

Лекция 8

Почвенники и поздние славянофилы

- Восток и Запад в русской мысли
- Аполлон Александрович Григорьев
- Николай Яковлевич Данилевский
- Константин Николаевич Леонтьев



Восток и Запад в русской мысли

Отечественная мысль второй половины девятнадцатого века формируется в эпоху «великих реформ» и быстрых перемен в экономической и общественной жизни страны. Однако эти перемены не сняли, а, скорее, лишь обострили тот глубокий раскол в русской жизни, начало которому положили преобразования Петра Великого. Этот раскол давал о себе знать в следующих основных формах: в форме 1) *культурного раскола* между «народом» (простонародьем) и европейски образованной верхушкой общества (что касается *социального* конфликта между «низамн» и «верхамн», то он присутствовал и в Московской Руси), в форме 2) *политического и идеологического раскола* между абсолютистским государством и демократически настроенной частью «образованного общества» и, наконец, 3) в форме *внутреннего раскола в душах тех русских людей*, которые принадлежали к «образованному обществу». Суть этого последнего раскола состояла в разрыве между рационально ориентированным секулярным сознанием¹ и сознанием традиционным². Эту третью форму раскола можно определить также как разрыв на уровне индивидуального сознания общественной *психологии* и общественной *идеологии*, или, иначе, как разрыв между *неосознаваемыми социально-культурными влечениями* и *сознательными установками разума*.

И в пьянившие надеждой 60–70-е годы, и в застойные, «бытовые» десятилетия конца века (80–90-е) разнонаправленность общественной психологии и общественной идеологии определялась стремительной секуляризацией общества, то есть утратой религиозной веры, отпадением от традиционного миропонимания и необходимостью индивидуально, на

¹ Секулярное сознание представляло собой верхний «слой» сознания русского человека, формировавшийся через воспитание, образование, через новый образ жизни и новые, не характерные для традиционного общества способы деятельности и профессии.

² Традиционное сознание воспроизводилось на уровне *непосредственных*, спонтанно возникавших настроений, реакций, оценок по типу: люблю – не люблю, нравится – не нравится, хорошо – плохо, и было в основе своей сознанием древнерусским, транслировавшим религиозно-мифологическую модель мировосприятия.

свой страх и риск, идеологически оформлять то, что когда-то называлось самопонятными, а теперь вдруг ставшими «тёмными», неясными словами «мир», «человек», «истина», «справедливость», «правда»...

Общество Нового времени, в отличие от общества традиционного, ориентируется на человека как самостоятельно-го и свободного деятеля, поощряет творчество и инновации, переносит внимание с *прошлого (и/или вечного)* — на *будущее, с действительного, данного* — на *возможное*. В Европе — по мере накопления революционизирующих общественных и частный быт инноваций — конфликт традиционного миропонимания и образа жизни (прочнее всего сохраняющегося деревней и небольшими городами) с гуманистическим, городским, индивидуалистическим сознанием становится все более острым и чем дальше, тем больше приобретает 1) форму конфликта поколений (столкновения «отцов и детей») и 2) форму внутреннего, душевного конфликта. При этом по мере успехов модернизационных процессов противостояние города и деревни постепенно утрачивало свою актуальность. Наступление романтической эпохи было новой победой гуманизма и гуманистических ценностей и в то же время — вступление новоевропейской культуры в полосу затяжного кризиса. История Европы девятнадцатого столетия была историей последовательного расширения сферы влияния гуманистических ценностей, чему способствовали внедрение новых форм жизни и сознания в повседневную жизнь «народных масс» стран Запада (под влиянием индустриализации, развития народного образования, борьбы социальных низов за участие в политической и общественной жизни, женского движения и т. д.) и углубление модернизационных процессов на аграрных окраинах европейского мира (в странах южной и восточной Европы, в России).

Особенность нашей истории заключается в том, что *модернизация общественной жизни, разрушение традиционного уклада и традиционного сознания происходили ускоренными темпами*. Высокий темп модернизации, инициированный и проводимый (по крайней мере в XVIII-м столетии) «сверху», государством, приводил к обострению опасного для стабильности общества и государства противостояния между «старым» и «новым», «своим» и «чужим». Это противостояние

обнаруживало себя в затрудненности коммуникации между образованным меньшинством и «простонародьем», в конфликте «отсталого» (средневекового, авторитарного, сословного) государства с либерально-демократическими и/или социалистическими ценностями дворянской и разночинной интеллигенции, а также в отчужденности радикально настроенной интеллигенции от *творческой элиты* образованного «класса» (от крупнейших писателей, художников, ученых и философов).

И надо сказать, что интеллигенция имела основания для недовольства: хотя Россия переходила от традиционного общества к обществу модерна (к буржуазному обществу) с невиданной в европейской истории быстротой (это касается и государственных структур, и системы образования, и быта, и развития новых экономических отношений), но *на фоне уже достигнутого на Западе уровня демократизации* и экономического процветания (Англия, Франция, Германия, Америка), а в особенности *на фоне* широко обсуждавшихся *радикальных проектов «совершенного общества»* (социализм, коммунизм), ситуация с «демократией», «свободой», «народным благосостоянием», «образованием» — с «правами человека» — в России представлялась *просто ужасающей, требующей немедленных и решительных действий*. И это недовольство уровнем и глубиной модернизации русской жизни росло в ситуации, когда ценности традиционного общества, его веками складывавшийся жизненный уклад и без того менялся так быстро, что люди, вовлекавшиеся в новые отношения, не успевали к ним приспособиться, чувствовали себя потерянными, оторванными от близких, привычных форм общежития.

Таким образом, в русском обществе — по мере ускорения в нем реформационных процессов — сохранялись предпосылки для роста и консервативных, антизападных настроений, и для настроений противоположного толка. При этом *общественное мнение* в России как в стране, (пусть и непосредственно) развивавшейся в ориентации на западные культурные и общественные образцы, *было резко поляризовано*: большинство «мыслящих людей» разделяло взгляды левой (атеистической, социалистической, «позитивно мыслящей») интеллигенции, но разрывы и трещины, нарушившие цельность традиционного общества и традиционного сознания,

подпитывали право-консервативную критику ускоренной вестернизации русской жизни, побуждали консервативные силы искать в том числе и философско-теоретические точки опоры в противостоянии либеральной и тем более - радикальной (социалистической) идеологии. Как мы помним, впервые проблематика конфликтных отношений «старого и нового», «России» и «Европы» вышла на поверхность и стала предметом обсуждения в 30–40-е годы в идеологических столкновениях славянофилов и западников.

Среди части историков отечественной культуры бытует представление, что противостояние западников и славянофилов со второй половины XIX-го столетия потеряло свое значение. На деле все было иначе. И во второй половине XIX-го века, и в XX веке противостояние двух умонастроений по-прежнему было чем-то вроде водораздела в философской и общественной мысли, поскольку проблемы, порожденные ускоренной модернизацией России, решены не были. Противостояние, впервые заявившее о себе в полемике западников и славянофилов, никуда не исчезло, оно лишь получало все новые и новые, соответствовавшие изменившимся историческим условиям и интеллектуальному контексту формы, в которых этот конфликт «выходил на поверхность» общественно-политической и культурной жизни. При этом нельзя забывать, что *и те, и другие (и консерваторы, и прогрессисты) были мыслителями, философами, идеологами, то есть принадлежали к Новому времени, к новой послепетровской России.*

И ориентированные на Запад (демократически и социалистически настроенная интеллигенция), и консервативно мыслящие круги русского общества стояли перед одной и той же проблемой: *как преодолеть мучительный раскол в русской жизни*, который не только не разрешился после проведения «великих реформ», но, напротив, *еще более обострился и переживался еще болезненнее.*

Высвобождение отдельного «лица» из «родо-роевого» (крестьянского, общинного) и сословного быта может порождать «титанов» духа, творцов и созидателей новых жизненных форм, но этот же процесс с необходимостью сопровождается а-социальными эксцессами, ведет к эскалации насилия, расшатывает «нравы», вызывает эрозию индивидуального и коллективного этоса, развязывает руки самым низменным по-

буждениям, одним словом — обнаруживает слабость человеческого духа, шаткость высвободившегося из-под общинно-патерналистской опеки «я-сознания», его неспособность справиться с собственными слабостями и страстями. Так было на заре Нового времени (эпоха Возрождения), так было и в эпоху европейских буржуазных революций XVII–XVIII-го веков, так было и в России XVII-го — XX-го веков. Однако в России освобождение личности от оков традиционного общества и процесс общественной модернизации шел особенно болезненно³, дисгармонично, что побуждало культурную элиту общества (людей, взваливших на свои плечи бремя самосознания в ситуации стремительных перемен) искать выход из сложившейся ситуации⁴.

Правительство и его идеологи были озабочены практическими проблемами: в каком темпе и как продолжать начатые Петром I реформы, чтобы и от Европы не отстать (ар-

³ Болезненность модернизации русского мира была обусловлена тем, что она была инициирована не общественным движением, не снизу, а «сверху», со стороны государственной власти, и обрела, по необходимости, форму «онемечивания» русского быта. Кроме того, темп заданных Петром перемен оказалась для патриархальной России слишком быстрым, так что обществу с трудом удавалось связывать новыми социальными формами высвобождавшуюся (в ходе революционных реформ) энергию распада традиционного общества.

⁴ Ситуация и в самом деле была непростой и заставляла задуматься и русских радикалов левого толка, и консерваторов. Освобождение крестьянства, решая одну проблему, порождало десяток новых. Одной из самых существенных была проблема ломки органических форм жизни крестьянства, которая беспокоила и народников, и почвенников. «Возьмем очерки Глеба Успенского. Он сам жил в деревне, наблюдал крестьянскую общину в период распада и много думал над этими проблемами. <...> По существу все эти очерки — на одну и ту же тему: писателя поражает полная безответственность этих раскрепощенных индивидов, свобода от всяких моральных ограничений и совершенное неведение их в вопросах нравственности. <...> Отпадение масс людей от устойчивых систем коллективных представлений порождает падение нравов, рост преступности, пьянство, хулиганство, бессмысленную жестокость.

И все эти люди — вчерашние крестьяне. А к крестьянам Успенский относился с большим уважением. И действительно, как сословию крестьянству невозможно вменить какой бы то ни было

мия, военная техника, промышленность, наука), и «государственный корабль» не раскачать, удержать страну от революции и пугачевщины.

Интеллигенция, не связанная ни с сословной монархией, ни с буржуазией, ни с русской деревней, и идеологически «заточенная» на новоевропейском идеале свободной, самостоятельной личности, занимала крайнюю, революционную позицию: она требовала быстрой и радикальной ломки добуржуазных отношений, а заодно и недостаточно справедливых и человеческих форм буржуазного общества во имя социальной справедливости (на этом настаивала радикальная часть интеллигенции).

безнравственности: по преступности крестьяне занимали в России предпоследнее место среди всех остальных сословий (последнее место занимало духовенство). Как же объяснить это «превращение»? В общине крестьянин как крестьянин, а выходит из нее и становится преступником? «Мне кажется, — пишет Глеб Успенский в очерке «Без своей воли», — что крестьянин живет, подчиняясь лишь воле своего труда. А так как этот труд весь зависит от разнообразных законов природы, то и жизнь его разнообразна, гармонична и полна, но без всякого с его стороны усилия, без всякой своей мысли... Вынь из этой жизни... хоть капельку, хоть песчинку, и уже образуется пустота, которую надо заменять своей человеческой волей, своим человеческим умом... а ведь это так трудно!». И вот из крестьянина, «выброшенного расстройством деревенского духа и быта» в город, получается человек, в котором писатель видит «готового подчиниться в чужой ему среде всевозможным влияниям с наивностью ребенка, не имеющего возможности знать и понимать, что в этих условиях зло и что добро». «Своего по части убеждений и нравственности у него нет ничего, — пишет он с горечью, — хоть шаром покати. Это — совершенно пустой сосуд, который может быть наполнен чем угодно» (*Касьянова, К.* О русском национальном характере. М., 1994. С. 15—16). Конечно, ни крестьянин, оказавшийся в городе, не был «пустым сосудом», ни студент университета из мещан или поповичей не был «листом белой бумаги», но проблема слома органических, традиционных форм жизни и выработки нравственного (и иного) самосознания с необычайной остротой стояла в пореформенные десятилетия и перед вчерашним крестьянином, и перед интеллигентом-разночинцем. Жить своим умом было действительно трудно, и «свой» — не понятно еще какой — ум нередко спешили обменять на «хоть какой-нибудь», пусть и «заемный», «европейский». *Этой-то подмены «своего ума» «чужим» и ее социальных и моральных последствий и опасались поздние славянофилы.*

Наименьшим влиянием в обществе пользовались те идеологии, которые, с одной стороны, критически относились к беспочвенным проектам радикального переустройства России «по новому штату», а с другой — держались в стороне от официоза, сохраняли самостоятельность мысли и выступали в публичном пространстве пореформенной России в амплуа свободных консерваторов. Для этих мыслителей путь к гармонизации общественной жизни и к обретению человеком самого себя лежал не через ускоренную рационализацию русской жизни по западноевропейским образам, а через поиск органического пути развития России.

Ускорившаяся во второй половине века модернизация, бурное развитие городов, промышленности, расширение и совершенствование системы начального, среднего и высшего образования привели к отрыву от народного большинства разночинной интеллигенции (выходцев из среды духовенства, мещанства, реже — купечества). *Неорганический характер усвоения этой новой социальной группой гуманистических и либеральных ценностей* (представление о них давали не столько семья и быт, сколько школа и университет) подрывал устойчивость общественного организма. Для радикально настроенной молодежи вывод из создавшегося положения мог быть только один: привести жизнь в соответствие с идеалом, то есть... с умозрительной теорией, воспринимаемой как непререкаемый догмат и нравственный императив.

Опасность для человека и общества такого неорганического, дисгармоничного развития не могла не тревожить людей консервативного образа мыслей, тех, кто не склонен был «рубить с плеча», предпочитая стабильность и порядок непредсказуемым по последствиям попыткам строительства совершенного общества. В описанной нами ситуации *должны были появиться люди, акцентировавшие внимание общества не на «социальном идеале», а на тех катастрофах, которые угрожают обществу, утрачивающему в погоне за отвлеченным идеалом связь с «почвой»* (с собственным народом, с жизненной реальностью, с «традицией»), *и такие люди действительно появились* и вошли в историю русской культуры как «почвенники».

Почвенники (Ап. Григорьев, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский, П. М. Достоевский) и близкие к ним идеологи

позднего славянофильства (Н. Данилевский, К. Леонтьев, В. Розанов) отстаивали принципы органического развития и заявили о себе как о преемниках славянофилов. Мыслители этого направления ставили вопрос о социальной гармонии в условиях быстрых социально-культурных преобразований и усматривали основу сохранения целостности общественного организма в опоре на национальную традицию. Они стремились *понять первоформу русской жизни и действовать не вопреки, а заодно с ней*. Их объединяло убеждение в том, что нельзя навязывать жизни отвлеченные принципы, надо вникнуть в тот идеал, который растворен в народном быте, религиозных верованиях, в традиционных формах общения и культуры, постараться понять его и способствовать тому, чтобы он полностью раскрылся в истории, обрел зрелые, классические формы.

Поскольку разложение органического строя русского общественного быта славянофилы связывали с заимствованиями из Европы, а специфическую особенность западной цивилизации они в одностороннем, гипертрофированном рационализме (в рационализации всех сфер жизни), то их усилия были направлены на критику отвлеченного разума и, в частности, на критику философского рационализма (венцом которого славянофилы признавали Гегеля). Почвенники подхватили этот ключевой мотив славянофильской критики Запада, но существенно сместили акценты: если первые вступили в борьбу с рационализмом *с позиций истинного христианства, хранимого православной Церковью*, и, соответственно, связывали освобождение Европы от рассудочного рассеяния жизни на внешним образом связанные друг с другом области человеческой деятельности с возвращением Запада к истине православия, то почвенники критиковали рационализм скорее *с позиций «живой жизни»*, чем с позиций истинной веры, делая при этом упор на критике русского «просвещения» (термин Н. Н. Страхова), то есть неорганического, поверхностно усвоенного и самоуверенного рационализма революционных радикалов («реалисты», «народники», левая русская интеллигенция в целом). Мыслителей консервативно-почвенного закала в России было немного, и они были мало известны (за исключением пользовавшихся широкой известностью Ф. М. Достоевского и Н. Я. Данилевского),

однако без анализа их творчества картина философской и общественной мысли второй половины XIX века была бы неполной, искаженной.

Таким образом, почвенники и поздние славянофилы, *обосновывая тезис о необходимости сохранения традиционного общественного уклада, сместили акценты с православия на национальную культуру* России, на ее культурную «особость». Почвенники полагали, что народ заслуживал бережного к себе отношения не потому, что он хранил верность православию и воплотил в своем быте истинно христианские ценности, а просто потому, что он — русский. Цельность и органичность национальной культуры заслуживают бережного к себе отношения безотносительно к истинности веры, то есть сами по себе. Православие рассматривалось или как заслуживающая почитания и охранения святость именно потому, что без него невозможно представить себе русской жизни и русского национального характера. «Идеальное, — писал Ап. Григорьев, — есть не что иное, как *аромат и цвет реальности*». Религия, искусство, философия *жизнеспособны* постольку, поскольку они *сохраняют связь с родной почвой*, а стихия народной жизни достигает универсальности и получает свое полное выражение через ее сублимацию в культурном «цветении» и «плодоношении».

