме на рубеже веков. Я имею в виду произвольность и инструментальность адаптации правд веры, тенденцию размывания предписаний и нравственных авторитетов, стирание онтологической разницы между творением Бога и творчеством человека, новую интерпретацию содержания христианства в духе фактической имманентной

³⁶³ Сам Леонтьев, замечая данные различия и отдельности, возможность недоразумений и мистификаций, а также необходимость делать соответствующие понятийные различия, однако не приходил к выводам в либеральном духе.

³⁶⁴ Н. Н о в. *Хищное христианство К. Н. Леонтьева* (машинопись), С. 15 и далее.

эсхатологии, идеологизацию религии и т. п. Заметим: сформулированная Леонтьевым концепция «трансцендентального эгоизма» - не помещающаяся, несомненно, в рамках православной ортодоксии³⁶⁵ - сознательно отходила от присутствовавших в православии или сопровождавших его тенденций растворения индивидуума в космичности всего создания, ведущих, уже вне его иерархического элемента, в сторону *apokatastasis*, к перспективе всеобщей парусии, со всеми связанными с этим опасностями, вписанными в натуру «русской души». У Леонтьева, конечно, не было типично русской «жажды всеобщего спасения, спасения человечества и мира»³⁶⁶, ее заменял упор на спасение именно единицы, на лежащую на ней в связи с этим ответственность за конкретные действия, а также отрицание – словно в духе католического «пенитенциаризма» - идеи равенства загробной награды и кары³⁶⁷.

Следующая проблема: в распространенном стереотипном взгляде на Леонтьева, опирающемся на упрощенное и избирательное чтение его произведений, он предстает как фигура крайней позиции. К примеру: повсеместно считаясь проповедником «сладострастного культа палки», он по крайней мере не абсолютизировал значения принуждения и конфликта в общественной жизни, а указывал на недостаточность и даже самоотрицающий характер как исключительно «мягких», так и исключительно «твердых» институтов для стабилизации общественной жизни: «Государство держится не одной свободой и не одними стеснениями и строгостью, а неуловимой пока еще для социальной науки гармонией»³⁶⁸ между ними. «Воспитывать наш народ в легальности – очень долгая песня», но, к сожалению, «народ наш понимает и любит власть больше, чем закон»³⁶⁹.

Леонтьевская концепция социологических универсалий, обнаружение им гетерогенности культурных составляющих как элемента, динамизирующего изменения обществ, сложного механизма общественной стабилизации-дестабилизации, акцентирование скорее интересов государств и групп, чем общественных симпатий и иллюзий, учет также значения институционализированных религиозных и культурных идей, концепция – всегда непостоянной – «гармонии», предполагающей конфликт,

³⁶⁵ Ср.: К. А г г е в. *Христианство...*, С. 308 и далее.

³⁶⁶ Н. Б е р д я е в. *Константин...*, С. 155.

³⁶⁷ Ср.: там же, С. 217.

³⁶⁸ К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 7, С. 185.

³⁶⁹ Цит. по: Н. Б е р д я е в. *Константин...*, С. 150.

напряжение, полярность (а если необходимо, и насилие)³⁷⁰ – это лишь некоторые элементы предлагаемого им способа анализа общественно-культурной действительности. Анализа, далеко уходящего от славянофильских или утопически социалистических надежд на избавление от гетерогенности, конфликта, напряжения, государств, несправедливости и принуждения – окончательно очищенных в горниле революции, достигнутых ценой возвращения к «древнерусскому» культурному единству или лишним в будущем, богочеловеческом обществе.

