



АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

РУССКАЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ
XIX В.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

РУССКАЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ
XIX В.

СБОРНИК ОБЗОРОВ

Москва • 1989

**Серия: ПРОБЛЕМЫ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ И
КОНТРПРОПАГАНДЫ**

**Ответственный редактор –
доктор юридических наук, профессор Н.Н.РАЗУМОВИЧ
Составитель, редактор и ответственный за выпуск –
кандидат исторических наук Ю.С.ПИВОВАРОВ**

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Предисловие	5
Николай Яковлевич Данилевский. Проблема целостности этико-политических воззрений	9
Политическая историософия Константина Леонтьева	90
Политико-правовые воззрения К.П.Победоносцева и их интерпретация зарубежными исследователями русской мысли	158

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателя сборник является продолжением выпущенных Отделом государства и права ИНИОН АН СССР СО "Современные зарубежные исследования русской политической мысли XIX века" (1980) и РС "Современные зарубежные исследования русской правовой мысли XIX века" (1982). Как и в предыдущих сборниках, в этом сборнике обзоров основное внимание уделяется тем западным работам, в которых рассматриваются духовные истоки русской социально-политической, правовой и историософской мысли, а также проблемы, наименее изученные отечественными юристами, историками и философами.

Этот сборник целиком посвящен русской консервативной политической мысли второй половины прошлого столетия, точнее, трем ее виднейшим представителям — Н.Я.Данилевскому, К.Н.Леонтьеву и К.П.Победоносцеву. Еще совсем недавно, несколько лет назад, приходилось объяснять, чем продиктовано обращение к этим людям, зачем в конце XX столетия изучать их идеи и зарубежную литературу о них. Сегодня, кажется, такие объяснения не нужны. Сегодня уже вполне очевидным стало то, что если мы уйдем от анализа хотя бы какого-нибудь направления или явления русской культуры, то ее историческая картина будет неполной и, следовательно, искаженной.

Но изучение наследия Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева и К.П.Победоносцева актуально и необходимо в силу

иных причин. Одна из наиболее важных заключается в том, что на Западе имеется обширная литература, посвященная этим мыслителям. Естественно, что мы не вправе обойти вниманием данную литературу — игнорирование ее обеднило бы наши представления о Н.Я.Данилевском, К.Н.Леонтьеве и К.П.Победоносцеве. Следует подчеркнуть, что в целом они оцениваются в зарубежной науке достаточно высоко. К примеру, итальянский исследователь Э.Гаспарини включил Леонтьева в число семи крупнейших русских писателей (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Достоевский, Толстой, Чехов). (93; 94). Известный американский специалист по русской культуре Р.Хэйр отмечает, что на Западе Леонтьев "сейчас открыто признается одним из самых дальновидных и принципиальных политических мыслителей своего времени" (97, с. 323). Что касается Н.Я.Данилевского, то у него прочная репутация мыслителя, заложившего основы влиятельной в современной науке концепции пространственно-временной локализации явлений культуры. Именно так был оценен его вклад в науку Международным обществом изучения цивилизаций (65, с. 13). О Данилевском (как и о Леонтьеве) говорят, что он предвосхитил историческое построение О.Шпенглера, А.Тойнби, Ф.Нортропа, В.Шубарта и П.А.Сорокина. Сам же П.А.Сорокин утверждал, что Н.Я.Данилевский на пятьдесят-семьдесят лет раньше, чем западные ученые, пришел к ряду выводов и положений, принятых в современной науке (126, с. 9). По его словам, "Данилевский выдвинул несколько общих принципов современной социологии и антропологии относительно диффузии, миграции, экспансии и мобильности культуры. Он также создал теорию, согласно которой технология или материальная культура имеют тенденцию распространяться повсеместно, проникая во все цивилизации, в то время как нематериальная культура может распространяться в границах собственной территории и не в состоянии охватить другие цивилизации, за исключением их отдельных "элементов". В двадцатом веке эту теорию повторили Альфред Вебер, Луис Вебер,

Р.Макивер и др." (126, с. 327–328). П.А.Сорокин утверждал, что он сам и близкие к нему социологи и политологи многому научились и многое взяли у Данилевского. Американский исследователь А.Вусинич полагает Данилевского наиболее оригинальным и эрудированным философом истории в России XIX столетия (133, с. 96) и т.д. и т.п.

Меньше, чем К.Н.Леонтьеву и Н.Я.Данилевскому, "повезло" в западной науке К.П.Победоносцеву. Как правило, о нем пишут с нескрываемой враждебностью и резким неприятием. Но несмотря на враждебность и неприятие, Победоносцев все-таки признается одним из крупнейших государственных деятелей России конца XIX в. и ведущим идеологом пореформенного самодержавия. Практически ни одна работа, посвященная данному периоду нашей истории, не обходится без анализа политических воззрений Победоносцева и его роли в функционировании государственного аппарата.

И последнее, о чем хотелось бы сказать в этом кратком предисловии. У читателей может возникнуть вопрос: почему среди идеологов русского охранительства второй половины прошлого столетия выбраны именно три этих имени? Действительно, такой вопрос правомерен, поскольку правая субкультура той эпохи объединяла целый ряд крупных, оригинальных личностей. И тем не менее, по нашему глубокому убеждению, воссоздание исторической картины этой субкультуры надо начинать с этих имен.

Во-первых, Н.Я.Данилевский, К.Н.Леонтьев и К.П.Победоносцев – и это общепризнанно – виднейшие представители консервативной мысли пореформенной России XIX в. Пожалуй, здесь напрашивается еще одно имя – М.Н.Катков. К нему и к литературе о нем мы, кстати, еще надеемся обратиться, ибо без Каткова трудно себе представить идеологическую атмосферу русской жизни тех лет. Во-вторых, все трое не просто крупные политические мыслители, они еще внесли значительный вклад в нашу культуру в целом. Данилевский оказал воздействие на развитие исторической науки и много поработал в различных областях естествознания; Леонтьев предвосхитил многие положения

и выводы современного литературоведения, несомненна его роль и в развитии русского литературного языка; Победоносцев был интересным юристом-теоретиком, автором известного среди специалистов и сегодня трехтомного "Курса гражданского права".

В-третьих, в судьбе этих мыслителей есть нечто общее и одновременно характерное для духа эпохи. В молодые годы Н.Я.Данилевский был фурьеристом и петрашевцем, мечтал о радикальном преобразовании мира. Тридцатилетний К.П.Победоносцев сотрудничал в "Голосах из России", издававшихся в Лондоне А.И.Герценом и Н.П.Огаревым¹⁾. Есть сведения, что он посылал свои статьи и в "Колокол". К.Н.Леонтьеву тоже не удалось избежать общего либерального поветрия, особенно коснувшегося его в первые годы эпохи реформ. Однако в зрелом возрасте и Данилевский, и Леонтьев, и Победоносцев заняли твердые охранительные позиции, далеко уйдя от "увлечений" молодых лет. Общее для них и то, что в центре их размышлений стояли важнейшие проблемы пореформенного русского общества. По-своему — и отказать в этом им не может никто — они пытались ответить на пронзивший всю образованную Россию того времени вопрос: "Что делать?"

Ю.С.Пивоваров

1) Интересно, что в статье К.П.Победоносцева о графе В.Н.Панине ("Голоса из России", кн. 7, 1859) деятельность этого министра юстиции (1839-1864) оценивается примерно в тех же словах и примерно в том же духе, как через тридцать-сорок лет либеральные публицисты будут судить самого обер-прокурора синода. — Прим. авт.

НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ ДАНИЛЕВСКИЙ.
ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ
ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

Обращаясь к анализу творческого наследия Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885), мы вступаем в мир идей, имеющих принципиально важное значение для русского самосознания, для уяснения исторической судьбы России, природы и специфики ее государственности, политической и правовой культуры. Особенность жанра научно-аналитического обзора усложняет нашу задачу – к мировоззрению Н.Я.Данилевского необходимо идти через изучение работ его исследователей и интерпретаторов (прежде всего зарубежных), но вместе с тем такой подход способствует более широкому и основательному пониманию концепций отечественного мыслителя.

Н.Я.Данилевский был разносторонне одаренным человеком. Он известен как крупный и самобытный философ истории, социолог, этнопсихолог, политический мыслитель и публицист, автор работ по богословию, экономике, статистике, географии. Данилевский оставил о себе память и как ботаник, зоолог, икhtiолог, климатолог, его перу принадлежит двухтомный критический труд о дарвинизме. И сколь разнообразны были проявления таланта этого человека, столь же разнообразны и оценки его творчества. У Н.Я.Данилевского есть апологеты и безоговорочные сторонники, но немало и противников, а также тех, кто отрицает значительность и ценность его идей. И дело здесь, конечно,

не только в том, что такова судьба многих больших мыслителей и ученых. Его мировоззрение действительно дает основания для самых противоположных мнений и оценок.

✽

✽

✽

Имя Н.Я.Данилевского и его идеи достаточно хорошо известны в научном мире Запада. Уже через пять лет после смерти русского мыслителя "Россия и Европа" в сокращенном переводе появилась на французском языке (123). Книга, правда, вышла в Бухаресте. Так началось знакомство Запада с Данилевским. Затем на протяжении трех десятилетий его имя мелькает на страницах работ, издаваемых в Германии и Австро-Венгрии и направленных против панславизма. В качестве примера можно привести монографию А.Фишеля "Панславизм до мировой войны" (92 - Штутгарт, 1919).

В самом начале двадцатых годов произошло два примечательных события, одно из которых сделало Н.Я.Данилевского более доступным западноевропейскому читателю, а другое - резко обострило к нему интерес (прежде всего в Германии). В 1920 г. в Берлине "Россия и Европа" выходит на немецком языке. Перевод, осуществленный К.Нётцелем, по свидетельству западногерманского исследователя Г.Мюллера, был невысокого качества и содержал в себе немало ошибок. К тому же из семнадцати глав "России и Европы" К.Нётцель перевел всего лишь десять (112, с. 340). Однако, как бы то ни было, книга Данилевского дошла до читателя и была отмечена вниманием специалистов (по крайней мере, немецких). Обострение же интереса к творческому наследию Данилевского связано с тем, что в 1920 г. О.Шпенглер публикует первый том "Заката Европы", кажется, одну из самых шумевших книг нынешнего столетия. И тут же в России и на Западе было установлено поразительное сходство между концепциями Н.Я.Данилевского и О.Шпенглера. С тех пор за Н.Я.Данилевским

укрепилась довольно прочная репутация предшественника О.Шпенглера, а в западной науке началась дискуссия о том, в чем и насколько Данилевский предвосхитил, да и предвосхитил ли вообще Шпенглера. Из работ двадцатых годов следует выделить статьи А.Лютера "Русский предшественник Освальда Шпенглера" (Лейпциг, 1921) и М.Шварца "Шпенглер и Данилевский" (два типа культурной морфологии)" (Париж, 1926). В 1954 г. Р.Мак-Мастер в статье "Данилевский и Шпенглер: новая интерпретация", как бы подводя итог более чем тридцатилетней полемике, заявил: "Сегодня главным в исторической репутации Данилевского является то, что его считают предшественником Освальда Шпенглера" (108, с. 155)¹). О близости идей Данилевского и Шпенглера помимо А.Лютера, М.Шварца, Р.Мак-Мастера писали и другие ученые и мыслители - Н.А.Бердяев (44, с. 66), Н.О.Лосский (58), П.А.Сорокин (126, с. 73), Н.В.Тимашев (130), Х.Стюарт Хьюдж (98, с. 44-50), Г.Мюллер (112, с. 366-367).

Что касается вопроса о том, знал ли Шпенглер "Россию и Европу", то на сегодняшний день известно следующее. Проф. М.Шрётер сообщил Г.Мюллеру, что в его многочисленных беседах со Шпенглером, другом которого он был, имя Н.Я.Данилевского не упоминалось ни разу. Вместе с тем, уже после выхода "Заката Европы" М.Шрётер видел в библиотеке Шпенглера книгу Данилевского на русском языке (112, с. 340, 343). Другое свидетельство принадлежит русскому философу-гуссерлианцу Г.Г.Шпету, который рассказывал П.А.Сорокину, что и он видел "Россию и Европу" в библиотеке О.Шпенглера. Сам же П.А.Сорокин считал вопрос о знакомстве Шпенглера с работой Н.Я.Данилевского открытым. Во всяком случае в писаниях .

¹) Сам Р.Мак-Мастер через тридцать лет в своей монографии о Данилевском (107) будет яростно опровергать эту его "историческую репутацию". - Прим. авт.

Шпенглера прямых указаний на это нет. По словам Сорокина, Шпенглер читал и ссылался на труды К.С. и И.С.Аксаковых, а также других славянофилов. Поэтому, предполагал он, если не в деталях, то в целом Шпенглер мог знать и "Россию и Европу" (126, с. 329).

Надо сказать, что именно с того времени, когда исследователи стали трактовать Данилевского как предшественника О.Шпенглера, когда было обнаружено родство многих их установок и выводов, в западной науке возникла одна весьма устойчивая и влиятельная традиция. Стронники этой традиции рассматривают Н.Я.Данилевского по преимуществу как самобытного и крупного философа истории, социолога, создателя концепции культурно-исторических типов. Советский ученый К.В.Султанов отмечает, что "в современной философии и социологии культуры имя Данилевского обычно упоминается в ряду таких мыслителей, как Шпенглер, Тойнби¹⁾, Нортроп, Шубарт, Сорокин, объединяемых общим критическим отношением к европоцентристской, однолинейной схеме общественного прогресса и обосновывающих идею множественности и разнокачественности человеческих культур" (65, с. 13). Нередко о Данилевском говорят как о первопроходце, "заложившем ныне популярный на Западе подход пространственно-временной локализации явлений культуры. Именно так был оценен его вклад ... Международным обществом сравнительного изучения цивилизаций"²⁾ (там же, с. 4).

Одним из наиболее авторитетных сторонников такого подхода к творчеству Данилевского является П.А.Сорокин.

1) Г.Мюллер подчеркивает, что у Тойнби нет ни одной ссылки на Данилевского, ни одного, даже "глухого", упоминания о нем (112, с. 340). - Прим. авт.

2) The problems of civilisations / Anderle O. (ed.). - L.: Monton, 1964. - 389 p.

Он более чем кто-либо из русских эмигрантов, писавших о Данилевском (В.В.Зеньковский, Н.В.Тимашев, Н.О.Лосский, Н.А.Бердяев и др.), сделал для того, чтобы познакомить Запад с идеями "России и Европы". Им также осуществлено одно из наиболее глубоких в зарубежной научной литературе исследований концепций Н.Я.Данилевского. Это, кстати, отмечено многими отечественными и западными учеными. К примеру, Э.Таден, для которого "Россия и Европа" есть чуть ли не интереснейшая в XIX столетии попытка изучения принципов, определяющих ход мировой истории, указывает, что "наследие Данилевского ... редко и мало рассматривалось ... по-настоящему, всерьез; тем не менее он остается выдающимся первооткрывателем в исследовании проблем социального и культурного развития. Это мнение в наиболее четкой форме было сформулировано ... Питиримом Сорокиным" (129, с. 101). Г.Мюллер подчеркивает, что именно Сорокин познакомил англоязычную публику с "Россией и Европой" — в своих работах он неоднократно излагал ее содержание¹⁾ (112, с. 341).

Сам же П.А.Сорокин следующим образом оценивал книгу Данилевского: "Начатая как политический памфлет высочайшего уровня, она демонстрирует политическую дискуссию такой пробы, что превращается в выдающийся трактат по философии истории и социологии культуры и оканчивается как образец необычайно пронизательного и верного по существу политического прогнозирования и проповеди" (126, с. 71). Как правило, Сорокин говорит о Данилевском с нескрываемой симпатией: "... Его идеи четко сформулированы, логика последовательна, специальные знания ученого-естественника очевидны в манере, форме, образе мышления и в изложении доказательств. Вся его теория имеет черты естествознания; может быть, это один из лучших примеров применения принципа классификации и других

1) В США "Россия и Европа" на английском языке появилась лишь в 1966 г. — Прим. авт.

принципов естественных наук (особенно ботаники и зоологии) к социальным и историческим феноменам" (там же, с. 59). Попутно заметим, что В.В.Зеньковский вообще в "применении принципов естественных наук к социальным и историческим феноменам" видел чуть ли не основную заслугу Н.Я.Данилевского перед русской мыслью. Он писал, что "Данилевский первый в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчинена природа (в органической сфере), - и его значение, его бесспорное влияние на русскую историософию относится не столько к учению о "культурных типах", сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории" (54, т. 1, с. 453). В этом же полагает оригинальность Данилевского и Э.Таден (129, с. 105). Правда, данная оригинальность есть для Тадена и свидетельство некоторой "историософской наивности" русского мыслителя (там же, с. 101).

П.А.Сорокин считал, что Данилевский на пятьдесят-семьдесят лет раньше, чем западные ученые, пришел ко многим выводам и положениям, принятым современной наукой. Он называл автора "России и Европы" подлинным предшественником Шпенглера ("шпенглеровская философия истории повторяет все основополагающие постулаты Данилевского" - 126, с. 73), Тойнби, Шубарта, Бердяева (126, с. 9). По словам Сорокина, "доказывая сформулированные им законы, Данилевский выдвинул несколько общих принципов современной социологии и антропологии относительно диффузии, миграции, экспансии и мобильности культуры. Он также создал теорию, согласно которой технология или материальная культура имеют тенденцию распространяться повсеместно, проникая во все цивилизации, в то время как нематериальная культура может распространяться в границах собственной территории и не в состоянии охватить другие цивилизации, за исключением их отдельных "элементов". В двадцатом веке данную теорию повторили Альфред Вебер, Лус Вебер, Р.Макивер и др. Очевидно, что современные сторонники этой теории вряд

ли знают работу Данилевского, они никогда не ссылаются на нее ..." (126, с. 327-328)¹⁾.

Вообще говоря, тема "П.А.Сорокин о Н.Я.Данилевском" заслуживает особого разговора, и подробно ее обсуждать в этой работе нецелесообразно. В целом же Сорокин отрицательно относится к "культурно-историческому типу" как "единице измерения" мировой истории, как к абсолютно целостному феномену. Он указывал на существование различных подсистем внутри "цивилизаций", "культур", без анализа которых ни социология, ни история обойтись не могут. Кроме того, по Сорокину, "культурно-исторические типы" взаимодействуют, их подсистемы взаимовлияют и накладываются друг на друга и т.д. Но несмотря на те или иные несогласия с Данилевским, Сорокин признал, что он сам и близкие к нему социологи (например, мангеймовской школы) и политологи многому научились и многое взяли у автора "России и Европы" (126, с. 69). Мы же добавим, что никто из отечественных и зарубежных исследователей не сделал столько, сколько Сорокин, для того, чтобы идеи Данилевского стали достоянием мировой науки.

В русле этой же тенденции рассматривает творчество Данилевского известный американский ученый, проф. Те-

¹⁾ Заслуги Н.Я.Данилевского перед современной наукой были отмечены и некоторыми советскими исследователями (например, К.В.Султановым - 64, В.А.Грубиным - 51). К.В.Султанов отмечал, что в "основу схемы Данилевского положена концепция культуры в ее современном антропологическом, или, точнее, этнопсихологическом смысле, основной тезис которой гласит: культура есть объективизация национального характера. Комплекс психологических особенностей этнической общности определяет специфику деятельности и видения мира и, в свою очередь, общекультурный комплекс" (64, с. 187-189). - Прим. авт.

хасского университета А. Вусинич. Его книга "Социальная мысль в царской России" (133), изданная относительно недавно (1976), подтверждает устойчивость традиции понимания Данилевского на Западе преимущественно как философа истории, культуролога, социолога. Вусинич полагает Данилевского наиболее оригинальным и эрудированным философом истории в России XIX столетия (133, с. 96). По мнению американского специалиста, внешне сложная и весьма запутанная система философско-исторической мысли Данилевского являет собой единственный в России прошлого века образец тщательно разработанной и прочно сплетенной комбинации онтологического, эпистемологического и социологического подходов. В устах Вусинича это - необычайно высокая оценка, поскольку всю философию истории XIX столетия (которую автор фактически идентифицирует с социологией) он классифицирует по трем названным подходам.

Для онтологического подхода, отмечает американский ученый, характерны проблемы поиска первоисточателя исторического процесса и периодизации социальной эволюции. Его сторонники ищут сущность истории и стремятся к предсказанию изменений в социальной структуре. Второму подходу свойственны самое пристальное внимание к природе исторического знания и попытка ответить на вопрос о том, могут ли историки, социологи, политологи следовать методам естественных наук. Третий подход - собственно социологический. В центре внимания его представителей - общие законы развития социальной структуры и социальной динамики (там же). Так вот, повторяем, "Россия и Европа", по А. Вусиничу, есть синтез и воплощение всех трех подходов и в этом смысле уникальный памятник русской мысли девятнадцатого века.

В какой-то мере как оригинального философа истории и социолога трактует Данилевского и Э. Таден, чье высокое мнение об авторе "России и Европы" мы приводили выше. Таден подчеркивает, что Данилевский был очень силен в сфере синтеза идей (129, с. 101), а его мышлению были присущи две определяющие черты: 1) вера в фундаменталь-

ное единство, цельность элементов природы и общества (наподобие цельности и "неповторимости" животных организмов в биологии); 2) постоянный поиск системы законов, управляющих развитием и существованием "феномена внешнего мира" (там же, с. 103). Таден признает концепцию культурно-исторических типов очень значительной, заслуживающей серьезного изучения и внимания. Вместе с тем он убежден, что Данилевскому не удалось удовлетворительно описать природу духовных принципов различных исторических цивилизаций. Эта неудача сама по себе очень важна, поскольку без удовлетворительного "описания" данных принципов трудно поверить в существование культурно-исторических типов (там же, с. 105).

После окончания второй мировой войны в западной науке набирает силу другое направление, другая тенденция. Сторонники этого направления видят в Н.Я. Данилевском прежде всего теоретика воинствующего и враждебного народам Западной Европы панславизма, идеолога русского империализма и экспансии. Такое отношение к идеям Данилевского проявлялось, конечно, и раньше, до второй мировой войны, но в конце 40-х - в 50-х годах оно достигло своего апогея. Безусловно, это связано с обстоятельствами внешнего, т.е. ненаучного, порядка. Победа Советского Союза над Германией привела к быстрому росту его влияния в мире и прежде всего в странах Восточной Европы. В результате был создан социалистический лагерь во главе с СССР. И здесь западные исследователи, специалисты по русской культуре и русской мысли, "неожиданно" обнаружили, что-де Советы фактически реализовали панславистские идеи Данилевского (разумеется, и некоторых других идеологов панславизма). Причем, говорили они, почти совпадают даже географические очертания социалистического блока, созданного Сталиным, и Всеславянского союза, задуманного Данилевским. Небольшое различие заключалось лишь в том, что вместо Константинополя с прилегающими к нему районами (по проекту Данилевского) Россия получила Кенигсберг с Восточной Пруссией. В политике же и идеологии "холодной войны", которая многи-

ми на Западе воспринималась как проявление сущностного неприятия русскими основ европейской цивилизации, зарубежные ученые усмотрели модификацию воззрений Данилевского. Среди наиболее известных сторонников такого подхода к творчеству Данилевского надо назвать А. фон Шелтинга (121), К.Пфальцграфа (114), Г.Кона (102; 103), Ф.Фаднера (91), М.Петровича (113) и др.

Прежде чем приступить к рассмотрению второй традиции в западных исследованиях, посвященных Н.Я.Данилевскому, необходимо обратить внимание на следующее. "Панславистская" трактовка творчества Данилевского включает в себя и понимание его (т.е. творчества автора "России и Европы") как характерного примера русской мессианской идеологии, некой "русской идеи" вообще, как учения славянофильского, "неославянофильского" или почвеннического толка, как яркого проявления русского варианта националистической идеологии, пережившей в XIX в. пору расцвета и в других странах Европы.

Многие зарубежные ученые отмечают выдающуюся роль Данилевского в мировоззренческом оформлении русского панславизма. Ф.Фаднер указывает, что "принцип национальности, на котором основывается идеологическая "структура" панславистской мысли, наиболее полным образом был синтезирован в труде Н.Я.Данилевского" (91, с. 1). По словам Р.Хэйра, "Данилевский - первый систематик панславизма" (97, с. 90). С.В.Утехин пишет, что "экстремистская панславистская концепция ассоциируется прежде всего с именем Н.Я.Данилевского" (131, с. 86). А. фон Шелтинг называет Данилевского "систематизатором панславистского мировоззрения" (121, с. 238). По мнению Э.Карра, "панславистское движение в своей самой поздней и законченной форме было представлено Данилевским" (89, с. 380). Э.Карр считает также, что "славянский национализм, замаскированный в универсализм, ставит Данилевского в один ряд с другими поздними теоретиками панславизма" (там же). Таким образом, мы видим, как убедительна и безусловна "панславистская" репутация Данилевского на Западе.

Одну из наиболее интересных попыток исследования творчества Н.Я.Данилевского в русле панславистской традиции предпринял американский ученый Ф.Фаднер. Значение Данилевского в развитии русской панславистской мысли прежде всего он видит в ясном, четком и синтетическом выражении шести "центральных идей", которые в той или иной форме, в той или иной степени характерны для всех русских панславистов: 1) сущностная вражда, ненависть Европы к России и славянам; 2) неизбежный и естественный характер антагонизма России и Европы; 3) отрицание того, что европейская цивилизация есть синоним общечеловеческой цивилизации; 4) обвинение русских западников в попытке деформировать, извратить "основы русско-славянского организма"; 5) необходимость, неизбежность борьбы России против Европы и понимание этой борьбы как единственного средства решения "восточного вопроса" (т.е. проблемы Константинополя и проливов, которая идентифицировалась Данилевским со "славянской проблемой" в целом); 6) историческая закономерность создания Всеславянского союза во главе с Россией и отношение к данному союзу как к единственному средству выживания славянства и обеспечения его якобы богоугодной победы над Западом (91, с. 337-338).

Большое значение для нашей темы имеют работы известного американского исследователя Г.Кона. Одним из первых в западной науке он вплотную подошел к важнейшим проблемам мировоззрения Данилевского. Так, например, Кон квалифицировал панславизм Данилевского как версию русского националистического мессианства. Он указывал, что "решающий период" жизни автора "России и Европы" пришелся на те годы, когда в Италии, Германии, Балканах и в России националистические движения достигли своего апогея и "внутреннего насыщения". Эти движения Кон называет "комбинацией полумистической националистической идеологии с полумакиавеллистской политической стратегией" (102, с. 500).

Ни у Фихте, ни у Мишле, ни у Мадзини, пишет американский исследователь, национализм не достигал такой

мессианской страсти, такой глубины ощущения ниспосланности, такого острого ожидания решающей, апокалиптической скватки со всем миром, как у Данилевского и в этом близкого к нему Достоевского. Но даже в России они были представителями незначительного меньшинства. Вообще же в националистическом мессианстве Данилевского главный компонент, по убеждению Кона, – национализм (там же, с. 501).

Всякое националистическое мессианство, говорит Г.Кон, имеет два источника: "тотальное" самосознание древнееврейского народа как богоизбранного и миропонимание августовского Рима. В христианской Римской империи оба этих источника слились. Религиозное мессианство углубляло национальные политические надежды, преобразовывало их в твердую веру в то, что их исполнение предустановлено Богом и есть осуществление Божественной справедливости" (там же, с. 502–503). Для Данилевского (и Достоевского) новым Израилем была Россия (Г.Кон ссылается здесь на последнюю главу "России и Европы" – 1, с. 513–557). История и современность представлялись русскому мыслителю как непрекращающаяся борьба сил Света (Православный Восток во главе со Святой Русью) и Тьмы, воплотившейся в образе "среднего класса" западного общества. Сам же "средний класс" был для Данилевского воплощением алчности и насилия; многопартийной системе, национальным и классовым противоречиям капиталистического общества он придавал характер онтологического зла. И здесь Г.Кон делает весьма важный, на наш взгляд, вывод: "... Данилевский не отрицал величия западной цивилизации, подобно тому как Карл Маркс признавал достижения буржуазного общества. Однако по причине своих социальных несправедливостей и отчуждения человека от его истинной сущности, Запад погибнет в борьбе с новым Израилем – Россией (по Данилевскому), пролетариатом (по Марксу), Россией и пролетариатом (по Сталину)" (102, с. 503).

Таким образом, Г.Кон указывает на типологическую близость воззрений Данилевского не только концепциям

советской внешней политики, но и идеологии марксизма. Конечно, не он первый в зарубежной науке пришел к подобному мнению, но именно в его произведениях эта нота прозвучала особенно сильно. Кона явно не устраивает "ограниченное" понимание панславизма Данилевского, т.е. панславизма лишь как идеологического оформления имперской экспансии России. Уже в поиске духовных основ националистического мессианства Кон обнаружил стремление к постижению "первоначальных интуиций" мировоззрения Н.Я.Данилевского в целом. Но "открытие" этих основ еще не давало в руки американского ученого ключа к мышлению автора "России и Европы", поскольку таковыми являлись, по его убеждению, основы любого национального мессианства. И Кон идет дальше. Он утверждает, что за панславизмом Данилевского скрывалась уверенность в глубочайшем различии "иррациональных исторических инстинктов России и Европы... Данилевский, как и семьдесятю пятью годами позже Сталин, полагал, что русский народ преследует идеалы, по своей природе прямо противоположные милитаристскому, насильническому и плутократическому духу Запада" (111, с. 191, 193). И далее: "Данилевский и Сталин были едины в одной фундаментальной мысли: они видели в России оплот демократии и социальной справедливости" (там же). В конечном счете для Г.Кона нет большой разницы между "русским марксизмом" середины XX столетия и Н.Я.Данилевским с его имморализмом в политике и преклонением перед силой (там же, с. 178). Панславизм же Данилевского объясняется "вызовом европейской культуре, которая свое понимание истории, социальной и культурной эволюции полагала универсальным законом" (там же, с. 182).

В целом трудно принять такую трактовку творческого наследия Н.Я.Данилевского, хотя Г.Кону и удалось выявить некоторые важные черты мироощущения русского мыслителя. Основной же заслугой Кона надо признать саму попытку поиска духовных основ идеологии автора "России и Европы".

Среди работ этого направления (или панславистской традиции) заметное место занимает исследование А. фон Шелтинга. Своей главной задачей Шелтинг считает доказательство близости многих исходных, в том числе панславистских, позиций А.И. Герцена и Н.Я. Данилевского. Но для нас ценным в книге швейцарского ученого представляется не это. Характеризуя Данилевского как консерватора, приверженца абсолютной монархии, сторонника постепенного преобразования социальных и политических институтов Российской империи в соответствии с духом славянских (точнее, древнерусских) "образцов", а также искоренения "европеизма", Шелтинг подчеркивает, что "весь его динамизм был сосредоточен в сфере внешней политики. Он был страстный панславист" (121, с. 247).

Перейдя далее к анализу собственно панславизма Н.Я. Данилевского, автор делает несколько пронизательных замечаний. По его мнению, концепция культурно-исторических типов была не только обоснованием панславизма и русского экспансионизма, но и ставила последнему жесткие границы (поскольку задачей внешней политики России объявлялось лишь "собрание" славянских земель). Таким образом, "Россия и Европа" ограничивает универсалистское мессианство Чаадаева, славянофилов и других русских мыслителей (там же, с. 254). Но в воззрениях Данилевского, говорит Шелтинг, есть разрыв между внутренней логической "правдой" и проистекающим из национальной страсти "романом". Этот "роман" заключается в том, что ограничение русского мессианства, основывающееся на идее славянского культурно-исторического типа, в конечном счете преодолевает, опровергает самое себя. Притязание на единоличное обладание "абсолютной религией в самой истинной и чистой форме" взрывает весьма последовательно построенное учение о культурно-исторических типах. Другими словами, необходимый (исторический, политический и мировоззренческий в целом) релятивизм отбрасывается в сторону (там же).

В общем у А. фон Шелтинга относительно Данилевского два достаточно противоречащих друг другу мнения.

С одной стороны, концепция Данилевского есть не только новое обоснование русского экспансионизма, но и его философско-историческое ограничение. Но, с другой стороны, швейцарский исследователь вопрошает: разве можно верить человеку, который утверждает, что Всеславянский союз не будет никому грозить, и одновременно говорит о богоизбранности славянства, о славянском культурно-историческом типе как самом высшем из всех ему предшествовавших (там же, с. 255). Но все-таки Шелтинг склонен рассматривать творчество Н.Я.Данилевского как выражение русского "исконного" духа, смертельно враждебного Европе. "Ненависть к западноевропейской цивилизации, враждебно-агрессивные тенденции ее отрицания (т.е. основных ее принципов) – характернейшая черта русской мысли, свойственная и "совершенному европейцу" Чаадаеву, и социалисту Герцену и Тютчеву, и теоретику "закрытых культурно-исторических типов" Данилевскому", – отмечает он (там же, с. 256). Разумеется, что лишь с этих позиций верно оценить мировоззрение Данилевского нельзя (как, впрочем, и других указанных Шелтингом отечественных философов).

В определенном отношении в русле панславистской традиции можно рассматривать и позицию В.В.Зеньковского. Она была изложена им в книге "Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей" (55). Данную работу, принимая во внимание и ее содержательность, и спорность многих ее оценок, следует, как нам кажется, полагать прежде всего своеобразным пособием по истории, вернее, по одной из проблем русской мысли, написанной специально для западной интеллигенции с целью ознакомления с неизвестным доселе материалом (в этом смысле ее можно сравнить, например, с "Русской идеей" (44) Н.А.Бердяева). Понимание Зеньковским мировоззрения Н.Я.Данилевского, безусловно, выходит за рамки панславистского направления, но одно очень важное обстоятельство позволяет, с некоторой долей осторожности, и в русском философе-эмигранте увидеть сторонника этого направления (хотя, повторяем, в целом подход В.В.Зеньковского куда шире).

Этим обстоятельством является указание на "первоначальную интуицию" Данилевского: "Политическое противоборство Западной Европы и Славянства есть исходная основа построений не одного Аксакова (Зеньковский сближает и исследует параллельно взгляды "последнего" славянофила и автора "России и Европы" - Ю.П.) - оно определило и историософское творчество Н.Я.Данилевского, идеи которого оставили несомненный след в русском сознании ... У обоих мыслителей - это ... исходная основа их размышлений" (55, с. 125). "Резко", "беспощадно", по словам Зеньковского, отозвались у ряда русских мыслителей "политические мотивы борьбы с Западом" (там же, с. 131). "... не о примирении, а об отделении от Запада думали и думают они. На первом месте здесь необходимо поставить Н.Я.Данилевского с его теорией культурно-исторических типов и с его отрицанием внутреннего единства в истории" (там же). Вот на основании этого вывода и можно причислить В.В.Зеньковского к приверженцам преимущественно "панславистской" трактовки идей Данилевского, точнее - одной из ее версий, модификаций. (Кроме всего прочего, позиция Зеньковского важна и потому, что он весьма влиятелен и авторитетен в зарубежной русистике).