Тенденция к «натурализации» славянофильского учения соответствовала духу времени, характерному для него позитивно-научному, антиметафизическому пафосу. Особенно остро натурализация и эстетизация идей ранних славянофилов проявилась в концепции культурно-исторических типов, которую развивали Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев, отказавшиеся от представления о единой, общечеловеческой истории⁵, о преемственности в развитии человечества. Данилевский, уподобив культуры живым организмам, не увидел в исторической жизни иной цели, чем сохранение и полное раскрытие всех потенций такого развивающегося (но конечного) культурного «организма». Ни одна из культур не хуже и не лучше другой культуры. Нет культур «исторических» и «неисторических», тех, что участвуют в преем-

⁵ В отличие от них, и Ап. Григорьев и Ф. Достоевский сохраняли представление о единой истории.

ственной смене фаз одной-единственной (общечеловеческой) истории, и тех, что находятся на ее «обочине»⁶.

Это деромантизированное и детеологизированное («строго научное») понимание истории — на что, собственно, и претендовали Данилевский и следовавший за ним в этом отношении Леонтьев — вызвало резкую критику со стороны В. С. Соловьева. Соловьев не только унаследовал от славянофилов их искание цельной жизни, но и сохранил их стремление к провиденциально-метафизическому обоснованию истории, которое он развил в рамках учения об истории как Бого-человеческом процессе. В полемике со славянофильством В. С. Соловьев показал себя непримиримым критиком его «поздней фазы», дискредитировав в глазах общественного мнения не только натуралистический уклон поздних славянофилов, но и славянофильство в целом, поскольку первые признаки «болезни» (т. е. национализма и натурализма) он усмотрел уже в некоторых произведениях родоначальников славянофильства.

В отличие от философско-исторической концепции Данилевского, собственно «почвенничество», представлявшее собой промежуточное звено между ранним и поздним славянофильством, сохраняло связь с романтическим умонастроением 30–40-х годов, а вместе с ним и характерную для тех лет «метафизическую закваску», тяготение к классикам немецкого идеализма (Шиллер, Шеллинг, Гегель), на их идеях почвенники были воспитаны в молодости⁷. Почвенники склон-

⁶ Правда, разделение на исторические и неисторические народы в неявной форме сохраняется и у поздних славянофилов, поскольку они допускают, что не все народы дорастают до создания своей собственной самобытной культуры. Некоторые из них остаются (веками и тысячелетиями) в положении «этнографического материала». Однако рано или поздно этот материал будет включен в поле формирования какой-либо культуры и возвысится до культурно-исторического существования или, возможно, вместе с другими народами создаст новый культурный тип.

⁷ Через «последнего романтика» и страстного шеллингианца Аполлона Григорьева почвенники сохраняли духовную связь с немецкой философией конца XVIII — пер. пол. XIX века (философская мысль Страхова генетически связана с идейным наследием Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Достоевский испытал сильней-

ны были к имманентизации духовного начала, к его погружению «в почву», для них была характерна убежденность в том, что в таинственной глубине «природы», в тайниках «народной жизни», в «душе человеческой», в «искусстве» присутствует то вечное духовное начало, которым все держится и которое все держит, которое само по себе вечно и лишь по-разному выражает себя в истории в разнообразных формах философии, искусства и религии. Это мистическое начало «жизни» не есть сама жизнь в ее пространственно-временной данности, но начало, из которого она «растет» и которым «питается». И хотя человечество мыслится здесь как развивающееся целое, но акцент делается на том, что отдельные лица и народы имеют свою особую судьбу, что они могут «расцвести» и принести духовные «плоды», а могут погибнуть, ничего не дав мировой истории.

«Витализм» почвенников лежит в основе их будущей терпимости как по отношению к иным культурам (прежде всего — к Западу), так и к тем изменениям русской жизни, которые успели уже укорениться в ней в послепетровскую эпоху, по сравнению со славянофилами. Почвенники искали для России «*третьего пути*», отделяя себя как от «западников» с их нечувствительностью к «своему» и готовностью гнуть и ломать его ради утверждения в России фундаментальных ценностей новой европейской цивилизации, так и от славянофилов, готовых «резать по живому» культурное тело постпетровской России ради утверждения на месте онемеченного государства «православного царства» по образу и подобию общественного устройства допетровской эпохи. И тут, и там почвенники видели опасность навязывания жизни *оталеченной схемы*, усматривали в ригоризме противоборствующих сторон проявление тирании рассудка, пытающегося с диктаторскими жестами повелевать действительностью. Почвенники критиковали своих предшественников за их неспособность вслушаться в жизнь и идти с ней, а не против нее. Если какие-то заимствования принялись на русской почве, если в

шее влияние философско-эстетических идей Шиллера). В отличие от почвенников, теоретики позднего славянофильства (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев) сочетали религиозно-метафизические убеждения с научно-эмпирическим, «позитивным» подходом к истории.

том или ином случае прививка западной культуры дает «плоды хорошие», то нет смысла выкорчевывать растущее и плодоносящее дерево. Но не следует и бездумно высаживать в русском палисаднике все новые образцы заморской флоры: не выдержав крещенских морозов, они могут погибнуть, а могут, и это еще хуже, обратиться в сорняк, размножиться и заглушить местную, отечественную растительность...

И почвенники, и поздние славянофилы в ситуации крушения вековых устоев русской жизни, когда, как казалось, все «плыло» и «рушилось», искали твердой опоры, искали надежных жизненных основ и... находили их в собственной «почве», в народной традиции. Их философия по духу и форме соответствовала умонастроению консервативных романтиков на Западе, которые еще с конца XVIII-го столетия выступили с критикой просветительства. Впрочем, консервативные мыслители этого направления, предостерегая против необдуманной ломки традиционных устоев и «поиска новых путей», не принимали и самоуспокоенности, застоя, апатии, искали возможности пробудить к жизни дремлющие в народе силы, раскрыть заложенное в нем духовное содержание.

Аполлон Александрович Григорьев

Аполлон Григорьев (1822—1864) родился в семье секретаря московского городского магистрата. Бытовые условия, образ жизни и ближайшее окружение будущего критика были демократичнее, чем у его старших современников (у Герцена, Огарева, братьев Киреевских, у Хомякова и Аксаковых). Впрочем, домашнего образования, полученного Ап. Григорьевым, оказалось достаточно для поступления на юридический факультет Московского университета (1838—1842). Университет, переживавший в сороковые годы один из самых ярких периодов своей истории, сыграл очень значительную роль в становлении даровитого юноши. Именно там Григорьев приобщился к классическому немецкому идеализму и на всю жизнь «заболел» философией. На университетские же годы приходится и начало его литературной карьеры (стихи, переводы). Закончив университет первым кандидатом, он получил должность библиотекаря, а затем был назначен секретарем университетского правления. Одна-

ко академическая, служебная карьера плохо согласовывалась с беспокойным характером Григорьева, с его взрывным темпераментом. «Широкий» русский человек, талантливый и увлекающийся, Аполлон Григорьев был одним из образцовых воплощений романтического духа на русской почве. Как истый романтик, молодой Григорьев писал стихи, увлекался философией, с интересом углублялся в историю мировой культуры (уже в 1843 году его стихи печатает «Москвитянин»). Неразделенное чувство (Григорьев был страстно влюблен в Антонину Федоровну Корш) побудило его оставить Москву (1843) и уехать в Петербург, где он активно сотрудничал в ряде петербургских журналов в качестве прозаика, поэта, драматурга, литературного критика и театрального рецензента. В 1851 году Аполлон Александрович вместе с А. Н. Островским, А. Ф. Писемским и др. вошел в так называемую «молодую редакцию» «Москвитянина» и вскоре стал его ведущим критиком (1851—1856).

По возрасту Григорьев был на целое поколение моложе старших славянофилов (Киреевского и Хомякова) и всего несколько лет — славянофилов младших (К. Аксакова, Ф. Самарина). Уже с середины сороковых годов духовная обстановка в русском обществе меняется: растет популярность позитивизма и материализма, выдающиеся основатели славянофильского движения один за другим уходят из жизни, а с начала 50-х годов спор западников и славянофилов *в той форме, в какой он велся в 40-е годы*, воспринимается как недавнее прошлое, как история. У литераторов, составлявших «молодую редакцию» «Москвитянина», появляется дистанция по отношению к позиции старших славянофилов, в том числе и к их полемике с западниками. Именно в первой половине 50-х годов Григорьев формируется как один из молодых идеологов славянофильского лагеря, чья позиция по ряду моментов существенно отличалась от взглядов основателей движения.

Григорьев видел ограниченность старших славянофилов в их слишком резких, схематичных суждениях о судьбах Запада и России, ему казалась очевидной утопичность надежд на возможность реставрации культурных форм допетровской Руси в условиях XIX века. Как эстетически одаренный критик, он не мог не видеть ограниченности славянофильского подхода к оценке текущей русской литературы, неспособности

славянофилов отдать должное многим талантливым писателям 30-х — 50-х годов из-за жесткости и ригористичности присущих им идеологических установок. Что касается Аполлона Григорьева, то для него *литературный факт, эстетический опыт всегда значили больше, чем любая теория*, так что, если суждения и оценки, вытекавшие из принятых им теоретических положений, входили в противоречие с опытом, Григорьев всегда вставал на сторону опыта. Именно схематизм и рассудочность некоторых славянофильских схем и оценок, их нечувствительность — в ряде моментов — к пульсации «живой жизни» стали для него стимулом для поиска «третьего пути», который позволил бы избежать полемических крайностей в позициях как западников, так и славянофилов.

В 1856 г. журнал «Москвитянин» закрылся. Григорьев уехал за границу. Вернувшись в Россию, он сотрудничал в «Русском мире», «Светоче» и других периодических изданиях, но единомышленников обрел только в журнале «Время», издававшемся братьями Ф. М. и М. М. Достоевскими. Братья Достоевские вместе с Н. Н. Страховым и Д. В. Аверкиевым поддержали сформулированные Аполлоном Александровичем принципы обновленного славянофильства («почвенничества»). Однако и здесь, в кругу наиболее идеологически близких ему писателей, Григорьев долго проработать не смог: расхождение во взглядах с Ф. М. Достоевским послужило причиной его выхода из редакции журнала и отъезда в Оренбург (1861—1862). В Оренбурге критик устроился на должность преподавателя в кадетский корпус. В последние годы жизни Григорьев редактировал журнал «Якорь» и печатался в журнале Ф. М. Достоевского «Эпоха». Скитальчество, горячий темперамент, бытовая неустроенность, безденежье и чередование периодов напряженной литературной работы с безудержным разгулом в конце концов привели Григорьева к преждевременной смерти.

Мировоззрение Аполлона Григорьева сформировалось в «метафизические» 30—40-е годы. Серединой сороковых годов датируется начало его литературно-критической деятельности, а в переходные к новой, разночинной и материалистической эпохе 50-х годов он уже формулирует свою собственную идейную позицию.

Григорьев не был философом в строгом значении этого

слова, но он был выдающимся представителем «философской критики», основы которой были заложены В. Г. Белинским и И. В. Киреевским. Литература была для Аполлона Александровича эстетическим феноменом, в то же время он рассматривал литературное произведение как выведение к свету сознания (в культурную жизнь, в историю) потаенных глубин народной жизни, видел в художественном произведении форму обнаружения народного духа. Очевидно, что при таких теоретических посылах анализ и интерпретация литературных произведений должны были восприниматься Григорьевым не просто как анализ и интерпретация произведения искусства, но — одновременно — **как исследование самой жизни в ее наиболее тонком и чистом проявлении.**

Центральным понятием, определившим собой вектор мышления Григорьева, как раз и стало понятие «жизнь», сопровождавшим его терминологическим эскортом (*жизненный процесс, живые силы, живая истина*) и использовавшееся параллельно с ним понятие «организм» в таких, например, его модификациях как *органическая критика, органический метод*. Жизнь — это своего рода «рождающий хаос», подвижная стихия, темный исток физических и психических форм. «Для меня “жизнь”, — писал Григорьев в одной из последних своих статей, — действительно есть нечто таинственное, то есть потому таинственное, что она есть нечто неисчерпаемое, “бездна, поглощающая всякий конечный разум”..., необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод какой бы то ни было умной головы, — нечто даже ироническое, а вместе с тем полное любви в своей глубокой иронии, изводящей из себя миры за мирами...»⁸

Но использованием традиционных для романтиков терминов — «жизнь», «организм», «творчество» — Григорьев не ограничился; как человек глубоких убеждений, как личность широкая, увлекающаяся и готовая идти до конца в отстаивании своих принципов, Аполлон Александрович ввел множество новых, никогда ранее не использовавшихся в русской критике «странных» терминов, например: «растительная поэзия», «цветная истина», «чутьё и жажда жизни», «цвет и

⁸ Парадоксы органической критики // Эстетика и критика / Ап. А. Григорьев. М., 1980. С. 138—139.

запах эпохи», «веяния» (вместо — «влияния») и др. Намешки и издевательства своих идейных противников Григорьев игнорировал. Вводя новые термины, он стремился разъяснить их смысл, но делал это непоследовательно и эскизно, так что читателю о многом приходилось догадываться самому, опираясь на разбросанные тут и там «намеки», что, впрочем, вполне вписывалось в органический замысел Аполлона Александровича: его термины метафоричны не по «недосмотру», они сознательно нацелены на пробуждение читательского воображения.

Для Григорьева важна была способность слова в самом себе нести тот смысл, который стремился передать автор. Точное определение делает термин удобным, легко усваиваемым «интеллектуальным продуктом», но это удобство своей обратной стороной имеет внешнее, поверхностное схватывание мысли; «говорящий», *метафорически многозначный термин, напротив, открыт диалогическому усилию понимания, домысливания со стороны читателя, он предполагает понимание как мыслительное событие, как «органическое усвоение» авторской мысли.* Так что фрагментарность, отсутствие логической последовательности и определенности в терминологическом «хозяйстве» критика нельзя рассматривать только как «неряшливость» и свидетельство неспособности «организовать» свою мыслительную деятельность. В «хаотичности письма» Григорьева следует видеть вполне осознанную стилистическую стратегию, состоящую в том, чтобы избегать дефиниций и адресовать высказывание интуиции читателя.

Манера письма, присущая Григорьеву, соответствует принципу органичности: его статьи сохраняют на уровне стиля отпечаток первородности, непричесанности, они полны повторов и отступлений от заявленной в названии статьи темы точно так же, как полна отступлений, внезапных прыжков и неожиданных поворотов сама жизнь. Мысли рождаются у Григорьева «по ходу дела», на «острие пера», и автор не хочет (или не может) отложить их «до другого раза». Из обширного литературного наследия Григорьева лишь несколько статей посвящены анализу собственно теоретических вопросов. Но даже в этих немногих работах автор увлекается рассмотрением частных тем, поясняет их примерами, приводит пространные цитаты из привлечших его внимание произведе-

ний. Свою собственную теоретическую позицию Григорьев предпочитает высказывать «по случаю», в связи с рассмотрением того или иного злободневного вопроса литературно-общественной жизни.

Философские воззрения Григорьева определены, как уже было сказано, романтической философией в той форме, которую ей придал Шеллинг. Интересен тот факт, что в порядке смены философских увлечений, как и в своем одиноком противостоянии реалистической критике Чернышевского-Писарева, Аполлон Александрович не боялся идти против течения: если люди 30—40-х годов переходили от увлечения Шеллингом к углублению в логику Гегеля, то он, напротив, пройдя в свои университетские годы через увлечение Гегелем, оставил его ради Шеллинга. Необычным явлением была и его верность шеллингианству, поскольку большинство образованных людей той эпохи от Шеллинга и Гегеля уже полным ходом шли к усвоению новейших философских течений: одни приходили к позитивизму или материализму, другие (меньшая часть) — к религиозной философии. Григорьев же оставался до самой своей смерти убежденным шеллингианцем. Эта не совсем обычная идейная биография свидетельствует, что увлечение Шеллингом не было для Григорьева лишь внешним «заимствованием» и что шеллингианский эстетизм был воспринят Аполлоном Александровичем как нечто родственное его собственному мировосприятию.

В историю русской общественной и философской мысли Ап. Григорьев вошел как апологет *«органического мирозерцания»*, как создатель и пропагандист так называемой *«органической критики»*. Критик, вооруженный «органическим методом», стремится рассматривать все культурные формы (от обряда и народной песни до религии, литературы, философии, искусства) «как органический продукт века и народа в связи с развитием государственных, общественных и моральных понятий». Отличительная черта органического метода — рассмотрение творческих проявлений духа в их взаимосвязи, в сопоставлении их друг с другом и с творениями других культур, беспристрастность в их эстетической оценке. При таком подходе к произведениям художественного творчества задачи литературного критика выходят далеко за пределы литературно-художественного анализа произведений, хотя

их эстетическая оценка (у Григорьева) сохраняет за собой особое место: *произведение, не имеющее в себе художественного элемента, рассматривается как пустоцвет и отвергается как не заслуживающее внимания органической критики.*

Литературный критик должен прежде всего обладать «эстетическим чутьем», чтобы отделять то, что «жизнеспособно», «плодотворно», «органично», от того, что «поддельно», «подражательно», «тлетворно» в литературе и в действительности. Литература, по Григорьеву, не должна быть «служанкой» той или иной теории (не должна иллюстрировать ту или иную общественно-политическую позицию), но в то же время ее нельзя рассматривать как автономное образование, существующее независимо от народной жизни. Литература (и — шире — искусство) есть свободное выражение в форме художественного слова веяний самой жизни, по которому проникательный читатель может понять ее (жизни) внутреннее содержание, ее идею, ее направление. Облегчить такое понимание как раз и призван литературный критик.