Предлагаемая Леонтьевым концепция «триединого процесса», требующая поиска в развитии явлений органического мира следующих друг за другом стадий первичного «единства», «цветущего разнообразия», а также «смешения и вторичной простоты»³⁷¹, представляла собой средство, служащее проблематизации и анализу концепции неограниченного прогресса. Она, впрочем, не была вовсе ни столь наивно органистской, подчеркивая, что государство и общество являются «организмами» совершенно иного типа, чем человеческая единица³⁷², ни столь фаталистской, указывая, что общество «повинуется отчасти идее, вложенной в нее извне человеческой мыслью, отчасти своему внутреннему закону...»³⁷³, как обычно о ней судят. Леонтьев акцентировал с характерной оговоркой: «божественные или органические – на этот раз, положим, все равно»³⁷⁴ – факт существования определенных «сверхчеловеческих» закономерностей и детерминаций общественной динамики, ограничивающих свободу творения общественных явлений и процессов. При этом он допускал, однако, возможность влияния человека на ускорение или торможение общественных процессов, например, на обратимость фазы упрощения и разложения путем усвоения новых культурных элементов, идей и т. п.³⁷⁵. Предлагаемая Леонтьевым концепция была альтернативой для обоих полюсов, выразительно присутствовавших в русской мысли: полного фатализма, покорности необходимости и полной свободы творения общественной действительности, отменяющей всякие детерминации, ограничения и противоречия.

³⁷⁰ Ср.: К. Леонтьев. *Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой*, М., 1882, С. III-IV.

³⁷¹ Ср.: там же, т. 5, С. 187 и далее, 197 и далее.

³⁷² Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 5, С. 38.

³⁷³ Там же, С. 198.

³⁷⁴ Ср.: там же, т. 6, С. 121.

³⁷⁵ Ср.: там же, т. 5, С. 246.

В мысли автора *Византизма и славянства* можно, без сомнения, обнаружить, в чем его часто упрекали, определенные тенденции абсолютизации антитетического характера общественно-культурных категорий и ценностей, ведущие порой к преувеличению жесткости их взаимных антиномий³⁷⁶. Его целью, однако, было прежде всего показать нереальность перспективы мягкого синтеза, эссенциального согласования ценностей, он не подвергал сомнению, напротив, указывал на необходимость – временно возможного – подчинения гетерогенности и конфликта (но без их принципиального удаления из общественной жизни) требованиям стабилизации целого, определяемой «деспотизмом внутренней идеи»³⁷⁷. Заметим также, что Леонтьев многократно показывал, как разнообразные категории в своем развитии поддерживают и стимулируют друг друга, совместно определяя, например, образ и течение «либерально-эгалитарного прогресса»³⁷⁸.

Таким образом, можно утверждать, что неоднократно преувеличенные критиками и исследователями, однако на самом деле обнаруживаемые у него склонности к абсолютизации антиномичности категорий, принципов, норм и ценностей, противоречили (тогда, когда действительно появлялись) тезису, составляющему основу предлагаемой мной интерпретации концепции Леонтьева, о деструктивном и самоотрицающем характере и последствиях одностороннего развития каждого из человеческих принципов. Каждого, а следовательно, и ее самой. Можно сказать, что несомненно присутствующую среди положений созданной им концепции своеобразную «похвалу непоследовательности» Леонтьев не всегда достаточно последовательно относил к некоторым собственным мыслительным конструкциям.

Там, где он оставался ей верен, она оказывалась плодотворным эвристическим правилом, если припомнить его анализ и прогнозы самоотрицающих механизмов и опасностей, существующих в либеральном обществе, или указать на леонтьевский анализ парадокса, состоящего в том, что постоянно набиравшие силу освободительные устремления, попытки национального самоопределения последовательно вели к

³⁷⁶ Другой взгляд представляет С. Носов, пытающийся показать лишь метафорический и компромиссный характер леонтьевских контрастов и противоречий. Однако представляется, что это не оправдано по отношению к хотя бы таким оппозициям, как, например, либерально-эгалитарный прогресс и «византийское православие», утилитаристская мораль и христианская нравственность и т. п. Ср.: С. Н о с о в. *Хищное...*, С. 10 и далее.

³⁷⁷ Ср.: К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 5, С. 197.