Согласно Зеньковскому, Данилевский глубоко чувствовал своеобразие русского, славянского культурного типа. С явной симпатией и одобрением он пишет: "Претенциозному универсализму европейской культуры, которая считает все иные культуры стоящими ниже своей, которая видит "прогресс" в том, чтобы другие культуры отказывались от ... своеобразия, а приобщались к этой мнимой единой европейской культуре - этому мнимому универсализму романо-германской культуры Данилевский противопоставляет свое учение о натуральных исторических группах, о натуральном многообразии культурных типов. Данилевский не критикует европейскую культуру в ее строе, ее основах, но стремится разрушить представление о ней как о едином и единственном типе культуры. Но так как и европейская интеллигенция, и все ее друзья в странах других культур ис-

поведуют эту веру в единственность и универсализм европейской культуры, которая объявляется "общечеловеческой", так как этот догмат лежит в основе навязчивого и агрессивного культуртрегерства, которым так одержима Европа, — то неудивительно, что книга Данилевского трактовалась и будет трактоваться как один из наиболее ярких эпизодов в той "борьбе с Западом", которая проходит через всю историю русской мысли. Но если другие мыслители в своей борьбе с Западом входят в анализ самих основ европейской культуры, подчеркивают ее противоречия, ее слабые стороны, ее тупики, то Данилевский стоит на совершенно иной позиции. Недостатки и теневые стороны европейской культуры его мало волнуют, — он мало даже входит в то, что называют "имманентной" критикой, так как чувствует себя стоящим на почве иной культуры, чем та, которой живет Европа. Сознание своеобразия русской культуры, шире говоря, сознание своеобразия славянского культурного типа достигает в Данилевском такой силы, такой ясности, что он смотрит на Европу как бы с другого берега. Это дает ему не только силу, но и внутреннее равновесие духа; здесь, быть может, лежит ключ к этой внутренней значительности, которая так импонирует читателю книги" (55, с. 132–134).

Для нашей темы очень важна мысль В.В.Зеньковского о том, что Данилевский "чувствует себя стоящим на почве иной культуры", что "он смотрит на Европу как бы с другого берега". Далее мы попытаемся показать, в чем, собственно, заключается смысл этого "чувства", этого "взгляда". Зеньковский же следующим образом развивает свою идею: "В известном смысле Данилевского можно отнести к славянофилам; действительно, он примыкает к ним очень во многом, досказывает и выражает многие мотивы, звучащие у славянофилов. Но вместе с тем Данилевскому решительно чужда та задача, которая... увлекала... славянофилов и которая нашла свое отражение у Достоевского: задача синтеза Запада и России, идея "всечеловеческой" культуры... Данилевский не только не верит в эту задачу, но она ему просто чужда и ненужна; кризис европейской

культуры... его несколько не волнует. Его гораздо больше волнует то, что русская интеллигенция больна "западничеством", что она не чувствует своеобразия славянского мира и увлекается верой европейской интеллигенции в "едино-спасающую" силу европейской культуры и считает ее общечеловеческой. С этой болезнью сознания и борется Данилевский, здесь лежит главный пафос его книги, и этим он всегда был и останется дорог тем, кто живет той же интуицией, тем же убеждением в своеобразии русской культуры" (там же, с. 134).

Прервем на время изложение В.В.Зеньковского, позже мы вернемся к нему, и отметим для себя, что у него появились два мотива, имеющих принципиальное значение для понимания идей Данилевского. Во-первых, указывается на близость и родственность Данилевского славянофилам и, во-вторых, между славянофилами и Данилевским проводится разграничение из-за "чуждости" последнему задачи синтеза Запада и России. Надо подчеркнуть, что почти все исследователи, пишущие об авторе "России и Европы", считают своим долгом так или иначе обсудить проблему "славянофилы и Н.Я.Данилевский". Как правило, Данилевского сближают со славянофилами, ищут ему место в славянофильской традиции отечественной мысли, называют его лидером (или виднейшим представителем) некоего, на наш взгляд, вымышленного, неославянофильского движения. Особенно все это характерно для приверженцев панславистской интерпретации творчества Н.Я.Данилевского.

Э.Карр, например, считающий Н.Я.Данилевского одним из духовных вождей панславизма, без обиняков заявляет, что в 60-70-е годы XIX в. "славянофильство переходит в панславистский шовинизм" (89, с. 380). Я.Лаврин называет автора "России и Европы" славянофилом по убеждениям и симпатиям. И тут же добавляет: "Славянофильство зачастую было не только религиозно-национальным учением, но и прикрытием, санкцией чистого и элементарного империализма" (105, с. 13). Для Ф.Фаднера Данилевский - "апологет" и "рационализатор" славянофильства" (91, с. 338), мыслитель, который как бы логически расширил, дополнил

"националистические аспекты славянофильской доктрины" (там же, с. 339). Р.Хэйр пишет, что книга Н.Я.Данилевского хоть и "мало добавила к"основному фонду" славянофильских идей, но придала им солидную научную терминологию" (97, с. 90). На близость Данилевского славянофильству неоднократно указывал А. фон Шелтинг (121, с. 238, 243, 244).

Таковы, по нашему мнению, две основные традиции трактовки творчества Н.Я.Данилевского в зарубежной науке. Но, разумеется, как и любая классификация, любое выявление направлений, эта также носит характер весьма условный. Тот же П.А.Сорокин, яркий сторонник первого направления, относит Данилевского к ведущим представителям славянофильства и панславизма (126, с. 50). Он подчеркивает, что при исследовании политических аспектов "России и Европы" "нельзя не обратить внимания на существенную близость, даже общность взглядов Данилевского на проблему русско-европейских отношений и воззрений на эту же проблему Советского правительства... Таким образом, наиболее консервативный славянофил и коммунистическое политбюро с Интернационалом идут рука об руку. С трудом можно себе представить более странную дружбу!"¹⁾ (там же, с. 71). Главным идеологом панславизма называет Данилевского и А.Вусинич (133, 103). В то же время представители второго направления не обходят молчанием историческую и социологическую стороны мировоззрения Данилевского.

Однако в целом, несмотря на некоторую условность, "деление" зарубежных работ, посвященных Н.Я.Данилевскому, на две традиции все-таки справедливо. И вот почему. Для приверженцев первого направления Данилевский остается прежде всего оригинальным и выдающимся философом истории и социологом. К его же панславизму они относятся как к, может быть, досадному "греху", как к какому-

1) Написано в конце 40-х годов. - Прим. авт.

нибудь побочному и второстепенному. "продукту". Они как бы закрывают глаза (хотя и с досадой) на те идеи Данилевского, которые не вписываются в "сокровищницу мировой науки". Странники же второго направления видят в Данилевском исключительно (или по-преимуществу) воинствующего панслависта и русского империалиста, а об его историософии говорят, что она-де и "придумана" для идеологического оправдания всех тех злых замыслов против Запада, кои, якобы, лелеялись автором "России и Европы". Безусловно, подобное "избирательное" отношение к мировоззрению Данилевского отнюдь не способствовало цельному и глубокому пониманию творчества русского мыслителя. В этом "избирательном" подходе и крылся один из главных недостатков западных исследований о Н.Я.Данилевском.

Кажется, первым неудовлетворительность такого положения в начале 50-х годов почувствовал Г.Кон. Затем были предприняты еще две попытки дать целостный, "синтетический" анализ идей Н.Я.Данилевского. Они принадлежат Г.Мюллеру (1963 г.) и Э.Тадену (1964 г.). Сразу же заметим, что признать их успешными никак нельзя. Вместе с тем в работах Мюллера и Тадена имелись отдельные верные и ценные наблюдения. Этих двух западных ученых отличает от большинства их коллег и то, что они не испытывают (или во всяком случае не проявляют) изначальный неприязни к "панслависту" и "русскому националисту" Н.Я.Данилевскому.

Мюллер высоко отзывается о Данилевском, квалифицирует его "многосторонним мыслителем" (112, с. 340). Западногерманский исследователь отмечает, что Данилевский "во многом находится в славянофильской традиции" (там же, с. 346), но еще больше у него различий со славянофилами. Если славянофилы - религиозные и "философско-ориентированные" мыслители, то Данилевский - политический теоретик. (Ту же самую мысль высказал и Г.Кон - 104, с. 167).

Для Данилевского, по Г.Мюллеру, не прошло даром знакомство с немецкой мыслью - чувствуется ее сильное вли-

яние. Его панславизм ("пронизывающий все теоретические конструкции" (112, с. 349) автора "России и Европы"), по сути, имеет не русские, а "западные" корни, поскольку как феномен политической идеологии панславизм возник в Богемии и Хорватии. В России же идеи панславизма впервые были сформулированы "европейцем" Ф.И.Тютчевым.

Продолжая тему .. зависимости Данилевского от западной политической культуры и практики, Мюллер пишет, что в 60-е годы прошлого столетия на глазах у всего мира происходило успешное собиранье Пруссией немецких земель в единую Германскую империю. Для такого внимательного политического наблюдателя, каковым являлся Н.Я.Данилевский, это могло стать образцом для будущего Всеславянского союза (там же, с. 349). С Данилевским, считает Г.Мюллер, произошло одно очень характерное для русских и тем не менее парадоксальное "явление" (оно было описано Достоевским). Русские западники, попадая в Европу, как правило, становятся левыми и с ненавистью начинают взирать на западную культуру. Данилевский же, напротив, будучи сугубо почвенником и антизападником, бессознательно пошел по дороге, проторенной европейской (немецкой в первую очередь) культурой и мыслью. Панславизм Данилевского есть "наложение" западного национализма на славянскую, русскую почву. Так, Всеславянский союз, построенный на началах федерализма и гармонии наций, совершенно чужд русской политической традиции. Эти начала свойственны Европе. По существу, утверждает Мюллер, панславизм Данилевского не менее "западнический", чем демократизм Белинского. В конечном счете, этот панславизм есть не что иное, как мечта германских философов, "перенесенная" в Восточную Европу (там же).

Э.Таден анализирует творчество Данилевского в контексте основной задачи своей монографии — изучения консервативно-националистской идеологии в России прошлого века¹⁾. Он отмечает, что Данилевский был тесно связан

1) Выше мы уже приводили (и приведем ниже) отдельные высказывания Э.Тадена о "мире идей" Н.Я.Данилевского. — Прим. авт.

с почвенниками. И хотя "исходная позиция и основная интенция Данилевского весьма отличались от почвеннической, ему были очень близки многие из их идей, а его книга "Россия и Европа" стала Библией русских консервативных националистов в 1880-е и 1890-е годы" (129, с. 59). Глубоко чувствуя своеобразие русской судьбы, Н.Я.Данилевский, говорит Э.Таден, попытался научно доказать, что либерализм и другие западные политические доктрины неприемлемы для России и что она имеет собственный исторический путь (там же, с. 63).

Далее Э.Таден подвергает довольно основательной критике мнение тех исследователей, которые идейную родословную Н.Я.Данилевского сводят прежде всего к славянофильской традиции, а само творчество автора "России и Европы" определяют как вульгаризацию романтического и идеалистического национализма А.С.Хомякова и его друзей (так, совершенно справедливо, по нашему мнению, "достается" П.Н.Миллокову). Разумеется, пишет Э.Таден, некоторыми своими идеями Н.Я.Данилевский обязан славянофилам. Вполне возможно, что идея о духовном превосходстве православия над католицизмом и протестантизмом, а также убеждение в высочайших достоинствах славянской культуры были "заимствованы" им у славянофилов. Однако, замечает Э.Таден, подобные точки зрения высказывались и до славянофилов (там же, с. 109, 129). К тому же между группой А.С.Хомякова и Данилевским гораздо больше различий, чем общего. В попытках же Н.Я.Данилевского показать враждебность Европы славянам и в его картине славянской цивилизации мало славянофильского по духу, как, кстати, мало и оригинального; в целом он повторяет идеи и аргументы, выдвинутые другими, неславянскими направлениями русской консервативно-националистской мысли середины XIX в. (там же, с. 108).

Э.Таден призывает не ограничиваться указанием лишь на русские источники мысли Данилевского и при составлении его идейной родословной обратиться к европейской культуре. Он утверждает, что "Данилевский был пропитан духом германского романтизма и идеализма" (там же,

с. 105). Большое влияние на формирование его мировоззрения оказал и выдающийся ученый—естественник (биолог, зоолог, ботаник, икhtiолог, эмбриолог и т.д.) академик Карл фон Бэр. Сам Бэр был во многом последователем Гете и других немецких мыслителей—идеалистов, придерживавшихся морфологических и органических воззрений на природу. Известно, пишет Таден, что в начале прошлого столетия в Германии история и эмбриология развивались на основе одной и той же идеалистической философии с религиозными тенденциями. Одни и те же законы, одни и те же методы применялись к этим двум столь различным научным дисциплинам. Так вот, историософию и социологию Данилевского невозможно, по Тадену, понять без учета влияния германского естествознания, исторической науки и философии (там же).

Разумеется, на мировидение Н.Я.Данилевского (напомним, естествовика по образованию, складу ума, наклонностям и биографии) оказала воздействие не только немецкая школа естествознания, но и французская (прежде всего Ж.Кювье и А. де Жюрье). "Вслед за французами, которые классифицировали животных по принципу зависимости от степени их подобия другим членам данной группы или степени различия с членами другой группы, Данилевский точно таким же образом разделял и классифицировал культурно—исторические типы. Значение же категорий индивидуальности и развития для социальных наук Данилевский понял под влиянием немецкой идеалистической философии с ее морфологической и органической интерпретацией истории и биологии" (129, с. 105).

Далее Э.Таден пытается объяснить причину "провала" идеологии Н.Я.Данилевского. Он подчеркивает, что "Страхов, другие почвенники и Данилевский не смогли понять одного громадного по своему значению факта: в то самое время, когда они пытались сформулировать новую русскую консервативную и националистскую философию, славянофильские и консервативно—националистские идеи в России были обречены на неудачу и подвержены процессу разлю-

жения. Все эти мыслители просмотрели главное, что отрицало, опровергало их концепции – быструю индустриализацию страны, которая вела к росту городов, пролетариата, буржуазии, распаду общины и всего патриархального уклада” (там же, с. 122). Другими словами, шла модернизация общества, роль религии падала, институт самодержавия слабел и терял свой сакральный облик. Однако Н.Я.Данилевский, согласно Э.Тадену, “проглядел” все эти процессы. Отсюда отчасти и его неудача в попытках повлиять на мыслящую часть русского общества.

В 60-е, 70-е, 80-е годы XIX в., продолжает Э.Таден, “романтический и идеалистический национализм 40-х годов (имеется в виду славянофильство. – Авт.) все более и более уступал место напыщенному шовинизму и религиозной нетерпимости в интеллектуальной жизни, макиавеллизму в политической теории и идеям великорусской национальной исключительности во внутренней политике. Данилевский и почвенники не предпринимали особых попыток, чтобы как-то отграничить себя от русских национал-экстремистов. На практике не критическое восхищение всем русским часто вело их к тем же идеям, которые выдвигались наиболее недалекими и реакционными проповедниками русской национальной исключительности” (там же).

В то же время автор относит Н.Я.Данилевского к тем мыслителям (Ф.М.Достоевский, А.А.Григорьев, Н.Н.Страхов), чья независимость и интеллектуальная честность не дают оснований занести их в “черный список” националистов-экстремистов. Данилевскому, считает Э.Таден, был близок религиозный пафос правды, истины, справедливости, он верил в возвышенность идеалов и благородство целей славянства. Таден даже готов отчасти простить Данилевскому проповедь неизбежности войны славян во главе с Россией против Европы, поскольку-де и война эта объяснялась необходимостью защиты свободы и существования славянства перед лицом коварного и ненавидящего его (т.е. славянство) Запада. Вообще негативные стороны воззрений Данилевского он квалифицирует как имплицитные

и, может быть, не всегда четко осознанные. Кроме того, Тадену импонирует, что Н.Я.Данилевский верил в научный и исторический прогресс и до конца жизни якобы не расстался с социалистическо-гуманистическими идеалами своей молодости, импонирует также артистизм и интеллектуальная оригинальность его мышления (129, с. 123-146).

Заключая монографию, Таден выносит Н.Я.Данилевскому (и некоторым другим отечественным мыслителям) свой "окончательный приговор": "Консервативный национализм... больше, чем прелюдия к неудавшемуся русскому фашизму. Такие мыслители, как Аполлон Григорьев, Самарин, Страков, Данилевский и Леонтьев, внесли большой вклад в интеллектуальную жизнь России XIX столетия. Их поиск основ и корней русской культуры и общества зачастую давал более истинные результаты и "говорил" больше правды о России, чем писания их либеральных или леворадикальных современников ..." (там же, с. 205).

✽

✽

✽

В начале обзора отмечалось, что мировоззрение Данилевского дает основания для самых противоположных оценок и мнений. (Это, разумеется, затрудняет выработку целостного, "синтетического" понимания его идей). В чем же здесь дело, в чем заключаются эти "основания"?

Отчасти ответ на этот вопрос дали советские исследователи К.В.Султанов (65) и И.А.Голосенко (52). По их мнению, в "России и Европе" следует различать три смысловых строя, три плана рассмотрения одних и тех же проблем. К.В.Султанов пишет: "Первый, поверхностный слой книги - политико-публицистический. Здесь автор выступает как сознательный выразитель интересов "своего культурного типа", непримиримый враг Европы и неутомимый полемист, красноречивый обличитель всевозможных происков и интриг, направленных против русской империи. Он обличает пороки и коварство "гниющего Запада", безоговорочно

оправдывает всю внутреннюю и внешнюю политику русского правительства, обосновывает идею Всеславянского союза, направленного против Европы.

Более глубоким слоем, смысловым ядром книги служит теория "культурно-исторических типов". Она призвана выразить взгляд естествоиспытателя, объективного исследователя, желающего освободить историю от догм. Здесь автор воздаст должное каждому "культурно-историческому типу" и настаивает на том, что все исторические культуры равноправны. Приоритет славянского культурного типа доказывается ... по видимости, строго объективными соображениями. Неадекватность натуралистической методологии приводит Данилевского к отрицанию преемственности в истории, к отрицанию единства человечества и каких бы то ни было объективных человеческих ценностей.

На заднем плане расположен философско-исторический слой, в котором с провиденциалистских позиций восстанавливаются ~~единство человечества, логическая нить истории~~ и единая общечеловеческая религия. Оказывается, что народы каждого "культурно-исторического типа" работают не напрасно, что результаты их трудов включаются в мировую культурную сокровищницу, из которой будут черпать последующие поколения. Выясняется, что смысл и исход мировых событий зависят от плана "миродержавного промысла", "по которому развивается историческая жизнь человечества". Помимо отдельных культурно-исторических типов в истории выявляются культурные потоки, один из которых идет через Рим в Европу, другой — через Византию в славянский мир. Борьба России и Европы оказывается продолжением борьбы Греции и Рима, в которой Россия должна победить как носительница истинной религии — православия" (65, с. 6-7).

В соответствии с этими "тремя смысловыми слоями", "тремя планами рассмотрения" одних и тех же проблем Данилевский, по словам И.А.Голосенко, "выступает как бы в трех лицах: рассерженный патриот-журналист, натуралист-обществовед и религиозный мыслитель, т.е. занимает три

различные позиции¹⁾. Этим, в частности, объясняются многочисленные противоречия и логические натяжки, содержащиеся в работе, а также ее "разночтения", ибо за прошедшее столетие исследователи и комментаторы обращали внимание на разные стороны его концепции" (52, с. 228).

Конечно, в "России и Европе" можно найти и другие "смысловые слои" и "планы", можно указать и на другие "лица" Н.Я.Данилевского. И мы еще вернемся к этому. Но даже если с известной долей осторожности принять данную точку зрения советских исследователей, то неудачи зарубежной науки, заключающиеся прежде всего в "неумении" дать целостную, "синтетическую" оценку мировоззрения русского мыслителя, в "неумении" постичь духовные основы творчества Н.Я.Данилевского, — вполне объяснимы. Автор "России и Европы" как бы провоцирует своих интерпретаторов на разнообразные "прочтения" себя. Каковым же будет это прочтение, зависит во многом от идеологических, психологических и др. установок самих исследователей. Иными словами, каждый волен выбирать то, что видит, хочет или может увидеть в многосмысловой и многоплановой "России и Европе". Но, как указывалось выше, это лишь ответ отчасти.

1) Не будет, наверное, большой натяжкой предположить, что эта характеристика хотя бы частично имеет своим источником известные слова П.Н.Миллюкова: "Чуть ли не с каждой страницы "России и Европы" выглядывают на нас ... два различных выражения авторской физиономии, постоянно меняющиеся. То мы видим перед собой спокойное, беспристрастное лицо натуралиста, человека, пережившего, так или иначе, самый разгар увлечения русского общества естественно-научными знаниями и привыкшего к употреблению строгого метода точных наук. То вдруг выражение этого лица меняется: перед нами раздраженный и осердившийся патриот ..." (61, с. 8). — Прим. авт.

И.А.Голосенко совершенно справедливо говорит, что три "смысловых слоя" книги, три подхода к анализу одних и тех же проблем, три различные позиции и три "лица" автора только "в частности" объясняют и "многочисленные противоречия", и "логические натяжки" теоретических воззрений Н.Я.Данилевского, и неуспех западной науки, споткнувшейся на "разночтении", будто бы удовлетворившейся этим (т.е. "разночтением") и почти не попытавшейся "докопаться" до основополагающих интуиций русского философа. Ответ же не в "частности", полнокровный и истинный, требует, по нашему мнению, разрешения другого вопроса. А именно, в чем причина различных позиций и "лиц" Н.Я.Данилевского, в чем кроется секрет "разноплановости" его книги, зачем и почему потребовалось этому цельному в личной, семейной, служебной жизни человеку весьма неодинаково, а зачастую и противоречиво, противоположно решать одну и ту же проблему? Ни Голосенко, ни Султанов, ни их зарубежные коллеги не поставили этого вопроса. И ~~если Голосенко удовлетворился тем, что нашел частичный~~ ответ, вернее – констатировал то, что лежит на поверхности, то западные ученые в своем большинстве либо стали абсолютизировать отдельные стороны его концепции, ждывая их за "всего Данилевского", либо без особых раздумий, записав его в панслависты, националисты, славянофилы, почвенники, оригинальные философы истории, начали изучать его в контексте какого-либо из этих (иногда вымышленных) идейных направлений. (Правда, сам Николай Яковлевич Данилевский дал тому столько поводов!)

✽

✽

✽

Но в 1967 г. выходит монография Р.Мак-Мастера "Н.Я.Данилевский. Русский тоталитарный философ" (107). В ней была предпринята единственная в западной науке по настоящему серьезная, глубокая по постановке вопроса и широкая по охвату материалов (она фактически подытожила все написанное о Данилевском к середине 60-х годов)

попытка целостного постижения творчества автора "России и Европы".

Роберта Мак-Мастера следует считать виднейшим на Западе специалистом по Н.Я.Данилевскому. Исследованию наследия русского мыслителя он отдал несколько десятилетий. В самом начале 50-х годов им была защищена докторская диссертация (не опубликована), посвященная Данилевскому. Затем в 1954 г. появляются две статьи, обратившие на себя внимание солидностью изложения материала и аргументированностью выводов. В одной из них он убедительно показал, сколь мало обоснован и поспешен приговор. Соловьева Н.Я.Данилевскому, что последний—де свои идеи позаимствовал у немецкого философа и историка середины прошлого века Г.Рюккерта¹). Данная статья заслуживает особого упоминания не только потому, что сняла обвинения с Данилевского, но и как бы призвала "не поддаваться" на непререкаемые авторитеты типа В.С.Соловьева и самим перепроверять факты и т.п. Соловьев же, высказавший много верного о сущности учения Данилевского, в полемике с Н.Н.Страховым, апологетом и популяризатором "России и Европы", неожиданно повел себя легкомысленно и для доказательства собственной правоты пошел даже при переводе на русский язык на некоторое "редактирование" текстов Г.Рюккерта, что сильно изменяло их смысл. В свое время Страхов достаточно ясно, на наш взгляд, продемонстрировал, что Н.Я.Данилевский не "заимствовал" концепцию культурно-исторических типов у Г.Рюккерта (66, с. 162), но для большинства зарубежных ученых мнение Соловьева представлялось гораздо более авторитетным. Так, к примеру, влиятельный Г.Кон, не вдаваясь в особые изыскания, заявил: "Идею следующих друг за другом культурно-исторических типов Данилевский взял у ... Ген-

1) Генрих Рюккерт (1823-1875) - профессор университета в Бреслау, сын известного поэта Фридриха Рюккерта. - Прим. авт.

риха Рюккерта ..." (104, с. 169). В связи с этим статья Р.Мак-Мастера многое поставила на свои места.

Но главное для нашей темы, конечно, монография, а не статьи, как бы интересны они ни были. Скажем сразу, что в данной книге немало такого, чего принять и одобрить никак нельзя. И тем не менее, это исследование имеет большое значение для оценки и понимания не только творчества Данилевского, но и самой зарубежной науки, занимающейся изучением русской культуры и мысли. Дело в том, что монография Р.Мак-Мастера является характернейшим примером восприятия на современном Западе идей тех русских мыслителей, которых обычно относят к разряду религиозно-консервативных и националистских. Причем это восприятие облечено в форму солидной концепции, основывающейся и на прекрасном знании материала, и на определенном мировоззрении.

И самое ценное – это то, что Р.Мак-Мастер попытался проникнуть в глубинные интуиции Н.Я.Данилевского, отнюдь не ограничиваясь анализом того или иного аспекта его творчества. Его окончательное суждение – Данилевский был прежде всего тоталитарным мыслителем – нас не устраивает, но в таком суждении есть отчасти и правда, и ее у Р.Мак-Мастера гораздо больше, чем у всех его зарубежных коллег, писавших о русском философе.

Р.Мак-Мастер указывает, что тоталитарная философия была сформулирована Данилевским в "России и Европе". Вообще же феномен тоталитаризма принадлежит XX в., "свое полное развитие он получил лишь в нацизме и большевизме". (107, с. 1). Но его интеллектуальные корни уходят в XIX столетие, первые ростки тоталитаризма обнаруживаются в 1850-х годах. По словам автора, тоталитаризм есть форма мысли и поведения, которую при определенных обстоятельствах может усвоить любой человек.

Философия подобного типа, считает Р.Мак-Мастер, одновременно и детище интеллектуальной культуры нашего времени, и нечто чуждое ему. Она и реликт чего-то утраченного, и результат самоновейшего развития. Это – псевдорелигиозная смесь разума и мифа, иронии и сентимен-

тальности, технологии и мистицизма, реализма и романтизма. Тоталитарный мыслитель нападает на действительность и пытается ее ниспровергнуть, у него очень личное, во многом искаженное видение мира, своеобразный литературный язык и страстное вдохновение, черпаемое из различных источников. "Доктрина такого рода "создает" смутные эсхатологические пророчества" (там же, с. 2).

В плане культурном, интеллектуальном тоталитаризм, по Р.Мак-Мастеру, связан с двумя противоположными тенденциями новой истории. С одной стороны, современность разрушает, уничтожает традицию – наступает эра секуляризма, функционального рационализма, науки и технологии, происходит "девальвация" религии, метафизики, поэзии. С другой стороны, знаменем нашей эпохи является защита достоинства и прав человека, мира его чувств и стремлений. Культурно, психологически и духовно современность и разрушает, и пестует внутренний "космос" личности. Поэтому тоталитаризм – один из вариантов экзистенциального ответа на самые острые проблемы сегодняшнего дня.

Тоталитарная философия, продолжает автор, имеет, безусловно, идеологический характер. "Мыслители такого типа не осознают себя учеными (или даже поэтами) и уж никогда наблюдателями–картезианцами. Тоталитарная философия скорее полагает себя отражением, а то и деятельной органической "частью" находящейся в постоянном развитии космической, природно–исторической (порою Божественно–исторической) ситуации ... История, природа, раса, пролетариат, но отнюдь не человеческое бытие, личность – вот основные категории тоталитарной философии. У тоталитарного мыслителя напрочь отсутствует ... чувство ответственности за программируемое насилие ... В доктрине тоталитаризма традиционное космическое сознание прокладывает себе дорогу в сознание современного человека: это – "новая философия", использующая традиционные инструменты" (там же, с. 3–4).

Р.Мак-Мастер различает две версии тоталитаризма – западноевропейскую и русскую. Первая – по преимуществу консервативная или реакционная, как правило, "поэтичес-

кая". Ее "духовные ценности" имеют псевдоаристократический (или псевдобуржуазный) партикуляристский, индивидуалистический, эстетический, во многом антисциентистский характер. Интеллектуальный метод – интуитивный, иррациональный. "Христианские" варианты западноевропейского тоталитаризма сильно окрашены в языческие тона и отдают национализмом. Этот тоталитаризм – романтический, он проповедует движение назад, посему зачастую – псевдосредневековый, псевдоклассический. От русского тоталитаризма его отличает языческая и антиисторическая природа. Своего апогея он достиг в Гитлере и Розенберге, среди предшественников – Карлейль, Гобино, Чемберлен, Трейчке и др. (там же, с. 8–9).

Русская версия тоталитаризма – прогрессивная (прогрессистская) более систематическая, системная, чем западная. Ценности носят псевдодемократический, универсальный характер. Интеллектуальный метод – рационалистический, сциентистский. Западноевропейский тоталитаризм – уродливая форма идеализма, русский – материализма. Первый – трансценденталистский, второй – имманентистский. Свое законченное развитие он получил в большевизме. Из предшественников русского тоталитаризма, оказавших влияние на Ленина, автор называет достаточно традиционные для западной науки имена – Чернышевский, Писарев, Ткачев, в какой-то мере Бакунин. К предшественникам, не оказавшим влияния на формирование "классического" русского тоталитаризма, Р.Мак-Мастер относит Н.Я.Данилевского (там же, с. 9).

Русский тип тоталитаризма, отмечает Р.Мак-Мастер, значительно более оптимистический, нежели западный¹⁾. Несмотря на то, что он нередко бывает антирелигиозным, он тесно связан с иудео-христианской традицией. Разли-

1) Оптимистический и прогрессистский настрой русского тоталитаризма, кроме всего прочего, Р.Мак-Мастер выводит из оптимистического и натуралистического характера русского язычества (107, с. 13). – Прим. авт.

чия западноевропейского и русского тоталитаризма прежде всего коренятся в различиях католицизма и протестантизма, с одной стороны, и православия – с другой. Русское православие имеет более популистский, демократический, общинный характер, чем оба исповедания западного христианства. К тому же православие как бы отделяет религию от романтического иррационализма (что не свойственно католицизму) и в значительной степени от аналитического рационализма (что не свойственно протестантизму) (там же, с. 9, 11).

Автор делает вывод, что русская тоталитарная философия, рационалистическая, демократическая, наукообразная и прогрессистская является патологической aberrацией восточного (видимо, по смыслу восточно-христианского. – Авт.) пострелигиозного сознания. Она есть воззрения восточного homo religiosus в тот момент, когда этот homo religiosus потерял содержание, стержень своей веры, но не ее форму¹⁾. Тоталитаризм в его русском варианте как бы подменяет имманентного (proximate²⁾) Бога Православия суррогатом имманентного социально-политического строя (там же, с. 13).

Кроме того, русский тоталитаризм объявляется и aberrацией консервативного бюрократического сознания, а, как

1) Читая эти строки Р.Мак-Мастера, как не вспомнить К.Н.Леонтьева "... всякая национальная религия есть (по Данилевскому) самая существенная основная черта культурного обособления: ибо весьма многие даже из тех людей, которые в глубине сердец своих в догматы своей народной религии не веруют, учению ее в своей личной жизни не следуют, гордятся все-таки ею, как национальным знаменем, находят полезным поддерживать ее и для государственной дисциплины, и для национальной своеобразности, и вдобавок еще нередко любят всей душой ее формы, обряды и т.д. ... (10, т. 7, с. 293–294). – Прим. авт.

2) Proximate (англ.) – близкий, душевный, имманентный, экзистенциальный. – Прим. авт.

известно, подчеркивает Р.Мак-Мастер, в России бюрократическое начало было особенно сильно. Разумеется, на формирование русской тоталитарной мысли оказали воздействие и некоторые другие "уникальные аспекты" национальной истории, психологии и культуры. Так, поскольку страна была патриархально-крестьянско-дворянской, то и ее мыслители (в том числе тоталитарные) происходили в своем подавляющем большинстве из этого мира. Для представителей же данного мира был свойствен общинный, "направляемый извне" коллективистский крестьянско-дворянский этос.

В монографии дается много различных, порой весьма противоречивых, сомнительных и противоположных друг другу оценок творчества Данилевского. Но самое существенное для Мак-Мастера, безусловно, то, что автор "России и Европы" был тоталитарным философом российской чеканки. Поэтому в книге немало страниц посвящено развенчанию мифов о Данилевском — панслависте, Данилевском — философе истории. Поэтому же, несмотря на многочисленные обнаружения "родства" Данилевского с тем или иным западным мыслителем, Мак-Мастер прежде всего склонен рассматривать его в контексте русской культуры и мысли. Но в целом ему не удается замкнуть Данилевского в рамки лишь русской традиции. Фактически причины тоталитаризма мысли Данилевского объясняются следующим образом. Во-первых, они (эти причины) отыскиваются во внутреннем мире и биографии философа; во-вторых, выводятся из контекста духовной (православия в первую очередь) и политической культуры России; в-третьих, — из западных влияний, своеобразно "преломленных" в сознании Данилевского.

Но здесь возникает вопрос, что именно в идеях, мировоззрении Данилевского заставило Р.Мак-Мастера отнести его к русским тоталитарным мыслителям. По замечанию К.В.Султанова, Р.Мак-Мастер под "философским тоталитаризмом" "понимает особые формы систематического осмысления исторической роли зла и насилия в реализации общечеловеческих идеалов благополучия и счастья" (65, с. 9). У самого Мак-Мастера встречается еще и такое определение: "Тоталитаризм — есть достижение метафизических

целей физическими, насильственными средствами" (107, с. 244). Вот приблизительно таким образом он и оценивает идеологию Н.Я.Данилевского.

По мнению Р.Мак-Мастера, идеи тоталитаризма были сформулированы Данилевским в последних шести главах (ХП-ХУП) "России и Европы". Сами же по себе концепции культурно-исторических типов и панславизма тоталитарного характера не имеют. Их с большей или меньшей степенью достоверности можно определить как утилитаристские и наукоподобные. Но данные концепции тотчас же становятся тоталитарными, когда, опираясь на них, русский мыслитель стремится к достижению "метафизических" целей - война России с Европой, победа России в этой войне, понимаемые как осуществление воли Бога и непременное условие для окончательного становления славянского культурно-исторического типа, высшего из всех известных в истории.