Но как отделить зерна от плевел? Почему одни писатели и философы вдохновляют современников и потомков, а творчество других подобно блеснувшему на миг и угасшему метеору? Григорьев убежден, что, помимо личной творческой одаренности, писатель должен быть сыном своего народа и своего времени, выразителем характерного для народа мировосприятия, его чувства жизни, его идеалов и ценностей, голосом времени, в котором ему довелось жить. Истинное творение рождается не разумом, а душой, оно выстрадано автором, «выношено» творцом. Искусство не отражает жизнь, оно само

⁹ Интересно, что понимание искусства в шеллингианском контексте служит Григорьеву основой для высокой оценки таких авторов, как Островский, Тургенев и Л. Толстой, то есть писателей-реалистов. Дело здесь в том, что шеллингианство выступает у Григорьева как продуманное до своих предельных оснований *органическое мирозерцание*, перерастающее тот литературно-романтический контекст, в котором оно когда-то сформировалось. Не следует также преувеличивать дистанцию между романтиками и реалистами: в определенном смысле реализм — это составная часть той эпохи в истории Запада, которую можно, вслед за В. Вейдле, назвать романтической, отличая романтизм в широком смысле слова от романтизма в узком значении этого слова (романтизм как направление, сменившее клас-

есть часть жизненного процесса, его «идеальное выражение»⁹.

Если искусство не есть какая-то особая область «рядом с жизнью», но *ее непосредственное выражение, «жизненный феномен»*, то задача литературной критики оказывается шире, чем задачи собственно художественно-эстетического анализа, и предполагает, что литературный критик судит о произведении искусства с точки зрения его отношения к «жизни», то есть оценивает его «жизнеспособность», «плодотворность», «органичность».

Народ, которому удастся выразить в культуре свою внутреннюю жизнь в форме религии, искусства, философии, становится историческим деятелем, субъектом истории. Однако развитие каждого отдельного народа имеет свою историческую границу. По мере видимого усовершенствования художественных средств выражения и способов разумного познания мира происходит исчерпание творческих потенций народа, ослабление и разрушение того идеала, который был основой жизненной силы нации.

Утрата способности «воспроизводить» идеал в новых и новых формах свидетельствует о старении культуры. Возврат к прежним формам невозможен, и тогда появляются теории, объявляющие единственной ценностью поступательное движение культуры в одном (восходящем) направлении, которое представители одряхлевшей культуры называют прогрессом. Григорьев *был противником теории прогресса и связывал это учение с философией Гегеля.* Философия эта, по его мнению, приводит к *нивелированию всего оригинального, неповторимого, единичного ради общего.* Поддавшие под влияние этой философии западники способствуют отрыву русского человека от почвы и тем самым затрудняют творческое выражение народного духа в культуре. Молодые прогрессисты, наследники западников, также чрезмерно увлечены идеей поступательного и общего для всех народов движения по пути прогресса, в основу которого теперь кладется уже не телеология гегелевского абсолютного духа, а материалисти-

цизм и доминировавшее с конца XVIII-го до 30–40-х годов XIX-го века). Писатели-реалисты ценились Григорьевым и как талантливые художники (талант уже сам по себе — органическое, жизненное явление), и как выразители «правды жизни», что в глазах романтика Григорьева имело высочайшую ценность.

ческий и естественно-научный детерминизм. Распространение таких идей и настроений представляет серьезную опасность для развития русской культуры. Вера в прогресс, считал Аполлон Александрович, способствует «отрыву от почвы» и означает — на деле — чрезмерное увлечение формами европейской цивилизации как, якобы, формами самого разума. «Суть философских размышлений Григорьева — в противостоянии просветительской философии, с ее пафосом всецелия человеческого разума, уверенностью в праве и способности человека преобразовывать действительность, изменять ее в соответствии со своими планами»¹⁰.

По-настоящему органичное вхождение России в европейскую и мировую историю возможно *только на пути оригинального творчества* во всех областях культуры. Национально особенное творчество может занять достойное место в общей истории человечества, если оно доведено до *той меры выразительности* и символичности, когда *частное и уникальное обретает универсальность*.

Пламенный апологет «живой жизни» Григорьев был противником насилия схематизирующего рассудка над действительностью независимо от того, откуда оно исходит. А потому он обрушивался с критикой не только на оторвавшихся от корней западников, но и на славянофилов, когда они, как казалось Аполлону Александровичу, *навязывали действительности свои теоретические схемы*. Русская жизнь, полагал Григорьев, вопреки славянофильским догмам, в ряде случаев сказала ясное «да» европейским новшествам. Это «да» исходит от тех европейских (по происхождению) форм, которые прижились на русской почве, расцвели на ней и были творчески преображены русским гением (как это произошло в таких профессионально интересовавших Григорьева областях, как литература и театр). Идеи теоретиков славянофильства он принимал избирательно, оценивая их с точки зрения того, в какой мере они соответствуют запросам русской жизни.

Так, например, Григорьев возражал против абсолютизации «общинного начала», настаивая на том, что «русское» шире «общинного», что рядом с *общинным началом в России соседствует начало личностное, индивидуальное, ценящее сво-*

¹⁰ История русской философии. М. : Республика, 2001. С. 222.

боду и волю, рядом со смирением Аполлон Александрович видел в русском человеке порыв и удаль, скитальчество, готовность измениться самому и изменить жизнь, его окружающую. Русский характер соединяет для Григорьева противоположные начала: смиренного и мятежного, славянского и варяжского, авторитарно-монархического и земского... Григорьев одним из первых обратил внимание на глубокие противоречия в русском национальном характере, на сочетание в душе русского человека противоположных качеств, получивших яркое художественное выражение в череде образов, созданных Ф. М. Достоевским. Конечно, полагал Григорьев, общинный идеал ближе русскому человеку и внутренне богаче, чем рационально управляемая «казарма» социалистов, но и его нельзя превращать в фетиш... Для Григорьева принципиально важно было видеть Россию как живое целое, в единстве ее допетровского и имперского периодов. Противоречивая натура русского человека — не случайность, но результат, органически выработанный русской историей, историей разрывов и катастроф.

Идеал Григорьева — цельная и творческая личность, не пассивная, но деятельная, опирающаяся в своей деятельности на почву народной традиции, следующая «христианскому мышлению», свободная как от крайностей индивидуализма, так и от пессимизма, квиетизма, от сердечной апатии.

Несмотря на сравнительно небольшую известность при жизни, Григорьев оказал существенное влияние на Н. Н. Стрехова, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, В. Ф. Эрнэ.

Цитата

«И приходит мне еще в память, как в конце 1856 года мне, лежавшему больным на постели, — уже пережившему и вторую молодость, разбитому и морально и физически, — один из добрых старых могиканов, знаменитый Дон Базилио Педро, прислал в утешение только что вышедший вступительный том в “Философию мифологии” Шеллинга. ...Книгу прислал с запиской и в записке, между прочим, упоминал, что он уже нюхал и что хорошо как-то пахнет... И впился я больными, слабыми глазами в таинственно и хорошо пахнущую книгу — и опять всего меня потащило за собою могучее веяние мысли — и силою покойный отец, ходивший за мною, как нянька, должен был отнимать у меня эту “лихую пагубу”. И в саду

итальянской виллы Tomba tusca сидел я по целым часам над этой “лихой пагубой” и ее последующими томами — и опять голова пылала и сердце билось, как во дни студенчества, — и ни запах роз и лимонов, ни боязнь тарантулов, насчет местожительства которых в Этрусской гробнице предварял меня весьма положительный англичанин Белль... — ничто не могло развлечь меня.

Трансцендентальное веяние, sub alia forma, вновь охватило и увлекло меня...»

Григорьев, Ап. Воспоминания. М., 1988. С. 46.

«Сила в том, что трансцендентализм был силой, был веянием, уносившим за собою все, что только способно было мыслить во дни оны. Все то, что только способно было чувствовать, уносило другое веяние, которое за недостатком другого слова надобно назвать романтизмом. В сущности то и другое — трансцендентализм и романтизм — были две стороны одного и того же».

Григорьев, Ап. Там же. С. 46—47.

«Русский романтизм так отличается от иностранных романтизмов, что он всякую мысль, как бы она ни была дика и смешна, доводит до самых крайних граней, и притом на деле. Немец, например, может род человеческий производить от обезьян и исправлять какую угодно, хоть пасторскую, обязанность... Но мы народ какой-то неужь мнѣй, какой-то грубо-первобытный народ. Мысль у нас не может еще как-то разъединиться с жизнью. Закружилась у нас голова от известных веяний, так уж закружилась».

Григорьев, Ап. Там же. С. 58—59.

«Нет! Я не верю в... искусство для искусства не только в нашу эпоху — в какую угодно истинную эпоху искусства. <...> Понятие об искусстве для искусства является в эпохи упадка, в эпохи разъединения сознания нескольких утонченного чувства дилетантов с народным сознанием, с чувством масс... Истинное искусство было и будет всегда народное, демократическое в философском смысле этого слова. Искусство воплощает в образы, в идеалы сознание массы. Поэты суть голоса масс, народностей, местностей, глашатаи великих истин и великих тайн жизни, носители слов, которые служат ключами к уразумению эпох — организмов во времени, и народов — организмов в пространстве».

Григорьев, Ап. Литературная критика. М., 1967. С. 377—378.

«Правда, мною... сознаваемая и исповедуемая, ненавидит вместе с западниками и сильнее их деспотизм государственный и общественный, но ненавидит западников за их затаенную мысль узаконить, возвести в идеал распутство, утонченный разврат, эмансипированный блуд и т. д. Кроме того, она не помирится в западничестве с отдаленнейшею его мыслию, с мыслию об отвле-

ченном, однообразном, форменном, мундирном человечестве. Разве социальная блуза лучше мундиров блаженной памяти [императора] Н[иколая] П[авловича] незабвенного и фаланстера лучше его казарм? В сущности, это одно и то же».

Из письма Ап. Григорьева Погодину. Цит. по: *Егоров, Б. Ф.* Аполлон Григорьев — критик // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 98. С. 199.

«Утром в 7 1/2 часов летом и зимой, когда я еще валялся на кровати, Аполлон, или, как родители его называли, Полошенька, вскакивая с кровати, одевался и бежал в залу к роялю, чтобы звуками какой-либо сонаты будить родителей. В 8 часов отец, до половины одетый, но в теплой фуфайке и ермолке на обнаженной голове, выходил вместе с женой... в столовую к готовому самовару.

Там небольшая семья пила чай, присылая мне кружку наверх. Затем Александр Иванович... поджидал Аполлона, который... в студенческом сюртуке и фуражке бежал пешком за отцом через оба каменных моста и Александровский сад до манежа, где Аполлон сворачивал в университет, а отец продолжал путь до присутственных мест. В три часа все четверо сходились вниз в столовой за сытным обедом. После обеда старики отправлялись вздремнуть, а мы наверх — предаваться своим обычным занятиям, состоявшим для Аполлона или в зубрении лекций или в чтении, а для меня отчасти тоже в чтении, прерываемом постоянно возникающим побуждением помешать Аполлону и увлечь его из автоматической жизни памяти хотя бы в самую нелепую жизнь всякого рода причуд. В 8 часов мы снова нередко сходили чай пить и затем уже возвращались в свои антресоли до следующего утра. <...>

Талантливый Григорьев сразу убедился, что без немецкого языка серьезное образование невозможно, и, при своей способности, прямо садился читать немцев, спрашивая у меня незнакомые слова и обороты. Через полгода Аполлон редко уже прибегал к моему оракулу, а затем стал самостоятельно читать философские книги, начиная с Гегеля, которого учение, распространяемое московскими профессорами с Редкиным и Крыловым во главе, составляло главнейший интерес частных бесед студентов между собою. Об этих беседах нельзя не вспомнить, так как настоящим заглавием их должно быть *Аполлон Григорьев...*».

Фет, А. А. Ранние годы моей жизни. (Аполлон Григорьев. Воспоминания). Л., 1980. С. 314—315, 319.

«Ап. Григорьев искал поэзии в самой русской жизни, а не в идеале; его идеал был — богатая, широкая, горячая русская жизнь, если можно, развитая до крайних своих пределов и в добродетели, и даже в страстной порочности... Разгульная ли жизнь Григорьева,

чувственность ли, дышавшая в статьях его, не нравились строгим славянофилам, известным чистотой своей семейной и личной жизни, но Григорьев близок с ними не был. Между Аксаковым и Григорьевым была та же разница, какая есть между теми вполне русскими стихами Кольцова, где дышат нравственность и святая вера, и теми же тоже вполне русскими стихами Кольцова, где дышит разгул, тоска по разгулу и чувственность».

Леонтьев, К. Н. Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве. Письмо к Николаю Николаевичу Страхову // Русская мысль, 1915, сентябрь. С. 116. (Цит. по: *Гайдено, П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 174).

«Центр тяжести у Григорьева лежит не в самой по себе эстетике, а в апологии той “непосредственности”, которая жива лишь в органической цельности бытия, в “почве”. Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа, — и отсюда та струнка “христианского натурализма”, о которой мы уже упоминали...

Построения Ап. Григорьева намечают высшую точку в развитии эстетического гуманизма в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство красоты и добра, искусства и нравственности, — но в этой позиции и религиозное сознание (для многих русских мыслителей) не расходится с секулярным сознанием. Высшая ценность искусства, его “теургическая” функция... признается обоими враждующими направлениями русской мысли, — но, конечно, смысл этого возвеличения красоты у них разный. Григорьев же больше всего внес в русскую мысль не своим романтизмом, не преклонением перед искусством, а философией “почвенности”, исканием “непосредственности” через восстановление “органической цельности” в созерцании мира и в историческом творчестве».

Зеньковский, В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 215.

Николай Николаевич Страхов

Николай Николаевич Страхов (1828—1896) был единственным из почвенников, кто оставил после себя, помимо художественных, литературно-критических и публицистических статей, еще и собственно философские сочинения. Его вклад в русскую мысль до сих пор не был оценен по достоинству, а его творческое наследие остается недостаточно исследованным¹¹. Н. Н. Страхов по своему происхождению принадлежал к духовному сословию, выходцы из

¹¹ О многом говорит уже тот факт, что с конца XIX-го века не появилось ни одного монографического исследования, посвященного

которого во многом определяли социальный портрет молодой русской науки. Выходцы из духовной среды играли особую роль так же и в отечественной публицистике и литературной критике 50—90-х годов. Страхов соединил в себе качества ученого и публициста. Подобно Чернышевскому и Добролюбову, он закончил сначала семинарию (в Костроме), а затем поступил на физико-математическое отделение Санкт-Петербургского университета, но из-за недостатка средств вынужден был перейти в Педагогический институт, который закончил в 1851 году. Десять лет (до 1861 года) Страхов отдал преподавательской деятельности (он читал курсы по естественнонаучным дисциплинам) сначала в Одессе, а затем в Петербурге. С 1858 года он начинает литературную и публицистическую деятельность, благодаря которой имя его становится известно в консервативных кругах русского общества. В отличие от своих знаменитых современников-разночинцев, Страхов встал на защиту «почвы» против догматического поклонения идолу «научности», выступив против модного в 60-е — 90-е годы комплекса материалистически-утилитарных идей, определивших мирозерцание большинства его современников, прежде всего, конечно, интеллигенции. С 1861 года он сотрудничал с братьями Достоевскими в журналах «Время» и «Эпоха», где заявил о себе как о наследнике славянофильской линии в русской философской и общественной мысли, как об одном из ведущих теоретиков «почвенничества». С 1869 по 1872 год он редактировал журнал «Заря» и полемизировал с радикальными публицистами левого лагеря (с М. А. Антоновичем, Н. В. Шелгуновым и др.). Критика западного «рационализма» и полемика с нигилизмом позже была обобщена им в трех книгах под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе» (1882—1883), а также в работе «Из истории литературного нигилизма» (1890). С конца 70-х и до середины 80-х годов Страхов написал несколько работ, посвященных творчеству крупнейших русских писателей — Пушкину, Тургеневу, Толстому и Достоевскому

творчеству этого видного деятеля русской философии и культуры. Единственная книга, рассматривающая его наследие, — это работа Б. В. Никольского «Николай Николаевич Страхов» (СПб., 1896).

(«Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом», «Заметки о Пушкине и других поэтах», 1883).

Одно время Страхов был в дружеских отношениях с Достоевским и, как пишет С. А. Левицкий, «состоял как бы “философским информатором” великого писателя»¹². Многие годы он был «своим» в доме Льва Толстого. Толстой очень ценил Страхова, и его переписка с Николаем Николаевичем занимает особое место в эпистолярном наследии писателя. Горячий поклонник Толстого, Страхов оказался первым русским критиком, оценившим «Войну и мир» как гениальное произведение и попытавшимся дать соответствующую достоинству этого романа интерпретацию. Перу Н. Н. Страхова принадлежит также первая биография Ф. М. Достоевского («Воспоминания об Ф. М. Достоевском», 1883).