³⁷⁸ Ср., например, К. Л е о н т ь е в. *Собрание...*, т. 5, С. 226, т. 6, С. 304.

сверхнациональной униформизации, даже к стандартизации культуры, политической организации обществ, стиля жизни, потребления, жизненных ценностей и ориентаций и т. п.³⁷⁹. После периода насыщения однородностью должен был начаться, как он считал, обратный ход указанных процессов; в дальнейшей перспективе, которую можно отнести к двадцатому столетию, Леонтьев выявлял предпосылки роста значения отдельности и национальных уз, укрепления общественного резонанса националистических устремлений, а также тенденции к отступлению от либерального типа общества, к нарастанию государственно-национальных и государственно-идеологических конфликтов³⁸⁰.

Указание на то, что целый ряд элементов концепции Леонтьева имеет характер интеллектуальных и аксиологических антитез, которые должны были уравновесить замечаемую им односторонность теории или позиций оппонентов, подобно как – учитывающий особенности интеллектуально-культурного исторического контекста, в котором она возникла, – взгляд на нее прежде всего как на совокупность плодотворных эвристических правил или орудие небанальной проблематизации действительности не является ни в коем случае попыткой любой ценой защитить ее значение. Во-первых, потому, что факт противопоставления односторонности критиковавшихся Леонтьевым концепций вовсе не уберегал его, что я уже несколько раз подчеркивал, от впадения в подобную, разве что противоположную, односторонность, и даже склонял к ней. А во-вторых, потому, что это «эвристическое» понимание концепции Леонтьева, рассматриваемой в определенной традиции и исторической ситуации, очевидным образом предполагает теоретическую и историческую дистанцию познавательной перспективы, которую я предлагаю. К примеру, динамика исторической действительности XX века оказалась несравнимо более сложной, чем это могла предвидеть его концепция развития общественных организмов. Сомнительной поэтому кажется трактовка ее как совокупности прогнозов или придание «пророчествам Константина Николаевича» научного статуса, но он несомненно обратил внимание на определенные, обычно ускользающие от внимания явления, процессы и тенденции – хотя бы на механизмы автодеструкции либерального общества – общественно и культурно значимые. Они наверняка значительно влияют на историческую динамику, но необязательно, как хотелось бы Леонтьеву, диктуют ее ход или – именно в такой

³⁷⁹ Ср.: там же, т. 6, С. 148-150 и далее, 197 и далее, 206 и далее.

³⁸⁰ Ср.: там же, т. 7, С. 187 и далее.

детерминирующей функции – являются вообще возможными для распознавания в рамках ригористически понимаемых современных стандартов научного познания.

Между блеском интуиции или предчувствием и соответствующей требованиям научного познания теорией, объяснительной или прогностической, огромная дистанция; в результате сегодня ссылки на широко понимаемую социологическую концепцию Леонтьева упомянутого характера были бы приемом, конечно, необоснованным. Она должна рассматриваться всегда в рамках сложного генетического контекста, экспрессию³⁸¹ и попытку осознания которого – богатую разнообразным, в том числе социологическим содержанием, – она собой представляет³⁸².

Суммируя, можно спросить: какие содержания, структуры и свойства рассматриваемой концепции, свидетельствуя в то же время о русской оригинальности Леонтьева, делают ее по меньшей мере потенциально действительной альтернативой по отношению к доминирующим в культурной традиции России типам позиций и способов концептуализации мира? Напомним их кратко: указание на неизбежную антиномичность человеческих категорий и культурно-общественных ценностей (в том числе их самоотрицающего потенциала); сомнение в положении о принципиальной непротиворечивости всех подлинных ценностей, направленного более или менее

³⁸¹ Некоторые современные русские исследователи обращают, однако, внимание на подобие фундаментальных преобразований государственной системы во время правления современного Леонтьеву Александра II и изменений, начавшихся в 1985 году, что должно позволить с большим основанием ставить проблему актуальности общественно-политических взглядов автора *Византизма и славянства*. Ср., например: Д. Ч и к и р е в. *Провиденциональные суждения К. Н. Леонтьева и попытка их верификации // XXI век: Будущее России...*, т. 4, ч. 1, С. 186.