Весьма произвольно трактуя философию истории Н.Я.Данилевского, автор излагает ее следующим образом. Бог направил развитие человечества от примитивного состояния к цивилизованному, от бессознательного к сознательному. "Результатом", "концом" мировой истории, многоцивилизованной по своему содержанию (теория культурно-исторических типов), является славянский культурно-исторический тип - утопическо-социалистический рай на земле. "Несмотря на то, что философия истории Данилевского коренится прежде всего в культуре православия ... его взгляд на историю носит подчеркнута деистический характер, поскольку она-де развивается согласно имманентным ей же самой законам, хотя и установленным в "самом начале" Богом. Его (Н.Я.Данилевского. - Авт.) Бог подобен Богу Ньютона, дух его истории напоминает дух механики Ньютона" (там же, с. 286). Иными словами, деизм Н.Я.Данилевского, по Р.Мак-Мастеру, в том, что Бог не постоянно "прямым вмешательством" руководит историей, а через те законы, которые Он вложил в ее логику, дух, код. Мировая история завершается в славянской цивилизации. Сами же славяне фактически объявляются богоизбранным

народом. Но и они могут впасть в грех, идолопоклонство (западничество) и не исполнить воли Божьей. Подражая Европе, славяне усваивают греховные эгоизм, утилитаризм и либерализм. Спасение – в создании Всеславянского союза и войне с Европой (там же, с. 286–287).

Подобно другим тоталитарным мыслителям, Данилевский, отмечает Р.Мак-Мастер, играл роль "социального поэта", используя язык и концепции научного обществоведения. "Он пытался выразить смысл собственного существования (и всего его поколения) в современном мире и создал социорелигиозную, метафизическую доктрину. Он принадлежал к разряду мифотворцев, к людям, творящим мифы о телеологическом развитии истории на основе своего внутреннего мира. Его версия тоталитаризма в сущности имеет визионерский, шаманский, магический характер. Его тоталитарная концепция – симбиоз Истории (или Бога-в-Истории) и внутреннего "я". Данилевский – одновременно "частичка" Истории, её пророк и орудие" (там же, с. 251). Таким образом, полагает Р.Мак-Мастер, историософия Данилевского есть провиденциалистский детерминизм, или детерминистский провиденциализм. История в мировоззрении русского мыслителя – "закрытая" драма с началом, серединой и концом; время – линейно-прогрессивно, объективно и сакрализовано (там же, с. 252). Бог – сторонник панславизма и враг Австро-Венгерской и Оттоманской империй, поскольку в них нет высшего смысла и они противоречат естественному делению человечества на культурно-исторические типы (там же, с. 271). Посему Р.Мак-Мастер называет Данилевского философом войны, насилия и нового Божественного правосудия (там же, с. 16). Божественный промысел (или правосудие) состоял, по Данилевскому, в победе Славянства над Европой и объединении славянских земель под рукой России (там же).

Вообще тема оправдания насилия и прославления войны как жизненной необходимости характерна, считает западный ученый, для мировоззрения Данилевского. На страницах монографии постоянно мелькают фразы и определения следующего типа: "У Данилевского неизбежная война Рос-

сии с Европой из-за Восточного вопроса является провиденциальной по происхождению и литургической по функциям" (там же, с. 245); "решение Данилевским Восточного вопроса - онтологизация литургии разрушения" (там же, с. 271). Или, но уже с указанием на "единомышленников", - "подобно Гегелю и Энгельсу, Данилевский высоко оценивает историческую роль морального зла" (там же, с. 284).

Значительное место в работе уделяется выяснению вопроса о том, кто влиял на Н.Я.Данилевского, с кем его можно поставить рядом. Р.Мак-Мастер весьма невысокого мнения об интеллектуальных достоинствах "России и Европы". По его мнению, эта книга слабая, любительская, хаотичная, в ней много противоречий (они объясняются как имманентное свойство тоталитарной философии). В целом для Р.Мак-Мастера "Россия и Европа" - типичное явление русской тоталитарной мысли (там же, с. 16).

Помимо славянофилов (об этом речь ниже) Данилевский сравнивается и с Погодиным, и с Катковым, и с Герценом, и с Бакуниным, и с народниками. И со всеми ними Р.Мак-Мастер обнаруживает у Данилевского что-то общее. Вместе с тем ему трудно найти Данилевскому какое-либо место в истории русской мысли. Порой ему представляется наиболее плодотворным сопоставление автора "России и Европы" с "постславянофилами" Федоровым и Достоевским, с которыми его объединяет прогрессивное отношение к действительности, модернистская духовность, "научно-натуралистическое православие" (там же, с. 19-20).

Н.Я.Данилевский квалифицируется Мак-Мастером и как революционный славянофил, и как народник, и как аграрный социалист, и как неославянофил-панславист. В его мышлении отмечаются черты анархизма, бюрократического консерватизма, натурализма, политического активизма и радикализма. Но в конечном счете все характеристики сводятся к одной: Данилевский - русский тоталитарный мыслитель левого толка.

В связи с этим Мак-Мастер считает глубоко ошибочным видеть в Данилевском предшественника Шпенглера и Тойнби. Автор "России и Европы" не принадлежит к ака-

демической традиции¹⁾), говорит он. Сближать его со Шпенглером и Тойнби столь же неправомерно, как рассматривать К.Маркса в одном ряду с Дюркгеймом, Парето и М.Вебером (там же, с. 294). Причем имя Маркса не случайно упоминается Р.Мак-Мастером. Типологическое и духовное родство идей Данилевского и марксизма – важная сквозная тема исследуемой монографии. Р.Мак-Мастер пишет: “Многое в теории Данилевского заставляет вспомнить Маркса. Для обоих характерна “связь” религиозного, духовно-психологического с секулярным, социальным и политическим. Их язык – это смешение квазитеологических, метафизических и научно-социологических понятий. Интересы и цели обоих мыслителей – по преимуществу духовные и гуманистические, но один из них ввиду “неудачных” исторической и экзистенциальной ситуаций не мог осуществить их. И Данилевский, и Маркс остро чувствовали себя участниками великой исторической драмы – перехода человечества от традиционного к современному обществу. Отсюда – ощущение внутренней отчужденности, раздвоенности, подавленности. Для обоих свойственна ориентация на насилие – и в сфере действия, и в сфере ценностных суждений ... Оба были социалистами, не хотели возвращения к прошлому, стремились к синтезу традиционного и современного (в этом смысле в 60-е годы Данилевский был в одинаковой мере и петрашевцем, и славянофилом), т.е. “совмещали” в себе рационализм, сциентизм и прогрессизм. И тот и другой – представители политического активизма и философского тоталитаризма ... Духовное родство Маркса и Данилевского столь разительно, что различия, безусловно, имеющиеся между ними, теряют свое значение. В целом они принадлежали к одному и тому же интеллектуально-историческому типу” (там же, с. 128).

1) Но ведь к “академической традиции” явно не принадлежит и О.Шпенглер. Странно, что Р.Мак-Мастер забывает это. – Прим. авт.

Далее Р.Мак-Мастер предлагает ряд базовых, категориальных пар, которые якобы свидетельствуют о типологическом родстве марксизма (ленинизма, большевизма) и учения Данилевского: класс-нация, капитализм – западный национализм, демократический социализм – панславизм, диктатура пролетариата – Всеславянский союз, коммунизм-пангуманизм, социалистическая революция – война против Европы (там же, с.299).

Из западных мыслителей, оказавших влияние на Данилевского, Р.Мак-Мастер отмечает Гегеля, А. фон Гумбольдта, Шеллинга, Фурье (там же, с. 92). Его философия истории своими идеями, считает исследователь, более обязана Г.Гервинусу, Г.Веберу и К. фон Роттеку, нежели Г.Рюккерт (там же, с. 205). Возможно, пишет Р.Мак-Мастер, что чтение этих тенденциозных историков, прежде всего Гервинуса и Роттека, помогло Данилевскому усвоить идею, согласно которой Европе присущ комплекс превосходства, а ее прогресс связан с империализмом (там же, с. 305). Разумеется, в монографии Р.Мак-Мастер указывает и на зависимость Данилевского от естественнонаучных теорий Бэра, Кювье, Жюлье и т.д. Хотя, как нам кажется, Р.Мак-Мастер несколько недооценивает значение естественнонаучных знаний для мировоззрения автора "России и Европы". Воздействие Данилевского-естественника на Данилевского-обществоведа сильнее, чем это полагает Р.Мак-Мастер. Известно, что "в противовес учению Дарвина о естественной закономерности Данилевский стремится отстоять идею о Божественной предопределенности и целесообразности в природе. Теории Дарвина о естественном отборе и образовании видов он противопоставляет свое понимание явлений природы, согласно которому разнообразие видов определяется ... морфологическим принципом. Под последним Данилевский понимает Божественное начало, идеальные прообразы: "Морфологический принцип есть идеальное в природе"; морфологический принцип моделирует определенные типы органического мира, которые не развиваются и не могут развиваться, потому что представляют собой не "ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ-

ва", а "совершенно различные планы". Морфологическое развитие происходит по законам, присущим самим типам и не зависимым от внешних условий"¹).

Это точное изложение естественнонаучных воззрений Данилевского само по себе есть прекрасное свидетельство тесной связи его морфологической концепции и его же теории культурно-исторических типов и политико-правовой доктрины.

Весьма ценной, по нашему мнению, является идея Р.Мак-Мастера о зависимости Данилевского от духовно-интеллектуального мира Англии и прежде всего утилитаристской викторианской эпохи. Дж.Ст.Милль, Бентам, Маклей, Дарвин оказали сильное влияние на Данилевского. Английская мысль, рациональная, эгоистическая; прогрессистская, ориентированная на действие, прагматическая и утилитаристская, была, утверждает западный исследователь, сродни определенным чертам характера и мировидения Данилевского. Концепцию же культурно-исторических типов Р.Мак-Мастер прямо квалифицирует как искаженную версию английского (и в первую очередь бентамовского) утилитаризма (107, с. 227; 108, с. 159-160). Еще в середине 50-х годов, давая суммарную, итоговую характеристику Н.Я.Данилевскому, Р.Мак-Мастер следующим образом подчеркнул то огромное значение, которое имела для автора "России и Европы" английская мысль: "Если бы Данилевский дожился до парламентского периода русской истории и был избран в Думу, он, наверняка, занял бы место среди крайне правых, "черной сотни", но в руках у него была бы книга Дж.Ст.Милля "О свободе"²).

Большое внимание в своей книге Р.Мак-Мастер уделя-

1) История философии в СССР в 5-ти томах. - М.: Наука, 1968. - Т. 3. - С. 333.

2) Как не совпадает эта характеристика с более поздней, согласно которой Данилевский отнюдь не черносотенец с книжкой Милля в руках, а левый тоталитарный философ русской чеканки. - Прим. авт.

ет проблеме "Славянофилы и Н.Я.Данилевский". Сама эта проблема крайне важна для понимания истинного лица Данилевского. Тем более что за исключением, да и то отчасти, А. фон Шелтинга, Г.Мюллера и Э.Тадена, все писавшие о Н.Я.Данилевском до Р.Мак-Мастера западные ученые не заметили полярности многих глубинных интуиций, исходных установок и в целом типологической противоположности мышления славянофилов и автора "России и Европы". Разумеется, подобное решение данной проблемы есть, прежде всего, следствие и свидетельство превратного толкования мировоззрения славянофилов. А. фон Шелтинг же в определенном отношении следует назвать первопроходцем. Уже одним своим (может, даже и слишком нарочитым) сближением Данилевского с Герценом, обнаружением между ними идейного родства по линии панславизма и самобытной славянской цивилизации А. фон Шелтинг, кажется, к тому и не стремясь, положил некий водораздел между славянофилами и их пресловутым последователем. Когда А. фон Шелтинг объявил Герцена во многом предтечей Данилевского, он фактически заложил в западной науке новую традицию — рассматривать автора "России и Европы" не только в контексте эволюции славянофильства, не обращаться к его творчеству как к наглядному примеру "разложения" или "вырождения" славянофилов, т.е. не судить последних не по грехам их. (Напомним, однако, что швейцарский исследователь видел немало общего у славянофилов и Данилевского и немало различий между ними же и Герценом.)

Скажем сразу, что в работе Р.Мак-Мастера есть разноречивые и порой взаимоисключающие суждения касательно занимающей нас проблемы. Но в общем вырисовывается такая картина. Признается, что славянофильство было одним из наиболее важных источников философии истории и политико-правовой доктрины Данилевского. Особенно сильное влияние приписывается А.С.Хомякову (107, с. 177). (На зависимость Данилевского от Хомякова указывают почти все западные специалисты.) Иногда Р.Мак-Мастер даже готов найти у славянофилов ростки тоталитаризма, которые поз-

же "взошли" у Данилевского (там же, с. 179). Но эта тема все-таки не получает у него сильного развития.

"Мировоззрение славянофилов, — пишет Р.Мак-Мастер, — было неоднородно, сложно, и те или иные его части неодинаково и в разной степени повлияли на Данилевского. Он никогда не был ортодоксальным славянофилом, стопроцентным сторонником этого учения ... Он лишь использовал славянофильскую мысль для того, чтобы связать различные свои идеи воедино" (там же, с. 182). Речь идет о том, что славянофильство как бы "склеило" два характерных для Данилевского корпуса идей — научного рационализма ХУШ в. и имманентизма в традициях русской (православной) духовности. "Наиболее славянофильской в "России и Европе" является программа создания Всеславянского союза. В целом славянофильский слой в концепции Данилевского очень непрочный и поверхностный; подобно большинству своих националистически настроенных современников, он секуляризировал учение Хомякова и его друзей", — продолжает Р.Мак-Мастер (там же). В своем "славянофильстве" Н.Я.Данилевский напоминает ему А.И.Герцена и народников, а иногда Ф.М.Достоевского и В.С.Соловьева (что уж совсем странно). Р.Мак-Мастер отмечает, что "его преклонение перед наукой и слишком натуралистическое христианство также не были по сути славянофильскими. Уклонением со славянофильских путей был и пересмотр идеи русской и славянской миссии в мире в пользу концепции, согласно которой православный Восток один, т.е. сам по себе, может осуществить "небо на земле", синтезируя при этом все сокровища человеческого духа, созданные ранее иными культурно-историческими типами ("германо-романским" в первую очередь). Данная концепция свидетельствует, что у зрелого Данилевского сохранились остатки его бывших западных идей, теперь используемых им для доказательства превосходства православного Востока над католическим и протестантским Западом" (там же). В общем и целом, говорит Р.Мак-Мастер, "тоталитарная философия Данилевского родилась тогда, когда он соединил славянофильство с утилитаризмом и возжелал посредством войны Славянства против Европы решить те же самые проблемы (отчуждение

человека от Бога, природы, от других людей и самого себя), которые Хомяков полагал решить при помощи церкви. "Славянофильство" Данилевского было в значительной степени синтезом доктрины Хомякова-Киреевского и концепций наподобие тех, с которыми он имел дело в кружке Петрашевского" (там же, с. 182-183). Р.Мак-Мастер подчеркивает, что Данилевский, как и все представители русской интеллектуальной культуры второй половины прошлого века, в большом долгу у славянофилов. Но в конечном счете его мысль более всего коренится в традициях русского православия, в культуре "дворянско-крестьянского мира", в идеях патрашевцев.

Развивая тему о различиях между славянофилами и Н.Я.Данилевским, Р.Мак-Мастер указывает, что панславизм автора "России и Европы" был не религиозным, как у славянофилов, а культурным (в смысле культурно-исторического типа) (там же, с. 186). Его же мировоззрение — более сциентистское, более "протестантское", апеллирующее к фактам, действительности, конкретным жизненным ценностям. В нем гораздо меньше, чем у славянофилов, возвышенно-духовного, дидактического, христианско-гуманистического (там же, с. 188). В УШ-Х главах "России и Европы" Данилевский, считает Р.Мак-Мастер, даже порвал со славянофильством, якобы показав, что оно "не нужно" для секулярного националистического мышления и "вредно" для его "метафизики" (там же, с. 246). Правда, тут же, как бы опомнившись, западный исследователь вновь утверждает о многочисленных нитях, связывающих Данилевского со славянофилами, с их "метафизикой", заключающейся в наивном полагании русских (и остальных славян) — "детьми Света", а европейцев — "детьми Тьмы".

Критика Данилевским духовных основ культуры Западной Европы, по Р.Мак-Мастеру, тоже во многом отлична от славянофильской критики. И отличие это прежде всего в том, что славянофилы были сторонниками личностного начала, т.е. персоналистами. Данилевский, напротив, — коллективист. Славянофилы критиковали Европу за рационализм, убивающий душу человека, его личность. Данилевский — за индивидуалистический волюнтаризм, за слишком развитое

чувство личности, ведущее к насилию в социально-политической жизни. Славянофилы в своей критике Запада напоминают автору Шеллинга в его борьбе с Гегелем, Данилевский же — левого гегельянца (там же).

"Существенна разница в отношении славянофилов и Данилевского к общине. Если в мировоззрении славянофилов был определенный элемент относительности, т.е. они допускали, что в будущем община может потерять свое значение, распасться, то для Данилевского община — феномен абсолютный и краеугольный; возможности ее распада он не предусматривал. Во всяком случае никаких указаний на это нет. Он видел в общине институт, который связывает человека и нацию, "вводит" индивида в цивилизованное гражданское общество, не дегуманизируя его при этом", — утверждает Р.Мак-Мастер (там же, с. 247). Отношение Данилевского к церкви он квалифицирует как легалистское, авторитарное и рационалистское. Церковь как институт выполняет в обществе функцию контроля над человеком. Это, по Р.Мак-Мастеру, противоречит славянофильскому положению, согласно которому "церковь есть добровольная общность нерепрессивного характера, покоящаяся на принципе соборности" (там же, с. 248).

В целом, подводя итоги своим исследованиям вопроса о влияниях, испытанных Н.Я.Данилевским, и о том, в какой (русской или западной, а если русской, то опять же какой) интеллектуальной традиции надо изучать мировоззрение автора "России и Европы", Р.Мак-Мастер приходит к следующему выводу: "Герцен, Достоевский, Данилевский и Ленин — все это "made in Russia", все они — приверженцы определенного вида материализма. Все они верили в тесную связь между природой и историей, действием и мыслью, т.е. верили в существование некоего диалектического, спиритуалистически-материального медиума, действующего в соответствии с имманентными ему законами. Каждый из них был современный человек, подобно Ивану Карамазову, знающий "Евклидов разум". Но все они прозревали в неевклидов космический порядок и ощущали амбивалентность отношений между реальным и символическим, эм-

пирическим и мистическим, природным и метафизическим (или супранатуралистическим) ... Это – телеологический материализм, отчасти коренящийся в православии и его культуре, отчасти в русском натуралистическом язычестве. Он характерен и для русского радикализма, и для русской религиозной мысли. Из него (т.е. телеологического материализма, – Авт.) и произошел Н.Я.Данилевский, несмотря на его зависимость от Фурье, Бэра и многих других" (там же, с. 304–305). И еще о мировоззрении Данилевского: "Это не разочарованный либерал, а разочарованный либеральный романтик ... одним из первых в мире создавший тоталитарную философию ... Его концепция – в конечном счете "любительский" ответ интеллектуала из отсталого традиционного общества на вызов быстро развивающегося индустриального и прогрессивного Запада" (там же, с. 306, 307, 308).

Но проанализировав мировоззрение Н.Я.Данилевского таким образом, Мак–Мастер не мог не поставить перед собой вопроса о том, что же в первую очередь предопределило создание подобной идеологической системы (т.е. тоталитарной философии). И здесь Мак–Мастер обращается к внутреннему миру автора "России и Европы". Он пытается сконструировать "модель личности" Данилевского. С научной (как, наверное, и со всякой другой) точки зрения ничего противозаконного в этом нет. Действительно, понимание внутреннего мира мыслителя многое объясняет и в его теоретических построениях, и в том, почему те или иные философы оказали на него воздействие, и в какой интеллектуальной традиции его следует изучать. Однако здесь возникает проблема: как проникнуть во внутренний мир человека? К тому же, если о личной жизни этого человека мало что известно. Увы, Мак–Мастер выбирает путь ошибочный и порочный. Почти не имея под рукой фактического материала, он рассматривает судьбу, биографию Н.Я.Данилевского в свете социопсихологической концепции Макса Шелера. Сам М.Шелер, конечно, никакой "ответственности" за этот выбор не несет, решение Мак–Мастера обратиться к его концепции никак ее не дезавуирует и не подтверждает. Ошибочность и порочность пути Р.Мак–Мастера в жела-

нии с определенных позиций, под определенным углом зрения увидеть духовную эволюцию Данилевского. Другими словами, не от "живой жизни" и фактов к "модели личности", а от одной из социопсихологических моделей, пусть и авторитетной, — к внутреннему миру мыслителя — таков метод Р.Мак-Мастера.

По М.Шелеру, некоторым людям в некоторых обстоятельствах присуще чувство экзистенциальной ненависти или злобы (*ressentiment* — термин, взятый им у Ницше). Причина ненависти заключается в подавленности каким-то "внешним объектом" ("original object"). В случае с Данилевским роль "original object" играли западничество во всех его проявлениях и сама Западная Европа, институциональный и интеллектуальный модернизм (107, с.132). В 50–60-е годы, говорит Мак-Мастер, Н.Я.Данилевский был охвачен бессильной ненавистью, злобой, подавлен чувством мстительности. Не имея возможности действовать в согласии со своими агрессивными импульсами, он, так сказать, ненавидел и злобничал скрытно, в тайниках своей души. Плодом этой ненависти и злобы и явилась в конце 60-х годов "Россия и Европа". Отсюда в ней проповедь насилия, агрессии и т.п. Но написанию "России и Европы" якобы предшествовало ощущение неспособности выразить, проявить себя, что в свою очередь имело причиной чувства страха и стыда (там же).

Но как Данилевский дошел до таких мерзостей? Откуда страх и стыд? И чего он стыдился и боялся? Отвечая на данный вопрос, Р.Мак-Мастер весьма своеобразно (и совершенно вольно толкуя ее) излагает биографию русского мыслителя.

Н.Я.Данилевский был воспитан в религиозных и консервативных устоях, обстоятельства детства и юности сделали его романтиком. Будучи студентом Петербургского университета, Н.Я.Данилевский пережил "кризис веры", в кружке петрашевцев он получил радикалистскую закваску, где и усвоил фурьеристские идеи (там же, с. 35–36). Для молодого Данилевского фаланга Фурье была привлекательна тем,

что она—де вполне "совпадала" с традиционными формами и укладом жизни русского народа¹⁾). В связи с этим Данилевский — петрашевец и социалист, — охваченный идеей русского мессианства, полагал, что Россия первая осуществит фалангу и укажет всем остальным народам путь к лучшему будущему. По мнению Мак—Мастера, фурьеризм молодого Данилевского (как и его поздняя тоталитарная философия) был суррогатом религии, веры, в которой мыслитель сущностно нуждался и которую он, видимо, утерял в студенческие годы (там же, с. 92—96).

Р.Мак—Мастер считает, что свой арест (1849) и сто—дневное заключение в Петропавловке Н.Я.Данилевский пере—

1) О том, в какой степени фаланга действительно совпадает с традиционным общинным укладом жизни русского народа, свидетельствует опыт самого М.В.Буташевича—Петрашевского. Явившись из Петербурга в свою деревню, "сто—личный вития и карбонар" приказал мужикам устраиваться в фалангу и жить в соответствии с заповедями Шарля Фурье. Он объявил им, что вскорости избы будут снесены и на их месте следует строить громадный дом, куда всей деревней и надобно вселиться. Там, в доме этом, все станет общим. Произведя сей переворот, "социалист" умчался в Петербург. Мужики же, подумав, посоветовавшись, послали в столицу старосту с тем, чтобы тот передал барину их просьбу: порядку "немецкого" не вводить, изб не рушить, дома общего не строить, оставить все как есть, как было при блаженной памяти отце Михаила Васильевича испокон веку. Чем бы закончился диалог Петрашевского с его крепостными, сказать трудно. Правда, мужики предупреждали, что ежели барин не одумается, то "это ... того ... и петуха подпустить можно". Дело, однако, до разбоя ни с той, ни с другой стороны не дошло. Ни фурьеристский эксперимент, ни русская Вандея, не состоялись. Вмешалось правительство. Кружок Петрашевского был арестован. Как это ни парадоксально, арест Петрашевского отвел от его крестьян угрозу возможного разорения, а от него самого вполне вероятную месть крепостных. — Прим. авт.

жил не менее остро, чем смертный приговор и четырехлетнее пребывание на каторге Ф.М.Достоевского. Известно, что в заключении, где Данилевский читал Библию и "Дон Кихота" (во французском переводе), его взгляды начинают постепенно меняться. В ссылке, в первую половину 50-х годов, он будто бы вновь возвращается в лоно церкви, вновь обретает веру своих отцов. Но все это, предупреждает Р.Мак-Мастер, было лишь по-видимости, на поверхности. На самом деле с 1849 г. и, по крайней мере, до конца 60-х годов у Н.Я.Данилевского начинается период "самоподавленности, самоотчуждения и ложных психокультурных самоустановок" (там же, с. 134). Ему стыдно за свое прошлое, он хочет от него избавиться, он хочет быть "как все". Посему он предается самообману, пестует в себе либерализм, национализм, панславизм. Но в этом усердии много фальши.

За внешне добропорядочным ученым и чиновником, мужем и отцом семейства кроется озлобленный человек, который возлагает вину за свое прошлое на Запад и проводников его влияния в России — западников. Обстоятельства жизни (его арест и заключение, а также смерть в 1853 г. первой жены) нанесли по психическому строю романтического человека сильнейший удар, от которого он, может быть, никогда и не оправился. Вместе со всей этой злобой, страхом и ненавистью, притаившимися в тайниках души Н.Я.Данилевского, изнутри его подтачивал и другой "недуг". Он оказался в "поле действия" конфликта между традиционными, православно-патриархальными, сызмальства усвоенными ценностями и обилием разнообразных, противоречивых, никак и никем не систематизированных западных идей, обрушившихся в середине XIX столетия на Россию. (Лично для Данилевского конфликт обострялся тем, что зрелые годы своей жизни он провел вдали от интеллектуальных центров и кружков. Другими словами, никто не мог помочь Николаю Яковлевичу правильно понять и осилить европейскую премудрость.)

В этом же духе Р.Мак-Мастер объясняет и обнаруженные им существенные противоречия тоталитарной философии

Данилевского. Думается, говорит он, мыслитель видел их и сам. Однако преодолеть не мог, поскольку они коренились в его очень сложной, "раздвоенной", "троящейся" структуре личности. "Тон произведений Н.Я.Данилевского свидетельствует о том, что его разум находился в парадоксальном состоянии, при котором старое и новое, религиозное и секулярное, статичное и динамичное, утопическое-социалистическое и националистическое, метафизическое-славянофильское и реалистическое-панславистское постоянно враждовали друг с другом" (там же, с. 242). В результате перед читателем "предстает неустойчивая, противоречащая сама себе личность, в которой эго маскирует ид, но не полностью и с большими затруднениями" (там же, с. 244).

Когда же Р.Мак-Мастеру не "хватает" шенеровской концепции, он обращается за помощью к Фрейдю и интерпретирует "Россию и Европу" с точки зрения Эдипова комплекса. Европа, пишет Р.Мак-Мастер, — это для Данилевского жесткий, агрессивный "империалист" — отец. Россия — мягкая, добрая, нежная мать, которую надо защитить от отца. Успех России в войне против Европы позволит Данилевскому-сыну реализовать себя в матери, т.е. обладать ею (там же, с. 139). Все это "подключается" к анализу мировоззрения Н.Я.Данилевского, когда не совсем "срабатывает" главная, по Мак-Мастеру, причина тоталитаризма русского мыслителя — потеря самого себя, самоотчуждение в исторической ситуации, характеризующейся столкновением современной, секулярной и традиционной, религиозной культур.

Итак, в душе Данилевского — ненависть, злоба, страх, стыд, а также неизжитые с молодых лет романтизм, альтруизм, гуманность. Но все эти чувства надо скрывать: первые проявлять неприлично для порядочного человека, вторые — поскольку в век утилитаризма и позитивизма они суть реликт ушедшей эпохи идеализма и романтизма. Вот тут-то Данилевский и набрасывает, по Р.Мак-Мастеру, на себя личины различных "измов". Однако злоба и ненависть требовали выхода, объекта, сублимации. Они и нашли свое

воплощение в тоталитарной философии "России и Европы". Р.Мак-Мастер пишет: "Он был фанатичным, тоталитарным панславистом "безо всяких оговорок" и чувства ответственности ... Он был узником своих фантазий о Боге и мировой истории ... Его философия смерти была проявлением иррационального очарования силой и агрессией ... Сам он был агрессивный, озлобленный человек ... Его диалектическая риторика была результатом не только определенно-го понимания им конфликта культур (как имеющего "теологическое" значение), но и коренилась в его глубоком лицемерии ... Чувства ненависти и лицемерия были важнейшими ингредиентами его философии" (там же, с. 129). А то, что внешне биография Н.Я.Данилевского есть один из "бесконечных" вариантов "обыкновенной истории" — превращение романтического, идеалистически настроенного юноши в консервативно-либерального зрелого прагматика — не должно, предупреждает Р.Мак-Мастер, никого обманывать. Как не должно никого обманывать и отречение Данилевского от социализма, который фактически "сохранился" и занял прочные позиции в его тоталитарной философии 60-х годов. Все это, повторяем, по Мак-Мастеру, суррогаты утерянной и никогда не возвращенной веры, воззрения восточнохристианского homo religiosus, хватающегося за "формы" веры, но не имеющего в себе ее "содержания", "стержня".

Такова, под пером Р.Мак-Мастера, "модель личности", биография Н.Я.Данилевского. То немногое, что нам известно о внутреннем мире Николая Яковлевича Данилевского, о его личной жизни, семье, службе, почерпнуто из двух источников: воспоминаний его друзей П.Н.Семенова-Тян-Шанского и Н.Н.Страхова. Воспоминания эти опровергают домыслы Р.Мак-Мастера. Они же были единственными источниками и для западного ученого. Следовательно, и "модель личности", и биография Н.Я.Данилевского, составленные Мак-Мастером, есть плод его фантазии.

Но для чего и почему потребовалось Мак-Мастеру "придумывать" для Данилевского столь гнусную "модель личности"? Потому, наверное, что надо было чем-то объяснить "тоталитарную" философию русского мыслителя. И вот он

портит свою содержательную книгу совершенно произвольным "наложением" на биографию Данилевского концепции М.Шелера. Говоря же попросту, Мак-Мастер не смог убедительно, и прежде всего для самого себя, вскрыть "исходные интуиции" Н.Я.Данилевского, хотя и подошел к ним очень близко. Он не сумел объяснить мировоззрение Данилевского на основании только анализа его идей и теорий.

х

х

х

Таким в интерпретации зарубежной науки предстает перед нами Н.Я.Данилевский. На наш взгляд, западным исследователям пока не удалось удовлетворительно объяснить "загадку" автора "России и Европы", т.е. многоликость, противоречивость, разноплановость его мировоззрения. Думается, что ответ на все эти вопросы может быть найден в результате выявления первооснов историсофской и политико-правовой доктрины Н.Я.Данилевского. И прежде всего необходимо обратить внимание на то, как им решается проблема природы, сущности государства, а также проблемы соотношения политики и нравственности (морали, этики), государства и церкви.

Как известно, эта проблема является одной из важнейших для понимания политико-правовой доктрины любого мыслителя, тем более религиозного, каковым себя, безусловно, считал сам Н.Я.Данилевский и каковым полагает его большинство исследователей (в данном случае мы не принимаем во внимание все оговорки и различные трактовки религиозности Данилевского). Для Н.Я.Данилевского решение этих проблем приобретает особое значение еще и потому, что оно находится в самой тесной связи с его концепциями культурно-исторических типов и панславизма. Здесь, возможно, и лежит ключ к "загадке" его мировоззрения, его многоликости.

Следует подчеркнуть, что в истории русской религиозной мысли одно из наиболее четких и целостных решений

этих вопросов было дано И.В.Киреевским. В полемике с А.И.Кошелевым, сторонником независимости церкви от государства, он указывал: "Государство в том должно соглашаться с церковью, чтобы поставить себе главной задачей своего существования – беспрестанно более и более проникаться духом церкви и не только смотреть на церковь как на средство к своему удобнейшему существованию, но, напротив, в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения церкви Божией на земле" (4, т. 2, с. 271). И далее: "Если общество понимает свою жизнь так, что в ней временное должно служить вечному, то и государственное устройство этого общества должно служить церкви" (там же). А.Б.Зубов отмечает, что для Киреевского и других славянофилов "государство само по себе и церковь сама по себе были ... следствием греховного ниспадения общества, раскола сил его коллективной души. Подобно тому, как у "западного человека" "в одном углу сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнении благочестия; в другом, отдельно – силы разума и усилия житейских занятий" (там же, т. 1, с. 217), подобно этому и в западном, т.е. десакрализованном, обществе церковь и государство сосуществуют бок о бок, но не сливаются в единое целое ... Церковь и государство в десакрализованном сознании – два независимых объекта, которые или могут быть свободны друг от друга, или силой подчиняться один другому"1).

И.В.Киреевский полагал глубоко ошибочным мнение А.И.Кошелева, согласно которому "нет между этими противоположностями (государством и церковью. – Авт.) примирения, так сказать, моста. Они не могут ни сидеть вместе на одном престоле, ни подчинять себя один другому"2).

1) Современные зарубежные исследования русской политической мысли XIX века / ИНИОН, М., 1980. – С. 231-232.

2) См.: Колдопанов Н. Биография А.И.Кошелева. – М., 1892, – Т. 2. – С. 93.

Оспаривая тезис Кошелева; что "государство не может иметь веры"¹⁾, он настаивал на необходимости полнейшего пронизывания государства духом церкви: "Не может быть, чтобы ты в самом деле думал, что цель государства должна быть только временная и случайная, а все вечное к нему не относится. Тогда для него и в нем не существовало бы ни справедливости, ни нравственности, ни святости законов, ни достоинства человека, ни духа народного и пр., но только удобное и полезное для временных целей. Тогда, способствуя всеми мерами к развитию благосостояния физического в народе, оно должно всеми также зависящими от него мерами заглушать развитие духовное, как могущее быть иногда прямо противно этим временным целям земного благосостояния" (там же, т. 2, с. 279), — писал И.В.Киреевский.

Идеальным, правильным он считал такое положение, при котором все "внешние связи народа" — "семейные, общественные и государственные — были согласны с его религиозными внушениями и чтобы правительство ... было проникнуто тем же духом" (4, т. 2, с. 272). Таким образом, по Киреевскому, государство (а следовательно, и социальное, правовое) не может, не должно существовать "само по себе", не будучи освящено и пронизано духом церкви. Для нас же наиболее важным в идеях Киреевского является то, что он видел в государстве не одну лишь временную, земную, посястороннюю "сущность", что отвергал взгляд на государство как на "только удобное и полезное для временных целей", к которому "все вечное не относится".

Надо сказать, что эти воззрения И.В.Киреевского полностью соответствуют тому пониманию природы государства и его взаимоотношений с церковью, которое было выработано в Византии, а затем воспринято на Руси. Известно, что отношения между церковью и государством, после

1) Колюпанов Н. Биография А.И.Кошелева. — М., 1892, — Т. 2. — С. 93.