Основным философским произведением Страхова является его книга «Мир как целое» (1872). К сфере собственно философского творчества можно отнести также такие работы Николая Николаевича, как «О вечных истинах» (1887) и «Философские очерки» (1895).

Философские и общественно-политические взгляды Страхова формировались под воздействием славянофильской мысли и идей Ап. Григорьева, а позднее — Н. Я. Данилевского. Из европейских мыслителей наибольшим уважением Страхова пользовались Гёте и Шеллинг. В стиле их мышления Николай Николаевич ценил их стремление к целостному, органическому постижению мира и человека. Гегель же отталкивал Страхова своим «логицизмом» и «сухостью». Однако влияние на Страхова гегелевского учения о развитии мира как целого, в котором каждый его момент связан с другими моментами сложными диалектическими связями, совершенно очевидно.

Н. Н. Страхов был одним из тех мыслителей, которым удалось реализовать себя в разных областях интеллектуальной деятельности: он пробовал свои силы и в качестве ученого-естественника, и в роли литературного критика, публициста, философа. Однако несмотря на разносторонность своих интересов, Страхов был известен прежде всего как литератур-

¹² Левицкий, С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1994. С. 118.

ный критик и как публицист, бескомпромиссно боровшийся с «просвещенством» (с верой многих его современников во всемогущество человеческого рассудка), с вульгарным материализмом и утилитаризмом. Вместе с тем, в кругу почвенников *только он профессионально занимался философией*; его философские работы оказали некоторое влияние на мыслителей конца XIX — нач. XX-го века, державшихся славянофильской традиции.

Свои онтологические идеи Н. Н. Страхов развил в работе «Мир как целое». Эту книгу можно назвать его главным философским сочинением. Её общий пафос — в утверждении представления о мире как о стройном единстве, ни одна часть которого не может быть понята в отрыве от целого. Мир есть органическое целое, мир одушевлен, он представляет собой иерархию ступеней опредмеченного в них духа. Все его части и явления находятся во взаимной зависимости. Все в мире взаимообусловлено, вселенная есть единый организм. «Целостность» мира есть следствие того единства, по Страхову, которое он понимает в линиях трансцендентализма (по Гегелю). Но все же, если мир есть “целое”, то, значит, в нем есть и центр, обуславливающий “стяженность” мира. Но “вещественная” сторона мира, подчиняясь духу, создает формы органической жизни, — а “организм”, по Страхову, есть категория не субстанциальная, а актуальная, — в “организме” надо видеть процесс, благодаря которому духовное начало, “выделяясь”, овладевает через организм веществом¹³. Мир — это такое целое, которое имеет центр, в средоточии мира находится человек. Человек, считает Страхов, это высшая загадка и узел бытия. Действительное познание должно исходить из разнообразия вещей, анализ которых с необходимостью приводит добросовестного исследователя к Богу. Бог при этом понимается Страховым как первоначало и причина мира. Только понятие Божества позволяет мыслить мир как живое органическое целое.

Мир, природу, жизнь Николай Николаевич понимал телеологически, но этот телеологизм носил у него двойственный характер. С одной стороны телеологизм природы видится Страхову в стремлении организма сохранить и улучшить

¹³ Зеньковский, В. В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. С. 219.

известный вид, к которому он принадлежит, с другой — он понимается им как устремленность органического мира к порождению человека. Здесь, как и в воззрениях Ап. Григорьева, сказывалось влияние идей Шеллинга и Гегеля с характерной для них телеологической трактовкой природы, которая бессознательно стремится к человеку как существу природному и в то же время — разумному. Сознание, присущее человеку, указывает на верховную причину мира. Сознание обречено прорываться сквозь пространственно-временные явления к целостному представлению о мире, а потому оно с необходимостью приходит к понятию Бога. Страхов отвергал понимание природы как инобытия логической идеи (Гегель). Для него жизнь самобытна, самостоятельна, не поддается схематизации. Вот почему защита принципа тождества мышления и бытия представлялась ему (как и Ап. Григорьеву) провозглашением права мысли (то есть права мыслящего человека) вмешиваться в жизнь и переделывать ее по своему произволу.

В противоположность Марксу, который также отталкивался от гегелевского панлогизма, Страхов стремился не «революционизировать» философию, превратив ее в теоретическое основание практического преобразования жизни, а, напротив, отстаивал *право философа дистанцироваться от «злобы дня», видеть суть философии в созерцательном (а не практическом) отношении к действительности*. Философия — не проективна, она созерцательна, *ее задача — понимание мира как целого*. Философия, кроме того, призвана быть критическим коррективом по отношению к легкомысленным проектам преобразования природы и общества, которые могут иметь для человечества тяжелые последствия. Каждый организм (и природный, и социальный) стремится достичь совершенства в своем роде, и худшее, что может с ним случиться, — это его гибель еще до того, как все его потенции будут реализованы. С появлением человека в мир вошло сознание. Сознание открывает творческую причину мира, но оно не должно нарушать мировой гармонии. В истории человечества ценен каждый этап развития, каждый народ, каждая культура. Все высшие духовные достижения человечества, с предельным совершенством выразившие дух того или иного народа, той или иной эпохи, заслуживают нашего уважения

и не могут рассматриваться как промежуточные ступеньки прогрессивного развития человеческой культуры.

Стремление рассудка к критическому осмыслению всего сущего может, если не ограничивать его экспансию, привести к тирании разума над жизнью. В девятнадцатом столетии диктаторские замашки оторвавшегося от почвы рассудка нашли самое яркое свое выражение в стремлении научного разума выйти за свои границы и навязать бытию тот его образ, который соответствует научному отношению к миру. Но органический взгляд на мир эстетичен. Эстетизм — характерная особенность миросозерцания не одного только Страхова, но также и других представителей почвенничества и позднего славянофильства (Ап. Григорьева, К. Леонтьева), а в значительной мере и Вл. Соловьева. Все эти мыслители кровными узами связаны с романтизмом, и для многих из них источником идей оставался Шеллинг — этот «посажённый отец» русской философии. Жизнь — *не средство достижения каких-то посторонних ей целей*, она представляет собой ценность на каждом этапе развития, в каждом ее проявлении, а потому, утверждал Страхов, так важно *сохранять способность философского отношения к миру* и удерживаться от навязывания ему призрачных идеологических схем. Следует бороться с нетерпимостью и узостью в воззрениях на жизнь тех, кто навязывает обществу утилитарно-прагматический подход к действительности и ищет не истину, добро и красоту, а пользу и «всеобщее счастье».

Следует отметить, что миросозерцание Страхова, оставаясь во все периоды его творчества органическим, обнаруживает тенденцию к переходу от преимущественно рационального подхода к мировому и историческому процессу (под влиянием Гегеля) к иррационалистической трактовке цельности мироздания, жизни и культуры. Сдвиг связан с воздействием на Николая Николаевича Ап. Григорьева (и, соответственно, Шеллинга), но еще в большей степени — мистико-органического понимания истории Львом Николаевичем Толстым. Общение с Толстым пробудило у Страхова интерес к Шопенгауэру, пессимистической философией которого Лев Николаевич был увлечен в те годы. В отходе Страхова от телеологического универсализма в понимании истории большую роль сыграл также

Н. Я. Данилевский, исторический плюрализм и органицизм которого были им горячо приняты и поддержаны.

Критике утопического сознания русской интеллигенции, анализу противоречивости и непоследовательности интеллигентского мышления была посвящена самая известная работа Страхова — книга статей «Борьба с Западом». Человек рационального, «академического» склада, Страхов был тем не менее последовательным противником отвлеченного, рассудочного отношения к жизни. Культ отвлеченного, утилитарно ориентированного разума Страхов связывал (вслед за ранними славянофилами) с утратившей религиозный стержень западной цивилизацией, так что критика идолопоклонства перед естественными науками (феномен, весьма далекий от подлинного духа научности) и критика воинствующего утилитаризма в «общественной философии» были осмыслены им в терминах «борьбы с Западом».

Подобно другим консервативно мыслящим наследникам младших славянофилов, Николай Николаевич Страхов был убежден в том, что перед мыслящей частью русского общества стоит задача философско-теоретической проработки национального самосознания русского народа. Русский народный идеал до сих пор еще в полной мере не выявлен, а народный характер еще не получил более или менее четкого очерка. Ближе всего к воплощению народного характера (в форме художественного образа) — как полагал Страхов — подошел Л. Толстой. Его Платон Каратаев есть наилучшее его выражение.

Цитата

«Мир есть целое... <...> Такое единство мира можно получить не иначе, как одухотворив природу, признав, что истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа.

Мир есть связанное целое, то есть все части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет ничего самобытного, никаких особых начал, никаких простых тел, никаких атомов... <...>

Мир есть органическое целое, или, как говорят, — гармоническое, органическое целое, то есть части и явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать — иерархию существ и явлений... <...>

Мир есть целое, имеющее центр; именно он есть сфера, средоточием которой является человек. Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величественная загадка и величественное чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира».

Страхов, Н. Н. Мир как целое. М., 1892. С. VII.

«Пока есть задача, которая не решена, пока есть замысел, который не исполнен, пока есть цель, которая не достигнута, — до тех пор возможна деятельность. И следовательно, муки души побуждают нас вперед, к неразгаданному и несовершенному. Они суть муки рождения. То новое, что приходит в мир, — таинственное будущее, которое наступает, — оно приходит не помимо нас: мы сами его рожаем».

Страхов, Н. Н. Там же. С. 188.

«Нелепое, невежественное убеждение, что мы, теперешние люди, лучше, выше людей прошлых времен; нелепая уверенность, что здесь, на земле, возможно какое-то благополучие, мирящееся со всеми противоречиями нашей судьбы и природы, — эти мысли, свидетельствующие о крайней дикости наших умов и сердец, о том, что в нас заглохло истинное понимание и чутье вещей, — господствуют в наше просвещенное время».

Страхов, Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Т. 2. М., 1883. С. IX.

«Способность доходить до последних краев каждой мысли, отрицать самое заветное и личное, бросаться от одной крайности в противоположную продолжает в нас ту умственную шаткость, от которой мы обыкновенно спасали себя каким-нибудь упорным старанием или же беспрекословной радостной покорностью родине, государству. Склонностью к идеализму я называю то погружение в себе, в свои мысли, в силу которого мы чрезвычайно мало способны к объективности».

Страхов, Н. Н. Там же. С. 387.

«Его труды — это не величественный храм, который издали привлекает путника, но удивительная и разнообразная орнаментация, которую он неожиданно замечает, войдя в него, и прихотливые изгибы которой уходят в неопределенную даль. Ничего крупного и резкого не запоминается в ней, но, долго всматриваясь в ее мелкие черты, начинаешь чувствовать пренебрежение и даже неприязнь ко всему умственно-грубому, что, отвернувшись, находишь снова в обыденной жизни и что раньше не казалось грубым. Она не столько входит какую-нибудь определенную мыс-

лю в состав ваших убеждений, сколько изоощряет вашу мысль и воспитывает ее...»

Розанов, В. В. Литературная личность Н. Н. Страхова // Несовместимые контрасты жития / В. В. Розанов. М., 1990. С. 306.

«Множество мыслей, переплетаясь и, по-видимому, прерывая друг друга, в действительности связываются в одну непрерывную ткань. Вы чувствуете, что, о чем бы ни писал он, будет ли то научный вопрос, явление литературы, политическое увлечение, он постоянно думает о чем-то одном; в отношении к этому одному, не называя его, он высказывает все свои мысли... Это сообщает его разнообразным критическим, публицистическим и научным статьям глубокую, хотя и не резко выраженную сосредоточенность. <...> ...О чем он постоянно думает, он не говорит совсем. Вы только чувствуете этот центр, открываете его из общего настроения, под которым он писал все свои труды».

Розанов, В. В. Там же. С. 306–307.

«Иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает (в своем центробежном отрывании себя от мира) и загадку мира, его тайну. Ключ к этой тайне уже за пределами мира — в Абсолюте.

Но это центральное положение человека в природном бытии, если оно не будет истолковано религиозно, ведет к растворению человека в природе. Вне религиозного метафизического антропоцентризма загадка человека неразрешима, бытие человека лишается того, для чего шла природа в его развитии, — лишается “смысла”: драгоценнейшие движения его души превращаются в игру воображения... <...> В этом “романтизме” Страхова, который не хочет продать человеческого первородства за мнимые достижения науки, — причина его борьбы с рационализмом западной культуры, с секулярными ее тенденциями; в этом же причина его преклонения перед Толстым в его поисках религиозного обоснования и осмысления культуры. Но Страхов стоит все же лишь на полпути к этому; его мистицизм, впервые прорвавшийся в “почвенности”, уживался в нем все же с остатками рационализма. Так Страхов и в самом себе «не договорил» того, что было “центром” его исканий...»

Зеньковский, В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 219.

«По темпераменту он был скорее критиком, чем систематиком. Его критические соображения отличаются глубиной и меткостью. Вообще Страхов человек “классического» склада. По его собственным словам, он больше всего любил в жизни «логику, добродетель и хороший слог». <...> Главная заслуга Страхова в плане развития русской общественной мысли заключается именно в его борьбе против “просвещения”, которую он, по распространенному предубеждению, назвал “борьбой с Западом”. Это роднит Страхова

с Достоевским, с ранним Вл. Соловьевым, с Данилевским. При этом Страхов во многих отношениях был тоньше Леонтьева и даже Вл. Соловьева, но ему недоставало яркости таланта и умения воздействовать на более широкие круги читателей. В общей перспективе развития русской общественной мысли Страхов явился промежуточным звеном между позднейшими славянофилами и русским религиозно-философским ренессансом».

Левицкий, С. А. Очерки по истории русской философии. С. 111–119, 121–122.

Николай Яковлевич Данилевский

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) родился в с. Оберец Ливенского уезда Орловской губернии в родовом имении матери — Д. И. Данилевской. Окончив Императорский Царскосельский лицей (1837–1842), Данилевский записался вольнослушателем на физико-математический факультет Петербургского университета (1843–1847), увлекся ботаникой, по которой им была защищена магистерская диссертация. Уже в университетские годы он занимается литературным трудом, в частности, сотрудничает с журналом «Отечественные записки»; тогда же он знакомится с В. Н. Майковым и В. Г. Белинским. В 1848 году Данилевского арестовали по делу М. В. Буташевича-Петрашевского, и ему пришлось провести несколько месяцев в Петропавловской крепости¹⁴. Однако материалы следствия над петрашевцами показывают, что Данилевский был сторонником консервативной интерпретации социального проекта Фурье (что, в общем, не было редкостью в среде русских фурьеристов) и исходил из возможности проведения преобразования общественных отношений в духе французского социалиста с сохранением основ самодержавного строя в России. Именно очерк учения Фурье, написанный им для следственной комиссии III отделения, послужил основанием для оправдания Данилевского судебной комиссией. Однако Николай I не согласился с таким приговором и повелел наказать молодого фурьериста административной ссылкой. Ссылку Данилевский

¹⁴ В 1845 г. в кружке Петрашевского им было прочитано несколько рефератов о социализме. Данилевский был известен в этом кругу как знаток теории социализма Ш. Фурье.

провел в Вологде, где тут же был зачислен на службу в канцелярию губернатора (1850–1851), а через два года был переведен в канцелярию самарского губернатора. С 1853 по 1869 г. Николай Яковлевич участвовал в научных экспедициях по Волге и другим водным артериям России, целью которых было исследование состояния рыболовства в техническом, статистическом и естественно-историческом отношении. Всего он принял участие в работе десяти таких экспедиций, во время одной из которых скончался от сердечного приступа в Тифлисе (1885).

Время, проведенное Данилевским в Петропавловской крепости, оказало решающее воздействие на формирование его общественно-политических взглядов. Данилевский перешел на консервативно-охранительные позиции, а учение Фурье стал рассматривать как отвечающую моральному чувству утопию. Впрочем, поворот от социалистических к религиозным и консервативным убеждениям после суда не был уникальным явлением среди петрашевцев: аналогичный процесс, как известно, пережил и Ф. М. Достоевский. Свою служебную карьеру Данилевский закончил в чине тайного советника и члена совета министра государственных имуществ; в последние годы своей жизни он занимал должность директора Никитского ботанического сада в Крыму.

Надо сказать, что Данилевский до конца жизни сохранил интерес как к проблемам естествознания (им был издан ряд работ в области ботаники и зоологии, а главным его трудом в этой области был обширный труд, нацеленный на опровержение дарвинизма¹⁵), так и к истории и обществознанию (работы по экономике, статистике, этнографии, философии истории). Всероссийскую (и — в дальнейшем — мировую) известность принесла Данилевскому новая — по тому времени — концепция истории, которую автор изложил в работе *«Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому»*. Работу над этим трудом Данилевский начал в 1865 году, а

¹⁵ Автор успел завершить только два первых тома исследования под названием «Дарвинизм. Критическое исследование» (СПб., 1885–1889. Т. 1-2), где он развернул критику дарвинизма как теории, «упрощающей проблему видовой многообразия».

опубликовал его в 1869–70 годах в журнале «Заря» (в 1871 г. вышло отдельное издание). Пик известности Данилевского пришелся на 80-е годы, когда теория культурно-исторических типов, сформулированная в «России и Европе», вызвала живой отклик в широких слоях образованного общества. Дискуссии продолжались и после смерти ее автора. Оппонентами Николая Яковлевича были В. С. Соловьев, Н. К. Михайловский, Н. И. Кареев, К. А. Тимирязев и др.