³⁸² Этим контекстом является в особенности одновременное наличие ряда не всегда соизмеримых, хотя и связанных между собой общественно-религиозно-культурных явлений, структур, процессов и механизмов, описываемых классиками социологии, в частности, в категориях перехода – необязательно, впрочем, понимаемого однонаправленно и финалистически (во многих случаях объединение в пары противопоставленных общественных типов выполняет в конечном счете лишь чисто эвристические функции) – от обществ традиционных к обществам промышленным, от сакральных к светским, от закрытых к открытым, от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*, от милитаристских к индустриальным, от стадии теологической к позитивной, от локального к глобальному и т. п. Исторический фон указанных оппозиций усложняют культурный спор просветительско-позитивистской и романтической традиции, идеологические противоречия между консерватизмом, социализмом и либерализмом, а кроме того, полный противоречий и непоследовательности процесс европеизации России вместе с разнообразием позиций, которые он породил.

непосредственно на состояние мифологического *coincidentia oppositorum*; указание на неакцидентальную, непреходящую многомерность мира, соответствующее ей множество несводимых друг к другу и зачастую взаимно конфликтных разнообразных порядков смысла, обладающих собственными автономическими критериями, нормами и стандартами. Так же, как видение различий между разными типами знания, своеобразие способов интеллектуального изучения мира, приемов обоснования формулируемых утверждений об определенных познавательных границах, подрывающей возможность редукционистских или поспешных схем тотализации смысла; сознание необходимости делать понятийные различия, считающиеся с постоянным разнообразием отдельных феноменов и аспектов бытия³⁸³.

Не менее важным было то, что она сделала наглядной неизбежность ситуации выбора и потребность во взаимной иерархизации перекликающихся друг с другом, хотя и равно истинных, аксиологических ценностей и систем, необходимость цены, которую приходится за этот выбор заплатить, без тени иллюзии, что она делает возможными полные и окончательные решения; выход за пределы типично русской дихотомии: либо все добро целиком, либо никакого добра; неприятие перспективы самоуничтожающегося зла, его финалистски понятой конверсии в добро, указание сложности взаимоотношений между *sacrum* и *profanum*, из взаимозависимости и в то же время отличия, опасности попыток их смешивания, редукции или идеологической инструментализации. Следует также подчеркнуть яркое в мысли Леонтьева отделение проблемы диагноза динамики и структуры предметной действительности от проблемы ее оценки и смылосозидательных сравнений, фактов от способов их интерпретации, позиции и критериев науки от точки зрения веры, ищущей за слоем эмпирической действительности скрытый, невозможный для научной объективизации, религиозный, историософский или философский смысл: «Другое дело – религиозная истина моей веры; и другое дело – истина исторического взгляда»³⁸⁴, обращающего внимание не на их окончательный смысл, а на культурные и общественные содержания, механизмы, обусловленности и последствия явлений и процессов, происходящих в истории.

Это сопровождалось сознательно принятой позицией демифологизации и демифологизации демифологизации, обнаруживающей механизмы возникновения

³⁸³ Ср.: С.

³⁸⁴ К. Леонтьев. *Собрание сочинений*, т. 7, С. 522.

разного рода форм ложного сознания, типичных для нового времени, по сути квази-религиозных культов и идеологий, указывающей на их опасные следствия в индивидуальной и общественной жизни. Занимаясь «искусством подозрений», открывая – под слоем высоких гуманистических лозунгов – их скрытые предпосылки, эмоции и мотивации, интересы, которым служат процессы сведения высших типов ценностей к низшим и подчиняющей инструментализации первых вторыми, Леонтьев указывал способ освобождения от «греха» наивности и ереси утопизма³⁸⁵. Он, однако, в то же время воздерживался от деструктивной абсолютизации этой подозрительности, крайнего редукционизма, показывая его нигилистические последствия, а также возможные на них *antidotum*: выбор и верность высшим ценностям при сохранении сознания всей сложности их вовлеченности в многоаспектные, полные конфликтов порядки бытия и ценностей.