того как оно в лице императора Константина подклонилось под сень креста и признало себя христианским, принципиально определялись по типу симфонии, т.е. взаимного согласия при независимости каждой из областей. Церковь чрезвычайно дорожила своим союзом с государством, поскольку оно служило церкви, и наличие царственного главы всего православного мира, православного царя (носителя особой харизмы царствования, жениха церковного, имеющего образ самого Христа) почиталось как существенный атрибут церкви. Православный царь был символом завоевания мира крестом, строителем царствия Божия на земле.

Разумеется, что эти идеальные отношения, эта симфония государства и церкви неоднократно нарушались в истории и Византии, и Древней Руси. Превращение языческого государства в христианское оказалось делом крайне сложным. Но в принципе со времен Константина Великого православная церковь видит в государстве не исключительно его "тварную природу". В середине XIX в. эту "концепцию", повторяем, и изложил И.В.Киреевский в полемике с А.И.Кочелевым.

Что касается Данилевского, то в его наследии можно обнаружить два противоположных друг другу "варианта" решения данной проблемы. Один из этих "вариантов" следует признать вполне приемлемым для православного мыслителя. В "России и Европе" он писал: "Государство, объявляя себя вне церкви существующим, по необходимости выделяет себя и от того, что неразлучно с христианством. Во многое существенно христианское государство по ограниченности сферы своих действий не может и не должно вмешиваться. Но во многом также обе эти сферы, церковная и государственная, столь же тесно связаны, столь же проникают друг в друга, как дух и тело. Таков, например, супружеский союз, который есть существенно церковный, христианский, а вместе с тем и существенно гражданский. Объявляя себя свободным от церкви, государство должно нарушить и эту неразрывную связь, должно видеть в браке учреждение исключительно гражданское и тем лишить его всякой нравственной основы" (1, с. 224). И о законе, праве: "С освобождением государства от церкви и признанием

формулы ... что закон атеистичен (la loi est athée), всякое христианское основание у закона отнимается ..." (там же, с. 226).

В "России и Европе", в других работах Н.Я.Данилевского можно найти еще несколько подобных мыслей, однако не они являются характерными, определяющими для его мировоззрения. Дело в том, что этот "вариант" никак не связан с двумя основными корпусами идей Данилевского — теорией культурно-исторических типов и конкретной политической программой панславизма. Напротив, второй "вариант" решения проблемы "природы" государства и вопроса о соотношении политики и нравственности (морали, этики) полностью "работает" на историческую, социологическую и политико-правовую доктрины Данилевского. Этот "вариант" есть их (доктрин) неотъемлемая, составная часть.

Но прежде чем перейти непосредственно к изложению и анализу данного "варианта", напомним, что во второй половине XIX в. вопрос о соотношении политики и нравственности занял в русской мысли особо важное место. Его решение во многом стало лакмусовой бумажкой для целого ряда отечественных философов. В общем, имелось два понимания, два подхода к этому вопросу. Одно из них в традициях религиозной мысли было ярко сформулировано В.С.Соловьевым: "Полное разделение между нравственностью и политикой составляет одно из господствующих заблуждений и зол нашего века. С точки зрения христианской и в пределах христианского мира эти две области — нравственная и политическая — хотя и не могут совпасть друг с другом, однако должны быть теснейшим образом между собою связаны.

Как нравственность христианская имеет в виду осуществление Царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна подготавливать пришествие Царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен и государств" (34, т. 5, с. 5).

Принципиально иную позицию занял Н.Я.Данилевский. В "России и Европе" он отмечал, что "применение правил

христианской нравственности к межгосударственным и международным отношениям было бы странным смещением понятий, доказывающим лишь непонимание тех оснований, на которых зиждутся эти высшие нравственные требования. Требование нравственного образа действия есть не что иное, как требование самопожертвования. Самопожертвование есть высший нравственный закон. Собственно говоря, это тождественные понятия. Но единственное основание для самопожертвования есть бессмертие, вечность внутренней сущности человека ... Но государство и народ суть явления преходящие, существующие только во времени и, следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности, то есть политики. Этим не оправдывается макиавеллизм, а утверждается только, что всякому свое, что для всякого разряда существ и явлений есть свой закон. Око за око, зуб за зуб, строгое право, Бентамовский принцип утилитарности, то есть здравого понятия пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования. Не к месту примененный этот высший нравственный принцип принимает вид мистицизма и сентиментальности... Начало здраво понятой пользы, очевидно, недостаточное и негодное как основание нравственности, должно дать гораздо лучшие результаты, как принцип политический; по той весьма простой причине, что он применяется здесь к своему настоящему месту. В самом деле, в течение долговечной жизни государства есть большое вероятие, что угроза, служащая основой утилитарного начала, — т.е. его санкция, заключающаяся в словах: "Ею же мерою мерите — возмерится и вам", — успеет возыметь свое действие; тогда как в кратковременную жизнь человека каждый, имеющий достаточно средств, власти, хитрости, может весьма основательно надеяться, что ему удастся избежать последствий, выраженных в приведенных словах" (1, с. 31–32). Далее Данилевский развивает в сущности эту же мысль следующим образом: "Цивилизация (культурно-исторический тип. — Авт.) есть понятие более обширное, нежели наука, искусство

во, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятое в отдельности, ибо цивилизация все это в себя включает. Я говорю, что даже и религия есть понятие, подчиненное цивилизации. Это справедливо, конечно, только по отношению к государствам или вообще к человеческим обществам, а не к отдельным лицам, для которых религия имеет, без сомнения, несравненно большую важность, нежели все остальное, что мы разумеем под именем цивилизации, и не объемлется цивилизацией, потому что по самой сущности своей выходит за пределы земного" (1, с. 135).

На этой, второй, цитате, следует остановиться особо. Дело в том, что может возникнуть сомнение в правомерности нашего утверждения о сущностной идентичности идей, сформулированных в первой и во второй цитатах. Действительно, если первая по своей противоположности православному пониманию природы государства и политических отношений совершенно очевидна, то вторая — гораздо сложнее, "коварнее". "Коварность" же ее вот в чем. Данилевский вроде бы справедливо утверждает, что религия как частный вариант Боговидения, присущий данному народу, "есть понятие, подчиненное цивилизации". И он был бы прав, если саму цивилизацию квалифицировал как "явление" не только "земное", но и "запредельное". Но он прямо говорит, что цивилизация объемлет собой лишь "земное". И вот религия подчиняется этому "земному". Вместе с тем и государство как элемент цивилизации по своей природе должно быть признано исключительно посюсторонним. В словах же, что "религия есть понятие, подчиненное цивилизации" и что "это справедливо ... только по отношению к государствам или ... обществам", безусловно, содержится указание на подчиненность религии государству, исключительно посюстороннему по своей природе. Другими словами, во второй цитате в завуалированном виде и на более высоком теоретическом уровне развиваются идеи, сформулированные в первой.

Итак, Данилевский, разрывая с целостно-религиозной традицией, лишает государство и общество статуса "выхо-

дящего за пределы земного". Иначе говоря, он проводит операцию десакрализации, секуляризации государства, политико-правовой культуры и общества. Он исключает политическое, правовое и социальное из сферы действия "правил христианской нравственности", разрывает политику и мораль. Причем, начиная данную операцию ради освобождения государства от "нравственных уз" в области международных отношений, Данилевский по сути переносит ее на бытие государства и общества как таковых. Ибо, если следовать логике, государство и общество, признанные "сущностями" исключительно посюсторонними в сфере внешней политики, остаются ими во всех сферах своей жизнедеятельности.

Считая религию, а значит, и этику, нравственность, мораль составной частью культурно-исторического типа, Н.Я.Данилевский отводит ей второстепенное, подчиненное положение. Тем самым он отрицает верховенство этических принципов христианства в отношениях политических, правовых, социальных. Таким образом, Н.Я.Данилевский не только отрывает политику от морали (нравственности, этики), но и одновременно подчиняет ее политике.

Далее. Как уже указывалось, его "решение" проблемы соотношения политики и нравственности теснейшим образом связано с концепцией культурно-исторических типов. Формулируя данную концепцию, он утверждал, что "для коллективного ... и все же конечного существа — человечества — нет другого назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (т.е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития" (1, с. 124)¹⁾. Здесь нам важны две мысли Да-

1) Конструируя славянский культурно-исторический тип, Данилевский вступит в противоречие с этой своей идеей. Данный тип, согласно русскому мыслителю, должен проявить себя на всех известных человечеству поприщах (деятельность религиозная, "культурная", политическая, общест-

нилевского. Во-первых, признание человечества "конечным существом", т.е. лишение статуса "выходящего за пределы земного" уже не только отдельных государств и обществ, но и всего человечества. Так происходит утверждение исключительно "тварной природы" человечества, отказ от понимания его одновременно и как некоего "духовного организма", "духовного тела". Во-вторых, отрицание какой-либо общей задачи, стоящей перед человечеством. Другими словами, это отрицание духовной цельности человечества, отказ от подхода к нему как к организму, единому именно в духе. Но "свято место пусто не бывает". И человечество, "существо конечное", следовательно, исключенное из сферы действия "высшего нравственного закона" и не имеющее

Продолжение сноски со с.66.

венно-экономическая). Он будет первым в истории четырех-основным (от четырех возможных, по Данилевскому, "рядов деятельности") культурно-историческим типом. — Остальные, дославянские цивилизации квалифицировались им следующим образом. Первые пять цивилизаций — египетская, китайская, вавилонская, индийская и иранская — "... не проявили в особенности ни одной из ... сторон человеческой деятельности, а были ... культурами подготовительными, имевшими свою задачу выработать те условия, при которых ... становится возможной жизнь в организованном обществе. Все в них было еще в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности ..." (1, с. 516–517). Еврейская, греческая и римская цивилизации были, по Н.Я.Данилевскому, одноосновными. Об аравийской не сказано ничего. Германо-романский культурно-исторический тип признавался двухосновным. — Значит, Н.Я.Данилевский все же предусматривал возможность совмещения в одно время и в одном месте "несовместных" "сторон и направлений жизненной деятельности" человечества. И, разумеется, предусматривал — в нарушение им самим сформулированных "законов" исторического развития — для родного ему, славянского культурно-исторического типа. — Прим. авт.

никакой общей, обязательной для всех людей, задачи, замечается в учении Н.Я.Данилевского культурно-историческим типом. К чему это ведет на практике, ясно показал В.С.Соловьев: "... Отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе более конкретной и определенной сравнительно с человечеством, как с понятием более отвлеченным и неясным — значит открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований. Ибо совершенно несомненно, что интересы национальные (в тесном смысле) гораздо конкретнее, определеннее и яснее интересов целого культурно-исторического типа, который для большинства смертных, пожалуй, представляется еще туманнее, чем для Данилевского человечество; точно так же несомненно, что интересы какого-нибудь сословия или партии всегда определеннее и конкретнее, нежели интересы общенациональные или общегосударственные, и, наконец, уже вовсе никакому сомнению не подлежит, что для всякого его личные эгоистические интересы суть изо всех прочих самые ясные, самые определенные и самые конкретные" (34, с. 121).

Наверное, сам Данилевский горячо бы протестовал против такого понимания его концепции. Однако в целом Соловьев прав. Ведь без отказа от идеи духовной целостности человечества, от единственно возможного для христианина универсалистского взгляда на мир и историю человечества (что совершенно не противоречит действительному существованию самобытных "цивилизаций") Данилевский не мог бы проповедовать в международных отношениях принципы выгоды, утилитаризма, "Realpolitik", "око за око, зуб за зуб". Коли культурно-исторический тип есть "высший предел человеческих обязанностей", так ведь тогда в отношениях с другими государствами и другими культурно-историческими типами "все позволено". Тогда можно цинично призывать властителей России начать борьбу с Европой, когда в ней нарушится политическое равновесие и она ослабнет. Тогда можно безнравственно настаивать на противоположности интересов и целей Европы и России,

понимая последнюю как "Анти-Европу" по преимуществу и совершенно игнорируя тот великий исторический факт, что Европа и Россия, будучи христианскими землями, несмотря на все вероисповедные различия, связаны друг с другом нетленной духовной связью, которая выше всех политических и пр. преград и выгод, а в идеале предполагает отношения любви, милосердия и взаимопонимания.

Вот, например, несколько "практических рекомендаций" Н.Я.Данилевского, являющихся прямым следствием его теоретических построений. "Главное заключается в том, что для нас весьма выгодно, если приступ к решению Восточного вопроса (под именем которого мы разумеем всякую борьбу с Западом из-за русских и славянских интересов) падет на время нарушения политического равновесия Европы; когда, по пословице: своя рубашка к телу ближе, — внутренние раздоры, взаимные обиды европейских народов на более или менее продолжительное время отвлекут некоторых из нас от общей вражды к Славянству" (2, с. 15). И еще на ту же тему: "Россия для достижения своих целей должна пользоваться всеми ошибками Европы, всяким внутренним раздором ее, всякою надобностью, которую то или другое государство может встретить в помощи России" (там же, с. 201). Об отношениях с Европой следующее: "Нам необходимо ... отрешиться от мысли о какой бы то ни было солидарности с европейскими интересами, о какой бы то ни было связи с тою или другою политической комбинацией европейских держав — и, прежде всего, приобрести совершенную свободу действий, полную возможность соединяться с каждым европейским государством под единственным условием (подчеркнуто нами. — Авт.), чтобы такой союз был нам выгоден, нисколько невзирая на то, какой политический принцип представляет собой в данное время то или иное государство" (1, с. 488—489). Когда же речь заходит о потенциальных противниках России в решении Восточного вопроса, Н.Я.Данилевский выражается еще более определенно: "... Англия, противодействуя законным стремлениям России получить свободный выход из внутреннего моря и оградить берега его от посещения непрошен-

ных гостей, — как говорится — с жиру бесится, без всякой надобности, с дуру накликает на себя беду, теперь или в близком будущем ...” (2, с. 122). Об Австро-Венгрии коротко и энергично: “Для таких больных только одно решение — пусть умирают!” (там же).

Но самое поразительное, что автор подобной программы действий совершенно искренне убежден в том, что русские воззрения на политические дела отличаются, как известно, удивительнейшей гуманностью и наитончайшей деликатностью. Мы не хотим брать примера с других, если их действия не согласуются с самой строгой справедливостью, с самыми возвышенными требованиями интересов цивилизации, самым самоотверженным бескорыстием; мы не хотим в этом отношении, по крайней мере, “с волками жить — по-волчьи выть”. ... Для бескорыстной русской мысли представляется важным не то, как ... поступали другие, а как должно поступать. Если они поступали несправедливо, эгоистично, насильственно — это нам не образец” (там же, с. 105).

Нет нужды “ловить” Данилевского на противоречиях — у него почти по каждому вопросу несколько (по меньшей мере, две) противоположных точек зрения. В одном лишь он последователен: когда речь идет о решении какого-либо практического вопроса — его позиция совершенно утилитаристская и “макиавелистская”, когда же вопрос переводится в плоскость общих принципов — Данилевский преисполняется самым высоким идеализмом и гуманизмом.

Просто и ясно об этико-практической стороне историософии Данилевского сказал Н.А.Бердяев: “Данилевский является предшественником Шпенглера, который отрицает единство человечества, что ему больше подходит, чем христианину Данилевскому.

Миссия России для них (т.е. славянофилов. — Авт.) — христианская миссия. У Данилевского же остается полный дуализм между его личным православием и его натуралистическими взглядами на историю. Он устанавливает культурно-исторические типы, как устанавливают типы в животном царстве” (44, с. 66–67). Практически так же еще

В прошлом веке концепцию культурно-исторических типов оценил Н.Ф.Федоров, назвав ее одним из вариантов "зооморфизма", т.е. "секулярной философии истории" (36, с. 197). В "Философии общего дела" он подчеркивает, что, "допуская различия между народностями, мы вовсе не хотим сказать, что между ними существуют такие различия, как "между видами животных", как это делают те, которые, подобно Дарвину, берут образцы для человека в животном царстве, хотя и считают себя противниками Дарвина. Для таких ученых дороги лишь различия, лишь свойства, ведущие к вражде; им чужды и даже противны чаяния народов такого состояния, когда волк будет пастись с ягнёнком, когда славянин станет немцу братом" (там же, с. 307).

Таким образом, мы видим, что концепция культурно-исторических типов во многом определила решение Данилевским проблемы соотношения политики и нравственности и его политико-правовую доктрину в целом. Действительно, за признание человечества "конечным существом" логично низвести на этот же уровень государство и общество, тем самым лишив их всякой духовно-нравственной основы. А уж отказавшись от понимания человечества как единого духовного организма, легко утверждать, что в политике должен господствовать принцип "око за око, зуб за зуб" или "своя рубашка ближе к телу".

В отрыве нравственности (этики, морали) от политики, а затем и подчинении ее политике одно из важнейших противоречий между мировоззрением Данилевского и идеалами христианства, что, разумеется, трагично для верующего человека и мыслителя. В этом же одно из главных отличий Н.Я.Данилевского от славянофилов. На данное обстоятельство, кажется, первым обратил внимание горячий поклонник идей автора "России и Европы" О.Ф.Миллер. Считая Данилевского прямым последователем А.С.Хомякова, О.Ф.Миллер подчеркивал, что попытки поправить славянофилов "в основных положениях должны будут оказываться неудачными. Так оно и вышло ... с Н.Я.Данилевским в некоторых местах его замечательного труда ..." (62, с. 272).

Далее Миллер приводит слова Данилевского, в которых он пытается "поправить славянофилов": "... 'Учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности ... Если оно напирало на необходимость самобытного национального развития, потому что, сознавая высокое достоинство славянских начал, а также видя успешную уже высказаться в течение долгого временного развития односторонность и непримиримое противоречие начал европейских, считало, будто славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, однако, же вовсе и не существует ..." (там же, с. 121). Миллер возражает на это Данилевскому следующим образом: "Между тем у славянофилов она (т.е. общечеловеческая задача, существование которой отрицалось Н.Я.Данилевским, — Авт.) оказывалась совершенно положительной и определенной, заключааясь в приведении не только общественных, но и международных отношений к началам христианской нравственности. Данилевскому захотелось подорвать эту, как ему показалось, ненужную гуманитарность славянофилов, — и он усмотрел тут какое-то смешение понятий" (там же, с. 276–277). Затем Миллер воспроизводит мнение Данилевского по вопросу о соотношении политики и нравственности и делает вывод, что "такая поправка в учении славянофилов является, несомненно, коренным его искажением" (там же, с. 277).

Но О.Ф.Миллер не только указал на одно из важнейших отличий Данилевского от славянофилов, не только привел пример "коренного искажения" славянофильского учения, но и нашел ему идейного предшественника, точно так же решавшего проблемы соотношения политики и нравственности. (Справедливости ради следует сказать, что Миллер не до конца исторг Данилевского из славянофильской традиции и рассматривал его прежде всего в русле данной традиции.) Миллер писал: "Мнение Н.Я.Данилевского, что политика имеет право быть независимой от нравственного закона, высказана им по вопросу о наших отношениях в Польше. Тот же вопрос вызвал ... у Карамзина ... точно так же без всякой надобности подобную антихристианскую доктрину. "Вы думаете, — писал он императору Александру 1, —

восстановить Польшу в ее целостности, действуя, как христианин, благотворя врагам. Государь! Вера христианская есть тайный союз человеческого сердца с Богом ... Она выше земли и мира ... Солнце течет и ныне по тем же законам, по коим текло до явления Христа-спасителя; так и гражданские общества не переменили своих коренных уставов; все осталось как было на земле и как иначе быть не может" (там же, с. 274).

Конечно, в истории русской культуры и русского самосознания не одни лишь Н.М.Карамзин и Н.Я.Данилевский таким образом решали проблему соотношения политики и нравственности. Подобную позицию занимали и некоторые другие крупные отечественные мыслители. К примеру, В.В.Зеньковский в своей работе "Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей" приводит мнение М.П.Погодина, который в 1854 г. писал: "Для людей Новый завет, а для государства в политике - Ветхий, око за око, зуб за зуб, а иначе оно существовать не может" (цит. по: 55, с. 70).

На наш взгляд, можно говорить о существовании в отечественной мысли весьма устойчивой традиции, основными характеристиками которой являются исключение государства и общества, т.е. политического правового и социального, из сферы действия "высшего нравственного закона", разрыв политики и нравственности, с последующим подчинением нравственности (этики, морали) политике. Славянофилы же и близкие к ним по решению основных вопросов бытия мыслители (например, П.Я.Чаадаев) должны быть отнесены к иной традиции - целостного религиозного мировидения. Давая подобную "классификацию", мы отнюдь не отказываемся от рассмотрения проблемы "Славянофилы и Н.Я.Данилевский". Однако неверно, как это делают многие зарубежные и отечественные (дореволюционные и нынешние) ученые, объявлять Данилевского последователем и учеником А.С.Хомякова и его друзей. Такой подход к Данилевскому глубоко ошибочен не потому, что последний-де никакого влияния идей славянофильства не испытал. Он ошибочен по той причине, что дает возможность (либо для того его и

"используют") дискредитировать посредством учения Данилевского, выставляемого логическим завершением развития славянофильства, концепции и идеи самих славянофилов.

Нет, между славянофилами и близкими к ним по целиности мироощущения философами, с одной стороны, и Данилевским (и иже с ним) — с другой, лежит глубокая пропасть. И что связывает сущностные основания социально-политических воззрений Данилевского и Хомякова, полагавшего общество не чем иным, "как видимым проявлением наших внутренних отношений к другим людям и нашего союза с ними" (32, с. 59)? Да, А.С.Хомякову куда родственнее, "маленький аббатик" П.Я.Чаадаев¹), утверждавший, что "народы — в такой же мере существа нравственные, как и отдельные личности" (49, с. 211).

Надо сказать, что и западные исследователи обратили внимание на антихристианскую точку зрения Н.Я.Данилевского по вопросу о соотношении политики и нравственности. Так, Э.Таден отмечает, что "грубая и циничная позиция Данилевского по отношению к Польше, безусловно, есть прямое следствие его философии жизни. Данилевский был биологическим детерминистом, видевшим в целесообразности, выгоды и неизбежной борьбе между народами важнейшие принципы государственной политики. Он отрицал универсальные и общегуманитарные ценности и идеи, утверждая, что каждый народ развивает в ходе своей истории собственные ценности и только одному ему присущие идеи. В связи с этим он считал, что в отношениях между народами места для морали нет. Хотя в "России и Европе" Данилевский и не одобрил идей Макиавелли, по сути он был его последователем, например, в том, что отделял политику от морали" (129, с. 114). Анализируя полемику Н.Н.Страхова и В.С.Соловьева вокруг идейного наследия Данилевского, Э.Таден принимает сторону Соловьева. Он высоко оценивал позицию Соловьева в данной полемике,

1) Так его назвал Денис Давыдов. — Прим. авт.

поскольку тот указал на два главных "греха" Н.Я.Данилевского: фактическое отрицание одной из основных идей христианства — духовного единства человечества и аморальный макиавеллизм в политике (там же, с. 116). В целом, говорит Э.Таден, мировоззрение Данилевского находится в конфликтных отношениях с христианской моралью (там же). На несовместимость концепций Данилевского и христианского вероучения неоднократно указывает в своей книге и Р.Мак-Мастер (хотя он же, как известно, во многом выводит идеи Данилевского из православия).

Таким образом, повторяем, перед нами два противоположных "варианта" решения одних и тех же проблем. Причем между этими "вариантами" нет никакого "моста", никакой смысловой связи. И если второй, как указывалось, есть составная часть историсофской, социологической и политико-правовой доктрины Данилевского, который и является его "визитной карточкой" в истории русской мысли, с которым он "вошел" в мировую науку и который стал предметом изучения отечественных и зарубежных исследователей, то первый как бы повисает в воздухе. Но что же тогда такое этот первый его "вариант", эта его вполне христианская позиция по проблемам природы государства и соотношения политики и нравственности?

По всей вероятности, она есть реликт, остаток, осколок распадающегося или уже почти утерянного целостного мировоззрения. Видимо, для такого состояния ума и духа мыслителя характерны различные и даже противоположные друг другу решения одной и той же проблемы. Еще в русле "старой" мировоззренческой традиции высказываются некоторые суждения и мнения, но они уже не играют никакой роли при формировании идеологической конструкции, которая постепенно заполняет пустоты, образующиеся в процессе распада духовной цельности. Так, не оказывают какого-либо значительного влияния на идеологическую конструкцию Данилевского (состоящую из концепции культурно-исторических типов, панславистской программы и политико-правовой доктрины) его отдельные целостно-мировоззренческие суждения и мнения. Кстати, многие собственно по-

литико-правовые воззрения автора "России и Европы" следует квалифицировать как "реликтовые", "осколочные". Но и эти "реликтовые" воззрения в конечном счете перечеркнутся его "дробным", "мозаичным" мировидением, породившим соответствующую идеологическую конструкцию.

Отметим, что различные "варианты" решения одной и той же проблемы свойственны Данилевскому не только в сфере политико-правовой, но и историософской и социологической. На это еще в прошлом веке указали П.Н.Милюков (61) и Н.И.Кареев. Последний, к примеру, писал: "Данилевскому хочется охранить славянскую самобытность от Европы и разрешить Восточный вопрос в пользу славянского типа: ради первой цели он готов превратить культурные типы чуть не в подобие животных пород, свойства коих от одной к другой не передаются, ради второй цели он македонскую, византийскую и русскую историю сливает в одно целое и всей вообще истории приписывает им самим придуманный план, которому и придает провиденциальное значение, словно вся история клонится к благополучному разрешению славянского вопроса"¹). И далее, развивая эту мысль: "Теория культурно-исторических типов, лежавшая в основе научной стороны "России и Европы", вся рассчитана на то, чтобы быть научною основой нашего обособления от "Европы" ... С точки зрения того обособления культурно-исторических типов, которое принимает Данилевский за основную идею своей исторической теории, ... нужно быть логическим до конца и ... обособить славянский тип ... и нужно доказывать, что все культурные особенности и исторические задачи этого типа вытекают из одних свойств племени, т.е. вполне самобытны. Но тут-то Данилевский и допускает в самых широких размерах отклонение от основ своей теории: тут именно на первый план выдвигаются историческое преемство, передача религиозного и политического наследия от Иерусалима и Македонии - че-

¹) Кареев Н.И. Теория культурно-исторических типов - Рус. мысль. - М., 1899. - № 9. - С. 30.

рез Царьград — Киев и Москву, и славянский тип входит в нечто имеющее одинаковое право с западноевропейским (конечно, в условном смысле). На наш взгляд, противоречие объясняется просто: для такого определения отношений России к Востоку и Западу у Данилевского были свои субъективные основания, но он хотел придать им значение оснований объективных; теория культурно-исторических типов, не лишенная, конечно, многих верных мыслей, выдвигается как аргумент против нашего сближения с Европой, но при этом забывается, что тот же самый аргумент мог бы быть с таким же правом употреблен против всяких наслідий, полученных нами от предшествующих культурно-исторических типов ... И самому Данилевскому не удалось доказать непередаваемости начал цивилизации: начавши доказывать одно (именно эту непередаваемость), он стал доказывать нечто другое, заключающее в себе уже отрицание того, что доказывалось раньше (это другое — вред заимствований, признанных тут же возможными); но применяя последнее к нашим заимствованиям у Европы, рассматривая европейничанье как болезнь русской жизни, по отношению к древним периодам нашей истории он забывает оба тезиса, т.е. и тезис о непередаваемости, и тезис о вреде заимствования. Или и европейское влияние в новой русской истории, и византийское влияние в древней одинаково были губельны для славянской самобытности, или каждое из них, в свое время обогатив славянский тип новыми цивилизованными начинаниями, самобытности нашей существенным образом не нарушило, причем в обоих были и полезные, и вредные для нас стороны¹⁾.

Подобное выявление противоречий в учении Данилевского можно продолжать довольно долго. За всеми этими противоречиями — различные "варианты" решения одних и тех же проблем, что неизбежно для мыслителя с "мозаичным", "дробным" мировидением. В целом идейный мир Н.Я.Дани-

1) Кареев Н.И. Теория культурно-исторических типов. Рус. мысль. — М., 1889. — № 9. — С. 31-32.

левского представляет собой некое причудливое соединение, переплетение концепций и позиций, казалось бы несоединимых, противоположных друг другу, но тем не менее собранных "под одной крышей". Отсюда различные "лица" Данилевского, "пласты" и "планы" в "России и Европе", дающие основание для самой разнообразной интерпретации его наследия.

х х

х

Когда для Н.Я.Данилевского отыскивается традиция или составляется "родословная", когда его записывают в какое-нибудь направление отечественной или европейской мысли, нельзя, на наш взгляд, забыть имени А.С.Пушкина. Казалось бы, что может быть общего между человеком, в котором, по слову Достоевского, в наибольшей мере проявилось главное свойство русского народа — всечеловеческая отзывчивость, понимание других народов, между гением, наиболее открытым иным национальным стихиям, между поэтом, воспитанием и интересом столь связанным с культурным и интеллектуальным строем Европы, и мыслителем, видевшим в России "анти-Европу", отрицавшим понятие "общечеловеческого" в принципе и настаивавшим на непередаваемости основных начал одной "цивилизации" другим. И тем не менее это общее есть. Именно Данилевский самым радикальным в прошлом столетии образом "реализовал" идею, четко сформулированную А.С.Пушкиным в 1830—1831 гг.: "... Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой ... история ее требует другой мысли, другой формулы, чем мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада"¹).

1) Пушкин А.С. Наброски третьей статьи об "Истории русского народа" Н.А.Полевого / Полн. собр. соч. — М.-Л., 1936, — Т. 5. — С. 340.

Наверное, Данилевский не был знаком с этим высказыванием Пушкина; вообще говорить о каком-то влиянии неуместно. Важно другое — Данилевский оказывается в традиции русского самосознания, русской мысли в целом, а не только мысли почвеннической, националистской или какой-либо еще. Правда, данное утверждение может показаться сомнительным, поскольку оно сделано на основании установления лишь "дальнего родства" с Пушкиным. Но это не так. Ап.А.Григорьев, сказавший, что Пушкин — "наше все", дал необыкновенно точное и емкое определение для столь удивительно органичного синтеза разнородных и разнонаправленных, даже противоположных, идей, ценностей, настроений, который как бы воплотился в великом поэте. А.С.Пушкин — "наше все" в том смысле, что он стоит на перекрестке всех русских дорог, — они в нем встретились, а потом опять разбежались, — и тех, по которым мчит в тройке Чичиков, и тех, по которым мчат в Сибирь декабристов, и той, на которую одиноко выходит Лермонтов, и многих-многих других.

И по одной из таких исконных русских дорог пойдет Данилевский. "Свистун" Пушкин (выражение Достоевского) и про эту дорогу знал немало. Весьма авторитетный свидетель князь П.А. Вяземский писал о Пушкине, что он "хотя вовсе и не славянофил, примыкал нередко к понятиям, сочувствиям, умозрениям, особенно отчуждениям, так сказать, в самой себе замкнутой России, то есть России, не признающей Европы и забывающей что она член Европы: то есть допетровской России..." (цит. по 50, с. 125). Надо сказать, что эти слова удивительно точно характеризуют воззрения Николая Яковлевича Данилевского. Это ведь он, реализуя идею Пушкина, дал русской истории принципиально "другую мысль, другую формулу", чем те, что вывел Гизо "из истории христианского Запада". Это сквозь его научные, солидные писания как, может, ни у кого другого в прошлом столетии, проглядывает лик той "допетровской", "самой в себя замкнутой", "не признающей Европы" России. Кстати, сам Данилевский, самобытник, панславист, теоретик и певец замкнутых культурно-историчес-

ких типов, очень высоко оценит философско-историческое и политическое мышление Пушкина. Эта высокая оценка дана им в утверждении, что в словах поэта: "Оставьте! Это спор славян между собою... Вопрос, которого не разрешите вы..." — "провозглашено славянское учение Монроэ" (2, с. 51). В устах Н.Я.Данилевского признание за кем-либо авторитета славянского варианта доктрины Монро означало признание самых высоких заслуг и указание на полную свою солидарность.

Отторжение России от Европы, противопоставление Европе, ее "самозамыкание" есть коренная черта русской мысли в целом, а отнюдь не прерогатива или характерная особенность каких-либо направлений и школ. В историческом, временном плане она (т.е. эта черта) становится отличительным признаком, "собственностью" того или иного интеллектуального течения, но, сменяя свои идеологические облики, существует постоянно, не исчезая. Она имеет различные ипостаси и весьма умело маскируется, но она имманентна русскому сознанию. Это не есть Русская Идея (как вообще не может быть национальной моноидеи), но она постоянно воспроизводится и в ком-нибудь находит свое воплощение. Она почти неизбежно является составной частью духовного мира большинства великих людей России. Ибо национальный гений аккумулирует в себе наиболее важные и значимые импульсы, стихии, стремления своего народа. Безусловно, эта стихия не могла не найти своего воплощения в таком величайшем гении России нового времени, как Пушкин. И в этом смысле "родословная" Данилевского невозможна без имени Пушкина. И в этом — преемственность и одно из трагических противоречий исторической судьбы России и ее мысли. (Разумеется, стихия "самозамыкания" и противопоставления остальному христианскому миру характерна не только для России, но здесь в силу исторических обстоятельств она проявлялась особенно зримо.)

Вспомним, как было встречено появление "России и Европы". Ф.И.Тютчев в конце 1869 г., приглашая к себе на вечер В.И.Ламанского, пишет: "Я попросил бы вас предупредить об этом и Данилевского, в котором, наконец, уда-

лось мне встретить и приветствовать ревнителя в уровень с моими чаяниями и притязаниями. Куда как вполне убежденный человек стал в наше время редким и освежительным явлением"1).

Надобно знать Тютчева, панслависта и сурового обличителя "ватиканского далай-ламы", Тютчева, полагавшего, что "апологию России принял на себя Мастер, который выше всех нас", что "истинный защитник России - ... история" (35, с. 280), Тютчева, готового "подвергнуть мир величайшим бедствиям" (там же, с. 286), лишь бы этот "целый особый мир" (там же, с. 284), "стихия, чуждая Западу" (там же, с. 280), эта "великая империя Востока" (там же, с. 286), "всплывающая святым ковчегом" (там же) над развалинами западной цивилизации, получила Константинополь, иными словами, надобно знать Тютчева, не великого поэта, а философа истории и политического мыслителя, чтобы понять, "ревнителя" чего и в уровень с какими его "чаяниями и притязаниями" увидел он Н.Я.Данилевского.

А.Ф.Писемский, печатая в кашпиревской "Заре", где одновременно впервые увидела свет "Россия и Европа" Данилевского, роман "Люди сороковых годов", просит Н.Н.Страхова в феврале 1869 г.: "Обращаюсь к Вам с превеликою моею просьбой: я в романе моем дошел до того, чтобы группировать и поименовывать перед читателем те положительные и хорошие стороны Русского Человека, которые я в массе фактов разбросал по всему роману, о том же или почти о том же самом придется говорить и Данилевскому, как это можно судить по ходу-то статей. Вы, кажется, знаете их содержание, не можете ли вы хоть вкратце намекнуть мне о тех идеалах, которые, он полагает, живут в Русском народе, и о тех нравственных силах, которые, по-преимуществу, хранятся в Русском народе, чтобы нам поспеться на этот предмет и дружески ударить для

1) Тютчев Ф.И. Соч. - М., 1980. - Т. 2. - С. 242.