Философско-историческая концепция Данилевского представляет собой результат сращения консервативной социально-политической позиции с опытом естествоиспытателя, исследователя биологических и зоологических явлений, а также с «реалистическими настроениями» 50–70-х годов. Привлекательность разработанной им теории (помимо ее новизны и оригинальности) состояла в том, что он предложил консервативно настроенному читателю такое обоснование идеи самобытности русской культуры, которое имело вид реалистической, объективной, эмпирически обоснованной, одним словом — «научной» концепции. Наукообразная форма исторической теории Данилевского контрастировала с религиозно-метафизическими (историософскими) схемами ранних славянофилов, что привлекало к ней внимание современников Николая Яковлевича.

Мир для Данилевского — это разумное и прекрасное целое, в основе которого — «творческая причина», Бог. Но для него (и это резко отделяло Николая Яковлевича от тех религиозных принципов, которых придерживались ранние славянофилы) не столь важно, каким образом представлять себе божество: «как сознательное или бессознательное, как личное или имманентное миру». Важно осознавать действие в природе высшей, сверхъестественной воли, которая обеспечивает стабильность основных законов бытия, неизменность органических и неорганических природных форм. Вселенная имеет идеальный, духовный центр, не признавать который — значит согласиться с бессмысленностью и случайностью всего сущего. Таким образом, *религиозность Данилевского имеет более «философский», абстрактный характер, чем у ранних славянофилов*, для которых характерно стремление понять мир, историю, человека, исходя из живого опыта православия, из

опыта жизни в лоне православной Церкви. Для Данилевского же Бог — это прежде всего гарант порядка во вселенной, а что касается истории, то ее понимание — по Данилевскому — должно исходить из действительности, из анализа исторической жизни человечества, а не строиться на произвольных предположениях о Божьем Промысле.

В основе философско-исторической концепции Данилевского лежала идея обособленных, локальных «культурно-исторических типов» (цивилизаций), взаимоотношение которых он описывал по аналогии с живым организмом. Культурно-исторические типы находятся в непрерывной борьбе друг с другом и с внешней средой. Точно так же, как биологические виды, они проходят естественно предопределенные стадии возмужания, дряхления и неизбежной гибели. Данилевский критиковал учение Ч. Дарвина о существующей в природе «реальной родословной связи» и общем происхождении органических видов, отвергал теорию естественного отбора, которая не может, по убеждению Николая Яковлевича, быть причиной развития видов (борьба за существование страхует вид от вырождения, но не помогает ему совершенствоваться). Он опасался (и небезосновательно) переноса принципов борьбы за существование в сферу общественно-исторической жизни, где их использование может вылиться в апологию социальной дисгармонии и борьбы.

Однако парадоксальным образом сам Данилевский, когда он начинал рассуждать на социальные и исторические темы, склонен был объяснять социально-историческую жизнь с «биологизаторских» позиций. Законы функционирования отдельного организма он переносит на народы, цивилизации, на вселенную. И идея «скрытой гармонической предустроенности» организма заняла в его теоретических построениях то место, которое у Дарвина принадлежало теории борьбы за существование. Кроме того, биологически понятая *идея борьбы* также *не была чужда Данилевскому*, поскольку реализация потенциалов, которые заложены в том или ином культурном типе, не предопределена и сопряжена с борьбой культурно-исторических типов между собой за выживание и историческую «самореализацию» (ведь история разворачивается в ограниченном пространстве земли, с неравномерно распределенными по ней и ограниченными ресурсами).

В своих философско-исторических построениях Данилевский стремился преодолеть *главное заблуждение* прежней философии истории, каковым он считал *веру во всеобщее движение человечества по пути прогресса*. И просвещенческий взгляд на историю (который в измененной форме был усвоен позитивизмом), и телеологическое истолкование исторического процесса немецкими идеалистами выстраивали все народы *по уровню их развития и по вкладу народов в мировую историю* (для Шеллинга, Гегеля и их последователей только оригинальное и универсальное по форме творчество делает народы историческими). При таком подходе, полагал Данилевский, критерием оценки истории всех стран и народов оказывается универсализированное сознание романо-германской цивилизации, ее ценности, ее представления о человеке и обществе.

Данилевский был убежден, что как в природе, так и в истории различные типы организации «не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм»¹⁶. Различные «планы» автономного бытия культур во времени (динамика этих планов состоит в достижении культурами цветения полностью развившейся формы) должны служить опорными пунктами понимания прошлого и настоящего человечества, сменив ненаучное деление истории на привычные для европейских историков периоды древности, средневековья и нового времени. Вместо притязавшей на универсальность традиционной периодизации он предлагает понять историю как реализующуюся в пространстве и времени жизнь культур, культурно-исторических типов, понимаемых Николаем Яковлевичем как совокупность «самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»¹⁷. Данилевский выделяет в истории народов обособленные национально-государственные образования,

¹⁶ Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 84.

¹⁷ Там же. С. 85.

которые отличаются друг от друга изначально присущими каждому из них набору отличительных признаков. Им было выделено несколько уже «состоявшихся» культурно-исторических типов: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, 10) романо-германский. Кроме того, в число цивилизаций он включал мексиканскую и перуанскую культуры, разрушенные в результате внешнего вторжения и не достигшие зрелого состояния.

Культурно-исторические миры не схожи между собой и не допускают прямого сопоставления «по ценности». У каждого культурно-исторического типа своя шкала ценностей, и оценить меру его зрелости, состоятельности, развитости можно исходя из того, *в какой степени она была реализована в истории*, а не посредством приложения к нему «аршина» мифических общечеловеческих ценностей, которые на проверку оказываются ценностями романо-германской культурно-исторической общности. Каждую культуру надо судить по тем законам, которые лежат в ее основе, то есть подходить к ней как к замкнутому в себе целому. При таком подходе история предстаёт как циклический процесс чередования цивилизаций, а прогресс оказывается выявлением тех возможностей, «которые лежат виртуально... в идее человечества»¹⁸.

Все народы Данилевский делит на три разряда: 1) те, что составляют один из культурно-исторических типов и являются «положительными деятелями в истории человечества», 2) те, что разрушают складывающиеся или сложившиеся культурные типы («отрицательные деятели человечества»), и, наконец, 3) те, которым не суждено сыграть ни положительную, ни отрицательную роль в истории, определяются Николаем Яковлевичем как «этнографический материал», поскольку сами по себе они не в состоянии сформировать особого культурного типа.

Данилевский формулирует *основные законы исторического развития культур*. Чтобы народы, имеющие языковое родство, выявили свои потенциальные возможности в каче-

¹⁸ Там же. С. 116.

стве культурного типа, они должны *образовать государство* и обладать *равными гражданскими правами*, пользоваться *относительной независимостью (составлять федерацию)*. Историческое предназначение народов — сбываться в качестве культурно-исторического типа, то есть пройти фазу цветения и плодоношения, которая не бывает долгой, так как в ней жизненные силы цивилизации истощаются. Однако именно в достижении этой фазы заключен смысл существования каждого культурного организма.

Культурно-исторические типы проходят в своем развитии ступени, аналогичные ступеням развития любого организма: *начальный* или «*образовательный*» этап, этап *зрелости*, на котором культура достигает государственной организации и «*деятельно*» проявляет себя, и, наконец, этап *старческой деградации* культуры. Достигая последней фазы, культура разлагается на «этнографические элементы» и перестает существовать как особый культурный организм. Однако народы, ведущие «*посткультурное*» существование, могут вновь, при благоприятных условиях, вернуться к активной исторической жизни, если новый образовательный принцип опять не соединит их в новый культурно-исторический тип. Шанс вхождения в историю имеют, полагал Данилевский, даже те племена («этнографический материал»), которые никогда еще не просыпались к исторической (государственной) жизни, но шанс этот может быть использован, если внешние и внутренние условия сделают возможной такую метаморфозу.

Народы, достигшие государственной и культурной самостоятельности, не могут быть подчинены «единой», «общечеловеческой», «окончательной» культуре; *за любыми попытками нивелирования культур стоит культура, пытающаяся навязать свою модель жизни другим народам*; но такая политика может быть только насильственной и не может дать положительного результата, поскольку навязанная народу извне (и чуждая ему) культурная модель останется «*платьем с чужого плеча*», и он никогда не сможет внутренне (следовательно, исторически плодотворно) принять ее. Данилевский был убежден, что так называемая «цивилизаторская миссия» сильных наций чаще всего есть скрытая форма колонизации. Колонизация же неизбежно влечет за собой подавление тех ростков национальной самобытности, которые со временем могли бы

дать начало целостным оригинальным культурам. При этом Николай Яковлевич полагал, что насильственное воздействие одной культуры на другую приводит к отрицательным последствиям не только для покоренных народов, но и для завоевателей, причем даже в тех случаях, когда последние пытаются воспользоваться плодами более развитых культур.

Попытки насильственной ассимиляции одними культурами других Данилевский квалифицирует как «пересадку» и «прививку» и считает их исторически непродуктивными. Но есть, по Данилевскому, и позитивная форма взаимодействия культур — «удобрение», которое имеет место тогда, когда *новый народ получает возможность развивать свои задатки, свободно, по собственному усмотрению используя наследие великой культуры*, на чьей территории он оказался и чьим «наследником» сознает себя (например, таким было отношение романо-германской культуры к древнеримскому культурно-историческому типу).

Хотя Данилевский и отрицает возможность качественного ранжирования культур, тем не менее в религиях его философии истории сохраняется возможность **не только для типологического анализа исторических образований, но и для оценки культур с точки зрения степени сложности их внутренней структуры.**

Данилевский выделяет **четыре** типа цивилизаций: **религиозный, культурный (искусство и наука), политический и социально-экономический**. Каждый культурно-исторический тип в соответствии со своими исходными данными мобилизует усилия в одной или нескольких из этих четырех сфер деятельности, чем и определяется его своеобразие и историческое призвание, его вклад в «сокровищницу» человеческой культуры. В случае соединения четырех видов деятельности достигается провиденциальная цель истории, поскольку этот синтез обеспечивает прохождение «исторического поля во всех направлениях». Четыре деятельности — это *четыре возможные основы историко-культурного бытия народа*, позволяющие *дать формальную характеристику базиса той или иной культуры*, определив ее как одно-, двух-, трех- или четырехосновную.

Так, древнееврейская культура была религиозной, древнегреческая — научно-эстетической, древнеримская — политической. Романо-германская культура имеет две основы: *куль-*

турную и политическую. При этом *славянский* (славяно-русский) культурно-исторический тип Данилевский оценивает (в указанном отношении) *выше, чем другие типы*, усматривая в нем *четыре основы: религиозную, культурную, политическую, социальную*. Славянство вовсе не призвано к обновлению всего мира и решению исторической задачи, которое привело бы человечество в целом к некоему идеальному состоянию. Но в то же время, славянский тип, будучи четырехосновным по своей структуре культурным типом (для славянства принципиально важна социальная основа), сможет, в будущем, утвердиться как наиболее сложный и полный культурный тип. В этом выделении славяно-русского типа в уникальный по «полноте основ» тип можно усмотреть *непоследовательность Данилевского в проведении принципа отказа от иерархического подхода* к анализу исторической деятельности народов и культур, возвращение к ранжированию цивилизаций по богатству заложенных и реализованных в истории культурных потенциалов.

Если посмотреть на то, как Николай Яковлевич характеризует сменявшие друг друга от древности до девятнадцатого столетия культуры, то мы увидим, что *чем дальше от седой древности, тем больше основ содержат в себе действующие на исторической арене Европы культуры*. Таким образом, Данилевский *в неявной форме сохраняет старое представление о поступательном движении истории*. Хотя история европейских народов и не представляет картины последовательного развития единой «европейской цивилизации», но анализ сменяющих друг друга цивилизаций показывает, что культуры следуют друг за другом по направлению «от простого к сложному», но не наоборот. Самые древние (не европейские) цивилизации (египетская, китайская, ассиро-вавилонская, индийская и иранская) не достигли обособления ни одной из четырех деятельностей, так что в этих цивилизациях они находились в состоянии смешения. В других (связанных с европейской историей) цивилизациях такое обособление произошло¹⁹. Древнееврейская, древнегре-

¹⁹ И здесь можно видеть, что, вопреки своему программному историческому полицентризму, Данилевский во многом сохранил европоцентристскую позицию.

ческая, римская цивилизации были *одноосновными*, романо-германская (Средние века и Новое время) — *двухосновной*, а идущая ей на смену славянская культура является *четырёхосновной*, то есть такой, которая *впервые даёт модель по настоящему цельной культуры*.

Наивысшая точка развития (романо-германского) культурного типа пришлась на эпоху Возрождения, но ныне она клонится к упадку, что и определяет геополитическую расстановку сил в Европе и мире и объясняет враждебную по отношению к России политику европейских держав, которые видят в ней чуждую ей восходящую культуру, способную объединить славянский мир и — в будущем — вытеснить её с исторической арены. Таким образом, столкновение России с европейскими державами (в 60-е годы свежи ещё были впечатления от Крымской войны) — не случайность, а закономерность. Так Данилевский перекидывает мостик от философии истории к идеологии и политике.

Книга «Россия и Европа» была идеологическим и политическим манифестом консервативной части образованного общества, тех, кто, не особенно интересуясь теоретическими вопросами, стоял на правых, национально-государственных позициях. «Поздние фазы славянофильства» отличались более высокой, чем у ранних славянофилов, *политизацией* (Данилевский, в отличие от тяготевших к анархизму ранних славянофилов, был государственным деятелем) и меньшим интересом к теоретическим (и тем более — религиозно-метафизическим) вопросам. В этих условиях «*позитивномыслящий*» Данилевский *оказался тем человеком, который придал их консервативным устремлениям и настроениям теоретическое обоснование*, что не могло не сделать его популярной в консервативной части русского общества фигурой.

Пафос «Россия и Европы» состоял в отстаивании самостоятельности славянства, в обосновании необходимости удерживать критическую дистанцию по отношению к романо-германскому Западу и готовиться к неизбежному столкновению с ним. Данилевский дал «естественноисторическое» обоснование идее создания всеславянской федерации во главе с Россией в перспективе её грядущего доминирования на европейской политической арене. Впрочем, Николай Яковлевич никогда не был «рупором» прави-

тельстванных или националистических кругов, хотя его идеи и находили отклик прежде всего в консервативных кругах русского общества.

Признание Данилевским за «восходящими народами» права на политическую независимость, мысль о целесообразности федеративной (более свободной) связи между народами, входившими в Российскую империю, осуждение культурной ассимиляции народов очерчивают особое положение Николая Яковлевича в кругу симпатизировавших ему патриотов-государственников и консерваторов 60—90-х годов.

И в понимании природы, и в интерпретации исторического процесса позиция Данилевского была двойственной, противоречивой. С одной стороны, он заявляет о себе как яркий представитель натуралистического подхода к истории, с другой — ему не был чужд и религиозно-провиденциалистский взгляд на историческую действительность. Сравнивая человеческое общество с организмом и распространяя на него действие законов, определяющих его функционирование, Данилевский в то же время *не отказывался* от рассмотрения «судьбы России» *как predeterminedной Провидением* и видел в православии единственно истинную религию.

Противоречивыми были и гносеологические установки Данилевского. Выступая в амплуа сторонника эмпирической методологической программы, он в то же время исходил из того, что понимание природы невозможно без признания религиозных и метафизических принципов. Проповедуя строгонаучный анализ фактов, как единственно верный путь, ведущий к объективному знанию, Данилевский вместе с тем признавал *зависимость стиля научного мышления от национальной принадлежности ученого* и полагал, что особенности восприятия мира разными народами и культурами накладывают свой отпечаток на его деятельность, прежде всего, на деятельность историка и обществоведа.

Идеи, высказанные Данилевским, оказали существенное влияние на его современников и потомков, например, на Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева и на евразийцев XX века от Н. С. Трубецкого до Л. Н. Гумилева, а его попытки создать морфологию важнейших мировых культур находятся в том же ряду, что усилия О. Шпенглера и А. Тойнби, которые уже в XX веке сформулировали типологически близкие к

теории Данилевского (но более развернутые и проработанные) философско-исторические концепции.

Цитата

«Но что можно сказать о ходе развития человечества вообще и как определить возраст всемирной истории? На каком основании отнести жизнь таких-то народов, такую-то группу исторических явлений — к древней, средней или новой истории, то есть к детству, юношеству, возмужалости или старости человечества? Не обращаются ли термины: древняя, средняя и новая история (хотя бы и правильнее употребленные, чем это теперь делается) — в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной?»

Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться.

Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не принавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа — мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы, уединенные от типов, или цивилизаций, преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания, или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен бы развиваться

последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский. Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживает, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменивших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, — хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, кажется мне, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той мере свойственны их более счастливым соперникам и тем содействовали многосторонности проявления человеческого духа, — в чем, собственно, и заключается прогресс».

Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 73—74.

«Эта большая определенность пророчеств Данилевского и Соловьева и составляет их сравнительную слабость. В этой именно большой конкретности скептический ум и может усмотреть их ахиллесову пяту.

Нужен новый культурный тип; но славяне ли разовьют его, как надеется Данилевский?

Можно ожидать обновления теократического начала, но будет ли эта теократия непременно римско-католическая, как верит Вл. Соловьев?

Вот два вопроса!