Создатель концепции «византийского православия» указывал на целесообразность и возможность выхода за пределы типичных для русской ментальности дихотомий: перспектива земного, национально окрашенного рая – нигилистическое отчаяние; полное принятие и одобрение – совершенный отказ; традиционно православная духовность, обращенная исключительно к трансценденции, – интеллигентский морализм, сосредоточенный только на внешнем мире; убеждение в неограниченной свободе созидания и переделки всего – тотальный фатализм и пассивность; тяготеющее к отождествлению блокирование историко-эмпирического и эсхатологического аспекта действительности – отрицание, обычно программно агрессивное, порядка Трансценденции; «древнерусское» славянофильство – «чисто европейский» окцидентализм и т. п. Выработанная Леонтьевым точка зрения делала возможной в особенности проблематизацию, а также поиск предпосылок парадоксальной на первый взгляд гомологии русской культурной и политической традиции, а также современной, популистской массовой культуры. Столь же важными представляются – правда, не всегда последовательные – попытки освобождения от идеалистической мифологизации образа России: «не вижу я в русских людях той какой-то особенной и неслыханной „морали“, „любви“, с которой носился [...] Достоевский, а за ним носятся и другие, и

³⁸⁵ Судя по специально посвященной этому работе С. Л. Франка, неподверженность «ереси утопизма» была в России скорее редкостью; ее автор упоминал положительно лишь зрелого Белинского и позднего Герцена. Ср.: С. Л. Франк. *Ересь утопизма. Критика утопизма. Критика идейных основ религиозного, политического и социального утопизма*, Л., 1990, С. 26-27.

на культурное значение которой рассчитывают»³⁸⁶. Автор *Византизма и славянства* подверг сомнению также лелеемые в его стране ожидания «всеобщей гармонии», связанные с «последним словом», которое когда-нибудь скажет миру Россия³⁸⁷.

Выработанная Леонтьевым познавательная концепция делала возможной действительную постановку ряда проблем, важных также сегодня³⁸⁸. Она представляла собой одну из возможных конкретизаций более общей познавательной перспективы с представленными выше концептуально-аналитическими возможностями, но было бы трудно уверенно указать в русской традиции другие, вырастающие также из круга православных инспираций ее экземплификации. Она создает шанс проблематизации и критического понимания русского культурного генотипа, соответствующих ему ментальных структур, типа перцепции и концептуализации мира, а также позиций, не требуя при этом – что является важным в ситуации, когда предметом заботы русских в очередной раз в их истории становится сохранение или восстановление собственного, отдельного национального своеобразия, – необходимости разрыва или совершенного выхода за рамки собственного исторического, русского и православного, наследия.

Исключительность места и значения концепции Леонтьева в русской интеллектуальной и культурной традиции состоит, как я старался показать, прежде всего именно в том, что, представляя собой ее – и вообще культуры, выросшей на почве православия в России, – несомненный элемент, она вырабатывает в то же время точку зрения, во многих отношениях трансцендентную по сравнению с доминирующим там веками течением данной традиции, вместе со свойственным ему типом позиций, характером перцепции и концептуализации действительности. Она создает ситуацию критической дистанции, возможность совершения проблематизации мира, знания о нем, иерархии ценностей и т. п. в значительной степени иным образом, выходящим за

³⁸⁶ Цит. по: Н. Бердяев. *Константин...*, С.

³⁸⁷ Ср.: К. Леонтьев. *Собрание...*, т. 7, С. 282-283.