выражения направления вашего журнала¹⁾). Как известно, одним из направлений "Зари", которое и имеет в виду А.Ф.Писемский и которое учуял он в первых же главах работы Н.Я.Данилевского, была идейная борьба с Западом и противопоставление "жизненным европейским началам" идеалов, "живущих в русском народе" и "хранящихся" в нем же нравственных сил (фактический редактор "Зари" Н.Н.Страхов и одну из книг своих назовет "Борьба с Западом в нашей литературе"). Т.е. в конечном счете, это традиция отчуждения нравственной, "святой Руси" от "нечестивого" Запада, традиция, которая питала своими соками мировоззрение Данилевского, а затем сама обрела в нем надежную опору и уже его идеями питала русскую мысль.

В конце февраля того же 1869 г. во Флоренции Ф.М.Достоевский, едва ознакомившись с первыми главами "России и Европы", с нетерпением ждет новых номеров "Зари", каждый день "бегает" на почту. В письме своей родственнице С.И.Ивановой (от 8 (20).03.1869) он сообщает: "Первый номер "Зари" произвел на меня впечатление сильное и именно своим откровенным и сильным направлением и двумя главными статьями: Страхова и Данилевского ... Данилевского статья ... редкая вещь. Этот Данилевский был прежде социалист и фурьерист, замечательнейший человек и тогда еще, когда попался ... по нашему делу; был удален и вот теперь воротился вполне русским и национальным человеком ... (Его статью я вам особенно рекомендую)" (З, т. 2, с. 176). Через несколько дней

1) Цит. по: Писемский А.Ф. Собр. соч. — М., 1959. — Т. 4. — С. 303—304. Некоторые исследователи видят в высказываниях героя романа Вихрова прямое воздействие идей Н.Я.Данилевского. Нам представляется, что вопрос этот сложнее. В речах Вихрова нет ничего такого, что "принадлежит" только Данилевскому. Подобные, схожие идеи можно найти и у других русских мыслителей, современников Писемского и Данилевского. В то же время нет оснований и отрицать, что, создавая образ Вихрова, автор обратился к идеям Данилевского. — Прим. авт.

Страхову: "Статья Данилевского, в моих глазах, становится все более и более важною и капитальною. Да ведь это — будущая настольная книга всех Русских надолго ... Она до того совпала с моими мыслями, что я даже изумляюсь ... сходству выводов; многое из моих мыслей я давно-давно ... записываю, именно готовя тоже статью, и чуть не под тем же самым заглавием, с точно такую мыслью и выводами. Каково же радостное изумление мое, когда встречаю теперь почти то же самое, что я жаждал осуществить в будущем, — уже осуществленным, — стройно, гармонически, с необыкновенной силой логики ... Не может такое строгое, такое русское, такое охранительное и зиждительное направление ... не иметь успеха и отозваться радостно в читателях ..." (там же, с. 181-182). И еще Н.Н.Страхову в следующем письме: "Про статью Данилевского думаю, что она должна иметь колоссальную будущность ..." (там же, с. 187).

Нередко, правда, исследователи утверждают, что впоследствии Достоевский разочаровался в идеях Данилевского, последний-де не оправдал надежд великого писателя. Утверждение это делается прежде всего на основании следующих строк из первого письма Страхову: "Потому еще жажду читать эту статью, что сомневаюсь несколько, и со страхом, об окончательном выводе, я все еще не уверен, что Данилевский укажет в полной силе окончательную сущность русского призвания, которая состоит в разоблачении перед миром Русского Христа, миру невидимого, и которого начала заключаются в нашем родном Православии. По-моему, в этом вся сущность нашего будущего бытия" (там же, с. 181). В данном отношении, действительно, Данилевский не оправдал надежд Достоевского. Но больше никаких указаний на "разочарование" Достоевского нет. По духу, по типу своему люди они были очень разные. И, конечно, не "весь" Данилевский близок мироощущению Ф.М.Достоевского. Точно так же, как абсурдно было бы говорить об идентичности воззрений Данилевского и Тютчева, Данилевского и Писемского и т.д. Нам важно подчеркнуть, что эти российские гении "схватились" за книгу Данилевского,

по велению инстинкта своего почувствовав в ней, узрев то сугубо родное, "допетровское", "антиевропейское", что и составляет одну из главнейших первоинтуиций "России и Европы" и что присуще, как уже говорилось, большинству выдающихся отечественных мыслителей и художников. Разумеется, настаивая на этом, мы отдаем себе полный отчет, что понимание жизни и судьбы России у того же Достоевского куда шире концепций Данилевского, но и они, безусловно, имманентны его внутреннему миру. Имея это в виду, представляется более плодотворным не защищать "хорошего" Достоевского от "плохого" Данилевского указанием на лежащие на поверхности существенные различия между ними, а прислушаться к совету выдающегося русского исследователя А.С.Долинина: "...вопрос о значении Данилевского не только как автора "России и Европы", но и целого ряда статей — политико-экономического характера... для мировоззрения Достоевского 70-х годов, особенно для его "Дневника Писателя", — является вопросом первостепенной важности, к сожалению, никем еще серьезно не поставленным" (там же, с. 415). С тех пор, как Долинин призвал изучать этот вопрос, прошло полвека...

Кстати, о близости некоторых идей Данилевского литературным персонажам, созданным Достоевским, много в своей монографии писал Р.Мак-Мастер. Западный ученый находил в Данилевском общее с Раскольниковым, Кириловым, Ставрогиным, Шатовым. Отметим, что все названные по "классификации" Достоевского — "бесы". С Раскольниковым и Кириловым Данилевского роднит то, что они философы убийства и самоубийства, он же — войны (Славянства против Европы). Всех троих объединяет твердая вера в насилие, убийство (пусть даже самого себя) как высшее благо, как "литургическое решение проблем раздвоенности человека на внутреннего и внешнего" (107, с. 16).

Но более всего, считает Р.Мак-Мастер, Данилевский напоминает Шатова — языком, метафорами, ходом мысли. "Я очень удивлюсь, — пишет он, — если выяснится, что Достоевский не имел перед глазами "России и Европы", создавая шатовский характер. Так, ключевой термин Данилевского — "этнографический материал" — появляется в одной

из наиболее важных философских речей Шатова. Подобно Данилевскому, Шатов – бывший социалист, обратившийся в славянофила” (там же, с. 285). И далее, характеризуя Шатова: “Весьма странная смесь веры и сомнения, христианства и национализма – это тоталитаризм, а не русское православие, это “религия” Данилевского в 1860-е годы” (там же, с. 285–286). Точка зрения Р.Мак-Мастера, кажется, принята и советской наукой. В примечаниях к роману “Бесы” в двенадцатом томе издающегося ныне полного собрания сочинений Ф.М.Достоевского указывается: “В Шатове получили, возможно, своеобразное художественное преломление ... некоторые факты биографии Н.Я.Данилевского ... “раскаившегося нигилиста” ... В шатовской концепции “народа-богоносца” нетрудно обнаружить следы влияния идей Данилевского ...”¹⁾). Затем приводится подтверждающая данную мысль текстовая параллель из романа “Бесы” и книги Данилевского.

Действительно, можно допустить, что Достоевский вложил в уста Шатова некоторые идеи, почерпнутые в “России и Европе”. Хотя четких доказательств пока нет. Что же касается предположительного привнесения в образ Шатова некоторых фактов биографии Н.Я.Данилевского “раскаившегося нигилиста”, то оно уже менее убедительно. И нигилистом – то в принятом смысле этого слова Данилевский никогда не был, и жизнь, и характер его представляют разительный контраст “взъерошенному” и “неустроенному” Шатову. Иными словами, это еще зыбкая гипотеза – нужны факты.

Однако уподобление Р.Мак-Мастером автора “России и Европы” образам “бесов”, созданных Достоевским, представляется нам исключительно интересным и плодотворным, но не для понимания мировоззрения Н.Я.Данилевского, а

1) Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. – Т. 12. – С. 233–234.

для уяснения исходных позиций самого Р.Мак-Мастера¹⁾. Если, скажем, читать монографию Р.Мак-Мастера, не зная трудов и биографии Н.Я.Данилевского, то последний и правда покажется "бесом", причем не "бесом" вообще, а именно "бесом" по Достоевскому. В связи с этим думается, что "модель личности" Данилевского (напомним, обусловившая его "тоталитарную философию") конструировалась западным ученым не только при помощи Шелерова "resentiment" и Фрейдова "Эдипова комплекса", но и при помощи героев Достоевского. То есть внутренний мир Данилевского познавался и одновременно "придумывался" через внутренний мир "бесов", вышедших из-под пера русского писателя.

В значительной степени, по нашему убеждению, образ Данилевского создан методом экстраполяции характеров и воззрений "бесов" Достоевского. Трудно определить, что побудило Р.Мак-Мастера к подобной "операции". Может быть, расхожее мнение, что Достоевский раскрыл загадку таинственной русской (или славянской) души? Или некоторая схожесть политических и др. взглядов Достоевского и Данилевского (как известно, отмеченная и в западной науке)? В сущности ответ на эти вопросы необязателен. Главное другое. Р.Мак-Мастер, решив "воспользоваться" данными персонажами Достоевского, в них самих толком не разобрался. Ведь для него "бесы" (Раскольников, Кирилов, Ставрогин, Шатов) — это, с одной стороны, люди психически ненормальные, выбитые чем-то или кем-то из "правильной" (т.е. нормальной, привычной) колеи жизни, с другой

1) Ф.М.Достоевский все время в поле зрения Р.Мак-Мастера. Анализ мировоззрения Данилевского ведется им, так сказать, во многом через Достоевского, с "привлечением" Достоевского. Причем "используются" не одни лишь литературные персонажи. Вот один очень характерный пример. Р.Мак-Мастер сравнивает отношение Данилевского к России с отношением Санчо Пансо к Дон Кихоту согласно версии Достоевского в "Дневнике писателя" (107, с.244). — Прим. авт.

же — некие эпифеномены "русского духа", на них якобы и клеймо стоит "made in Russia". Западный ученый не понял, что причиной убийства, совершенного Раскольниковым, кириловской проповеди самоубийства, шатовского мессианского национализма является не болезнь психики, а болезнь духа. Причем это болезнь, присущая не только исключительно "русскому духу", но и любому другому. И не больная психика определяет их мировоззрение и действия, а больной дух, который, в конечном счете, и есть причина расстройств психики.

Возвращаясь к нашей теме о месте и значении Н.Я.Данилевского в русской культуре, следует подчеркнуть, что в зарубежной науке с охотой конструируются различные "Русские идеи". Разумеется, не забывают при этом и Данилевского — иногда он объявляется чуть ли не основоположником какой-либо "идеи", а иногда и исключается из почетного списка. Так, например, Н.А.Бердяев утверждал, что "идеи Данилевского были срывом в сознании русской идеи и в эту идею не могут войти" (44, с. 68). То, что Бердяев подразумевает под русской идеей ("коммюна-торность и братство людей и народов" — там же, с. 254), можно найти в определенных дозах (порой и больших) у довольно многих представителей русской культуры. Но чтоб это была Русская идея? Чтоб это было действительно духовным стержнем исторической судьбы России? Хоть в потенции, да и то сомнительно. Как сомнительно и даже по-рочно вообще говорить о какой-либо национальной идее. Вот об исторической судьбе народа, пожалуй. И здесь Бердяеву явно изменяет интуиция. Можно, конечно, "исторгнуть" автора "России и Европы" из надуманной и с определенной тенденцией сконструированной Русской идеи. Но как не почувствовать глубокой уверенности Данилевского в отечественной культуре и мысли. Как не признать в нем типичного мыслителя карамазовской России и России "допетровской", "самозамыкающейся", противопоставляющей себе Европу (подчеркнем, что эти России не синонимичны, но близки. При этом они не исчерпывают всей России, всей ее судьбы).

В отличие от Н.А.Бердяева Ф.М.Достоевский и Ф.И.Тютчев, А.Ф.Писемский и А.Н.Майков, К.Н.Леонтьев и Н.Н.Страхов, И.С.Аксаков и О.Ф.Миллер, К.Н.Бестужев-Рюмин и В.В.Розанов, В.И.Ламанский и А.А.Потебня признали в Н.Я.Данилевском мыслителя характерно русского, корневого, почвенного. В большей или меньшей степени солидаризуясь с ним, они подтверждали мощь и живучесть той самой глубоко национальной стихии, которая нашла в Данилевском столь яркое воплощение. Для нас же подобное отношение к идеям Данилевского выдающихся представителей отечественной культуры есть прежде всего свидетельство одной из сущностных болезней "русского духа", проявление одной из трагедий исторической судьбы России.

В зарубежной науке созданы и другие, не менее ошибочные, чем бердяевская, "вариации" на тему "Русская идея и Н.Я.Данилевский". Так, Ф.Лабри и Ф.Вентури (132, с. 85, 88), определяя "Русскую идею" как мессианство, основанное на идеализации крестьянской общины, называют Данилевского одним из ее "основоположников". Это мнение Лабри и Вентури несправедливо по двум причинам. Во-первых, мировоззрение Данилевского никак не укладывается в данную "идею", во-вторых, судьба России не укладывается в нее же в еще большей мере. Заблуждается и Г.Кон, считая, что Достоевский и Данилевский были наиболее замечательными выразителями "Русской идеи", сформулированной в 1867 г. М.Н.Катковым. Суть этой "Идеи", по Г.Кону, следующая: Россия нуждается в едином, неделимом, крепком государственном организме и твердой национальной идее (читай: идеологии). Такую идею можно создать на базе общего языка (русского), общей исторической судьбы всех подданных Российской империи и крестьянской общины. Тот, кто будет препятствовать, должен быть сметен. Вполне вероятно, что Данилевский и не был против этой идеи, но вряд ли возможно вписать в нее мировидение автора "России и Европы". Получилось бы слишком узко и одномерно.

Заключая работу, хотелось бы коснуться еще одной темы — об интерпретации и восприятии идей Данилевского К.Н.Леонтьевым. Этот, чуть ли не самый непознанный и неопцененный еще русский мыслитель очень тонко и глубоко

ко почувствовал основные интуиции мировоззрения автора "России и Европы". Полемизируя с В.С.Соловьевым, он писал: "Заслуга его(Н.Я.Данилевского. – Авт.) в том, что он ... теорией культурных типов... дал нам нечто вроде научной основы для избрания дальнейшего самобытного исторического пути,.. или по крайней мере... дальнейшего исторического мышления... Данилевский дает нам твердый фундамент в Православии, в царстве, в общине поземельной. Он не запрещает нам строиться выше, по-нашему, на этом основании. Он окрыляет нас надеждами на твердом народном якорю. Держась за некоторые общие, готовые ценные "почвы", он не стесняет ничем дальнейшего полета русской мысли" (10, т. 7, с. 324, 326).

В приведенных словах К.Н.Леонтьева точно указан главный пафос историософской и политико-правовой доктрины Данилевского. Да, видимо, этого страстно и искренне желал он, к этому призывал. Но выдающийся ученый, великий труженик на государственном и научном поприще, добрый семьянин, "кроткий, справедливый и веротерпимый" (по воспоминаниям Н.Н.Страхова) человек воплотил в своих творениях болезненные стихии той самой "почвы", которую он считал единственной основой дальнейшего "строительства" России. Он шел от непросветленной, неодухотворенной "почвы", – и отсюда порочность и безнравственность многих его идей, отсюда его национальная гордыня, отсюда же его политико-правовое учение – смесь "политического материализма" макиавеллистской пробы и "политического идеализма".

Такова трагедия Н.Я.Данилевского. И единственным "оправданием" его звучат нам слова В.В.Зеньковского: "Причину этого нужно видеть не в логике идей и не в психологии тех, кто их исповедует, а в той объективной почве, на которой зреют люди и их идеи. Не пришло еще время для великого национального синтеза... Этим горестным, трагическим расщеплением русского духа, выдвигающим резкие и непримиримые крайности, и объясняется трудность не мнимого, несловесного, а подлинного, реального синтеза" (55, с. 143).

Ю.С.Пивоваров

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИОСОФИЯ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА

В истории русской мысли трудно найти более противоречивую фигуру, чем Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891). Мыслитель–парадоксалист, мастер стиля, интересный, хотя и забытый, писатель, политический публицист весьма одиозного направления, “разбиватель стекол”, по сочувственному выражению Л.Н.Толстого, он был жертвой и незаслуженных похвал, и несправедливого поношения.

“Если бы можно было назвать реакционнейшего из всех русских писателей второй половины XIX столетия, то вряд ли можно было бы найти кого–нибудь, кто смог бы оспаривать это место у Константина Николаевича Леонтьева”, – писал Н.Мещеряков, автор вступительной статьи к “Моей литературной судьбе” – автобиографии Леонтьева, частично изданной в 1935 г. (12, с. 427).

“Из независимых русских мыслителей прошлого века Леонтьев самый большой ретроград, самый большой реакционер и следовательно – в наибольшей мере заслуживает забвения” (112, с. 675), – интригует читателей итальянский историк Эвель Гаспарини, включивший, однако, К.Н.Леонтьева в число семи крупнейших русских писателей (вместе с Пушкиным, Лермонтовым, Гоголем, Достоевским, Толстым и Чеховым) и дважды (в Венеции в 1957 г. и в Падуде в 1966 г.) издававший свой очерк о нем (93, 94).

"Подвергавшийся ожесточенной критике, совершенно непонятый своими современниками в России, — отмечает американский исследователь Ричард Хэйр, — долгое время неизвестный за ее пределами, Константин Леонтьев сейчас открыто признается одним из самых дальновидных и глубоких политических мыслителей своего времени" (97, с.323).

Оригинальность, быть может, даже уникальность творчества Константина Леонтьева подчеркивается практически всеми западными авторами. Специальных исследований о Леонтьеве, между тем, на Западе вышло немного, и почти все они находятся в очень сильной зависимости от довольно богатой дореволюционной русской литературы.

Строго говоря, западный читатель мог познакомиться с изложением взглядов Леонтьева еще при его жизни: во втором номере "La nouvelle revue" за 1889 г. была опубликована статья Чернова (псевдоним А.Портье д'Арка) о нем. Сам Леонтьев так оценивает эту публикацию: "Статья Чернова вовсе не прекрасна, — и при всей моей ему признательности, я не могу быть в ее достоинствах ослеплен. Идеями автора он не занялся, как следует, а самого автора возвеличил как-то не по заслугам... Статья в сущности весьма бестолкова, не только там, где он говорит собственно обо мне, но и почти во всем остальном" (38, с. 78, 92). В том же году Портье д'Арк переиздал эту статью в книге под названием "Русский национальный дух при Александре III", опубликованной на этот раз под псевдонимом А.Доверин¹⁾). Сочинение Портье-Чернова-Доверина, удостоившееся нескольких колких замечаний в русской прессе, не вызвало особого интереса в Европе. Со-

¹⁾ Doverine A. (Tchernoff). L'esprit national russe sous Alexandre III. — P.: Charpentier, 1890. — XI, 315 p.

временные западные авторы, пишущие о Леонтьеве, игнорируют его¹⁾.

Интерес к творчеству Леонтьева возрождается, или, правильнее, зарождается на Западе лишь после 1917 г., во многом в связи с публикацией работ русских эмигрантов, посвященных его творчеству.

Из их числа можно выделить книгу Н.А.Бердяева "Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли" (1926), продолжающую традицию дореволюционных работ о Леонтьеве (43). Разделы, посвященные Леонтьеву, поместили в своих исторических исследованиях по русской религиозной и философской мысли Г.Флоровский (75) и В.В.Зеньковский (54, т.1). Добросовестно написанный, хотя и сжатый, очерк Зеньковского выгодно выделяется на фоне крайне поверхностного, неряшливого и пристрастного раздела в книге флоровского. Эти работы, вместе с главой в двухтомном исследовании Т.Масарика (120), также связаны с дореволюционной русской традицией исследования леонтьевского творчества.

В 1948 г. в Регенсбурге (Западная Германия) вышла монография Ивана Кологривова "От Эллады к монастырю. Жизнь и идеи Константина Леонтьева" (100). Автор этой книги, оставшейся, к сожалению, нам недоступной, - русский иезуит (106, с. 224). Один из американских исследователей творчества Леонтьева оценивает ее как "нашпигованную фактами, но содержащую очень мало анализа" (106, с. 224). В 1952 г. в Колумбийском университете была защищена диссертация Дж.Курланда "История и судьба России по Константину Леонтьеву", также недоступная в СССР. Статья того же автора, опубликованная в 1957 г. в "Аме-

¹⁾ Интересно, что автор самого подробного русского исследования леонтьевского творчества о. К.Аггеев, ошибочно считает, что Чернов - псевдоним кн. Н.Н.Голицына, издателя "Варшавского дневника" и близкого знакомого К.Н.Леонтьева, что ведет к переоценке значения статьи Чернова (37, с. 81). - Прим. авт.

rican Slavic and East European Review" и посвященная взглядам Леонтьева на развитие русской литературы (101), очень поверхностна, обзорна и лишена выводов.

Глава о К.Н.Леонтьеве в упомянутой книге Хэйра (первое издание вышло в 1951 г., второе – в 1964 г.) представляет собой довольно цельное изложение его концепции. Очерк Э.Гаспарини, о котором шла речь выше, содержит краткое изложение леонтьевской "системы", но в основном посвящен конкретным предсказаниям Константина Леонтьева, точность и практическое значение которых несколько преувеличиваются. "Когда Леонтьев говорит о Византии, – пишет Гаспарини, – к нему стоит прислушаться не только историкам культуры, но и политическим и церковным деятелям – всем тем, кто несет ответственность за современное состояние нашего континента" (94, с. 685).

К.Н.Леонтьеву посвящена и глава в монографии Э.Тадена "Консервативный национализм в России XIX в." (1964).

В 1967 г. вышла книга профессора истории университета шт. Делавер (США) Стефана Лукашевича "Константин Леонтьев (1831–1891): Исследование русского "героического витализма" (106). Автор пытается применить к исследованию творчества Леонтьева психоанализ. Попытку эту нельзя назвать особо удачной: приписывая Леонтьеву, без сколько-либо убедительных оснований, гомосексуальные наклонности, профессор Лукашевич в соответствующем ключе интерпретирует его биографию. В то же время, доходя до анализа идей своего героя, он ограничивается простым их изложением, практически без всякой связи со своими психоаналитическими выкладками.

Последняя по времени из доступных нам западных монографий о Леонтьеве – вышедшая в Пизе в 1973 г. книга А.Иванова "К.Н.Леонтьев. Мыслитель, человек, судьба" (99). Она представляет собой простой очерк жизни и творчества Леонтьева, без каких-либо оригинальных выводов.

Все вышедшие на Западе работы о Леонтьеве основываются на русских дореволюционных и советских архивных

публикациях и практически не вводят в научный оборот нового материала. Для исследователя леонтьевского творчества они интересны прежде всего своей концептуальной стороной.

В СССР о Леонтьеве написано очень мало. Кроме небольших введений П.Губера к "Страницам воспоминаний" (1922 г. - 11) и И.Мещерякова к "Моей литературной судьбе" (1935 г. - 12) К.Н.Леонтьева из печатных работ можно указать лишь на статьи А.Л.Янова (1969 г. - 78), П.П.Гайденко (1974 г. - 48) и С.Г.Бочарова (1978 г. - 41).

В настоящем обзоре рассматривается политическая концепция К.Леонтьева в той мере, в какой она связана с его философией истории. Остальные стороны леонтьевского творчества, при всей их важности, вынужденно оставляются за скобками.

1. Генезис мировоззрения

"Такого богатого темперамента, такой живописной судьбы не найти и на самых вдохновенных страницах, вышедших из-под пера Лескова", - пишет о Леонтьеве Эвель Гаспарини (93, с. 676). "Тонким ароматом духовной красоты овевая жизнь этого бесприютного неудачника, вечного странника, мимо проторенных путей проходившего путь свой... Ему посчастливилось найти свой личный стиль жизни, сделать из нее некую трагическую рапсодию, религиозную поэму", - замечает С.Н.Булгаков в свойственной его биографическим очеркам несколько слашавой манере (42, с. 132)¹⁾.

Практически ни один из западных авторов не может отказать себе в удовольствии хотя бы кратко остановить-

¹⁾ Сборник. "Тихие думы", включающий в себя очерк "Победитель - побежденный. (Судьба К.Н.Леонтьева)", опубликованный в 1918 г., был переиздан факсимильным способом в Париже в 1976 г. - Прим. авт.

ся на биографии Леонтьева. Эта биография действительно колоритна. Сын отставного гвардейского офицера (уволенного в молодости из гвардии за участие в каком-то буйстве), Леонтьев родился 13 января 1831 г. (здесь и далее — ст. ст.) в селце Кудинове Мещовского уезда Калужской губернии. Рано лишившись отца, он воспитывался под руководством матери — Феодосии Петровны, урожденной Карабановой — властной и одаренной эмоционально и эстетически женщины, происходившей из старинного, обедневшего дворянского рода. "Дом наш, вообще сказать, не был особенно набожным домом, — вспоминал позднее Леонтьев, — отец мой был, кажется, равнодушен к вере..." (11, с. 9). Мать, женщина глубоко верующая, "не любила в точности исполнять обряды" (11, с. 10). В 1841 г. Константина Леонтьева определяют в Смоленскую гимназию, затем переводят в Петербург в Дворянский полк, откуда его через год увольняют по болезни. В 1849 г. Леонтьев оканчивает Калужскую гимназию с правом поступления в университет без экзаменов.

По окончании гимназии Леонтьев поступает студентом в Ярославский Демидовский лицей, однако в ноябре 1849 г., опять-таки по болезни, переводится на медицинский факультет Московского университета. Последний "был избран не по какому-либо влечению к медицине, а по чисто внешним обстоятельствам" (46, с. 12). Сам Леонтьев так пишет о своей профессии: "Впоследствии времени я стал лечить недурно и нередко очень счастливо. Мне кажется, впрочем, что и в самые вопросы о том — "дать ли тут опиум или aqua laurocerisi, пустить ли кровь или не пустить", — я стал все больше и больше вникать не столько из любви к науке, или из корысти, сколько из человеколюбия несколько романтического оттенка... Вынужденный обстоятельствами поступить на медицинский факультет, я полюбить медицину всей душой все-таки не мог..." (11, с. 16–17). К этому же времени относится перелом в душе Леонтьева: "Я утратил тогда и на долгое время детскую веру; только что перестал томиться — успокоиться же на каком-то неясном деизме, эстетическом и свободном, на котором я успокоился недолго позднее, я в то время еще не мог" (11, с. 17).

К студенческим годам относятся первые литературные опыты Леонтьева (не сохранившиеся) и его знакомство с И.С.Тургеневым, преподавшим своему молодому другу, талант которого он оценил, уроки не только хорошего литературного вкуса, но и *artis amatorie*.

Впрочем, Леонтьев уже тогда был достаточно самостоятелен, или, по крайней мере, так ему казалось впоследствии. "Я слушал всегда Тургенева с благоговением, но все-таки *je faisais mes reserves*", — вспоминает он через много лет (11, с. 29).

Полного курса медицинского факультета Леонтьев не прошел: началась Крымская война, и он, выпущенный досрочно как доброволец, в июне 1854 г. был определен в Белевский егерский полк батальонным лекарем. Участие в Крымской кампании описано Леонтьевым в очень откровенных воспоминаниях (может быть, даже немного стилизованных): здесь и рассказ о желании попасть в плен, чтобы на казенный счет совершить путешествие в Константинополь и Париж (мысль о чести, воспоминания о матери и случайность воспрепятствовали осуществлению этого желания); и паңическое бегство из охваченного эпидемией госпиталя в Карасу-Базаре, едва не окончившееся судом; и brave рекогносцировочные рейды с казачьим полком; и лихое мародерство; и похищение девушки — дочери феодосийского торговца-грека (будущая жена Леонтьева) и др. (11)¹).

¹) Леонтьев не напрасно был современником и усердным читателем Льва Толстого, — пишет П.Губер. — В воспоминаниях его мы встречаем — говоря леонтьевским термином — то же веяние, что в "Отрочестве", и особенно, в "Юности" (и, добавим от себя, явное отталкивание от "Севастопольских рассказов". — Авт.). Но при всей своей близости к толстовской манере Леонтьев сильно отличается от своего знаменитого образца и — сказать ли? — отличается в выгодную для себя сторону. В его рассказах больше искусства, больше небрежной грации и несравненно меньше преувеличенных крайностей психологического самоанализа, которыми грешили почти все люди его поколения" (11, с. 9).

Вернувшись через полтора года после заключения мира в Москву, Леонтьев почему-то отказывается от продолжения медицинской карьеры здесь и получает место домашнего врача в имении баронессы Розен в Арзамасском уезде Нижегородской губернии. Необременительные обязанности не мешают ему заниматься литературой и много читать по естествознанию, философии, истории и т.д.

В 1860 г. Леонтьев переезжает в Петербург; в этом же году он пробует силы в литературной критике: в "Отечественных записках" публикуется "Письмо провинциала к г. Тургеневу" (9, с. 8), переданное, кстати, в редакцию самим Тургеневым. Манифест 19 февраля 1861 г. и последующие события, особенно польское восстание 1863 г., послужили толчком к переходу Леонтьева от какого-то бесформенного, благодушного либерализма¹⁾ к твердой и обдуманной реакционности.

"Да, я исправился скоро, — вспоминает Леонтьев, — хотя борьба идей в уме моем была до того сильна в 62 году, что я исхудал и почти целые петербургские зимние ночи проводил нередко без сна, положивши голову и руки на стол в изнеможении страдальческого раздумья. Я идеями не шутил, и не легко мне было "сжигать то", чему меня учили поклоняться и наши, и западные писатели..." (46, с. 55).

В 1863 г. Леонтьев, незадолго перед тем встретившийся в дороге с русским консулом на о. Сире, харьковским помещиком Дубницким, и от него впервые узнавший, что такое деятельность консульского агента, поступает по рекомендации своего брата на службу в Азиатский департамент министерства иностранных дел. Через несколько месяцев его назначают секретарем и драгоманом консульства в Кандию на острове Крит. Здесь вскоре происходит ссора Леонтьева на какой-то политической почве с фран-

¹⁾ "Я смолоду имел глупость тоже либеральничать (вполне искренно, и это-то и глупо!)", — пишет Леонтьев в "Моей литературной судьбе" (12, с. 462).

цузским консулом Дерше, как будто бы оскорбительно отозвавшимся о России (46, с. 61, 188). Леонтьев явился во французское консульство и отстегал Дерше нагайкой по лицу. Он "любил впоследствии вспоминать об этом, и, видимо, доволен был, что оказался победителем над ненавистным ему французским буржуа, которого он, в лице Дерше, унизил" (46, с. 188). Француз почему-то не потребовал удовлетворения, его правительство от него отступилось, и Леонтьев отделался переводом в Константинополь, а затем в Адрианополь на ту же должность. В 1867 г. он получает самостоятельный пост вице-консула в Тульче, в 1869 г. — консула в Янине и, наконец, в 1871 г. — в Салониках.

Представление о том, какого рода существование вел он на Востоке, дает одно из писем к К.А.Губастову — его младшему товарищу по дипломатической службе¹⁾, по отношению к которому Леонтьев играл роль, несколько напоминающую роль Тургенева в отношении его самого. На одной и той же странице письма (от 29 сентября 1867 г.) мы читаем: "Вероятно, вы не едите постного, а я ем весь пост (Леонтьев вспоминает о Великом посте.— Авт.), конечно с рыбою, кроме сред и пятниц... Чтобы вполне постичь поэзию Адрианополя, послушайте моих советов: 1) не откладывая заведите себе любовницу, простенькую болгарку или гречанку; 2) ходите почаще в турецкие бани; 3) постарайтесь добыть турчанку, это уж не так трудно... 4) подите когда-нибудь с кавасом к мечети Султан Баязета и устройте там на лужайке, около киоска, борьбу молодых турок (пехлеванов), под звуки барабана; это прелесть: я все это помню и понимаю" (46, с. 196—197).

Окунувшись в полувосточную экзотику европейских областей Оттоманской империи, ухитрилась сочетать какое-то странное, хотя, видимо, искреннее православие с "поэзией изяшной безнравственности", по его же позднейшему выра-

¹⁾ К.А.Губастов (1845—1913) — впоследствии видный дипломат, посланник при Папе Римском и товарищ министра иностранных дел. — Прим. авт.

жению, Леонтьев работает в эти годы над повестями из восточной жизни и над многотомным романом "Река времен". Постепенно, однако, как отмечают биографы, он начинает ощущать утомление жизнью, его мучают сомнения и разочарования, подготовившие наступивший вскоре душевный кризис (с. 73). Леонтьев уже в это время думает об уходе в монастырь. "Эта эпоха — самая темная в жизни Леонтьева, — пишет автор монографии о нем, вышедшей в 1909 г., о. Константин Аггеев, — сам Леонтьев на просьбу В.В.Розанова "объяснить, что заставило его оставить дипломатическую карьеру и думать о монашестве", написал следующий "афоризм": "Полуоткровенность, недосказанность часто больше вредят пониманию чужой жизни, чем совершенное умалчивание". А "с полной откровенностью, — продолжает Леонтьев, — я об этом в письме распространяться не могу. Если Бог поможет нам увидаться, то на словах другое дело". Личного свидания не состоялось, и то, что Леонтьев собирался рассказать Розанову, унесено им в могилу" (37, с. 79).

Непосредственным поводом для кризиса послужила неожиданная болезнь, в которой Леонтьев, как врач, безошибочно узнал признаки холеры. Сам Леонтьев в позднейшем письме к В.В.Розанову (14 авг. 1891 г.) так описывает этот кризис: "Причин было много разом, и сердечных и умственных, и, наконец, тех внешних и по-видимому (только) случайных, в которых нередко гораздо больше открывается Высшая Телеология, чем в ясных самому человеку внутренних перерождениях. Думаю, впрочем, что в основе всего лежит, с одной стороны, уже и тогда в 1870—1871 году давняя (с 1861—1862 г.) философская ненависть к формам и духу новейшей жизни (Петербург, литературная пошлость, железные дороги, пиджаки, цилиндры, рационализм и т.п.); а с другой — эстетическая и детская какая-то приверженность к внешним формам православия; прибавьте к этому сильный и неожиданный толчок сильнейших глубочайших потрясений (слышали вы французскую поговорку: "Cherchez la femme!", т.е. во всяком серьезном деле жизни "ищите женщину"); и, наконец, внешнюю случайность

опаснейшей и неожиданной болезни (в 1871 году) и ужас умереть в минуту, когда только были задуманы и не написаны еще: и гипотеза триединого процесса, и Одиссей Полихрониадес (лучшее, по мнению многих, произведение мое), и, наконец, не были еще высказаны о "юго-славянах" все те обличения в европеизме и безверии, которые я сам признаю решительно исторической заслугой моей¹⁾. Одним словом, все главное мною сделано после 1872-1873, т.е. после поездки на Афон и после страстного обращения к личному православию... Личная вера почему-то вдруг dokonчила в 40 лет и политическое, и художественное воспитание мое. Это и до сих пор удивляет меня и остается для меня таинственным и непонятным. Но в лето 1871 года, когда консулом в Салониках, лежа на диване в страхе неожиданной смерти (от сильнейшего приступа холеры), я смотрел на образ Божией Матери (только что привезенный мне монахом с Афона), я ничего этого предвидеть еще не мог и все литературные планы мои еще были даже очень смутны. Я думал в ту минуту не о спасении души (ибо вера в Личного Бога давно далась мне гораздо легче, чем вера в мое собственное бессмертие). Я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти и, будучи уже заранее подготовлен (как я уже сказал) целым рядом других психологических превращений, симпатий и отвращений, я вдруг, в одну минуту поверил так ошутимо и твердо, как если бы видел перед собой живую, знающую, действительную женщину, очень добрую и очень мо-

¹⁾ Речь идет об "антиславянской" (объективно) направленности леонтьевской концепции. Леонтьев, пишет В.С.Соловьев, "прямо доказывал, что славянство есть термин без всякого определенного культурного содержания, что славянские народы жили и живут чужими началами. Их нынешняя культура слагается из слабых остатков традиционного византизма, большей же частью - из стремительно усвоенных элементов прогрессивного европеизма" (33, с. 563). - Прим. авт.