Что славяне, с Россией во главе, произведут на время некоторое уклонение в русле всемирной, уже истощающей свои силы, уже стареющей истории, это довольно правдоподобно. Что в уклонении этом будет довольно много антиевропейского или, точнее сказать, антилиберального, антисовременного, это для успеха подобного отклонения даже необходимо.

Но дадут ли славяне действительно резкий и очень живучий, хотя бы и односторонний, культурный тип или только будут кратковременно преобладать, в виде явления переходного к чему-нибудь более выразительному, это уже гораздо труднее, при нынешних данных, решить».

Леонтьев, К. Н. Записки отшельника. Владимир Соловьев против Данилевского // Избранное / К. Н. Леонтьев. М., 1993. С. 219.

«То, что Киреевский, Хомяков, К. Аксаков наблюдали как факт, чему они удивлялись, чему не доверяли другие, есть явление, кото-

рому Данилевский дал имя, указал аналогии в природе, нашел место во всемирной истории. Он не открыл новой черты в этом явлении; в пук наблюдений, сделанных первыми славянофилами, не вложил ничего от себя; собственно для славянофильства как учения об особенностях русского народа и истории он ничего не сделал. Его роль была формально-классификаторская... <...>

Читатели... “России и Европы” легко поймут из этой книги, почему, на *основании* каких общих законов истории они не схожи с германцем, французом, римлянином, греком; но в чем именно не схожи, чем их родина отличается от тех стран в историческом, бытовом, культурном отношении — этого они не узнают отсюда, это могут они узнать только из трудов Киреевского, Хомякова, К. Аксакова, других меньших первоначальных славянофилов. “Кто я?”, “вокруг меня не то же, что я” — вот краткие выражения, вот формулы сердцевинной и краевой фаз одной и той же доктрины, ее жизненной плодоносной части и внешней, жесткой, только разграничивающей стороны».

Розанов, В. В. Поздние фазы славянофильства // Несовместимые контрасты жития / В. В. Розанов. М., 1990. С. 291.

«У Данилевского... остается полный дуализм между его личным православием и его натуралистическими взглядами на историю. Он устанавливает культурно-исторические типы, как устанавливают типы в животном царстве. Нет общечеловеческой цивилизации, нет общечеловеческой истории. Возможен только более богатый культурно-исторический тип, совмещающий в себе больше черт, а таким Данилевский признает тип славяно-русский. <...>

Данилевский совершенно прав, когда он говорит, что так называемая европейская культура не есть единственная возможная культура, что возможны другие типы культуры. Но он неверно понимает отношение родового и видового. Одинаково верно утверждение, что культура всегда национально-своеобразна и что существует общечеловеческая культура. Универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном, которое делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого. <...> ...Идеи Данилевского были срывом в сознании русской идеи и в эту идею не могут войти. Несостоятелен панславизм в этой форме, в которой он его утверждал, и ложна его идея русского Константинополя».

Бердяев, Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 99—100.

Константин Николаевич Леонтьев

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891) родился в селе Кудинове Калужской губернии. Семья его принадлежала к старинному, но обедневшему дворянскому роду. По окончании Калужской гимназии Леонтьев поступил в Ярославский Демидовский лицей (1849), но вскоре перевелся на медицинский факультет Московского университета (1850—1854). После начала Крымской войны студентов-медиков старшего курса выпустили из университета досрочно со степенью лекаря. В числе других выпускников Леонтьев отправился в Крым, где прослужил два года батальонным врачом (1854—1856). Освободившись от военной службы, какое-то время (с 1858 г.) он занимал место домашнего врача баронессы Розен и жил в ее имении. Заняв место врача у богатой помещицы, Леонтьев надеялся, что это даст ему досуг и возможность заняться литературным трудом. В 1861 году, неожиданно для родных, Леонтьев уехал в Крым. Там Леонтьев познакомился с полуграмотной красавицей-гречанкой Е. Политовой и вскоре женился на ней²⁰. К началу 1863 г. Леонтьев опубликовал несколько повестей и романов («Подлипки», «В своем краю») и заявил о себе как литературный критик. Хотя на произведения молодого автора обратил внимание И. С. Тургенев, публика отнеслась к его работам холодно, литературная карьера не складывалась.

Не видя для себя перспектив в литературе, он поступил на службу в департамент иностранных дел и в октябре 1863 года был назначен секретарем русского консульства на острове Крит. На протяжении десяти лет Леонтьев находится на дипломатической службе в разных частях Османской империи: в Адрианополе, Янине, Тульче, Салониках. Восток увлек Леонтьева своей необычностью, живописностью, многообразием соседствующих друг с другом культур, и он с интересом занялся изучением и описанием быта народов Восточного Средиземноморья. Новые и яркие впечатления легли в осно-

²⁰ Семейная жизнь не принесла Константину Николаевичу счастья. Увлечения и измены Леонтьева создавали в семье тяжелую обстановку. В 1868 г. у жены обнаружили признаки психического расстройства.

ву рассказов «из критской» и «эпиро-албанской» жизни: «Хризо», «Хамид и Маноли» и др.

Большое воздействие на Константина Николаевича оказала вышедшая в 1869 году книга Данилевского «Россия и Европа». Она стала мощным стимулом для выработки Леонтьевым его собственной философско-исторической теории. В эти годы формируется мировоззрение Леонтьева, которое оказывается глубоко консервативным. Свойственная ему эстетическая восприимчивость оказывается «эстетизмом» как идейной установкой, как методом рассмотрения и оценки общественно-исторической жизни (здесь, на Востоке, была написана самая, пожалуй, известная работа Леонтьева «*Византизм и славянство*»).

Константин Николаевич был вполне доволен жизнью на берегах Средиземного моря, но в 1871 г. его настигла тяжелая болезнь, вызвавшая глубокий духовный кризис, а затем и резкую перемену в его судьбе, поворот от вольной («широкой») жизни богато одаренного русского барина к аскетизму и борьбе со страстями. Как писал сам Леонтьев (в частности, в письме В. В. Розанову), в июле 1871 г. он заболел холерой и смерть стояла у его изголовья, и только обращение с горячей молитвой к Богородице спасло его от близкой смерти²¹. Молитва сопровождалась ужасом от сознания собственной порочности и обещанием постричься в монахи, если ему будет дарована жизнь. Вскоре после выздоровления Леонтьев

²¹ Об этом важнейшем эпизоде своей биографии Леонтьев рассказывал В. В. Розанову (письмо от 14. 08. 1891 г.) в таких словах: «Я думал не о спасении души, я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас от мысли о телесной смерти, и, будучи уже заранее подготовлен, я *вдруг* в одну *минуту* поверил в существование и могущество *этой Божьей Матери*; поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собой *живую знакомую*, действительную женщину, очень добрую и очень могущественную, и воскликнул: Мать Божия! *Рано!* Рано умирать мне! Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно-греховную жизнь! Подними меня с этого одра болезни! Я пойду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего в среду и пятницу, и в чудеса, и даже постригусь в монахи...» (Цит. по: Булгаков, С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 2. Избранные статьи. С. 555).

бросает дипломатическую службу и отправляется на Афон с тем, чтобы исполнить свое обещание, но на сей раз монахом он не стал (афонские старцы не благословили). Прожив год на Афоне, Константин Николаевич вернулся в Россию (1873). В России он вновь обратился к писательской и публицистической деятельности, около года он проработал помощником редактора газеты «Варшавский дневник», а затем много лет прослужил цензором Московского цензурного комитета (1880–1887). Выйдя на пенсию, Леонтьев поселился в Оптиной пустыни, а незадолго до смерти (1891) принял монашеский постриг и переехал в Троице-Сергиеву лавру, где и скончался вскоре после переезда. Похоронили Леонтьева в лавре.

В число важнейших философско-публицистических работ 70–80-х годов можно включить такие сочинения Леонтьева, как «*Византизм и славянство*», «*Национальная политика как орудие всемирной революции*», «*Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь. (Четыре письма с Афона)*», «*Отец Климент (Зедергольм)*» и др., многие из которых позже были изданы в двухтомнике «*Восток, Россия и славянство*» (1885–86). В этих сочинениях Леонтьев выступает как уже сложившийся мыслитель, со своим кругом тем, с четкой расстановкой ценностных приоритетов и ярким, узнаваемым стилем. Признавая своим непосредственным учителем Н. Я. Данилевского, в своей философии истории он следовал учению о самобытных и замкнутых в себе культурно-исторических типах. Усвоил он и практиковавшийся Данилевским «позитивно-научный», биолого-морфологический метод анализа исторических фактов. Философско-исторической теории своего учителя Леонтьев придал режущую остроту и страстную силу и оправил ее в блестящую литературную форму. Благодаря яркому литературному таланту Леонтьева и бесстрашию его острого и едкого ума²²,

²² Умом Леонтьева восхищались многие. С. Н. Булгаков выразил свое впечатление от умственной силы Леонтьева в таких, например, выражениях: «Почти суеверное удивление возбуждает сила его ума, недоброго, едкого, прожигающего каким-то холодным огнем. Кажется, что *слишком* умен Леонтьев, что и сам он отравляется терпкостью и язвительностью своего ума. Словно железными зубцами впивается его мысль в предмет, размельчает его и проглатывает. Он познает не эросом, но антиэросом, являясь беспощад-

теория культурно-исторических типов обрела новые краски и новую глубину. Натурализм Данилевского как бы обрел здесь «эстетические крылья», стал многоцветным и графически выразительным.

В исполнении Леонтьева натуралистический подход к истории был нацелен не столько на различение культурных типов и на защиту самобытности славяно-русского культурного типа, сколько на критику Запада как общества, движущегося по наклонной плоскости эгалитарного (уравнительного) прогресса. Леонтьев был очень озабочен теми опасностями, которые представляет для существования Российской империи идея прогресса, поскольку, как полагал мыслитель, ее организм уже «инфицирован» бациллой либерального выравнивания сословных и культурных различий между людьми и народами.

Леонтьев не столько различает, сколько обличает, не столько обосновывает, сколько пророчествует, не столько анализирует, сколько делает крайние выводы из принятых им посылок, нисколько не беспокоясь о том, какое впечатление могут произвести на современников его скандальные и «экстремистские» (по тем временам) суждения. Натурализм и эстетизм доходят у Леонтьева до аморализма, а его религиозность (в отличие от довольно неопределенной и умеренной религиозности Данилевского) приобретает резкий и односторонний характер «узкого пути» монашеского трезвения и умерщвления плоти, уставной дисциплины и строгого послушания. Православие Леонтьева — это *религия страха перед угрозой наказания свыше*. Константин Николаевич был убежден, что основополагающим началом христианской жизни является именно страх, а не любовь²³. При этом христиан-

ным разоблачителем иллюзий» (Булгаков, С. Н. Победитель — побежденный // Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи / С. Н. Булгаков. М., 1993. С. 553–554).

²³ Христианство в понимании Леонтьева очень традиционно, причем эта традиционность не столько собственно «византийская», как думал он сам, сколько русская. В стиле православного благочестия Леонтьев примыкает к традиции Иосифа Волоцкого (но не Нила Сорского), который делал акцент на уставной дисциплине, послушании и строгости в исполнении церковных правил. Следуя аскетическому образу христианского этоса, Леонтьев резко критиковал «розовых христиан» (то есть Толстого и Достоевского). Он на-

ство лишается у Леонтьева своего социально-исторического содержания (которое имело первостепенную значимость для Чаадаева и В. Соловьева). Христианская вера для Леонтьева есть прежде всего *религия личного спасения и имеет своим адресатом конкретного человека*, а предъявляемые ей к человеку этические требования (евангельские заповеди) *не применимы к оценке общественно-исторической жизни*. Вера в грядущее Царство Божие никак не может и не должна (вопреки, например, упованиям Чаадаева, Соловьева, Н. Федорова) связываться с историей «мира сего», мира, который неминуемо (и заслуженно) должен сгореть в огне апокалипсиса.

Но вернемся к философско-историческим идеям Леонтьева. Здесь он, несмотря на религиозное обращение, остался на позициях натурализма и эстетизма, соотнося свою позицию прежде всего с теорией Данилевского. Но если Данилевский в «книге всей жизни» показал себя как теоретически мыслящий ученый-естественник (биолог), то Леонтьев — при очевидной связи его подхода к общественной жизни с полученным им медицинским образованием — всю жизнь оставался романтиком и эстетом, искавшим себя в литерату-

мерно заострял те стороны исторического христианства, от которых «религиозно ищущая» часть русского образованного общества отстранялась, которых она предпочитала не замечать. П. П. Гайденко так пишет об этой стороне мирозерцания Леонтьева: «Розовому христианству Толстого (к которому, по мнению Леонтьева, близки и славянофилы, и Достоевский, и Владимир Соловьев) Леонтьев противопоставляет истинное, “филаретовское” православие, которое отличается от “хомяковского” “любвеобильного” православия тем, что, во-первых, ставит выше любви страх божий; во-вторых, заботится не об исправлении посюстороннего, земного мира, а о спасении души верующего; в-третьих, именно поэтому ставит выполнение церковных обрядов выше каких бы то ни было нравственных заповедей. Это православие, по Леонтьеву, традиционно и авторитарно, оно оказывается ближе к типу религиозности русского мужика, чем к “розовому и любвеобильному” православию “наших образованных классов”». Леонтьев убежден, что гораздо важнее блюсти посты, чем следовать моральным императивам (в отличие от православного духовенства, избегавшего ставить вопрос в такой альтернативной форме, Леонтьев со свойственной ему безоглядной решительностью именно так его и ставил)» (Гайденко, П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 184–185).

ре, литературной критике, философской публицистике. Его мирозерцание питалось эстетическими *притяжениями* и *отталкиваниями* и было *выражением его жизненного опыта, а не выводом из анализа философской литературы*. Леонтьев не получил специального философского и исторического образования, он принадлежал к тем богато одаренным мыслителям-дилетантам, которые внесли существенный вклад в русскую философскую мысль XIX столетия. Константин Николаевич редко ссылается на каких-то мыслителей, так что вписать его в философскую традицию одновременно и трудно, и легко. Легко, поскольку он, бесспорно, принадлежит к романтической традиции, трудно, так как этот общий тезис не удается конкретизировать. Кроме Н. Данилевского, Леонтьев ценил еще и славянофилов, Ап. Григорьева, Вл. Соловьева, но также и А. И. Герцена в качестве критика буржуазной («мещанской») цивилизации Запада²⁴. Славянофилы привлекали его как консерваторы и романтики, как люди, пытавшиеся осмыслить и сохранить национально-своеобразное начало русской жизни, но к их богословским и религиозно-философским трудам Леонтьев был равнодушен.

С ранними славянофилами Константина Николаевича объединяла вера в особый, отличный от романо-германского мира характер русской культуры, общим для них было неприятие буржуазной цивилизации, стремление удержать от распада те национально-своеобразные формы русской жизни, которые отделяли русский общественный и частный быт от быта европейских народов. Как и славянофилы, Леонтьев говорил о кризисе западного мира, о его умирании и противопоставлял ему Россию как православную державу, идущую на смену загнивающей Европе.

Однако того, что *отличало* позицию Леонтьева от славянофильской «платформы», было, пожалуй, еще больше. Ле-

²⁴ Бердяев совершенно верно обращает внимание на антимещанский пафос Константина Николаевича как на аффект, определивший его литературные симпатии и антипатии, и больше того — направлявший его творчество. «Подобно революционеру Герцену, — пишет Бердяев, — реакционер Леонтьев остро ставит проблему мещанства, характерную русскую проблему. Ненависть к буржуазному духу — определяющий аффект в жизни Леонтьева» (*Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма*. М., 1990. С. 73).

онтьев не проявлял интереса ни к учению Хомякова о Церкви, ни к идее «цельного», «верующего разума» Киреевского, ни к их гносеологическим идеям, ни тем более к тому, как они мыслили решение общественно-политических вопросов (славянофилы и Леонтьев решали вопрос о сословиях и сословном государстве с противоположных позиций, поразному относились они и к либеральным свободам и т. д.). С. Н. Трубецкой удачно определил место Леонтьева в славянофильской традиции, назвав его «разочарованным славянофилом», но, пожалуй, точнее было бы отнести Леонтьева, вслед за Г. Флоровским, к «разочарованным романтикам».

Из всего сказанного следует вывод: Константин Николаевич не был *славянофилом*. *Не был* Леонтьев и *критиком Запада как такового*: Европу добуржуазную, античную, средневековую, возрожденческую он принимал и любил с такой же страстью, с какой ненавидел ее современный, буржуазный дух и стиль. Если ранние славянофилы видели исток кризисного состояния западного мира в рассудочности и своеволии *католической иерархии* (компенсировавших, по их убеждению, ослабление живой веры), то Леонтьев до конца дней своих *был влюблен в готическое средневековье* с его рыцарством, с его монашескими орденами и величественным институтом папства. Не меньше любил он и Европу эпохи Возрождения, Европу барокко и рококо и даже Европу времен ампира и наполеоновских войн. И все это потому, что он, вслед за Данилевским, отказался от представления о единой истории и ее общей цели. Для него любая культура хороша в пору цветения и плоха в пору упадка; чем «пышнее» цветет культура, чем более развита ее внутренняя и внешняя форма, тем выше ее ценность в эстетическом (и в естественно-историческом) отношении.