³⁸⁸ Это неоднократно замечают сами русские мыслители и исследователи, указывая, что именно Леонтьев с невиданной до него в русской литературе силой поставил вопрос о спасении человека, взаимоотношениях христианства и современной культуры (В. Зеньковский), об отношении христианства к миру, истории и культуре (Н. Бердяев), религиозной ценности культуры (С. Булгаков), произвел первую проблематизацию понятия «прогресса» (В. Розанов), единственным из русских мыслителей поднял вопрос о силе как философскую проблему (П. Струве). Ср. соответственно: В. Зеньковский. *История...*, т. 1, ч. 2, С. 256-259, 263-265; Н. Бердяев. *Константин...*, С. 176-177; С. Булгаков. *Победитель...*, С. 391-392; В. Розанов. *Эстетическое понимание...*, С. 37; П. Струве. *Константин...*, С. 181.

пределы пространства согласно закладываемой и натурализованной очевидности основ и «предубеждений» родной культуры. Она обнаруживает и определенным образом направляет возможность и потребность существенных переоценок, указывая горизонт мыслительного и жизненного преобразования, освобождения из состояния неосознанной погруженности в коллективное самопонимание, относящееся к способу переживания и понимания действительности, а также ритуализированному способу постановки вопроса о мире, России и самом себе³⁸⁹.

2. Культурные стигмы апофатизма

Ценой, которую Леонтьеву и созданной им концепции пришлось в связи с вышеизложенным заплатить, было – и остается – интеллектуальное одиночество, отщепенство, периферийность или, перефразируя его собственное определение, стояние в качестве отдельного культурного мира вне широкой народной дороги: ведь не меньшее отщепенство или даже чуждость приписывают ему те, которые видят в Константине Николаевиче «языческого прорицателя», «еврейского пророка», «мыслителя вообще нехристианского», находя «слишком много в нем нерусских черт, чуждых русскому чувству жизни и характеру» или даже отказывая ему в звании «русского художника»³⁹⁰. Прежде всего, однако, этой заплаченной ценой был укоренившийся и очень распространенный в России способ рассмотрения его в «апофатическом модусе»: в категориях «непознанного феномена», «загадки», «тайны» или «парадокса».

Указанный характер восприятия личности и мысли Леонтьева не случаен, а скорее закономерен: ведь каждой культуре свойствен определенный порядок, топография смысла, который, обычно забывая о предварительно сделанной проекции, она распознает в мире как естественный, истинный или действительный; в противоположность другим, воспринимаемым как чуждые, аподиктические, неверные,

³⁸⁹ Я не утверждаю, конечно, что указанные возможности, связанные с познавательной перспективой, выработанной Леонтьевым, были полностью или последовательно реализованы во всех анализах и выводах, которые он сделал – для размышлений, содержащихся в рамках данной главы, ориентированных на указание эвристических возможностей данной перспективы, рассматриваемой на фоне отечественного историко-культурного контекста, это имеет меньшее значение.

³⁹⁰ Ср., напр.: Н. А. Бердяев. *Константин...*, С. 30.

нереальные и т. п. Одновременно в этот момент предопределяется то, что может появляться как очевидное или понятное, а то, что и каким образом становится проблемой, не рассматривается как проблема или сознательно выносится за рамки совершаемой проблематизации. В случае русской культуры и традиции, где разнообразие, антиномичность, относительность точек зрения, плюрализм разных порядков смысла или типов дискурса, ситуативность, историчность и неокончателность трактуются как результат Упадка, своего рода переходное состояние, требующее преодоления на пути к финальному Единству и Полноте, вписанный в сам корень и структуры концепции Леонтьева и чувствующийся в ней альтернативный способ проблематизации мира становился в силу вышеизложенного проблемой, которую нелегко было как совершенно проигнорировать, так и действительно принять.