гущественную, и воскликнул: "Матерь Божия! Рано! Рано умирать мне! ...Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченную грешную жизнь! Подними меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего в среду и в пятницу, и в чудеса, и даже постригусь в монахи..." (46, с. 76-77)¹⁾.

Леонтьев выздоровел и отправился на Афон. "Он прибыл в монастырь с торжеством, — сообщает Е.Поселянин (Е.И.Погожев), видимо, со слов самого К.Леонтьева, — с кавасом и еще с кем-то. И как представителя русской власти, его встретили торжественно с колокольным звоном. Настоятель с крестом в руках, и братия дожидала его в святых вратах. И он принял эти человеческие почести. Потом на другой день, одинокий, тихо постучался он в дверь келии старца Иеронима, вошел, упал ему в ноги и зарыдал" (46, с. 393).

Жизнь Леонтьева резко меняется. Нельзя сказать, что он совершенно отрекается от прошлого — это не так, но сосредоточенность на личном спасении, на религиозном опыте делается постоянной. "А что было после обращения, после 1871-1872 годы, — вспоминает он на пороге смерти, —

¹⁾ С.Лукашевич в характерной для него манере пишет: "Напрашивается такое объяснение этого эпизода. Леонтьев заболел под воздействием вытесненного в подсознание чувства вины, испытанного им после смерти матери, которой, как ему казалось, он пренебрегал в старости (непонятно, откуда это взял Лукашевич. — Авт.). Когда он лежал на диване, истощенный болезнью, снедаемый беспокойством, взгляд его упал на икону Божией Матери; внезапно эта икона подействовала как катализатор на скрытый, ментальный процесс... Высвобождение вытесненной вины через исповедь принесло ему облегчение и улучшило его состояние. Через два часа он был уже на ногах, здоровый и полный решимости ехать на Афон", и т.д. (106, с. 75).

об этом рассказывать невозможно здесь! (в письме Розанову, — Авт.). Эти 20 лет, от 40 до 60, я прожил совсем иначе, чем первое 20-летие зрелости (от 20 до 40 лет). Я не говорю лучше, безгрешнее, а только иначе, совсем с другим основанием, глубже и полнее... В эти же последние 20 лет (после Афона) я и написал все лучшее и оригинальное" (37, с. 81).

Леонтьев хотел немедленно принять постриг, но его просьбу отклонили "под тем предлогом, что он еще на государственной службе, скорее же всего по той причине, что видели в Леонтьеве страстный, порывистый характер, создавали те невероятные трудности, которые ему пришлось бы в монастыре преодолевать" (46, с. 84–85).

Вернувшись в Салоники, Леонтьев сжигает рукопись романа "Река времени", извещает посла в Константинополе (Н.П.Игнатьева), что не может управлять консульством по нездоровью и вновь уезжает на Афон, бросив консульство на произвол судьбы. В Салониках "решили, что русский консул помешался" (46, с. 78).

Зимой 1873 г. он получает отставку с небольшой пенсией и поселяется с женой на о-ве Халки вблизи Константинополя, где работает над статьями о греко-болгарской церковной распри и пишет важнейшую свою историко-философскую работу "Византизм и славянство" (5).

В 1874 г. Леонтьев вновь в России. Он становится послушником Николо-Угрешского монастыря под Москвой, однако первый опыт монашеской жизни продолжается всего полгода. Леонтьев так вспоминает это время: "Телесно мне через 2 месяца стало невыносимо, потому что денег не было ни рубля, а к общей трапезе я никак не мог привыкнуть... Ел только, чтобы прекратить боль в желудке, а сытым быть — и забыл, как бывают сыты... Отец Пимен (архимандрит, — Авт.) звал меня дураком и посылал в сильный мороз на постройки собирать щепки... Братия была груба и завистлива. Старались подвести и нарочно очень худо говорили об игумене, а я защищал его и просил оставить эти разговоры" (12, с. 488–489). Леонтьев покидает Угрешу и последующие несколько лет скитается по

России, переезжая из Москвы в свое Кудиново, из Кудинова в Москву, Калугу, Петербург и вновь возвращаясь в Кудиново. Попытка получить должность в министерстве иностранных дел кончается неудачей – кн. Горчаков, ранее благоволивший к Леонтьеву, на этот раз отозвался о нем: "Nous n'avons pas besoin de moins" – "Монахи нам не нужны" (46, с. 298).

Статьи Леонтьева не вызывают особого отклика, а повести проходят совсем незамеченными. На их появление отзывается только Тургенев, с которым у Леонтьева после 1861 г. отношения прекратились. Тургенев пишет ему из Парижа: "Я сожалею, что... вы не обратили ваших замечательных способностей на составление ученых, этнографических и исторических сочинений..." (46, с. 99). Неурядицы Леонтьева усугубляются прогрессирующей душевной болезнью жены. Леонтьев все чаще бывает в Оптиной пустыни, где близко знакомится с о. Климентом Зедергольмом – сыном реформатского пастора, обратившимся в православие и принявшим постриг.

В начале 1880 г. Леонтьев получает, наконец, место сотрудника газеты "Варшавский дневник", издававшейся кн. Н.Н.Голицыным. Леонтьев напряженно работает и за четыре месяца публикует целый ряд статей на политические и общественные темы, однако затем денежные дела "Варшавского дневника" приходят в такое состояние, что приходится оставить работу в нем.

В конце 1880 г., после усиленных хлопот, Леонтьева определяют исполняющим должность цензора Московского цензурного комитета. О его деятельности в качестве цензора "нет почти никаких сведений. Можно сказать, что иногда он был очень строг, иногда очень снисходителен, часто ради шуток переиначивал чужую мысль. Например, какой-то поэт написал в одном стихотворении что-то вроде следующего: "воруют даже генералы". Леонтьев вместо последнего слова написал "либералы", и в таком виде стихотворение попало в печать. Будучи цензором, он как-то получил анонимное письмо, состоявшее из двух слов: "Г. ..., брат". Это письмо он хранил на столе в особом конверте, чтобы

"не зазнаваться" (46, с. 117). Должность цензора Леонтьев исполнял шесть лет, в течение которых писал мало и неохотно. Он начал роман "Египетский голубь", оставшийся незавершенным¹⁾, печатал рассказы в "Ниве", писал воспоминания, а также статьи "О страхе Божиим и любви к человечеству" (по поводу рассказа Л.Толстого "Чем люди живы"), "О всемирной любви (по поводу речи Достоевского на Пушкинском празднике)".

Две последние статьи, а также собрание статей "Восток, Россия и Славянство" обратили на Леонтьева внимание критики.

Выйдя в отставку, к которой он давно стремился, Леонтьев поселяется на берегу Жиздры, у ограды Оптиной пустыни, в домике, по сей день называемом в память о нем "консульским", и в течение четырех последних лет жизни ведет несколько необычную полумирскую, полумонашескую жизнь, внешне являя собою "весьма нехристианского монаха", по выражению Р.Хэйра (97, с. 332). Эта двойственная жизнь, протекавшая под духовным руководством оптинского старца о. Амвросия, кончилась, когда 23 авг. 1891 г. в Предтечевом скиту Оптиной пустыни Леонтьев принял тайный постриг с именем Климента. В конце августа, после кончины своего духовного отца, он переехал в Троице-Сергиеву лавру, где и умер через два с половиной месяца, 12 ноября 1891 г.

2. Детерминизм, волюнтаризм и судьба в историософии Леонтьева

Исходный тезис большинства авторов, писавших о К.Н.Леонтьеве, — утверждение о противоречивости его философской и, в частности и в первую очередь, — историософской системы. Один из сравнительно ранних комментато-

¹⁾ Этот роман и роман "Дитя души" переизданы в Нью-Йорке в 1954 г. — Прим. авт.

ров Леонтьева, Б.В.Никольский, отмечал в 1911 г.: "Начертать систему, цельную и стройную, его мнений, симпатий и антипатий, было бы напрасною затеею. Системы в них нет и не было, если не сказать, что весь он был противоречием, возведенным в систему, что он был стихийным отрицанием всякой системы" (46, с. 369).

Этот вывод почти повторил в 1948 г. Кологривов: "Бессмысленно пытаться свести пристрастия и антипатии Леонтьева в цельную и упорядоченную систему. Все у него страстный, нетерпеливый порыв, бурлящий водопад, ревущий водоворот... Это сама его природа, исключаящая все попытки систематизировать его идеи" (100, с.9, цит. по 106, с. 13).

Т.Масарик в свое время вынес еще более суровый приговор, имеющий отношение уже не только к форме, но и к смыслу леонтьевского философствования: "Леонтьев ни во что, кроме абсурда, не верит и верить не может" (цит. по: 106, с. 13). "Не более ли, — задавался вопросом В.В.Розанов, — в смесь этих (леонтьевских — Авт.) начал входит разнообразия, чем, например, в *summa idearum* Соловьева или Герцена? Именно Соловьев и Герцен были монотонны при необозримом разнообразии их деятельности, их литературного выражения. Все "поделки" Герцена и Соловьева — из одной породы камня. В Леонтьеве поражает нас разнопородность состава, при бедности и монотонности линии тезисов" (46, с. 177).

Что это за "начала", разъяснил в свое время еще В.С.Соловьев, чей подход к леонтьевскому творчеству определил позицию многих (если не большинства) более поздних исследователей. "Дорогими, требующими и достойными охранения, — пишет В.С.Соловьев, суммируя воззрения Леонтьева, — он считал главным образом: 1) реально мистическое, строго церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа; 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах. Все это нужно охранять против одного общего врага — уравнительного буржуазного прогресса, торжествующего в новейшей евро-

пейской истории. Вражда к этому прогрессу составляла главный "пафос" в писаниях Леонтьева, выработавшего особую теорию развития, где он своеобразно варьировал идеи Гегеля, Сен-Симона, Ог.Конта и Герб. Спенсера (которых, впрочем, не изучал систематически).

...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 и греко-русской культуры; наконец, он эстетически любил все красивое и сильное; эти три мотива господствуют в его писаниях, а отсутствие между ними внутренней положительной связи есть главный недостаток его мирозерцания" (33, с. 462-463).

Н.А.Бердяев в своей книге о Леонтьеве писал, что натуралистические, эстетические и религиозные мотивы существуют у его "героя" отдельно и независимо друг от друга (43, с. 80). "Несовместимы, — подчеркивает в статье, опубликованной в "Вопросах литературы" в 1974 г., П.П.Гайденко, — ...аскетическое православие Леонтьева и его неистовое упоение чувственностью, "безбожной" (его выражение) красотой. Несовместимы христианская вера в божественный промысел, печать которого христианин видит как на всей истории человечества, так и на судьбе отдельного человека, со стремлением Леонтьева дать естественнонаучный (в духе Сен-Симона, Конта и Спенсера) анализ исторического развития, что для него равноценно рассмотрению жизни культур как организмов, подверженных действию биологических законов. Несовместим и его внутримирской политический идеал сильной и принудительно-суровой государственности с внемирным идеалом личного спасения, монашеским уходом от мира и равнодушием к его посюстороннему устройству. Эстетик, монах, ученый историк и волюнтаристически настроенный политик — все эти ипостаси Леонтьева стоят друг к другу в вопиющем противоречии" (48, с. 184).

Если ограничиться философией истории в узком смысле слова (в широком — все леонтьевское творчество имеет

историософский характер), обычно указывают на жесткий детерминизм построений Леонтьева. Речь идет о его концепции "триединого процесса", описывающей последовательные стадии развития каждого культурно-исторического типа. В этот, если можно так выразиться, "трехактный цикл" входят:

1) стадия "первоначальной простоты", соответствующая детству;

2) стадия "положительного расчленения", или "цветущей сложности". Эта стадия характеризуется величайшим неравенством, величайшим разнообразием частей, сдерживаемых силой деспотизма. Она соответствует возмужалости человека;

3) стадия "вторичного смесительного упрощения" (или "упростительного смещения"), соответствующая старости и дряхлости, разложению организма (12, с. 428).

"Государства живут не более тысячи, много, тысячи двухсот (?) лет, и вот, Леонтьев с ужасом думает о минувшем тысячелетии России", - суммирует леонтьевскую мысль кн. С.Н.Трубецкой (73, с. 188-189). "Подморозить Россию... чтобы не гнила!" (10, т. УП, с. 124), - выписывает Леонтьев рецепт, известный даже тем, кто ничего больше о его авторе не слышал. Этот знаменитый рецепт, созвучный сентенции графа Д.И.Толстого: "Россия реформами объелась, ей нужна диета", сделался точкой отсчета при оценке леонтьевского мировоззрения. Практически для всех, писавших о Леонтьеве, он прежде всего, а иногда и исключительно, - консерватор.

Леонтьевский "детерминизм" служит предметом резкой критики со стороны комментаторов, относящихся к культуре "религиозного возрождения" начала века или тяготеющих к ней. "Как это умудрился он (Леонтьев. - Авт.) соединить исторический фатализм, уверенность в натуралистически неизбежной гибели национальных культур на известном году жизни с христианской мистикой? - возмущается Н.А.Бердяев, - тут страстная воля ослепляла его разум" (43, с. 317). "Натуралистическая социология переходит у него в апокалиптику и оценки эстетические совпадают у него с оценками религиозными" (44, с. 95).

"Христианство для Леонтьева есть только религия конца, — пишет Г.Флоровский. — Пророчество о конце, не тема для жизни, — нет в христианстве "благой вести" от истории и для истории... В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся... У Леонтьева встречаем неожиданный гипер-эсхатологизм, столь характерный для Реформации" (75, с. 304).

Отсюда вывод Флоровского: "У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоззрения. Он и не хотел его иметь. Леонтьев тревожился только о том, чтобы его языческий натурализм не был ему поставлен в вину и в грех" (84, с. 302). Сделав затем головокружительный переход от не вполне складного идиоматического выражения "поставить в грех" (речь идет, видимо, о стремлении оградить себя от критики) к идее греха в концепции Леонтьева, Флоровский удивляется: "Странным образом, у этого притязаемого "византийца" была совсем протестантская проблематика спасения, почти без остатка вмешавшаяся в идею вменения или, скорее, невменения. Как уйти от кары или возмездия за грех?.. Леонтьев не верил в преображение мира, и верить не хотел" (75, с. 302).

В.В.Зеньковский, несравненно более снисходительный к К.Н.Леонтьеву, в целом склонен простить ему грех натурализма и детерминизма на том основании, что это общий грех эпохи, еще не сформулировавшей четко (до Риккерта, хотя, по его мнению, сходные рассуждения можно найти уже у Герцена и Михайловского) различие между законами природы и истории (54, т. 1, с. 455–456).

"В генезисе историсофских воззрений Леонтьева, — пишет Зеньковский, — имел громадное значение тот факт, что он был натуралистом. Когда в его сознании окончательно сформулировалась идея "триединого процесса", то это было простым перенесением на историческое бытие его воззрений, как натуралиста" (54, т. 1, с. 452).

"...Леонтьев, так глубоко занятый вопросом о цветении индивидуальности, о законах ее расцвета и угасания, не ощу-

шал различия природы и истории и всецело подчинял человека и историческое бытие тем же законам, какие господствуют в мире органическом. Здесь лежит ключ и к "эстетическому" пониманию истории у Леонтьева. Применение именно эстетического, а не морального принципа к историко-софским явлениям есть неизбежное следствие натурализма в историософии. Если в природе нет места моральной оценке, значит нет места моральному моменту и в диалектике исторического бытия. Моральное начало в истории (при таком понимании ее) вносится в нее свыше, силою Бога, Его Промыслом, но стихийные процессы истории, "естественная" закономерность в ней стоят вне морального начала..." (54, т. 1, с. 454).

Некоторые комментаторы (обычно, это авторы, как ни парадоксально выглядит такое сочетание, либо менее интересующиеся религиозной стороной леонтьевского мировоззрения, как большинство западных исследователей, либо имеющие лучшее представление о нем в целом) обращают внимание на другой аспект "детерминизма" в концепции Леонтьева: на противоречие между ее фатализмом, обрекающим любой культурно-исторический тип на гибель через определенный промежуток времени, и леонтьевским идеалом какой-то "великой неовизантийской и греко-русской культуры", по выражению Соловьева; на конфликт между "ученым-историком" и "волюнтаристически настроенным политиком", как пишет П.П.Гайденко.

Р.Хэйр просто оставляет вопрос открытым, отказываясь понимать, "что побудило Леонтьева вообразить, будто жестокая, мелочно-придирчивая петербургская империя способна органически переродиться в большую и лучшую империю, полную привлекательных качеств, которых столь явно недоставало ее предшественнице. История изобилует примерами, свидетельствующими о противоположном, о том, что империи богатеют и делаются могущественнее, теряя при этом духовные достоинства. Звонящая шпорами, бряцающая оружием единая Германия при Бисмарке проигрывает в сравнении с политически слабой, раздробленной прежней Германией, осененной гением Гете и Баха. Сам Леонтьев исполь-

зовал этот пример в качестве иллюстрации упадка. Это, однако, не мешало ему думать или, скорее, пытаться верить в то, что "Святая Русь", "третий Рим" должны оказаться чудесным исключением из общего исторического правила" (97, с. 325).

П.П.Гайденко отмечает: "Леонтьеву и в голову не приходит, насколько "совмещенные" им позиции взаимно друг друга уничтожают: соединение эстетически-научной и "византийски православной" точек зрения, столь удовлетворяющее Леонтьева субъективно, отнюдь не является гармоническим и непротиворечивым соединением само по себе, объективно" (48, с. 183-184).

Часть авторов, вполне понимая глубину противоречия, если таковое действительно присутствует в концепции Леонтьева, предпочитают отделяться не очень внятыми указаниями на какую-то "неполноту" леонтьевского детерминизма. "Новая великая будущность" для России (при условии реакционного поворота. - Авт.) представляется Леонтьеву желательной и возможно, а не роковой и неизбежной, как думают славянофилы, иногда эта будущность кажется ему даже маловероятной: Россия уже прожила 1000 лет, а губительный процесс эгалитарной буржуазности начался и у нас, после Крымской войны и освобождения крестьян" (33, с. 563), - осторожно интерпретирует мысль Леонтьева Вл.Соловьев¹).

Э.Гаспарини пишет, что Леонтьев "мыслил не в категориях причинности, а в категориях предопределения, судьбы (*il destino*) (93, с. 46) - уклончивая формула, лишь внешне снимающая противоречия леонтьевской схемы.

А.Л.Янов, столкнувшийся с тем же, действительно "ро-

¹) Увлечшись сопоставлением Леонтьева со славянофилами, Вл.Соловьев не заметил буквально вопиющего противоречия в своей трактовке его мыслей: Леонтьев, не считающий будто бы процесс "роковым", почему-то говорит не о том, что Россия не обязательно обречена на упадок на стадии упростибельного смешения, что было бы в таком случае естественно, а о том, что она не обязательно обречена на величие в этих условиях! - Прим. авт.

ковым", противоречием, предлагает гипотезу, согласно которой мировоззрение Леонтьева эволюционировало от детерминистской схемы (и, соответственно, консервативного идеала) к схеме волонтаристской, которой соответствует некая реакционная утопия, причем сам Леонтьев так и не сумел понять принципиальной несовместимости двух схем.

"Анализ... позволяет обнажить основную ошибку леонтьевского творчества, — утверждает Янов, — сводящуюся к смешению под единым псевдонимом "византизм" двух принципиально разных концепций — охранительного византизма 70–80-х гг., принципом которого было отрицание социального конструирования, — и консервативной утопии 80-х гг., представлявшей собою образец реакционного реформаторства, своего рода инженерный проект "новой России", начинающейся с Царьграда. Более того, анализ этот свидетельствует, что если первый византизм опирался на общетеоретическую базу (теории "триединого процесса развития" и "вторичного смесительного упрощения", в основе которых лежало вульгарное сведение социо-культурных процессов к биологическим, а политической функцией которых была апология "внутреннего деспотического единства"), то консервативная утопия Леонтьева, его второй византизм никакой общетеоретической базы вообще не имел. И самое существенное из того, о чем свидетельствует анализ взглядов Леонтьева: такая общетеоретическая база и не могла быть создана без сокрушительной ревизии самого этого византизма. Без столь же сокрушительной ревизии, какой Леонтьев подверг в свое время утопию славянофильскую. Другими словами, в последние годы жизни Леонтьев стоял перед лицом нового кризиса консервативного мировоззрения, кризиса, который ему уже не суждено было преодолеть" (80, с. 4–5).

Между двумя идеалами, соответствующими двум этапам в творчестве Леонтьева, возникает, по Янову, совершенно непреодолимое противоречие. "Где же, однако, у России ручательство — кроме, разумеется, неколебимой веры Леонтьева в свой "исторический фатализм", — приглашает Янов читателей разделить свое недоумение, — где у России объективное ручательство, что "роковым ее назначени-

ем" является именно византизм? Откуда взять критерий совпадения неизвестной нам и неконтролируемой нами воли "чего-то высшего и неуловимого" с леонтьевским "сознательным идеалом"? Не сам ли Леонтьев беспрерывно внушает читателю ощущение обреченности, трагического бессилия перед "дальнейшим ходом либерального гниения, должествующим разрешиться, вероятно, очень быстро торжеством нигилистической проповеди"? (10, т. 7, с. 502). Не он ли прославился призывом "подморозить Россию, чтоб она не гнила"? (80, с. 9-10).

А.Л.Янов вполне логичен, когда делает вывод об эволюции леонтьевских взглядов: без допущения такой эволюции эти взгляды, как их формулируют комментаторы Леонтьева, оказываются настолько противоречивыми, что делается непонятным, как мог этого не замечать сам автор. Остается вопрос — о какой эволюции имеет смысл говорить в данном случае?

3. Либерально-эгалитарный прогресс, консервация и надежда

Практически все исследователи творчества К.Леонтьева выделяют три этапа в его духовной биографии: период юношеского "либерализма" (до начала 60-х годов); поворот одновременно к консерватизму и эстетизму, формирование "натуралистической" гипотезы триединого процесса; религиозный перелом (1871), сосредоточенность на проблеме личного спасения. Соответственно эволюция Леонтьева рассматривается, как правило (имплицитно, или — у Янова и др. — эксплицитно), как переход от эстетико-натуралистического мирозерцания ("деизма", по характеристике о. К.Аггеева) к мирозерцанию христианскому, которое, однако, по той или иной причине не смогло вытеснить из концепции Леонтьева реликт "нераскаянного натурализма" — детерминистски связанную пару: триединый процесс — консервация.

Периодизация эта в общих чертах верна и едва ли может быть оспорена на основании биографических данных и анализа творчества. Тем не менее в определенном смысле

она вводит в заблуждение, являясь источником большинства тупиков и антиномий, с которыми не могут справиться исследователи леонтьевских идей. Дело в том, что это формальная периодизация, во-первых, переоценивающая изоляцию одного периода от другого (изменение ценностной установки или политической позиции вовсе не обязательно ведет к смене строя мышления и даже, как правило, не ведет, равно как и эволюция этого строя не должна непременно вызываться сдвигом в основополагающих ценностях!), а во-вторых, очень мало дающая для понимания качества, реального смысла мировоззрения в тот или иной период.

Действительно ли "детерминистская" концепция триединого процесса коренится в юношеском натурализме, материализме и "панэстетизме" Леонтьева? Чем являются убеждения Леонтьева в этот ранний период в том плане, в каком они связаны с главной, "сквозной" линией его рассуждений — историософией?

К.Аггеев довольно метко характеризует "раннего" Леонтьева: "Перед нами самостоятельный эстет-социолог, для которого научный материализм оказался лишь удобным разрешением вопроса о природе, главное — дающим возможность в дальнейшем не возвращаться к нему" (37, с. 59). Это важное замечание. Эстетизм — главная стихия Леонтьева до его обращения, а не "натурализм", остающийся, в общем, в тени. Никакого эстетического натурализма или натуралистического эстетизма не существует. Что бы ни писалось по этому поводу¹⁾, ни эстетизм как позиция из

¹⁾ "Натуралистическая и эстетическая точки зрения тождественны для Леонтьева, — пишет, например, Зеньковский, — вот историософская формулировка этого. — "Гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам жестокая борьба" (9, т. 5, с. 223). Гармония в природе покоится на борьбе; гармония в эстетическом смысле есть "деспотизм формы", приостанавливающий центробежные силы. Во всем этом нет места морали, как таковой..." (54, с. 454). Иными словами, предполагаемое единство натурализма и эстетизма у Леонтьева определяется чисто негативно, их роднит то, что они чужды, каж-дый по-своему, морали... — Прим. авт.

натурализма решительно не выводится, ни натурализм никак не объясняется леонтьевским панэстетизмом. Связь между ними, а также их связь с православием Леонтьева, как бы его ни оценивать в тот или иной период, с его консерватизмом и т.д. — не логическая, а жизненная.

Но что является средоточием, фокусом этого живого мироощущения? В.С.Соловьев был вполне прав, указывая на вражду к "уравнительному буржуазному прогрессу" как на главный пафос писаний К.Н.Леонтьева — по крайней мере после того, как он в ужасе отшатнулся от либерализма. Действительно, "прогресс", "эгалитаризм", "упростительное смещение", "серое однообразие", "фрак", "цилиндр" и т.д. — главные раздражители для Леонтьева с этого момента и в дальнейшем, как до его обращения в 1871 г., так и после, до конца жизни. Сам Леонтьев так выражает этот "пафос": "Все... писатели на разные лады подтверждают наше мнение, все согласны в том, что Европа смешивается в действительности и упрощается в идеале. Разница в том, что иные почти довольны той степенью смешения и упрощения, на которой находилась или находится в их время Европа; другие находят, что смещение еще очень недостаточно, и хотят крайнего однообразия, думая в этом оценении обрести блаженство, а третьи негодуют и жалуются на это движение" (9, т. 6, с. 5).

Леонтьев, разумеется, принадлежит к тем, кто "негодует и жалуется", но важно даже не это, а другое — то, что речь идет о явлении, оценки которого (независимо от личного отношения) совпадают, по признанию Леонтьева, у самых разных авторов. Эпоха, в которой укоренен Леонтьев, — свидетельница кризиса идеи прогресса. Ее специфика в том, что эта идея переходит из сферы ценностей, идеалов, области желательного или нежелательного в сферу очевидности, реальности, в число явлений, которые могут нравиться или не нравиться, но с которыми необходимо считаться как с фактом. В этом, в воплощении идеи прогресса, а не в выявлении ее внутренних логических противоречий, и состоял, собственно, ее кризис. Непонятность, неуправляемость, иррациональность фактического прогресса — так можно выразить тему этого кризиса. "Эгалитарный

прогресс — это провиденциальный факт, имеющий все главнейшие признаки такового¹⁾, — по выражению А. де Токвиля, одним из первых, еще в 1835 г., ясно сформулировавшего тему времени.

О “какой-то таинственной силе”, стоящей “вне человеческих соображений и несравненно выше их”, говорит в применении к прогрессу и Леонтьев (73, с. 24).

Объектом новоевропейской культуры в определенный момент делается сам “провиденциальный факт”, причем следует подчеркнуть, что наличное его “состояние” оказывается неприемлемым едва ли не для всех интеллектуальных и политических течений. 30–40-е годы XIX в. — осевая эпоха современной европейской культуры, и правильнее сказать, что эти течения сами определяются по отношению к идее фактического прогресса, разделившись в зависимости от общественно обусловленной склонности идти вперед быстрее естественного развития, идти в ногу с ним или стремиться к возвращению назад, к какой-то произвольно выбранной точке в прошлом, с тем, чтобы дальнейшее развитие происходило в определенных, более или менее жестких рамках, проверенных историей. Таковы корни современных либерализма, консерватизма и реакции. Все эти течения, однако, имели нечто общее: признание факта прогресса, если можно так выразиться, — либерализма, превратившегося из идеи в болезнь общества²⁾. Соответственно и

1) Токвиль А. О демократии в Америке. — М., 1897. — С. 4.

2) Идеология социального прогресса в общем виде не сводится, конечно, к либерализму как таковому и не выводится из него целиком, однако либеральная эволюция, пока она продолжается, придает ей характер социальной нормы. По словам того же Токвиля (1840 г.), “так как привилегии и бесправие классов отменены и люди навсегда порвали путы, делавшие их неподвижными, то в уме каждого зарождается идея прогресса и желание возвыситься возникает во всех сердцах” (О демократии в Америке, с. 510). — Прим. авт.

возникшие течения в точном смысле слова должны были бы называться "либеральным либерализмом", "консервативным либерализмом" и, как ни парадоксально такое словосочетание, — "реакционным либерализмом".

Либерализм к 30—40-м годам — не политическая или философская позиция, а состояние духа и общества, вынужденное обстоятельство. "Не плоть, а дух растлился в наши дни, и человек отчаянно тоскует", — напишет в 1851 г. Ф.И.Тютчев, подводя итог эпохе самоопределения новейшего европейского сознания, начавшейся байроновским: "All is exploded — be it good or bad" ("Бронзовый век"). И в этом же году Герцен, суждения которого так ценил Леонтьев, скажет: "Так, как холера идет с берегов Инда, чума с берегов Нила, желтая лихорадка с устьев Миссисипи, так болезнь исторического развития идет из Европы. Как только люди коснутся этой проклятой земли, так их мозг и поражается болезнью" ("Поврежденный"). Константин Леонтьев — законное, хотя и позднее, дитя европейского поколения, на всю жизнь сохранившего ужас осознания фактичности прогресса, его независимости от чьей-либо доброй или злой воли. Естественная, почти физиологическая реакция людей этого поколения — желание остановить этот прогресс, хотя бы для того, чтобы выиграть время и разобраться в его смысле.

Осущение умирания, если не уже наступившей духовной гибели общества, чувство богооставленности, распада всех органических связей — таков "пафос" Леонтьева. "...Великий Пан умер! Боги удалились, цари уходят, привилегии гибнут, весь мир идет в работники" (9, т. 6, с. 24—26), — цитирует он Прудона. Религия, эстетика, политика, общество — все это деградирует одновременно; соответственно, в каждой из областей можно обнаружить симптомы разрушения. Всеобщее упрощение — скорее космический, чем чисто общественный процесс¹⁾). Обособление и противопоставление

¹⁾ Леонтьев, отказываясь от различных наименований провиденциального процесса, пишет: "Все поименованные названия имеют смысл политический, юридический, социо-

друг другу "стихий" религии, политики, эстетики, ставшее свершившимся фактом, наличным состоянием общества, — сопутствующее этому процессу обстоятельство. Несовместимость стихий, которую сам Леонтьев склонен подчеркивать, в принципе занимает его несравненно меньше, чем ослабление энергии каждой из стихий, являющееся следствием общей энтропии. Леонтьев указывает на автономность эстетики и политики по отношению к христианству, но сознание такой автономности еще не стало для него той трагической "проблемой культуры", о которой говорит Зеньковский¹⁾. Леонтьева волнует самобытность идеала красоты, нехристианская его природа, но еще больше тревожит его то, что исчезает красота как таковая, причем исчезает одновременно и в какой-то внутренней связи с исчезновением религиозности. Одновременная деградация всех форм органической жизни общества как бы свидетельствует об их глубоком, хотя и таинственном родстве. Не поняв негативного характера связи "стихий" в сознании Леонтьева (но только не в смысле утилитарного, механического их соединения!), нельзя уяснить себе и его исторической концепции.

То, что составляет почву (не фон, а именно почву) леонтьевского мироощущения, — антипрогрессизм (термин условный, конечно): интуиция коллективная, а не индиви-

Продолжение сноски со с.116.

логический, пожалуй, не более, не шире и не глубже. Мой же термин (вторичного упрощающего смешения) имеет значение органическое, естественно-историческое, космическое, если угодно" (9, т. 6, с. 16). — Прим. авт.

¹⁾ В.Зеньковский подчеркивает: "Если он (Леонтьев. — А.С.) так заострял вопрос о несоединимости всей современной культуры с христианством, то это не значит, что он не болел этой основной темой русских философских исканий... Он болел проблемой культуры..." (54, т. 1, с.456). Прим. авт.

дуальная, свойственная лично Леонтьеву. Этой интуиции, между тем, фактически присущи два, по-видимости взаимоисключающих, в действительности же родственных, оттенка настроения. Можно их найти и у К.Леонтьева.

Во-первых, он становится "инстинктивным", естественным консерватором. Леонтьев понимает, что переживаемый обществом кризис есть кризис христианской цивилизации – организма, возникшего в результате проникновения общества духом христианства. Поскольку в обществе не наблюдается существенных признаков духовного возрождения, обращения процесса вспять – остается (если человеку дороги хоть сколько-нибудь посюсторонний мир и свой народ) отдать все свои силы консервации, т.е. сохранению тех остатков духовной жизни, которые еще в народе сохраняются. Следует еще раз подчеркнуть, что все изложенное – общее место европейского антипрогрессизма XIX в.: Леонтьев не выдумал эту позицию, он лишь присоединился к ней, переосмыслив и начав, со временем, интерпретировать ее в христианском ключе¹⁾.

Во-вторых, и опять-таки подобно большинству своих европейских предшественников, Леонтьев не перестает надеяться на чудо – "возрождение духа"; надеяться вопреки опыту, испытывая одно разочарование за другим. Иными словами, и это очень важно, надежда, обращенность впе-

¹⁾ В принципе, как известно, "духовный упадок" может рассматриваться (и действительно рассматривался многими антипрогрессистами) не только как отход все большей части общества от церкви, но и как "умирание Великого Пана", т.е. в качестве утраты сакрального начала обществом в целом. Озабоченный уменьшением влияния церкви, Леонтьев глубоко переживает и эту прогрессирующую десакрализацию (представляющую собой в христианском обществе, по сути дела, утрату сакральных ориентаций той его частью, которая уже вышла "за ограду" церкви), связывая оба процесса воедино или, по крайней мере, не всегда четко разграничивая их. – Прим. авт.