Русская культура не была для него исключением. Ее ценность, полагал Леонтьев, в том, что она еще сохраняет в себе красоту, разнообразие и оригинальность лиц, сословий, языка, одежды. Если славянофилы видели достоинство русской культуры в том, что она сохранила в целостности все-ленскую истину христианства и традиционный уклад народной жизни, то Леонтьев в своей оценке культур и народов *руководствуется не религиозно-этическим, но прежде всего*

эстетическим сознанием²⁵. Россия «выше» (современного, либерального) Запада постольку, поскольку она еще не вступила в фазу упадка. Но она не «лучше» Запада как такового, она лишь — пока что — моложе его, о чем свидетельствует ее общественно-политическое устройство, ее Церковь, ее искусство²⁶. Не русский народ как таковой (по своей «природе»), *не русский народ как носитель вселенской правды, призванный к особой, всемирной миссии, а красота и полнота жизни, взятая в ее посястороннем, земном образе, — вот что имело решающее значение для Леонтьева* и было для него мерилом ценности культурно-исторической формы, со-

²⁵ У славянофилов эстетическое чувство было связано религиозным началом, которому они *подчиняли* все высшие человеческие способности и с которым они увязывали и истину, и добро, и красоту. Еще для Ап. Григорьева, столь ценимого Леонтьевым, истина, добро и красота едины в своем корне (в абсолютном, в Боге). Эстетизм Аполлона Григорьева был борьбой критика за право художника на свободу от утилитарно-дидактических требований тех или иных общественных «партий» и, таким образом, способом защиты принципа «правды» в искусстве: Ап. Григорьев склонен был рассматривать художника не только как творца красоты, но и как того, кто в художественной форме являет читателю народное представление об истине как о регулятиве поведения (то есть народное представление о правде). Леонтьев же был далек в этом отношении от Григорьева и тем более — от славянофилов.

²⁶ «Сохранить русское своеобразие, уберечь Россию от «европейской заразы» означало для славянофилов по существу нечто совсем иное, чем для Леонтьева. Для них это значило сохранить общинность и «соборность» народной жизни, ее бытовые и культурные формы, живую, органическую связь народа с его избранником-царем, наконец, это значило удержать непосредственное цельное знание как альтернативу западному рационализму, а христианскую веру защитить от безверия.

Для Леонтьева же «сохранение русского своеобразия» означало сохранение сословного неравенства, как залог яркости и своеобразия русского быта, сохранение социальных контрастов, как условия существования самобытной и сильной индивидуальности сохранения самодержавия как принудительного, начала способного в союзе с православной верой удержать Россию от вступления на путь «гибельной всемирной революции», «космополитического либерального всеуравнивания»» (*Гайденок, П. П.* Указ. соч. С. 178—179).

бытия, явления. Ясно, что такой *натуралистический эстетизм* знаменует собой разрыв с принципом единства красоты и добра, с принципом, *благообразия* и который в XIX-м веке заявил о себе феноменом «литературы больших вопросов», литературы, озабоченной поисками *правды* не меньше, чем красотой и изяществом художественной формы.

Для Леонтьева красота была выражением единства сложного организма, заключенного в выразительную форму. Он не связывал красоту с трансцендентной областью Божественного, она для него — цвет нашего грешного, преходящего мира, а потому красота мыслится Леонтьевым не как обнаружение мета-физического в физическом, но как *обнаружение* — в душе созерцающего вещь человека — *внутренней формы вещи*. Леонтьев, по сути, одновременно и *абсолютизировал* красоту, и *релятивизировал* ее. Для него нет безусловной красоты, нет ничего *прекрасного* (как нет и ничего безусловно безобразного), но *есть лишь более или менее красивое*. Релятивизация красоты связана с тем, что Леонтьев рассматривает ее как чувственный коррелят природной качественности вещи (сложная она или простая, зрелая или старая, клонящаяся к закапу), то есть лишает красоту автономности, самостоятельности, не рассматривает ее как нечто безусловное (как духовный феномен). Эстетизм как принцип понимания исторических феноменов хорошо согласуется с *натурализмом Леонтьева*. Эстетическое для него столь же условно, как условны, преходящи культурно-исторические типы, совокупность которых образует замысловатую и пеструю мозаику истории²⁷. Поскольку

²⁷ Релятивизация красоты есть следствие естественно-научного (биологизирующего) метода, принятого Леонтьевым в его философии истории. Натурализм в истории и общественном знании суть редукционизм, установка на объяснение и описание более высоких уровней существования из более низких, сведение первых ко вторым. Именно это и происходит, когда Леонтьев сводит красоту к обнаружению «цветущей сложности» природных или общественных организмов. Здесь мы отчетливо видим, насколько Леонтьев был человеком своего времени, человеком 60-х годов. Парадоксальным образом его понимание красоты сближается с реалистическим толкованием красоты Н. Г. Чернышевским, выступавшим — политически и идеологически — с позиций, противоположных тем, что занимал Леонтьев.

ку Леонтьев отделяет природный и исторический мир от религиозных и этических ценностей и считает, что объективно оценить исторический феномен (то есть осмыслить его как то, что есть, а не как то, что должно быть) можно лишь с эстетической точки зрения²⁸, так Леонтьев *абсолютизирует красоту как универсальный критерий оценки* бытийного достоинства сущего.

Только эстетическая (но не этическая) оценка — убежден Леонтьев — может быть согласована с результатами научного анализа явлений природы и культуры: чем прекраснее природное или социальное явление, тем сложнее, целостнее и совершеннее его форма. Зрелая форма прекраснее незрелой, ибо сложнее ее, зрелые формы сравнимы друг с другом по сложности своего строения, по разнообразию и согласованности, составляющих их природу элементов. Таким образом, Леонтьев не отказывается от оценки культур (не считает возможным ограничиться их описанием и анализом), но *единственным* критерием такой оценки он признает оценку *эстетическую*.

Натурализм и эстетизм в оценке истории *сосуществуют* у Константина Николаевича *с ее религиозно-метафизическим восприятием*. Противоречие между эстетическим и религиозно-эсхатологическим пониманием исторического процесса Леонтьев пытался разрешить таким образом, чтобы сохранить и христианскую веру, и дорогой для него философско-исторический натурализм и эстетизм. Леонтьев исходит из того, что мир сотворен Богом, но между божественным, трансцендентным началом и тварью пролегал пропасть, которую человечеству преодолеть не дано.

Религиозное сознание и многообразие форм теистического ориентированного осмысления жизни, философские искания, воплощенные в метафизических конструкциях, услож-

²⁸ Моральная оценка приобретает безусловный характер, когда она отливается в форму Божественной заповеди, но эта последняя, как считал Константин Николаевич, имеет отношение лишь к человеческому спасению или гибели, но не к оценке действительности как она есть сама по себе. Следовательно, добро не может быть мерилем совершенства общественного организма и принципом, на котором может быть построено общество и государство.

няют культуру, делают ее ярче, содержательнее, прекраснее, выше... Религия для Леонтьева — это религия спасения, обращенная не к *человечеству*, не к истории, а к каждому *человеку* в отдельности. Главное же в том, что религия, как думал Леонтьев, принуждает человека принять тот мир, в котором он находит себя, и не питать иллюзий насчет возможности «построения» общества, исключающего страдание и несправедливость. Религия консервативна. *Вера, Церковь стабилизируют общественную жизнь и удерживают культуру (до времени, конечно) от распада, духовно ее увенчивают*.

Но как быть с заповедями, составляющими важную часть любого вероучения? Как быть с «добрыми делами» и с новозаветной заповедью любви? Вера, добрые дела, христианская любовь-агапе, чистая совесть — утверждал Леонтьев — имеют значение *для спасения по ту сторону этой жизни*, а для «мира сего» важна жизненная сила, интенсивность и разнообразие ее проявлений, то есть... достигаемая «здесь и теперь» мера жизненного совершенства, непосредственно отзывающаяся в человеческой душе *чувством красоты* вещей, людей и положений. Но такой подход как раз и означает *универсализацию и абсолютизацию эстетической оценки*: с точки зрения красоты (полноты) жизни важна не победа добра над злом, но борьба первого со вторым, *важна эстетическая эффективность* этой борьбы. Условием эстетической эффективности противостояния добра и зла выступают сила и чистота проявления враждебных начал, а потому необходимо и желательно (по Леонтьеву), чтобы и добро, и зло не были мелкими, мещанскими. Без зла нет добра. Праведников и мучеников не было бы, если бы не существовало зла и неправды. Только *истинное злодейство* (злодейство величественное, демоническое) *вызывает к жизни истинных героев, подвижников, праведников*. Но подчинять ключевое для этики различие добра и зла эстетическому требованию яркой, выразительной формы — значит *подходить к этическим проблемам извне, то есть утверждать а-морализм* как принципиальную теоретико-познавательную позицию.

Леонтьев различает творчество (то есть «культуру», «эстетику», «историю») и святость. Творчество может быть еретическим, «злым», демоническим. Это, однако, не было для Леонтьева-христианина поводом отвергнуть творчество. Его

восхищали *и святость, и творчество*. «...Леонтьев стремится доказать, что демоническому творчески-эстетическому началу так же необходимо в качестве средства спасения суровое аскетическое христианство, как и последнему в свою очередь необходимы преступления, страдания, несправедливость и насилие, кровь и разрушения, Нероны и Калигулы и даже — “тонкий разврат”. Вот самый глубокий пласт мировоззрения К. Леонтьева: “...И поэзия земной жизни, и условия загробного спасения — одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злости, а, говоря объективно, некоего как бы гармонического, в виду высших целей, сопряжения вражды с любовью”²⁹. Вот какая “гармония”, вместо “всемирного братства и любви” Достоевского, приемлема для Леонтьева»³⁰.

Таким образом, мы видим, что Леонтьев отступает от определявшего мышление большинства деятелей русской культуры девятнадцатого столетия идеала «правды» и встает на сторону эстетизма, защищает красоту и истину от нападок моралистов. Он был едва ли не единственным русским мыслителем XIX-го столетия, рассматривавшим красоту как универсальный критерий оценки не только природного, но и культурно-исторического мира. Леонтьев — *романтик, тоскующий по красоте и разнообразию жизни*, но романтизм его *специфичен*, поскольку *обосновывается натуралистически*, а не метафизически (как это было у романтиков первой половины XIX-го века и в Европе, и в России). Торжество правды на Земле невозможно, человек — убежден Леонтьев — не должен обольщаться несбыточными надеждами на построение в обозримом будущем общества «всеобщего благоденствия» (не важно — либерально-демократического или социалистического). *Вера в бесконечный «прогресс», как и вера в торжество всеобщей любви и универсальной справедливости, здесь, на земле, — иллюзорны*, они — симптом упадка культуры и в то же время — фермент, ускоряющий процесс ее разложения. Подлинная религиозность — убежден Леонтьев — накладывает запрет на сладкие мечты о «земном рае» и *принуждает к трезвому взгляду на человека и человеческую жизнь*, она

²⁹ Леонтьев, К. Н. Собр. соч. Т. 8. М., 1912—1913. С. 186.

³⁰ Гайденко, П. П. Указ. соч. С. 191.

учит ценить то, что возможно здесь, в этом падшем, несовершенном мире. *Вера предполагает объективный, трезвый взгляд на человека и человеческую историю*, христианская эсхатология и сотериология пессимистично оценивают человека и его историю.

Пафос философско-исторической мысли Леонтьева состоит в противодействии эгалитарно-либеральному прогрессу, в разоблачении лжи либерально-прогрессистских и социалистических идеологий. *Первое и главное*, с чем мы сталкиваемся, размышляя о вечных проблемах, полагал Леонтьев, — *это смерть как закон жизни и хрупкость ее высших форм*: ведь восхождение живых организмов и культур неизбежно сменяется их разрушением и гибелью. Человек должен помнить, что земля — лишь временное его пристанище, что в своей жизни он не вправе надеяться на постоянное улучшение земной жизни: этические принципы помогают регулировать отношения между людьми (кроме того, соблюдать заповеди требует, ради нашего же спасения, вера), но они не могут стать принципами, на которых покоится жизнь общества в целом.

Единственной посюсторонней ценностью является сама жизнь и, соответственно, высшие ее проявления: интенсивность, яркость, разнообразие, индивидуализация, напряженное единство ее органической формы. Высшее проявление жизни достигает своего максимума в период расцвета организма и усложнения его формы — носительницы жизненной идеи любого уровня сложности (от неорганической структуры до социального организма) и ослабевает после того, как пик развития пройден. Момент *наивысшей выразительности формы* воспринимается человеком как совершенство в своем роде, то есть как *прекрасное*. Бытие мыслится Леонтьевым как посюстороннее, земное бытие, а потому критерий безусловного добра здесь не применим, зато условный (но реальный, жизненный) критерий красоты оказывается на своем месте. Чем больше в обществе (и в отдельном человеке) залогов жизненности и силы, тем ближе оно к красоте как истине сущего. Многообразие культур, их морфология и динамика есть предмет исторического познания.

Культурно-государственные образования проходят в своем существовании три фазы: «1) первичной простоты; 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упро-

нения»³¹. *Современная Европа* не развивается, но, напротив, *находится в состоянии упадка*, успехи «эгалитарно-либерального прогресса» свидетельствует о том, что «смесительное упрощение» ее социальной организации — свершившийся факт. Каждая цивилизация (по расчетам Леонтьева) живет не более 1000-1200 лет.

Романо-германская Европа уже прожила отпущенный ей срок и разлагается, гниет на корню, но Россия, как полагал Константин Николаевич, еще сохраняет возможность одно-два столетия удержать свою культуру от разложения. Для того, чтобы эта возможность не была потеряна, необходимо проводить правильную (то есть реакционную, консервативную) политику, необходимо укреплять сословную монархию, противодействовать либеральным идеям (интеллигенции), необходимо всеми силами «подмораживать» уже «тронувшуюся» под влиянием западного прогресса Россию.

Однако в конце жизни Леонтьев *разочаровался в русском будущем* и стал все чаще вспоминать о том, что и Россия как культурно-историческое образование *уже не молода*, что она, возможно, находится в естественно-исторически обусловленном (сроки пришли!) *процессе перехода от стадии цветущей сложности к стадии смесительного упрощения*, а при слабости традиции в русской жизни, при слабости в ней консервативных сил вполне возможно, опасался Леонтьев, что *эгалитарный прогресс именно в России сделает гибельный для нее и для Европы шаг к «социалистическому раю»*³².

³¹ Леонтьев, К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 125–126.

³² «Он одно время верил, что в России еще возможен расцвет оригинальной, не буржуазной культуры. Но потом он разочаровался в русском народе и русской миссии. Он так далеко идет, что начинает видеть единственную миссию русского народа в том, чтобы родить из своих недр антихриста. Уже в 80-е годы он чувствует, что Россия фатально идет к революции, и предсказывает, какой будет эта революция. Коммунистическую революцию он предвидел более точно и детально, чем Достоевский. Он предсказывает, что революция будет тиранической и кровавой, что она будет не либеральной, а коммунистической, что в ней не будут провозглашены права и свободы и будет низвержена либерально-радикальная интеллигенция. Революция не будет гуманной, и ей понадобятся древ-

Все в этом мире преходяще, непрочно. Гибель и Европы, и России — почти свершившийся факт, но в этом нет ничего неожиданного как с научной точки зрения (в рамках концепции «триединого процесса развития» культурных типов), так и с позиций христианской эсхатологии. В отличие от Данилевского, философия истории Леонтьева от начала и до конца пронизана предощущением близящегося конца времен. Эсхатологическое «закрытие» истории человечества (в соответствии с «Откровением Иоанна Богослова») было для него неизбежным и почти радостным финалом, поскольку оно опрокидывало надежды либералов, социалистов, «розовых христиан» на всеобщее счастье и благополучие демократического или социалистического человечества. Чем старше он становился, тем чаще его одолевали мысли о том, что, возможно, именно Россия, удерживаемая от распада лишь унаследованной от прошлого византийской государственностью и Церковью, Россия, показавшая себя столь нестойкой перед лицом либерально-эгалитарных и социалистических соблазнов, станет страной «апокалипсического антихриста» и ускороит падение человечества в бездну исторического небытия.

Леонтьев *не был русским националистом и ценил в России ее «византийские» устои: самодержавно-сословный строй и православную веру*. Не был он и энтузиастом славянского единства. С годами Константин Николаевич все больше разочаровывался в консервативно-утопических надеждах, которые первоначально, вслед за Данилевским, он связывал с созданием славянской цивилизации во главе с Россией. Поскольку южные и западные славяне «ближе» к Европе и «демократизированы» больше русские, то объединение их в одно федеративное государство может привести лишь к усилению европейского влияния на Россию и уско-

ние инстинкты властвования и подчинения. Русский коммунизм увлечет народы Востока и пойдет истреблять буржуазный мир Запада. Истребление буржуазного мира несколько не огорчало Леонтьева. Но он хотел спасти остатки благородной, аристократической культуры. Для этого Леонтьев хватается за последние средства, он предлагает русскому царю ввести коммунизм сверху. Леонтьев, согласно русской традиции, ненавидит капитализм и буржуазию. Предчувствия и предсказания Леонтьева сопровождаются чувством наступления конца мира» (Бердяев, Н. А. Указ. соч. М. 1990. С. 74).

ритель ее культурно-государственное разложение, а потому следует не стремиться к созданию всеславянской федерации, а, напротив, избегать ее. *Национализм и националистические движения Леонтьев связывал с буржуазно-демократическими преобразованиями* и считал, что эти движения не «сохраняют» своеобразие наций, а, напротив, являются орудиями буржуазного прогресса и нивелирования национальных различий. Надежды на будущее Леонтьев связывал не со славянской федерацией, а с изоляцией России от Европы и с ее «подмораживанием» посредством реакционной политики.