Опирающуюся на истинно православные корни и вписанную в попытку утверждения русской отдельности, концепцию Леонтьева трудно было автоматически признать просто явлением совершенно чуждым: такой диагноз требовал специального обоснования и находил его в форме поисков в конструкциях Константина Николаевича элементов протестантских, католических, исламских, западных и т. п., как будто в интеллектуальной традиции России XIX века можно вообще найти какого-либо в абсолютном смысле «чисто русского» мыслителя. С другой стороны, иной способ разделения на очевидное и проблематичное (основательно определенным образом), приводил к тому, что в доминирующей в русской культуре и мысли перспективе концепция автора «византийского православия» в силу ее особенностей, выделенных уже в данных рассуждениях как предпосылки «русской оригинальности» Леонтьева, была воспринята именно как «непонятая» или «непонятная»³⁹¹. Так же, как «непонятыми» и «непонятными» казались, в свою очередь, в ее свете — основополагающие для центрального течения русской культуры и вытекающие, вообще говоря, из тенденции к стиранию довольно выразительной границы между историей и эсхатологией — возносимые там над всяческой проблематичностью действительности

³⁹¹ Такая рецепция концепции Леонтьева позволяла удерживать за пределами проблематизации нерушимость очевидности смысла, закладываемого — при определенном возможном на его почве разнообразии — культурно обусловленным, доминирующим (с претензиями на исключительность) в России способом восприятия и концептуализации действительности: мира, собственного общества и самого себя.

стремления к правде, вписанные в основы национального самосознания, смысл «русской идеи» или в идею Царства Божьего на земле.

В предисловии к книге, посвященной жизни и творческой эволюции В. Соловьева, А. Хауке-Лиговски, показывая культурно-исторические предпосылки успеха большевизма, его адекватность русской потребности в «реинтеграции всей русской жизни, формировании новой однородной духовности – такой же, как когда-то, – антропоцентрической»³⁹², ориентированной общественно, историсофски, с сильной мессианско-эсхатологической нагрузкой, указывает в то же время, что идеология большевиков не была единственным словом «на тему»: она представляла собой альтернативу другому, которое сказал Соловьев³⁹³. Замыслом Соловьева было – добавим, в предвосхищении ряда аналогичных религиозно-философских концепций русского модернизма, Бердяева и других подобных ему мыслителей, – предложение тотальной реинтеграции, охватывающей все плоскости существования и деятельности человека, а также соединяющей его с Богом и в Боге³⁹⁴. А поэтому, независимо от всякого различия между концепцией реинтеграции на почве гегелианского диалектического материализма и общественного дарвинизма и русскими концепциями христианско-православной реинтеграции рубежа веков, в них можно найти существенные гомологии, относящиеся к типу перцепции и концептуализации мира, интенсивности присутствующего в них элемента эсхатологического максимализма и т. п. Действительной же альтернативой для них обеих представляется – в диапазоне предмета моих рассуждений – по меньшей мере потенциально, в свете своих не всегда последовательно развитых оснований, мыслительных структур и способов проблематизации мира – именно концепция Леонтьева.

Предпосылкой обнаружения отдаленных горизонтов леонтьевской перспективы должен был быть, однако, так же, как было в отношении самого Константина Николаевича, сознательный выход за пределы мифологического по сути – в любой форме: славянофильской идеи *соборности*, модернистского Эсхатона, коммунистического единства или совершенно эмансипированного и либерализированного общества – принципа *coincidentia oppositorum*, четкое отделение *sacrum* от *profanum*, истории от эсхатологии, социологии от историсофии, политики от

³⁹² А. H a u k e – L i g o w s k i, *Przedmowa...*, s. 8.

³⁹³ Ср.: там же, s. 9.

³⁹⁴ Ср.: там же.

сотериологии. Ибо пока проблема – нисколько не инцидентально или временно – конфликтных ценностей, интересов, выбора, мировоззренческих видений, несводимых друг к другу типов знания или отличных порядков смысла все еще действительно не ставится, пока мы не затронем проблематику мифологических и всяких иных оков нашей мысли, нам грозит неосознанное пребывание в их пространстве – даже без серьезной постановки самого вопроса: следует ли, можно ли, стоит ли и куда из них выходить?