ред имманентна сознанию антипрогрессиста; она – не отрицание такого консервативного этоса, а его дополнение, обратная, подразумеваемая сторона. Леонтьев унаследовал это двуединство сознания и уже по этому одному не может считаться детерминистом: надежда на какое-то обращение процесса вспять по сути дела (и хронологически) предшествует в его мироощущении "детерминистской" схеме триединого процесса, а не наоборот, как утверждает, например, А.А.Янов, и как предполагается самоочевидным у большинства исследователей.

Двойственность сознания проявляется во всем, иногда буквально внутри одной фразы. Описывая в "Среднем европейце..." вторичное упрости́тельное смещение, Леонтьев делает такое замечание: "Движение это есть; оно несомненно, и резкой поворотной точки на иной путь мы еще ясно теперь не видим (то есть или мы этой точки не миновали еще, или не сознали поворота, не приметили, быть может); пусть это движение неотразимо, даже навсегда (допустим это на минуту), но пойдем же именно разумом, суровым разумом, чуждым всяких иллюзий, всякой сердечной веры и в это знаменитое человечество и, поняв, назовем его откровенно и бесстрашно – предсмертным смешением составных элементов и преддверием окончательного вторичного упрощения прежних форм..." (9, т. 6, с. 16).

В этом удивительном отрывке призыв к полнейшей определенности вывода ("суровым разумом, чуждым всяких иллюзий...", "откровенно и бесстрашно") сочетается с величайшей внутренней неуверенностью в определенности самого процесса ("мы еще ясно не видим", "не приметили быть может", "пусть движение неотразимо", "даже и навсегда", "допустим это" и т.д.).

Очень важно, что Леонтьев прекрасно знал об этой двойственности и готов был отстаивать право на нее. Так выглядит в передаче Леонтьева его беседа с И.С.Аксаковым, после того как последний прочел в рукописи "Византизм и славянство": "...Потом, – продолжал Иван Сергеевич, – вы совершенно уничтожаете влияние лица, вы забываете свободную, личную деятельность человека... У вас

ваш процесс развития и вторичного упрощения есть процесс фаталистический, деспотически неизбежный... Поэтому о чем же хлопотать? Зачем писать... Вы – Иеремия, плачущий над развалинами... – А разве Иеремия не писал? – спросил я. Аксаков никак видимо не ожидал этого соображения и замолчал вдруг, он забыл, что Иеремия писал” (12, с. 456).

Иеремия писал, конечно, и Леонтьеву, видимо, импонирует сравнение с пророком. Во всяком случае, ему проще отделаться ссылкой на него, чем объяснить, почему, будучи по всем данным и чуть ли даже не “по обязанности”, фаталистом, он им, все-таки, вовсе не является.

4. Эстетический консерватизм и “стихия эстетики”

За пределами этих общих рамок, задаваемых духом эпохи, и начинается собственно леонтьевское мировоззрение. Прежде всего Леонтьев постулирует и последовательно проводит мысль о связи эстетизма с консервацией, об эстетической природе консервации. Разложение и гибель христианской цивилизации, если она не является преддверием какого-то нового возрождения духа, не оставляет, собственно, места ни для какого иного духовного критерия в политике, кроме эстетического. Это парадоксальная, но не абсурдная мысль.

Европейская культура создана христианством, пронизана им настолько, что безболезненно отделить христианское от нехристианского в ней едва ли возможно в том случае, если дух медленно угасает, а не “самовыявляется” в каком-то новом религиозном подъеме. Христианство как бы растворено в этом обществе, и защита его есть и защита общества в целом, его консервация в качестве христианской культуры. Но это и есть задача эстетическая *par excellence*: защита общества христианского, но взятого во всей полноте своих проявлений, не исключая и негативных, может вестись только через выявление его красоты, точнее – красоты раскрывающихся в нем, во всей их завершенности, духовных отношений и положений. Именно поэтому Леонть-

ев, даже избравший себе суровый аскетический идеал в жизни, неожиданно для многих комментаторов, готов принимать жизнь во всей ее полноте: "Неограниченность его консерватизма, — пишет Б.В.Никольский, — единственная в своем роде, только и объяснима его сочувственной готовностью мириться с противоречиями. Едва ли найдется другой писатель, который был бы способен так неуступчиво, как Леонтьев, отстаивать действительность, в которой родился, во всей разноголосице ее несогласованных исторически даже несогласимых принципиально элементов" (46, с.378).

В этом и заключается суть "панэстетизма" К.Леонтьева. Смысл его, быть может, даже уже, поскольку Леонтьев в принципе склоняется к восприятию эстетики как служения, притом не только Богу, а и тому самому христианскому обществу, о котором шла речь. "Православие, — пишет он Всеволоду Сергеевичу Соловьеву 1 марта 1879 г., — это нервная система нашего славянского организма, а как хранить и лелеять художеством красоту и государственную силу этого организма, если мы нашим либеральным, обще-европейским отчуждением будем ослаблять постепенно эту нервную жизнь, эти органически духовные токи?" (47, с. 473).

Как совместить все это с тем представлением о ревущей стихии эллинского эстетизма, по выражению Розанова (46, с. 181), которому отдали дань едва ли не все исследователи леонтьевского творчества? На наш взгляд, необходимо проводить ясное различие между эстетическим началом в душе Леонтьева и той ролью, которая отводится эстетике в его мировоззрении. В той мере, в какой это мировоззрение является целостным, устоявшимся, "эстетической клеточке" в нем отдано вполне определенное, хотя, быть может, и не такое большое, как принято считать, место: она интегрирована в леонтьевскую историософию, и позиция ее в ней не столько определялась, сколько постоянно проявлялась.

Но Леонтьев — живой человек, обуреваемый сложными и сильными страстями, и отношение его к эстетике, к стихии эстетической, меняется, колеблется от какого-то почти

эпизодического оправдания всего "красивого"¹⁾ до сокрушенного отказа от эстетики вообще, если только это не "эстетика религии" в предельно узком смысле.

Тенденция здесь есть, она понятна, но это только тенденция, и даже в "аскетический" период леонтьевской жизни у него бывали рецидивы сдавленного, смиренного (не смиренного!), но вполне узнаваемого эстетизма. Леонтьев — художник по инстинкту, и когда он писал: "Без литературного вдохновения и без литературной славы считаю мою, именно мою, жизнь ошибкой... Это вторая природа... и все остальное в моей жизни было только или необходимостью или средством для искусства, а не целью само по себе..." (12, с. 467), — он говорил, конечно, правду. И когда настаивал: "Христианство не отвергает как факты ни аристократичности, ни телесной красоты, ни изящества, оно игнорирует их, знать их не хочет. ...И потому христианин, оставаясь христианином вполне, может рассуждать и мыслить вне христианства за его философскими пределами о сравнительной красоте явлений точно так же, как может он мыслить о сравнительном законоведении или ботанике..." (12, с. 455) — он тоже был искренен, отчаянно пытаясь примирить личный, врожденный свой эстетизм с христианством. И вновь был искренен, так и не сумев примирить их и признаваясь под конец жизни: "Эстетика хотя и имеет свои законы и свои независимые от морали и религии — требования, все же должна подчиняться религии, там, где она с нею в противоречии" (38, с. 51). И вновь: "Люблю я, грешный, все земное прекрасное; но уже дожид до того, что и не умею уже предпочитать небесному, когда есть возможность выбора!" (11 янв. 1890 г. — 38, с. 83).

Здесь действительно борьба Леонтьева с самим собою, но только к концепции Леонтьева она имеет лишь косвен-

1) "Прекрасное, вот цель жизни, и добрая нравственность и самоотвержение ценны только, как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество добра", — утверждает герой одного из леонтьевских романов. — Прим.авт.

ное отношение и может отождествляться с эстетизмом как критерием консервации в ней в том случае, если без разбора извлекать из леонтьевских писаний все, что как-то связано с именем "эстетика".

Было бы, однако, чрезмерным упрощением считать, что "эстетическая стихия" в душе Леонтьева – это всего лишь отзвук нестройного колебания каких-то душевных струн, и только. Это действительно стихия, притом стихия объективная, имеющая отношение к духу времени столько же, сколько к душе отдельного человека.

Подчеркнем, что речь идет не о стихии творчества, не о "художническом азарте", как может показаться на первый взгляд. Художнический азарт, жажда эстетического творчества есть некое довольно постоянное настроение, становящееся подлинной стихией, обращенной решительно против нравственности, лишь в случаях исключительных, а не как правило: каждый случай такого рода требует своих объяснений, и проблема "антиморальности" искусства обычно несколько драматизируется¹⁾. Иное дело – использова-

1) Следует напомнить простую, но удивительно часто забываемую истину: христианство вовсе не является врагом красоты вообще, красоты как таковой. Христианский взгляд на эстетику отнюдь не сводится к утилитарному ее подчинению какому-то внешнему, "чисто" моральному (т.е. только моральному) императиву; красота – не одно лишь средство "наглядного" донесения высшей истины до верующего, и уж тем более не орудие "соблазнения" в веру людей, будто бы не доросших до непосредственного восприятия ее истин. "От природы в нас есть вождление прекрасного, хотя по большей части одному то, а другому другое кажется прекрасным: и нежную любовь к свойственному и родственному имеем не учась, и благодетелям добровольно оказываем всякое благорасположение. Что же досточуднее Божией красоты?" (Творения иже во св. отца нашего Василия Великого. – М., 1858. – Ч. 5. – С. 100). Чувство красоты, как и доброта, органически присуще человеку, дано ему,

ние эстетики или, чаще, эстетизма в качестве одеяния богоборчества, волевое (хотя и не всегда сознательное) подчинение их в общем — то неимманентной им стихии.

Леонтьевский эстетизм, или, если угодно, панэстетизм, отмечен чертами такой именно страсти, это надо признать в интересах истины. Что еще важнее, эта страсть рождается в принципе из того же корня, что и леонтьевский консерватизм (эстетический!); что и его вера в той конкретной форме, которую она приняла, наконец, Этот корень — все тот же ужас перед секулярным, эгалитарным прогрессом. Не желая мириться с ним, вопреки всякой надежде Леонтьев — быть может подсознательно — хочет внести свой практический вклад в обращение его вспять. Обмиршенное общество, довольного собой мещанина тем, что его "Боженька камушком побьет", пожалуй, не испугаешь, и в том, что "счастлив тот, кого побьет" (38, с. 10) — не уверишь. И Леонтьев начинает живописать некрасивость этого самого мещанина, взывая к эстетике и, возможно, не замечая, что эстетики во всем этом ничуть и нет, разве что в объективной красоте стиля, а есть чистая этика, морализм в облачении эстетизма. Эстетизм как мироощущение и эстетизм как позиция — вещи, конечно, совсем разные.

Выбор эстетического критерия — не прихоть Леонтьева, а действие, имеющее объективные основания. Чуткий к духовным веяниям, Леонтьев сумел уловить, что эстетический идеал в отношениях между людьми фактически вытес-

Продолжение сноски со с.123.

и следует не искоренять его или как-то усекать, вмещая в тесные границы, очерченные внешними, рациональными принципами, а духовно воспитывать. "Закон есть возделыватель и воспитатель сил, какие заключены в нас в виде семени" (там же, с. 105). Добродетель — это "употребление Божиих даров с доброю совестью, по заповеди Господней", а порок — их "лукавое, противное Господней заповеди употребление" (там же, с. 99). — Прим. авт.

и, быть может, в основном вытеснил уже идеал подлинно этический, невозможный без более или менее сосредоточенной религиозности. То, что именуется по привычке этикой, в действительности есть слегка камуфлированная эстетика: Леонтьев лишь называет вещи своими именами. На фоне такой этики леонтьевский критический "эстетизм", сопряженный с верой, конечно, морален.

На морализм леонтьевского творчества обращают мало внимания. "Странно, — пишет Зеньковский, — что почти никто (кроме Бердяева) не почувствовал этического пафоса у Леонтьева" (54, т. 1, с. 449). Сам Зеньковский связывает этот пафос с идеей спасения, которая "есть по существу своему чисто этическая идея, только обращенная не к одной земной, но и загробной жизни" (54, т. 1, с. 449). Это справедливо, но несколько абстрактно. Зеньковский скорее чувствует морализм Леонтьева, чем понимает его. Не случайно он продолжает: "Правда, у Леонтьева постоянно мы встречаем противоположную крайность — для него все мелочно и пусто в здешней жизни, и он легко впадает в соблазнительный антигуманизм" (54, т. 1, с. 449). Но оттого-то Леонтьев и моралист ("эстетический"), что для него все мелочно и пусто, т.е. только эстетично (и следовательно, не эстетично) в этом мире! В этом и состоит пафос Леонтьева, и морализм его есть борьба не только за идею личного спасения, но и за спасение целой культуры, народа, по крайней мере вторая тема проходит через все его творчество, в то время как первая доминирует лишь во вторую половину жизни.

Есть и еще одна специальная причина приверженности Леонтьева эстетизму. Ему удается поймать на лукавстве нигилистический революционаризм, восходящий к романтизму, но постаравшийся забыть о своих началах. Этот революционаризм кокетничает идеями "пользы", "служения", "правды" и т.д., между тем как идея красоты, в смысле желания покрасоваться, — тайный его двигатель. И то, что на практике он опускается часто ниже красоты, не меняет его природы. "Красота подвига", "красота служения народу", — но Леонтьев морщится: "Некрасиво"... (любимое его выражение), и это сильное оскорбление, поскольку красоте

своеволия этот, знавший лучшие времена романтизма, поклоняется тайно и на защиту ее встать открыто не решается.

Г.Флоровский поэтому вовсе не прав, называя Леонтьева "нераскаянным романтиком" (75, с. 305): мы имеем перед собой сильнейшего и коварнейшего антиромантика – моралиста, оказывающегося своим в мире эстетики.

Развивая, однако, свою тему, и высмеивая идею, что "человек создан для счастья" и т.д., Леонтьев бросает плоскому жизнелюбию, желающему только одного – чтобы его оставили в покое, – свое: "Жизни без зла нет, красоты – нет!", "Зла бояться! О Боже! – богохульствует один из героев романа "В своем краю", Милькеев. – Да зло на просторе родит добро... Если для того, чтобы на одном конце существовала Корделия, необходима леди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности" (46, с. 49).

Здесь Леонтьев сближается с вообще-то совсем чуждым ему Ницше – не по идеям и не по естественным выводам из них, а скорее, по возможным применениям, и делается, пожалуй, даже *plus Nietzsche que Nietzsche même*, по выражению Розанова (46, с. 182). Увлекаясь, Леонтьев почти доходит до оправдания зла, вызывая ужас у своих оппонентов.

Надо признать, что это оправдание никогда не было у него вполне серьезным. "Защитники" его неоднократно подчеркивали, что Леонтьев – еще не Милькеев, думая таким образом защитить самого автора. Это возражение никуда не годится, поскольку в своей публицистике Леонтьев развивает ту же тему: "И поэзия земной жизни, и условия загробного спасения – одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы, а, говоря объективно, некоего как бы гармонического, в виду высших целей, сопряжения вражды с любовью" (9, т. 8, с. 186)¹⁾.

¹⁾ "Вот самый глубокий пласт леонтьевского мировоззрения... – пишет П.П.Гайденко, приводя эту фразу. – Вот такая "гармония" вместо "всемирного братства и любви"

Если между автором и его героем и существует какое-то различие, то оно не в том, что один проповедует зло, а другой – нет, а в том, что первый считает возможным ограничиться парадоксальным противопоставлением зла благодушному и пассивному “добру”, тогда как второму позволяется намекнуть на некоторую нарочитость, несерьезность этого парадокса. Как раз “ужасный” Милькеев, пожалуй, доводит леонтьевский пафос до абсурда, когда восклицает, развивая свою мысль о необходимости зла: “Растопчут ко-

Продолжение сноски со с.126.

Достоевского приемлема для Леонтьева. Мирозерцание это чисто языческое, и очень интересно, как это леонтьевское язычество деформирует христианство, соединяя его с собою. “И под конец не только не настанет всемирного братства, – выговаривает Леонтьев Достоевскому, – но именно тогда-то оскудеет любовь, когда будет проповедано Евангелие во всех концах земли. И когда эта проповедь достигнет, так сказать, до предначертанной ей свыше точки насыщения, когда, при оскудении даже и той любви, неполной, паллиативной (которая здесь возможна и действительна), люди станут верить безумно в “мир и спокойствие”, – тогда-то и постигнет их пагуба... и не избегнут!” (9, т. 8, с. 194–195). Тут уже слышится нечто почти садистское” (48, с. 185). На наш взгляд, эти два высказывания Леонтьева заслуживают различной оценки. Во втором случае их автор, приводящий в довольно близком пересказе две цитаты из Нового Завета (Матф. 24: 12, 14 и 1 Фесс.: 5, 3), хотя и делает небольшую ошибку или оговорку (в Матф. 24 : 14 говорится не о “Евангелии Царствия” – *Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* – т.е. “Благой Вести Царствия Божия”), в целом верно отмечает несоответствие идеи “всемирного братства” новозаветным текстам. Иное дело – первая фраза. Едва ли можно назвать выраженный в ней дух языческим (что такое “язычество” в этом контексте?), возможно, ошибкой была бы и его оценка как антихристианского, но внехристианским, в смысле его существования в каком-то ином измерении, чем дух христианской проповеди, он является определенно.” – Прим. авт.

го-нибудь в дверях — туда и дорога! Меня, так меня, вас-так вас!". Это уже явное заострение, если не автопародия, игра, возможная в романе, на противоположенная публицистике. Если перефразировать Розанова — Милькеев в каком-то смысле больший Леонтьев, чем сам Леонтьев. Подчеркнем: Леонтьев — публицист, хорошо чувствующий законы жанра.

Экспериментируя с оправданием зла, Леонтьев подошел к довольно опасному рубежу, перейти который было тем легче, что в свое время, в молодости, он испытал кратковременное опьянение нравственно-нейтральной, плоской самой по себе идеей "искусства для искусства", способной приобрести в контексте апологии зла резко антихристианскую направленность. Рубеж этот Леонтьев не переходит, и все же рискованные, хотя и необходимые в его педагогике эскапады мстят за себя. Но новом этапе творчества (после 1871 г.) привычное утверждение о невозможности красоты и жизни без зла (верное, если смотреть с точки зрения красоты и жизни, т.е. эстетики), адресованное неэстетичным "эстетам", ставит Константина Леонтьева как художника в тяжелое и двусмысленное положение. Он, христианин, сам попадает в ловушку, по всем правилам расставленную "эстетам" — либералам, и весь остаток жизни бьется, пытаясь найти квадратуру круга, стремясь религиозно оправдать творчество и красоту, для которых, по его же собственному определению, необходимо зло, пока не приходит к отречению как от искусства, так и от "эстетики жизни" ради христианства¹⁾.

1) Дошло до того, что духовный отец Леонтьева, оптинский старец Амвросий, взял с него слово, что он начнет работу над новым романом. Леонтьев в точности сдержал слово: начал роман "Последний луч", так и оставшийся незавершенным (38, с. 75). Едва ли можно согласиться с трактовкой этой истории С.Н.Булгаковым: "Когда старец о. Амвросий, по мудрой терпимости своей, благословлял оптинского послушника на писательство, из-под пера его выходили произведения, мало чем отличающиеся от прежних" (42, с. 129). — Прим. авт.

5. Апология "социальной неправды"

Одна из самых одиозных идей Константина Леонтьева, вызывающая раздражение у большинства его комментаторов, — апология сословий, неравенства, всего того, что он иногда любил, явно эпатируя читателей, называть "рабством"¹⁾.

Леонтьев действительно тратит много сил, доказывая вечность неравенства, его неискоренимость. "Группы и слои необходимы, — пишет он, — но они никогда и не уничтожались дотла; а только перерождались, переходя из одной достаточно прочной формы, через посредство форм непрочных и более подвижных, более смешанных, опять в новые, в другие более прочные формы" (9, т. 6, с. 48).

Наличие организованного неравенства — признак "цветущей сложности" общества — высшей стадии его развития в триедином процессе: "Форма глубже расслоенная и разгруппированная и в то же время достаточно сосредоточенная в чем-нибудь общем и высшем — есть самая прочная и духовно производительная; а форма смешанная, уравненная и несосредоточенная — самая непрочная и духовно бесплодная" (9, т. 6, с. 48).

Цельная и однородная, как настроение, тема "рабства" (условно говоря) неоднородна логически и включает в се-

¹⁾ В одном месте Леонтьев признается: "Я, конечно, преднамеренно расширил понятие этого слова "рабство". Иногда очень полезно расширять и сужать таким образом терминологию, ибо и она от привычного и частого употребления перестает действовать, как должно, на ум наш. При таких мысленных растяжениях открываются нередко для ума вовсе неожиданные перспективы. Рабство есть и теперь при капиталистическом устройстве общества, т.е. есть порабощение голодающего труда многовластному капиталу. Это говорили очень многие и прежде меня, это выражение не ново" (9, т. 6, с. 49). — Прим. авт.

бя несколько различных идей: апологию неравенства; эстетический аристократизм; антипатию к "свободе"; предпочтение сложности общественного организма простоте; защиту насилия. На практике Леонтьев буквально жонглирует этими идеями, безо всякого труда переходя от одной к другой и ощущая, видимо, какое-то их внутреннее, хотя и незаметное сразу родство.

Оправдывая расслоение и неравенство, Леонтьев готов пользоваться самыми различными аргументами, заимствованными из каких угодно источников. "Пора же понять хоть нам, русским (если западные европейцы уже не в силах этого сделать), — пишет Леонтьев в "Записках отшельника" в 1887 г., — что сословный строй, неравноправность граждан, разделение их на неравноправные слои и общественные группы есть нормальное состояние человека и что даже та неполная степень свободного равенства, до которой дошла вся Европа во второй половине XIX в., есть не что иное, как разрушение этого органического, естественного строя, без замены его (пока) строем новым, новой, искусно организованной, так сказать, социальной неправдой" (9, т. 6, с. 98).

"Игнатий Богоносец, — продолжает Леонтьев, — в послании своем к Поликарпу, епископу смирнскому, говорит так: "Над рабами и рабынями не гордился, но ниже тии да возносятся, но во славу Божию больше да работают: яко да лучшую свободу (т.е. духовную) получают от Бога; ни да избирают чрез общий искуп свободитися, да ни раби обрящутся похоти". Сами апостолы, прямые истолкователи воли Христа, не только оставались равнодушными к вопросу о равенстве и неравенстве личных прав на земле, но и прямо освящали неравноправность своим словом (ап. Павла; гл. УШ, к Римл., к Коринф. 1; гл. УП, 20, 21, 22; к Ефес., гл. У1, 5, 6, 7, 8, 9; к Колос., гл. Ш, 22-25; к Тим. 1, гл. У1, 1-4; ап. Петра 1, гл. П, 13-20 и т.д.). Ренан со своей стороны считает Францию погибшей оттого, что она неисправима на пути равноправности" (9, т. 6, с. 99).

Леонтьеву, большому стилисту, явно изменяет вкус, когда он ставит рядом свидетельства священномученика Игнатия Богоносца, апостолов и Э.Ренана, и это значит, что он очень увлечен своей мыслью. Еще хуже, что Леонтьев, которого комментаторы часто и, как правило, без особых оснований обвиняют в "ересях" и "уклонениях", на этот раз действительно искажает смысл Писания.

Точнее — он прав буквально, и обращение апостола Павла к христианам Коринфа: "Каждый оставайся в том звании, в котором призван" (1 Кор., 7, 20), можно называть освящением неравноправности. Но вот отрывок из Ренана, цитируемый Леонтьевым на равных основаниях с Писанием: "Церковь (католическая. — Авт.) хорошо знает, что лучшие люди часто бывают жертвами преимущества так наз. высших классов, но она знает также, что природа хотела, чтобы жизнь человеческая имела многие степени. Она знает и признает, что грубость многих есть условие воспитания одного и т.д." (9, т. 6, с. 99).

Это уже не указание на то, что "начальник есть Божий слуга, тебе на добро" (1 Рим., 13, 4), и не совет служить господам "с усердием, как Господу, а не как человеку" (Ефес., 6, 7). И не случайно, видимо (хотя, быть может, и неосознанно), сделав солидную подборку ссылок на новозаветные тексты, относящиеся к властям, начальствам, господам, Леонтьев остановился на 22-м стихе 7-й гл. послания к Коринфянам, не отметив 23-й стих: "Вы куплены дорогою ценою, не делайтесь рабами человеков", указав же на 20-й стих "Каждый оставайся в том звании, в котором призван", не упомянул 24-й, аналогичный по содержанию, но заключающий в себе важное уточнение: "В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся перед Богом".

Другими словами, Леонтьев явно склонен подчеркивать чисто человеческую, общественную сторону иерархии, оставляя в тени, собственно, главную идею приведенных текстов: именно вера, служение Богу, а не что-либо другое, требует от всех — властвующих и подчиненных — оставаться в том звании, в каком они призваны. Не тупое, неосмыслен-

ное подчинение требуется от христианина, а "зрячее", сознательное служение высшей истине. И даже если допустить, что "природа" действительно хотела, чтобы жизнь имела многие степени в качестве условия воспитания "одного", то одни этот вовсе не обязательно тот "один", которого подразумевают Ренан и, видимо, Леонтьев, — не обязательно представитель "так называемых высших классов".

"Егда престолы на суд поставятся Господи, и судилищу Твоему предстанут челоуцы: не предпочтется царь воина, не преимуществит владыка раба: кийждо бо от своих дел, или прославится или постыдится" (Тропарь по 10 кафизме славянской Псалтири). Для христианина "один", это прежде всего — он сам.

Леонтьев тенденциозен, это очевидно, но как можно объяснить эту отчетливую склонность к эстетизации "рабства" у весьма проникательного и просвещенного мыслителя — христианина?

Существует традиция связывать леонтьевскую апологию неравенства и сословности с его социальным положением, точнее — с пережитой им вместе с его сословием потерей этого положения.

М.Н.Покровский, кажется, был в свое время наиболее последовательным сторонником такого подхода. "Бессознательно его (Леонтьева. — Авт.) мировоззрение, — утверждает историк, — доминировало и над религиозным, и над эстетическим критерием. Источником этого мировоззрения была крепостная деревня, с которой были связаны для Леонтьева самые дорогие и светлые воспоминания... Учение Леонтьева представляет собою психологически стройное целое, и эта стройность — результат его органической связи с известным социальным строем, но эта связь им самим далеко не всегда сознавалась"¹⁾.

¹⁾ Покровский М. Леонтьев К.Н. // Энциклопедический словарь "Гранат". — 7-е перер. изд. — Т. 12. — С. 38.

П.П.Гайденко пишет: "Его (Леонтьева. — А.С.) воззрения — это прямая, осознанная, нескрываемая и по-своему последовательная реакция аристократа-землевладельца на буржуазное развитие Европы и России... На примере Леонтьева можно видеть, что аристократизм становится воинственно-эстетическим, когда теряет под собой почву, ибо говорить о почве и претендовать на "почвенность" — совсем не то же, что в действительности иметь под собой почву" (48, с. 204).

Западные исследователи, вообще говоря, избегают ставить вопрос таким образом, хотя некоторые из них и признают важность социального фактора для объяснения леонтьевских взглядов. Так, С.Лукашевич замечает: "Было бы ошибкой рассматривать идеологию Леонтьева лишь как выражение его социальной неудовлетворенности. В действительности Леонтьев в равной степени был озабочен и тем, как выжить в обществе, и своим личным спасением; для достижения этой двойной цели Леонтьев хотел создать общество, которое способствовало бы возрождению дворянства и которое предоставило бы отдельному человеку возможности для личного спасения" (106, с. 105). Социальность у Лукашевича немного потеснена "стремлением к спасению" (объясняемым, разумеется, с психоаналитических позиций), но это не мешает ему предельно утилитарно объяснять происхождение леонтьевских идей.

Преуменьшать роль социального опыта Леонтьева — разорившегося кудиновского помещика, полунищего эстета с "прекрасными, немного стародворянскими, манерами и привычками" (46, с. 188) или тем более замалчивать ее нет решительно никаких оснований. И в обостренном *ressentiment'e* в отношении всеобщей пошлости и серости, и в несколько озорном и капризном желании, чтобы его "трепетали, любя однако" (46, с. 281), и в "акварельной" (собственное леонтьевское выражение) прозе воспоминаний, в ностальгических фрагментах предвосхищающей набоковскую, — социальность патриархального Леонтьева, конечно, чувствуется. Во всем этом, правда, нет ничего специфически — "землевладельческого". Чувства, волновавшие Леонть-

ева, лишь наиболее органичны в "землевладельце", — не более, и все же, повторяем, оспаривать социальность Леонтьева нет необходимости. Тем не менее, видимо, главная причина эстетизации "рабства", насилия, сложной пестроты, неравенства и т.д. — не в ней.

Этой особенности леонтьевского мышления не понять, не учитывая все той же укорененности его в европейском антипрогрессизме. Апология сословий как таковых, изолированных слоев и групп, тяга к их воссозданию или подыскивание им какой-то замены — темы не столько реакционные, сколько либеральные¹⁾. Именно одно из течений либерализма, столкнувшегося в свое время с фактом эгалитарного процесса, в тени которого возникает призрак "демократической диктатуры" (прообраз ее Европа увидела в империи Бонапарта), обратилось к идее расслоения, изоляции "промежуточных структур" и т.д. как к средству сопротивления деспотизму, защиты свободы тех, кто ее достоин, кто умеет ею пользоваться. Прежняя цель потребовала новых средств.

Не следует, разумеется, думать, что Леонтьев склонен защищать какую-то либеральную идею "личной свободы" всех и каждого. "Либерализм! — обиженно восклицает он в одном письме (23 апреля 1878 г.) — а что такое идея свободы личной? Это хуже социализма. В социализме есть идея серьезная: пища и здоровье. А свобода! Нельзя прибить кого-нибудь" (46, с. 275).

В.В.Розанов рассказывает о Леонтьеве анекдот, который, даже если он и выдуман, что вовсе не исключено, в общем передает дух его воззрений на государство и общество: "Раз он ехал по Москве на извозчике. "Куда едешь", — спросил возницу полицейский и направил на другой путь;

¹⁾ Их часто отождествляют с "феодальной", аристократической реакцией. Но настоящая феодальная реакция занималась не "сложностью и пестротой структур" (это характерный взгляд со стороны, извне), а "природным правом", "божественным правом" и т.д. — Прим. авт.

ленивый возница пробормотал что-то с неудовольствием. Вдруг кроткий Леонтьев гневно ударил его в спину. "Что вы, барин?" - спросил тот политического Торквемаду. - "Как же, ты видишь мундир: и ты смеешь не повиноваться ему или роптать на него, когда он поставлен... (тем-то, а тот-то) губернатором, а губернатор - царем. Ты мужик и дурак - и восстаешь, как петербургский адвокат, против своего отечества" (46, с. 183).

С консервативными либералами, вроде Токвиля, Л. фон Штейна, Рия и др., Леонтьева объединяет не идея личной свободы, а идея "промежуточных структур", любовь к спасительной сложности и многомерности.

Это страсть целого поколения разочарованных либералов, а не индивидуальное пристрастие К.Н. Леонтьева. Леонтьев же, доводя, как ему кажется, мысль до логического конца, лишь формулирует дилемму (вполне оправданную): или эта пестрота, сложность и, следовательно, какая-то гарантия личного достоинства, или либеральная идея свободы, но не то и другое вместе. Ловя добродушных либералов (не столько Рия и Токвиля, сколько их посредственных подражателей) на противоречии, Леонтьев очень зло и остроумно защищает идею "рабства" (т.е. признанного, узаконенного неравенства и принуждения) в качестве прямого логического вывода из того самого мировоззрения, к которому пришли в конечном итоге либералы и от которого, по сути, не отказался и сам Леонтьев¹⁾.

¹⁾ Существенно, что Леонтьев признает историческую относительность своей реакционности. "До дня цветения, говорит Леонтьев, - лучше быть парусом или паровым котлом, после этого невозвратного дня достойнее быть якорем или тормозом для народов, стремящихся, часто весело, к своей гибели" (46, с. 344). Но это чисто либеральная постановка вопроса. - Прим. авт.

Леонтьев, однако, вовсе не зря "идеями не шутил" (46, с. 55), — логический вывод для него равносильен моральному выбору, и можно понять, почему, разочаровавшись в либерализме, он "проводил целые петербургские зимние ночи без сна"...

Личная вера Леонтьева заставила его согласовывать свои выводы с Писанием, но Писание его обличает, а не оправдывает. Объективистская, органицистская концепция иерархизированного общества лежит совсем не в той плоскости, в какой действуют слова Писания. Здесь есть непреодолимый барьер. Познавательный опыт (и в частности наука) занимается отношениями, в том числе, что бы ни говорили по этому поводу позитивисты, и в ценностном, эмоционально-нравственном ключе: любое "отношение" — это всегда, подсознательно, "хорошо" или "плохо". Что же касается Писания, то оно определяет отношение к отношениям. Следует принимать и, быть может даже благословлять несправедливость, но нельзя утверждать, что несправедливость — это хорошо. Благословлять иногда то, что именно плохо — в этом и есть настоящий духовный опыт; потеря Леонтьевым в какой-то момент нравственного критерия лишает духовный опыт всяких различимых ориентиров.

В 1 послании ап. Петра находим: "Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо" (1 Петра, 2; 12, 19). Здесь сакрализуются отношения внутри иерархии, что не мешает им оставаться несправедливыми. Типичный ход обмирщенного элитарного сознания — подчеркивание справедливости всех отношений внутри иерархии по одному тому, что она создана и существует...

... В последние годы жизни Леонтьев фактически, хотя и очень своеобразно, отрекается от попыток оправдания иерархии, неравенства, несправедливости ссылками на христианство.

Он высказывает Розанову в письме от 13 августа 1891 г. среди "безумных своих афоризмов" и такой: "И

христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т.е. самую жизнь ...Что же делать? Христианству должны мы помогать даже в ущерб любимой эстетике" (46, с. 244).

На первый взгляд, может показаться, что в письме говорится о противопоставлении христианской аскезы идеалу красоты или "жизни", т.е. жизнелюбия. Именно так и истолковал это место В.В.Зеньковский, написавший, что Леонтьев "остался в трагическом тупике, в котором оказался в силу неполноты его религиозного сознания, неумения вместить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни" (54, т. 1, с. 457).

Между тем речь в письме идет в первую очередь не об этом — чтобы понять, о чем, надо помнить, какую роль играет в мировоззрении Леонтьева специфическая категория "эстетика жизни". Это не просто эстетика. "Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства"¹⁾, — пишет Леонтьев, восклицая в другом месте: "Эстетика жизни (не искусства! ... Чёрт его возьми искусство — без жизни!) (10, т. 7, с. 267). Но это и не жизнь, точнее — не просто жизнь. Леонтьеву нужно, "чтобы сама жизнь была достойна хорошего изображения"²⁾, т.е. отличалась сложностью, неравенством и богатством положений и отношений. Художники и мыслители не могут быть оригинальными там, где "почва" уже однородна и не нова..." (9, т. 6, с. 34). Короче говоря, отрекаясь от "эстетики жизни" в пользу христианства, Леонтьев задним числом дезавуирует свои попытки оправдать неравенство и социальную неправду одновременно с помощью Писания и эстетического критерия, почти доходя (потому-то и афоризм "безумный"!)) до приписывания христианству разрушительной

1) Леонтьев К. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни: (Два письма к И.Фуделю), — М., 1912. — С. 34.