Леонтьев ощущал несогласованность органической теории замкнутых культур-организмов с теми эгалитарными процессами, которые в XIX столетии обрели уже планетарный размах и давали обильный материал для самых пессимистических прогнозов на будущее. XIX-му веку трудно было найти аналогии в писаной истории человечества, поскольку гибельная логика «прогресса», ослабляющая и разлагающая национальные культуры, приобрела всеобщий характер, вселенский масштаб. Традиционное историческое круговращение — смена культурно-исторических типов — вот-вот могло дать сбой. Такая перспектива вынуждала Леонтьева *или отказаться от понимания истории как истории множества самобытных народных и культурных организмов, или попытаться осмыслить ее в эсхатологической перспективе*. Именно эсхатологическое объяснение происходящего и стало для Константина Николаевича способом осмысления ситуации, в которой Европа обрела возможность влиять на все народы Земли, в том числе и на те, что пока еще находятся на первоначальных стадиях своего развития³³. Развращая или уничтожая эти «молодые народы», Европа ставит все человечество на грань небытия.

Осознание глобального характера грядущей демократизации жизни самых разных народов вызывает у Леонтьева мысли о «конце времен». Он приходил в ужас от грядущего царства

³³ «Все цивилизованное человечество теперь несметной толпой стремится в какую-то темную бездну будущего... бездну неизмеримую еще, но близость которой уже на всех мало-помалу начинает наводить отчаяние и ужас!» (Леонтьев, К. Н. Собр. соч. Т. 5. М., 1912—1913. С. 209).

самодовольных обывателей, блаженствующих и благодушствующих во всеобщих сытости и убогости, но не мог поверить в одновременность торжества обывательского «рая» и думал, что оно будет недолгим (по историческим меркам) прологом к апокалипсису. Константин Николаевич явственно ощущал присутствие в атмосфере конца столетия чего-то рокового, чуял во всем «высшую телеологию», силой которой все деяния людей и народов приводят лишь к одному — к разложению и гибели когда-то великих культур и цивилизаций: «Победы и поражения, вооруженные восстания народов и если не всегда “благодетельные”, то, несомненно, благонамеренные реформы многих монархов, освобождение и покорение наций, одним словом, самые противоположные исторические обстоятельства и события приводят всех к одному результату — к демократизации внутри и к ассимиляции вовне»³⁴.

Леонтьев был одним из немногих мыслителей консервативного толка, которые провидели возможность победы социалистической идеологии в России и предсказывали, что последствия этой победы будут катастрофическими для страны. Его критика западноевропейской культуры и пророчества о скором «закате» Европы не были чем-то новым³⁵. Однако у Леонтьева эта критика и эти пророчества обрели тот накал и ту степень остроты, которая поставила его в этом отношении на особое место.

Константин Николаевич так и не смог преодолеть противоречия между натуралистической и эстетической установкой, с одной стороны, и религиозно-мистической — с другой. В его философии боролись идея культуры как организма и идея человека как существа, наделенного «бесконечными правами личного духа» и способного ниспровергнуть любые установившиеся в обществе порядки, обычаи, представления. В его душе не прекращалась распря: восхищение перед великими творческими созданиями человеческого духа,

³⁴ Леонтьев, К. Н. Собр. соч. Т. 6. М., 1912—1913. С. 167—168.

³⁵ В Европе «заупокойные» молитвы стали звучать едва ли не с конца XVIII-го столетия и от десятилетия к десятилетию только усиливались. В России у Леонтьева также было много предшественников. Среди них и В. Одоевский, ранние славянофилы и Данилевский.

преклонение перед красотой и полнотой жизни «как она есть» сталкивались с личной, выстраданной Леонтьевым религиозностью, требовавшей забвения постороннего и отказа от земной, тленной красоты «нашего ради спасения».

Противоречивость личности и творчества Леонтьева, экстремистский (для русского общества той поры) характер его эстетических воззрений и аскетическое толкование христианства отталкивали от «странного мыслителя» русскую публику, но в восприятии следующего поколения, поколения деятелей религиозно-философского ренессанса, были очень притягательны, полны очарования, даже соблазна. Леонтьев существенно повлиял на В. В. Розанова, он оказал определенное воздействие на Н. Бердяева, С. Булгакова и мыслителей Серебряного века, действуя на них, как яркий писатель, вызвавший противоречивую реакцию притяжения и отталкивания, как тот, кого они одновременно признавали и своим, и чужим. На это новое поколение Леонтьев действовал как мыслитель-провокатор: он приводил мысль в движение, он увлекал и вовлекал читателя в давний спор о судьбах Европы и мира, о конечных ценностях и о путях познания истории и общества, наконец, он заставлял задуматься о соотношении этического, эстетического и теоретического моментов в человеческой жизни вообще и в русской культурной традиции — в частности.

Цитата

«Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбежаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет.

Шарообразная или эллиптическая форма, которую принимает жидкость при некоторых условиях, есть форма, есть деспотизм внутренней идеи.

Кристаллизация есть деспотизм внутренней идеи. Одно вещество должно, при известных условиях, оставаясь само собою, кристаллизироваться призмами, другими октаэдрами и т. п.

Иначе они не смеют, иначе они гибнут, разлагаются.

Растительная и животная морфология есть также не что иное, как наука о том, как оливка *не смеет* стать дубом, как дуб *не смеет* стать пальмой и т. д.; им с зерна предустановлено иметь такие, а не другие листья, такие, а не другие цветы и плоды.

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.

Устраняя машину, он делает то же. Машина рабски повинуется отчасти идее, вложенной в нее извне человеческой мыслью, отчасти своему внутреннему закону, своему физико-химическому строю, своей физико-химической основной идее. Нельзя, например, изо льда сделать такую прочную машину, как из меди и железа.

С другой стороны, из камня нельзя сделать такой естественный цветок, как из бархата или кисеи.

Тот, кто хочет быть истинным реалистом именно там, где нужно, тот должен бы рассматривать и общества человеческие с подобной точки зрения. Но обыкновенно делается не так. Свобода, равенство, благоденствие (особенно это благоденствие!) принимаются какими-то догматами веры, и уверяют, что это очень рационально и научно!

Да кто же сказал, что это правда?»

Леонтьев, К. Н. Византизм и славянство. Гл. 7. // Цветущая сложность / К. Н. Леонтьев. М., 1992. С. 75–76.

«На Западе вообще бури, взрывы были громче, величавее; Запад имеет более плутонический характер; но какая-то особенная, более мирная или глубокая подвижность всей почвы и всего строя у нас, в России, стоит западных громов и взрывов.

Дух охранения в высших слоях общества на Западе был всегда сильнее, чем у нас, и потому и взрывы были слышнее; у нас дух охранения слаб. Наше общество вообще расположено идти по течению за другими; ...кто знает?.. не быстрее ли даже других? Дай Бог мне ошибиться».

Леонтьев, К. Н. Там же. С. 122.

«...Вся история Европы в XIX веке есть не что иное, как история разочарования в рационалистических и эгалитарных идеалах XVIII века. Слава Богу, что мы стараемся теперь затормозить хоть немного свою историю, в надежде на то, что можно будет позднее свернуть на вовсе иной путь. И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас к неизбежной бездне социальной анархии».

Леонтьев, К. Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Цветущая сложность / К. Н. Леонтьев. М., 1992. С. 298–299.

«Славянофилы всегда стояли горой за самодержавие. Это прекрасно. Но они ошибочно думали, что этот величественный столп единоличной власти может долго стоять, не колеблясь, после того, как будут приняты все боковые его опоры, друг на друга столь государственно налегавшие.

Так ошибались старые славянофилы.

Зачем же младшим ученикам их подражать им во всем *так просто?*

Нет! Не просто *продолжать* надо дело старых славянофилов; а надо развивать их учение, оставаясь верными *главной мысли их* — о том, что нам по мере возможности необходимо *остерегаться сходства с Западом*; надо видоизменять учение там, где оно было ни с чем несообразно. Надо уметь жертвовать частностями этого учения для достижения главных целей — *умственной и бытовой самобытности и государственной крепости*».

Леонтьев, К. Н. Там же. С. 299.

«В своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев предвосхитил многие мысли Ницше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и оптинского монаха. Леонтьев *религиозно* верил в положительную истину христианства, в узкомонашеском смысле личного спасения; он *политически надеялся* на торжество консервативных начал в нашем отечестве, на взятие Царьграда русскими войсками и на основание великой неовизантийской или греко-русской культуры; наконец, он *эстетически любил* все красивое и сильное; эти три мотива господствовали в его писаниях, а отсутствие между ними внутренней положительной связи есть главный недостаток его мирозерцания. Из идеи личного душеспасения путем монашеским (как его понимал Леонтьев) логически вытекает равнодушие к мирским политическим интересам и отрицание интереса эстетического; в свою очередь политика, хотя бы консервативная, не имеет ничего общего с душеспасением и с эстетикой; наконец, становясь на точку зрения эстетическую, несомненно должно бы предпочесть идеалы древнего язычества, средневекового рыцарства и эпохи Возрождения идеалам византийских монахов и чиновников, особенно в их русской реставрации. Таким образом, три главные предмета, подлежащие охранению принципиального или идейного консерватизма, не согласованы между собой. <...> Справедливо укоряя славянофилов за их ребяческое осуждение Запада, он сам впадал в еще большее ребячество. Славянофилы были по крайней мере последовательны: представляя всю западную историю как плод человеческого злодейства, они имели в этом ложном представлении достаточное основание для негодования и вражды; но ожесточенно нападать на заведомые следствия естественной необходимости — хуже, чем бить камень, о который споткнулся. <...> Надежды и мечтания Леонтьева *не* вытекали из христианства, которое он, однако, исповедовал как безусловную истину. Ему оставалась неясной универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее наполовину».

Соловьев, В. С. Леонтьев К. // Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. Т. 2. М. 1990. С. 417–418.

«...Леонтьева я решаюсь назвать сатанистом, надевшим на себя христианское обличье. Его религиозный пафос был направлен на апокалипсические предсказания об оскудении любви, о смерти мира и Страшном суде. Его радовало это мрачное будущее и не привлекала другая, положительная сторона предсказаний: о воскресении, об окончательной победе Христа, о “новом небе и новой земле”. В раздвоенной и извращенной природе Леонтьева заложен был мрачный пафос зла, и насилием он дорожил больше всего на свете».

Бердяев, Н. А. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Философия творчества, культуры, искусства / Н. А. Бердяев. Т. 2. М., 1994. С. 259.

«...Леонтьев в самом существенном своем самосознании оказывается гуманистом из гуманистов, когда проклинает новую цивилизацию во имя гуманистического идеала красоты; причем с наибольшей энергией подчеркиваются черты “белокурого зверя”, красота силы, страстей, жестокости. Так чувствовали жизнь родоначальники Возрождения в эпоху вакхического самопоения человечностью, и так хотели бы чувствовать жизнь пришедшие уже к краю, стоявшие над историческим обрывом эпигоны того же гуманизма — Ницше и Леонтьев. <...> Гуманизм первоначально и проявился в истории как исполнившее эстетическое самоутверждение. Век демократии, стоящий под знаком гуманистически-эгалитарного прогресса с культом большинства, толпы, “среднего европейца”, обнаруживает уже относительный упадок люциферического самосознания в человеке, творящем свои скрижали по своему образу и подобию. Поэтому-то эстетизм в Леонтьеве роковым образом остается чуждым и инородным его православию, хотя сам он, по-видимому, этого до конца так и не сознал».

Булгаков, С. Н. Победитель — побежденный // Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи / С. Н. Булгаков. М., 1993. С. 553–554.

«Если мы имеем в виду *понять* диалектику идей у Леонтьева, а не заниматься обличениями, как это мы находим почти у всех, кто писал о нем, то надо принимать во внимание, что для него моральная правда (во втором периоде жизни) состояла совсем не в том, чтобы не было страданий в человечестве, а в том, чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию. Мысль о том, что в истории мало приложим критерий личной морали, не есть мысль а гротос у него, а один из принципов его мировоззрения. ...Еще раз подчеркнем: моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием *испорченности* современного человека и современной культуры (с ее “поэзией изящной безнравственности”). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его избра-

жают), но его мораль, суровая, окрашенная сознанием трагичности жизни, вытекала из его религиозного восприятия современности».

Зеньковский, В. В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. С. 260.

«Он остается до сих пор загадкой. Его понимают до удивления по-разному. Только достоинства его литературной критики признаются теперь примерно одинаково всеми. В остальном нет согласия даже, насколько он крупная величина в русской мысли. Кто-то считает его просто добрым человеком и рядовым писателем, в которого нечего вдумываться. Наоборот, Лев Толстой назвал его первым русским мыслителем. Одни видят в нем маркиза де Сада, утонченно-безнравственного смакователя красоты и догадываются, что с него Достоевский писал старшего Карамазова и Великого инквизитора. Другие объясняют леонтьевский эстетизм смирением перед непостижимостью божественного творения.

Есть причудливые люди, необычные в семье. Один из них Константин Николаевич Леонтьев. Он говорил странные и шокирующие вещи, имел необычные взгляды.

Но что если это упрямство было не личная прихоть ретрограда, а собственное дело мысли? В Леонтьеве упорствовала мысль, которая хотела и хочет быть на этой земле по-русски, но ей трудно. Другой гениальный упрямец назвал Леонтьева первым нашим мыслителем.

Мысль невидима не только когда она в голове. Когда она выскажется в словах, ее все равно еще невозможно наблюдать. На любые высказанные слова первой всегда претендует готовая схема. Мало того, чтобы нам сказали что-то. От нас еще требуется чего-то не знать. Леонтьев жил в позитивистский век уверенно растущего знания. Что тебя не слушают и понимают не то, что ты говоришь, был его постоянный опыт. Нельзя сказать, чтобы он этим особенно огорчился; скорее развеселился, если можно так сказать. Раньше Василия Васильевича Розанова он понял условность всякого говорения и развил ленивую манеру речи, небрежностью противоположную той озабоченности, которая победила в публицистике после первого восторга смены правления и реформ. Та ранняя легкость осталась навсегда в стиле Леонтьева, вернее в наплевательстве к стилю и читателю. Зато какая цепкость своевольной думы, верность одному.

Как в основном вся русская мысль, эта гнушалась техническими приемами, доверяясь естественному языку. По мере того как полагающихся на него становилось меньше, публицистика делилась на два русла, одна становилась крикливее, другая научнее. С отчаянием истерика-инвалида одна располагается врезать так врезать, но усилие уходит впустую; размах такой, чтобы размозжить на месте, а ничего. Другая уходит от скандала в научную стерильность. Техническое философское по-русски или совсем не звучит,

или угнетает. У Леонтьева много от чаадаевской воли, хотя конечно и от ее надрыва тоже. Сейчас, когда тот размах почти забыт, кувалда его мысли, когда он например не видит беды в насилии, может работать у потерянных идеологов на то смесительное упрощенчество, которое ему было хуже холеры. Сейчас почти неизбежно коротко замыкать пророчества Леонтьева на том, что наблюдается в современной планетаризации. Их более далекий замысел усмотреть трудно из-за уменьшения восприимчивости к единству поэтического и строго философского в его слове.

У Леонтьева, точно так же как у Ницше, с которым его сопоставляют, машина (экономическая, идеологическая, социальная) не отождествляется со строгой наукой, а противоположна ей. Леонтьевским пророчествам, как мы увидим, не противоречит, что в инженерной технике проявилась сила изобретательства, яркость, тонкость, раньше знакомые только по искусству.

Мыслитель во всяком случае не сводится к пророчеству и педагогике. По-настоящему он как поэт раздвигает пространство дыхания и жизни. Он не «занимает место» в пространстве культуры, а открывает простор, в котором становится можно отвести чему-то место. Наша главная трудность — принять из столетней давности бесплатный подарок, как освобождение в тесноте. Мыслителю от нас ничего не надо, кроме того, чтобы мы в раздвинутой им простор вошли. <...>

Мысль Леонтьева не пользуется философской техникой. Оттого она не меньше мысль. Имея дело с вещами, не с абстракциями, она не дальше от истины, скорее наоборот, если истина — это богатство того что есть. Наука Леонтьева выходит на улицу и умеет видеть близкое и простое. Тогда — «Боже мой, как все ясно! И... ничему не мешает»».

Бибихин, В. В. Константин Леонтьев // Другое начало / В. В. Бибихин. СПб., 2003. С. 94–96, 129.

«Протоиерей Георгий Флоровский... осуждал Леонтьева за это — за ощущение, что «на земле всё неверно и неважно», за дозволение себе «трансцендентного эгоизма». Вот кто откровенно «хотел бы под звон колоколов монашеских, напоминающих беспрестанно о близкой уже вечности, стать равнодушным ко всему на свете кроме собственной души и забот о ее очищении». От такого эгоиста миру, общине, истории ждать собственно нечего. «Вера не стала для него источником вдохновения, оставаясь только средством самобичевания» (*Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 304*). Грустная и мрачная картина. С таким христианством не выйдешь в современный мир. Спросят: зачем вы нам? и зачем мы вам? Что такие христиане, как он, и внушили Леонтьеву отчаяние в земном будущем Церкви, Флоровскому не входило в ум».

Бибихин, В. В. Там же. С. 103–104.