2) Там же.

роли в отношении "органической сложности", многомерности и т.д.¹⁾.

Вновь, как и в случае с эстетикой, слишком поспешная, непродуманная попытка призвать себе на помощь христианство на той стадии, когда Леонтьеву всего лишь удалось доказать внутреннюю противоречивость либеральной схемы, и не более того, заводит его в ловушку. Оправдывая "рабство" с одной, в сущности, целью — поугатать воображаемого либерала, защищающего это же самое "рабство" неосознанно, Леонтьев сам целеустремленно и методически готовит себя к отречению, не умея религиозно оправдать то, что ему нравится, и честно признаваясь в этом.

6. Триединный процесс, культурно-исторические типы и византизм

Надежда на обращение разрушительного процесса вспять была у Леонтьева, как и у большинства других антипрогрессистов, вполне бесплотной; это, если можно так выразиться, протест здорового нравственного начала против неотвратимости всеобщей духовной и физической гибели: естественный перенос возможного духовного пути человека на опыт целой цивилизации или даже всего человечества.

Понятно, что Леонтьев, с его удивительно обостренным восприятием, превращающим для него всякое ощущение в подлинное переживание, буквально ухватился за полученную им из рук Н.Я.Данилевского концепцию развивающихся циклически культурно-исторических типов. Он сразу и навсегда сжился с нею, разработав на ее основе собственную

¹⁾ В таком подходе Леонтьева к христианству и прогрессу нет ничего оригинального. Задолго до него консервативно-либеральная мысль связывала развитие эгалитарного процесса с проповедью христианства, не решаясь, однако, дойти до признания "прямой вины" христианства — заключения, к которому пришла антихристианская правая — от Ш.Морраса до сегодняшних "новых правых". — Прим. авт.

гипотезу триединого процесса и вторичного упрощительно-го смещения.

К. Леонтьев, пишет один из комментаторов, повторяя распространенную точку зрения, "создал свою теорию развития человеческого общества, теорию совершенно неоригинальную, ибо он попросту переносил на развитие общества те стадии, по которым происходит развитие живого организма" (12, с. 428).

Идея "триединого процесса" действительно совершенно не оригинальна, да и не может быть оригинальной просто потому, что является классическим образцом "идеального типа", чистой формой осмысления любого процесса, имеющего начало и конец.

Всякая дискуссия по вопросу о том, кто был вдохновителем Леонтьева в этом отношении - Спенсер, Конт, Гегель или кто-то еще (32, с. 562), равно как и требования признать его "достойным предшественником Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби (97, с. 326), никуда, в сущности, не ведут. Это тем более очевидно, что и сам Леонтьев фактически признавал "идеально-типическую" природу своей формулы, когда писал, что "триединый процесс свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему, существующему в пространстве и времени" (9, т. 5, с. 194). С готовностью говорил он о неоригинальности этой идеи и в другом смысле - постоянно указывая на зависимость своей мысли от идей Н.Я. Данилевского, вероятно, не зная и не желая знать, откуда мог почерпнуть ее сам Данилевский¹⁾.

Свой вклад в теорию развивающихся культурных типов Леонтьев видел, скорее, в прояснении смысла providentialного процесса, чем в его открытии. "Мой термин вто-

1) Надо особо подчеркнуть, что Леонтьева привлекает к концепции Данилевского не просто идея культурно-исторического типа, а именно идея их развития и смены. Данилевский, пишет он, сделал один исполинский шаг в области исторической мысли: "Теория культурных типов и смена их" (38, с. 93). - Прим. авт.

ричного упрощающего смешения, — пишет он, — ... может легче других ... и несколько подкупающих терминов раскрыть, наконец, глаза на это великое и убийственное движение людям в его пользу по привычке предубежденным" (9, т. 6, с. 16).

Концепция триединого процесса помогла Леонтьеву оформить и даже в каком-то смысле формализовать свои интуиции, позволив заодно из сплава двух банальностей (антипрогрессизм и идея циклического развития обособленных культур) создать *specie spei* весьма оригинальную философию истории.

В гипотезе Данилевского он нашел научное, как ему казалось, подтверждение совершенно беспочвенной до того надежды. Россия как культурно-исторический тип обречена; почти ровесница германо-романского Запада, ответвление общего с ним ствола — "византизма" — она в лучшем случае на считанные десятилетия запаздывает по отношению к нему. Суровая консервация, деспотическое удержание "материи от разбегания" — единственная морально оправданная политическая установка как в отношении России, так и в отношении Запада. Леонтьев, безусловно, искренний консерватор — не только из-за теоретического призыва "подморозить Россию" посредством "сильной государственности", "смелой и сосредоточенной церковной иерархии", "разнообразного быта" и т.д., не только потому, что он сам называет себя консерватором, но и потому, что полностью поддерживает все практические консервативные меры правительства. В качестве консерватора Леонтьев — "героический пессимист", и его настроение варьируется от глухого отчаяния ("церкви и монастыри еще не сейчас закроют: лет двадцать, я думаю, еще позволено будет законами русскими молиться ..." — письмо от 23 апреля 1878 г. — 47, с. 274) в последние годы царствования Александра II, до скептического, но тем не менее полного одобрения поворота в политике, осуществленного в следующее царствование. "Пазухин, граф Дм. Андр. Толстой и сам Государь ... представители действительного течения исторической жизни, выразители практических требований времени ..." (письмо А.Александрову от 12 мая 1888 г. — 38, с. 42).

Надежды на какое-то возрождение и обращение процесса вспять нет: гипотеза Данилевского укрепила Леонтьева в его пессимизме в ущерб вере в чудо, подсознательно разделяемой едва ли не любым антипрогрессистом.

Он перестает верить в возможность вернуть какие-то из утраченных форм, поскольку оживлявший их дух исчез навсегда. "Дух уже повеявшего на общество вторичного смещения и расстройтва, — пишет он, — есть такой Протей, который принимает всевозможные формы и обманывает даже очень умных и даровитых людей, принимая, где нужно, и православный лик для разрушения прежних порядков. Все эти возвраты к давнему и более свободному прошлому своей церкви, своего государства, вечевые реставрации и т.п. крайне обманчивы; совершаясь вовсе не при тех условиях, при которых жила древность, они приводят вовсе не к тем результатам, к каким приводили свобода и равенство первобытные" (46, с. 449).

Вся надежда переносится на следующий культурно-исторический тип, в основе которого, если он возникает, может лежать, естественно, только христианская идея.

Преемственность этой идеи в качестве формирующей основы культурно-исторического типа обеспечивает возникновение духовно родственного типа, при условии, разумеется, что он все-таки возникнет. Россия во всем подобна Западу, кроме одного — если в основе исторической организации Запада, кроме византийского христианства, можно обнаружить еще германское рыцарство, эллинскую эстетику и философию и римские муниципальные начала (5, с. 160), то нервом российской организации явился византизм. Он "лег в основу нашей великорусской государственности и нашей культуры. Он вразумил и согрел нас крепко и умно" (46, с. 349).

Все это очень напоминает раннее славянофильство, и следует совершенно определенно подчеркнуть — до этого момента Леонтьев безусловно славянофил, притом, вопреки хронологии, "ранний" славянофил, более близкий к И.В.Киреевскому, А.С.Хомякову и Ю.Ф.Самарину, чем к И.С.Ак-

сакову, не говоря о "неославянофилах" вроде А.А.Киреева, Д.А.Хомякова и др.¹⁾

"Ранние" славянофилы, однако, не склонны были слишком резко противопоставлять "дрожжи" (православие) - "муке" ("народная стихия"), если воспользоваться выражением И.В.Киреевского²⁾, а поздние даже возвели славян-

1) Сам Леонтьев говорил, что он "славянофил на свой салтык". "В - собственно культурном смысле, - пишет он, - я славянофил, и даже имею дерзость считать себя более близким к исходным точкам и конечным идеалам Хомякова и Данилевского, чем полулиберальных славянофилов аксаковского стиля" (9, т. 6, с. 118). Сближение Хомякова с Данилевским остается на совести Леонтьева, но выбор между Хомяковым и "аксаковским стилем" (т.е. идеями И.С.Аксакова) показателен. - Прим. авт.

2) "Русская особенность, - писал Киреевский в 1855 г. - не есть развитое и готовое просвещение, но только его основание, только направление, дрожжи, которые должны перебродить в муке, чтобы вышел хлеб. Особенность эта - Православие, мука - народная стихия, хлеб - истинное общество во Христе. Но пока есть только дрожжи и мука" (4, т. 2, с. 288). Отношение Леонтьева к славянофилам - тема особая. Здесь достаточно указать, что резко критикуя поздних славянофилов, Леонтьев ощущал свою близость к славянофилам ранним. Так, он говорил И.С.Аксакову: "Я часто думал ...: если бы Хомякова или Киреевских или брата вашего (К.С.Аксакова. - Авт.) поднять из гроба ... то все прежние славянофилы предпочли бы этих азиатцев - славянам. Дело в своей культуре, а вовсе не в славянах" (47, с. 445). Впрочем, ранних славянофилов Леонтьев, вообще читавший крайне несистематически, знал плохо. В 1888 г. он пишет А.Александрову из Оптиной: "Да еще бы хоть цену узнать полному собранию Конст. Серг.Аксакова (именно то нужно, где он что-то говорит о духе русского народа; я ведь его совсем не знаю - только по отзывам) и Ив.Вас.Киреевского (этого я читал, но что-то плохо помню, немного отвлеченно и бесцветно показалось, - не врезалось)" (38, с. 41). - Прим. авт.

скую идею в некий культ. Леонтьев, не видящий признаков духовного возрождения ни в русском народе, ни в России, ни в славянстве, но наблюдающий зато после 1861 г. реальные последствия "прогресса", еще не знакомые "ранним" славянофилам, оказывается перед выбором: или "дрожи", или "мука". Двойственность поздних славянофилов его не удовлетворяет, цельность же, роднящая его с их предшественниками, требует решения дилеммы.

И Леонтьев решает ее, "прописывая" народу свирепую консервативную власть и возлагая все свои надежды на византизм как тип чисто христианской культуры, не имеющий кровной, неразрывной связи с каким-либо культурно-этническим типом.

В то же время, принимая во внимание, что российская государственность и культура образованы в основном византизмом, Леонтьев не ставит крест на России даже как на государственной общности. Именно отсутствие чужеродных византизму начал в фундаменте русского государства, начал, виновных в возникновении на Западе культуры, уникальной по сложности и красоте, столь дорогим Леонтьеву-художнику, является источником надежды для Леонтьева-философа истории. Возникает парадоксальная ситуация, когда Леонтьев, патриотизм которого вне сомнений¹⁾, именно из патриотизма этого стремится всячески принизить нравственные качества русского народа как этнической общности, находя для этого чрезвычайно густые краски и более чем достаточно примеров.

"Я 59 лет живу на свете, — пишет Леонтьев Александрову 3 мая 1890 г., — и давно уже без ума радуюсь, когда встречу русского человека, любящего долг для долга, а не по одному страху, Божьего наказания. Положим, что для смирения это полезно, но во всем же есть мера;

1) "Страшно за себя, за близких, страшно особенно за родину" — эти слова, которыми заканчивается очерк К. Леонтьева об о. Клименте Зедергольме (7), можно поставить эпиграфом ко всему леонтьевскому творчеству. — Прим. авт.

нельзя же ставить идеалом своим старика Мармеладова. "Самовар и раскаяние — вот русский девиз", — говорит Рошфор. "Смирение и пьянство; смирение и бесхарактерность, всепрощение и собственная вечная подлейшая невыдержка, даже и в делах любви ..." Некрасиво! ... — Да, милый мой, не вижу я в русских людях (куда ни погляжу!) той какой-то особенной и неслыханной "морали", "любви", с которой носился Ваш подпольный пророк Достоевский ... Скажу в духе фетовском: "Из того, что русские хуже всех народов исполняют мелкие обязанности, никак не следует, что они любят исполнять высший долг" (38, с. 97-98).

В своей резкой и обидной критике русского народа, а также всего славянства Леонтьев очень последователен. То, что говорится в частном письме, он готов повторить и в печатных работах. "Один из весьма известных писателей наших (и в то же время опытный хозяин и богатый помещик)¹⁾, — пишет Леонтьев в одной из статей, — говоря однажды о взглядах Аксакова, выразился так: "Вот Аксаков говорит все о внутренней правде, присущей русскому человеку, и о том, что за внешней правдой он не гонится и договора не признает. А я скажу, если он не признает договора и внешней правды не любит, так надо за это сечь!" (9, т. 6, с. 358).

Леонтьевский пафос, несмотря на внешнее сходство, имеет мало общего с пафосом Чаадаева, предпочитавшего "бичевать свою родину ... огорчать ее ... унижать ее, — только бы ее не обманывать". Чаадаевское правдолюбие не чуждо Леонтьеву, как не чужда, возможно, и некоторая склонность к эстетизации этого правдолюбия, но главное все же — в другом. Нравственные язвы русского народа Леонтьеву отвратительны, но как русский человек (а не только как христианин) он вовсе не хотел бы их быстрого и легкого излечения. "По-пристрастию сердца к России, — подчеркивает он, — я часто думаю, что все эти мерзкие

¹⁾ Видимо, речь идет опять-таки А.А.Фете. — Прим. авт.

личные пороки наши очень полезны в культурном смысле, ибо они вызывают потребность деспотизма, неравноправности и разной дисциплины, духовной и физической, эти пороки делают нас мало способными к той буржуазно-либеральной цивилизации, которая до сих пор еще так крепко держится в Европе" (38, с.98).

Иногда видят в этих словах одну лишь ненависть к все-светному буржуа, заставляющую дойти даже до оправдания пороков общества, неспособного будто бы к созданию буржуазной культуры. Дело обстоит не совсем так: Леонтьев внимательно высматривает доказательства ничтожества нашей органической, народной, самобытной культуры прежде всего потому, что страстно хочет отыскать свидетельства подавляющего преобладания, неизбежности византизма — немислимости России без него. Чем меньше у России собственного, своевольного, национального, т.е. отстоявшегося, "нравственного" в смысле сложившихся нравов, тем больше возможность вращаться в новый культурно-исторический тип, сохранить имя, собственное "я", т.е. спастись, удержав особенности душевного склада. "По пристрастию сердца к России" Леонтьев пытается заставить ее понять: византизм — это и есть историческая суть российской государственности и общественности, являющаяся одновременно единственным способом спасения ее души.

Именно византизм и необходимо сохранять прежде всего. Но "сохранение" живой православной культуры — вовсе не простая консервация разлагающейся общественной плоти; Леонтьев прекрасно это понимает, и вот он, прославившийся призывом "подморозить Россию, чтобы не гнила", в одном из писем Т.И.Филиппову¹⁾ дает такую характеристику К.П.Победоносцеву: "Человек он очень полезный, но как?"

1) Тертый Иванович Филиппов (1825-1899) — крупный государственный чиновник, историк, литературный критик, член редакции "Гражданина". Друг Леонтьева, много для него сделавший. Ему Леонтьев посвятил первый том "Востока, России и славянства". — Прим. авт.

Он, как мороз, препятствует дальнейшему гниению (подчеркнуто мной. – Авт.); но расти при нем ничего не будет. Он не только не творец, но даже не реакционер, не восстановитель, не реставратор, он только консерватор в самом тесном смысле слова; мороз, я говорю, сторож, безвоздушная гробница; старая "невинная" девушка и больше ничего!!" (46, с.124).

Для сохранения византизма и, следовательно, души России нужен духовный подъем, но именно его и не видит Леонтьев в современном ему обществе. Когда А.Александров пытается подбодрить его: "Вам, мой друг, не унывать теперь надо, а радоваться, потому что все идет в России по Вашему", Леонтьев немедленно возражает (письмо от 14 ноября 1889 г.): "Не могут ни реакционные реформы правительства (весьма, к тому же, еще слабые), ни благоприятное для нас положение европейской политики, ни более религиозное (очень еще нетвердое, заметим) направление в литературе и обществе, – не может все это, хотя и дорогое, но внешнее и социальное (подчеркнуто мной. – Авт.), избавить от лично-неправильного нашего отношения к Богу и Церкви в данное время" (38, с.90)¹).

Через несколько месяцев Леонтьев вновь возвращается к этой теме. "Признаки благоприятные есть, – пишет он Александрову из Оптиной 3 мая 1890 г., – но они так слабы и так еще (подчеркнуто мной. – Авт.) мелки... И

1) Попутно Леонтьев пеняет своему молодому другу за то, что тот неправильно понял его слова об унынии: "Очень жаль мне, что Вы все-таки не духовно поняли то, что я писал Вам о своем унынии от конца августа до октября. Я писал Вам, что внешних причин этому не было, а было оттого, что я в августе (т.е. на Успенский пост. – Авт.) не говел, а когда в октябре поговел, прошло, и я стал заниматься... Уныние мое – духовное и, видимо, беспричинное – никакого отношения к этому (к политике. – Авт.) не имело. Ах! Ах! Вы еще плохо – я вижу – мистическое-то выучились чувять... Надо учиться!" (38, с.80). – Прим. авт.

наблагоприятного со всех сторон так много, что мне, признаюсь, все чаще и чаще представляется такого рода печальная картина: эта национальная и религиозная реакция, которая теперь довольно сильна в русском обществе, не есть ли одна из тех кратковременных реакций к лучшему, и здоровью, и силе, которые иногда испытываю на себе и я (например) в моей старости?.. Таких малых реакций, небольших обратных течений на старой почве было в истории много, но все это не было реакцией вековой¹⁾, на новых основах; примерами последних были: Византийское православие, папизм через 400–500 лет для Запада – феодализм и папство, а для Востока – мусульманство и буддизм (привившийся в Китае и Тибете)” (38, с.94).

И вновь – еще через полтора года, буквально за несколько дней до смерти: “Неужели же нет никаких надежд на долгое и глубокое возрождение Истины и Веры в несчастной (и подлой!) России нашей? ... – пишет Леонтьев из Сергиева Посада 23 октября 1891 г., – не знаю, что и думать, и чрезвычайно скорблю!”²⁾ (38, с. 123).

О том, насколько подчиненную роль играют в леонтьевской философии истории и идея триединого процесса, и концепция изолированных культурных типов, свидетельствуют его высказывания, относящиеся к последним полутора–двум годам жизни.

1) Вероятно, калька с французского, в котором *seculaire* означает и “вековой”, и “исконный”, имеющий отношение к основам. – Прим. авт.

2) Речь в этом письме А.Александрову идет о реферате Вл.Соловьева “О причинах упадка средневекового мирозерцания”, содержание которого буквально потрясло Леонтьева. “С самим Соловьевым я после этого ничего и общего не хочу иметь, – пишет Леонтьев, – что такое проповедь этого самодура и юрода (Л.Н.Толстого – А.С.) сравнительно с логической и связною проповедью сатаны – Соловьева!” (38, с.123, 127). Сокрушение Леонтьева по поводу России вызвано тем, что “нет у Православия истинно хороших защитников” (38, с.123). – Прим. авт.

Отзываясь как-то мимоходом о Данилевском, Леонтьев говорит и о культурно-исторических типах. "Надо, конечно, различать в этом вопросе, — корректирует он Данилевского, и, вероятно, себя самого, — прошедшее человечества от его будущего, и сверх того, собственно научную его (Данилевского. — Авт.) мысль от его же патриотических надежд и пристрастий. Яснее: культурные типы были; теория этих типов — превосходна; она лучше всяких других делений для понимания истории; но будут ли еще новые культурные типы — это другой вопрос. Весьма возможно, что и не будет их больше и что человечество после целого периода кровопролитий и борьбы примет (вопреки желаниям Данилевского и моим) известный всем нам общеевропейский утилитарный характер, и, дойдя на этом пути непрерывно до абсурда, погибнет, т.е. или начнет постепенно вымирать, или, посредством прогрессивного физико-химического баловства своего, произведет какую-нибудь ужасную и неожиданную всеземную катастрофу. Это весьма возможно, и потому ценность теории культурных типов для прошедшего человечества нельзя равнять с ее ценностью для будущего" (38, с.93-94).

"А потом, — продолжает Леонтьев, — допустивши даже, что будут еще (до неизбежного и надвигающегося светопредставления) один или два новых культурных типа, мы все-таки не имеем еще через это права (рационального) надеяться, что этот новый культурный тип выработается непременно весьма уже старую Россию (900 лет с крещения и больше 1000 — с призвания князей!) и ее славянскими единоплеменниками, отчасти переходящими (как болгары и сербы) прямо из свинопасов в либеральные буржуа, отчасти (как чехи и хорваты) давно уже насквозь пропитанных европеизмом. И мне бы очень хотелось хоть с того света увидеть этот новый и нынешний (четырёхосновный, по Данилевскому) культурный всеславянский тип! Но — увы!" (38, с. 54).

Леонтьев продолжает надеяться на возникновение какого-то нового, лучше всего неороссийского, "славяно-туранского", евразийского типа, но предупреждает, что объективных доводов в пользу такой надежды нет или почти нет.

История поливариантна, и Леонтьев старается заранее рассчитать (чистая игра ума!) все ее возможные ходы: "Славяне ли с непривычки как-нибудь печально с действительно новой, неевропейской и нелиберальной культурой в одно утро проснутся, или они, попытавши чуточку сделать что-то свое, плачевное и половинное после взятия Царьграда, лопнут как мыльный пузырь и распустятся немного позднее других: все в той же ненавистной всеевропейской буржуазии, а потом будут (туда и дорога!) пожраны китайским нашествием (18). Заметьте, что религия Конфуция есть почти чистая практическая мораль и не знает личного Бога, а буддизм в Китае тоже столь сильный, есть прямо религиозный атеизм... Ну, разве не Гоги и Магоги?) и т.д., и т.д. ..." (38, с.96).

Обуреваемый сомнениями, колеблющийся между верой в возможность сохранения России, продолжения ее истории в каком-то новом культурном типе и стремлением хотя бы максимально отсрочить надвигающуюся гибель, Леонтьев начинает фантазировать, пытаясь предложить практические способы, если можно так выразиться, телесного спасения России, политику, годную на все случаи – и на смерть, и на жизнь, в которую он то верит, то не верит, никогда не теряя, однако, надежды.

"Спасемся ли мы государственно и культурно? – вопрошает он еще в "Среднем европейце" – Заразится ли мы столь несокрушимой в духе своем китайской государственностью и могучим, мистическим настроением Индии? Соединим ли мы эту китайскую государственность с индийской религиозностью и, подчиняя им европейский социализм, сумеем ли мы постепенно образовать новые общественные прочные группы и расслоить общество на новые горизонтальные слои или нет?" (9, т.6, с. 47).

В мае 1890 г. в письме А.Александрову – новый прогноз: "Иногда я думаю (не говорю, мечтаю, потому что мне, вкусам моим это чуждо, а невольно думаю, объективно и беспристрастно предчувствую), что какой-нибудь русский царь, – быть может, и недалекого будущего, – станет во главе социалистического движения (как св.Константин

стал во главе религиозного – “Сим победиши!”) и организует его так, как Константин способствовал организации христианства, вступивши первый на путь Вселенских Соборов ... Вот, если после присоединения Царьграда небывалое доселе сосредоточение православного управления в соборно-патриаршей форме (разумеется, без всякой теории “непогрешимости”, которую у нас и не потерпят) совпадает, с одной стороны, с усилением и того мистического потока, который растет еще теперь в России, а с другой – с неотвратимыми и разрушительными рабочими движениями и на Западе, и даже у нас (так или иначе), – то хоть за две основы – религиозную и государственно-экономическую – можно будет поручиться надолго. Да и то все к тому же окончательному смещению несколько позднее придет” (38, с. 95).

Это окончательное смешение будет уже не только стадией триединого процесса внутри культурного типа, но и завершающим этапом взаимодействия всех типов вообще, без надежды (“ибо ни новых племен, ни старых уснувших культурных миров тогда уже на земле не будет” – 9, т.6, с.48) создать новый. Леонтьев, по крайней мере под конец жизни, фактически переворачивает концепцию Данилевского с ног на голову: “Можно ведь и так его (Данилевского, – Авт.) теорию обернуть: существование разных культурных типов есть признак жизненности человечества, невозможность создать новый, смещение всех типов в один средний – есть признак приближения человечества к смерти” (38, с. 96).

В гипотезе вторичного предсмертного смешения всех типов (не путать со “вторичным упрощительным смешением!”) и только в ней видит Леонтьев то новое, что он внес в теорию культурных типов. “Данилевскому принадлежит честь открытия культурных типов. Мне – гипотеза вторичного и предсмертного смешения” (38, с. 96), – пишет он Александрову 3 мая 1890 г.

Леонтьев как бы возвращается к своей исходной интуиции, но лишь после того, как с помощью Данилевского расчленил исторический материал, уяснил для себя структуру, метафизику истории.

Специфику теории Константина Леонтьева на фоне обще­европейского антипрогрессизма кратчайшим образом мож­но выразить так. Если процесс распада, вообще говоря неотвратимый, приостановится, это произойдет не как-ни­будь, а в форме возникновения нового культурно-историче­ского типа, на роль которого, по ряду объективных предпо­сылки, могла бы претендовать Россия при условии проведе­ния умной и твердой политики. Лучше всего, естественно, если Россия, православная и самодержавная (ибо — “на что нам Россия не самодержавная и не православная? Такой России служить... можно разве по нужде и дурному страху!” — 9, т. 6, с.206–207), доживет до возникнове­ния нового культурного типа, “телесно” и “душевно” составив его основу, хуже — если этот новый, христианский тип возникнет после России (невыносимая для Леонтьева-патриота, эта мысль не пугает Леонтьева-христианина); совсем плохо, если сроки уже исполнились, и никакого но­вого христианского типа не будет, а будет лишь постепен­ное доживание человечеством оставшихся ему лет.

В современной литературе Леонтьева называют иногда пророком (94), вкладывая, безусловно, в это определение не столько библейский, сколько иной, относящийся к футу­рологии, смысл и отождествляя, таким образом, его логику с подходом футуролога, дающего однозначный “предосте­регающий” прогноз. Естественнее было бы сравнить его с оракулом, разумеется, опять-таки в том же искусственном, футурологическом смысле: Леонтьев не изрекает “проро­честв”, а дает варианты развития исторического процесса, выбор между которыми зависит, правда, не от логики, а исключительно от веры и надежды того, кто к ним обра­щается. В этом — корень внешней противоречивости и жесткого внутреннего единства леонтьевской историософии.

Что касается самого автора, то, сформулировав свою концепцию, он оказался как бы вне ее и над ней: в зави­симости от обстановки, даже от настроения, он мог скло­няться то к одному, то к другому варианту “исхода”. Впол­не возможно, хотя с уверенностью утверждать этого нельзя что сам Леонтьев все меньше верил в возникновение нового культурного типа, и, соответственно, все меньшую роль

играла в его размышлениях гипотеза Данилевского. Трудно сказать, чем — твердой внутренней убежденностью или простым настроением — навеяна грустная фраза, оброненная им незадолго до смерти: "Человечество, без сомнения, очень устарело" (38, с. 95).

Отход Леонтьева от мира, завершившийся тайным постригом, поворот его в последние месяцы и недели жизни от политики, к которой, впрочем, он до самого конца сохранял интерес, к сосредоточенной религиозности, вероятно, связаны как-то с усилением этих настроений, хотя, разумеется, практически невозможно сказать, где здесь причина и где — следствие. Угасает Леонтьев, угасает, видимо, и его вера в духовные возможности государственно организованного народа в целом, как мистического организма, и, соответственно, в политику и публицистику как в средства, способные наставить его на верный путь¹). Никогда не умиравшая, вопреки всему, надежда на какое-то духовное возрождение все больше переносится на личную монашескую заслугу. От размышлений над мистической историей Леонтьев — осознанно или нет — стремится перейти к более действенному участию в ней.

х

х

х

Историософию Константина Леонтьева рассматривают обычно как нечто инородное в системе его воззрений, связанных с православием. Здесь можно указать на два основных подхода. Часть авторов полагает, что "детерминистская" схема триединого процесса делает всю концепцию Леонтьева противоречивой. С.Н.Булгаков пишет, например: "Он (Леонтьев. — Авт.) дорожит как научным открытием этой, не ли-

1) Это не значит, что Леонтьев отрекается от своего политического идеала: полностью сохраняя убеждение в необходимости суровой консервации для продления status quo (что доказывается его высказываниями о "деле" Вл.С.Соловьева, — 38, с. 123), он лишь все меньше верит в перспективу "вращения" России в новый культурный тип. — Прим. авт.

шенной проницательности, но и крайне грубой и биологически упрощенной схемой (триединого процесса – Авт.), настойчиво сличает ее с учением Спенсера (9, т.6, с.53 – у Булгакова указан т.УП. – Авт.) и другими. Какова бы ни была научная ценность этой гипотезы, следует отметить, что она насквозь позитивна и ничем не связана с религиозным воззрением Леонтьева, хотя сам он готов находить в ней особую близость к православию и вообще несколько носится с нею” (42, с. 122).

Другие авторы, разделяя мнение о жестком детерминизме концепции, склонны подчеркивать ее несущественность для леонтьевского мировоззрения в целом. “При изучении идей Леонтьева очень часто делают ту ошибку, что главную и основную суть их видят в его историсофских построениях, в его учении о “триедином процессе”, пишет В.В.Зеньковский, – но историсофские взгляды Леонтьева сложились прежде всего довольно поздно, а главное – они не образуют исходной основы в идейных исканиях его. Вся умственная работа Леонтьева шла в границах его религиозного сознания, – и здесь надо искать главный корень его построений” (54, т.1, с. 442).

Зеньковский прав в своем последнем выводе, но, увы, в свою очередь ошибается, когда говорит о позднем возникновении леонтьевской историсофии. Историсофская концепция Леонтьева не сводится к гипотезе триединого процесса и, как мы пытались показать, возникла раньше других элементов мировоззрения. Его мировоззрение действительно проникнуто эсхатологизмом (75, с. 304), причем эсхатологизм этот вовсе не искусственно сочетается с какой-то механистической философией истории, как представлялось, например, Флоровскому. Обвинения Леонтьева в отсутствии мистического ощущения истории, исходившие от некоторых авторов в начале века, совершенно безосновательны. Мистицизм пронизывает именно леонтьевскую философию истории, он, безусловно, изначален по отношению к более поздним натуралистическим схемам, которыми Леонтьев пользуется лишь как способом организации материала, как предельным на данном этапе уровнем научного обобщения, отвергать который абсурдно.

Многие комментаторы говорят о противоречивости всего мировоззрения Леонтьева, о непримиримости различных "стихий", господствующих в нем. В данном случае происходит смешение субъективной и объективной сторон творчества, т.е. того, что автор хочет сказать и говорит, и того, что у него говорится. Сочинение с какого-то момента начинает жить своей жизнью. Это справедливо в применении не только к литературе, но и к философии, а может быть, и к науке. Леонтьев крайне парадоксален в своих суждениях, он постоянно увлекается, и мысль его иногда "выражена точно на зло воображаемому дураку, могущему его подслушать или прочесть", по меткому замечанию Б.В.Никольского (46, с.372). Пристрастия и увлечения Леонтьева, однако, лишь деформируют концепцию, но не формируют ее. В мировоззрении Леонтьева выразил себя тщательно продуманный и логически упорядоченный им опыт верующего сознания, столкнувшегося с фактом "провиденциального" процесса: разложения христианских цивилизаций в Европе и в России. Это коллективный опыт, и было бы несправедливо возлагать ответственность за те формы, в которых он пришел к Леонтьеву, на самого Леонтьева.

Религиозность Константина Леонтьева – глубокая и искренняя; поставить ее под сомнение может только очень предубежденный человек. Это живой опыт; вероятно, по крайней мере, ничуть не менее живой, чем опыт наиболее церковных из тех "розовых", либеральных христиан, которых так не любил "оптинский консул". С другой стороны, если историософские воззрения Леонтьева предпочтительнее, чем подход "розовых" оптимистов, то в силу выдержанности его позиции в некоторых ключевых вопросах (проведение четкой грани между христианскими и либеральными ценностями, выявление хилиастического подтекста в идее "всемирного братства"), а не в силу какой-то особой широты, всеохватности, выверенности во всех деталях и формулировках. Бессмысленно было бы рассматривать леонтьевский опыт как восполнение и развитие христианства, в смысле открытия некоего нового пути. Путь Леонтьева – не новый, а всего лишь свой путь, пригодный для него и, может быть, людей сходного склада. Абсурдно отказывать

ему на этом основании в правильности, как абсурдно и превращать его в единственный или хотя бы главный. Необоснованные претензии – причина многих ложных суждений о Леонтьеве.

Максимализм предъявлявшихся к нему духовных требований отчасти связан с ошибочной уверенностью большинства дореволюционных авторов, писавших о Леонтьеве, в том что он пытался говорить от имени церкви, будто бы еще в 1871 г. приняв постриг на Афоне (46, с.174). Заблуждение со временем рассеялось, но определенное, печатно выраженное отношение, "веяние", как любил говорить сам Леонтьев, осталось и продолжало косвенно – через старые работы – влиять и на суждения более поздних авторов, в том числе зарубежных.

Леонтьев, вероятно, очень плохой богослов и даже вовсе не богослов. Для богослова у него слишком мало специальных, нужных знаний и слишком много – лишних. Ему ничего не стоит "подкрепить" Игнатия Богоносца Эрнестом Ренаном или привлечь Дионисия Ареопагита для объяснения и оправдания бюрократии. Но Леонтьев – и не светский религиозный философ, вроде А.С.Хомякова, стремившегося осмыслить новые факты жизни в православной философской системе, исходившей из факта церковности и возвращавшейся к нему. "Невоспитанная" философия Константина Леонтьева как-то сосуществует с его дисциплинированной, в полном смысле слова аскетической верой; она не отрицается верой, но и не подчиняется ей. Возникает странное и довольно устойчивое равновесие внутри мировоззрения, "разнопородность состава" которого слишком очевидна. Можно понять старого комментатора Леонтьева, писавшего, что "его мысль ни для кого не была ни попутным, ни встречным ветром: она размалывала в своих противоречиях почти каждого, кого захватывала" (46, с.368). Леонтьев противоречив и не противоречив одновременно. Несовместимость различных сторон его мировоззрения коренится не столько в уклонениях личной веры, сколько в самой культуре. Константин Леонтьев не богослов и не религиозный философ, смотрящий на мир и на историю исключительно изнутри церкви.

Интересно, что в его концепции церкви, собственно, и нет, а есть религиозный опыт народа и народов. Средоточие леонтьевского мировоззрения – не церковь, а национальная духовная культура, состояние духа народа, взятого в целом, в соединении церковной и нецерковной частей этого народа: в нем начинается и в нем заканчивается историософия Леонтьева.

Философия истории – вообще излюбленное прибежище светских, а также религиозно настроенных, но не до конца церковных умов, озабоченных судьбами “цивилизации” и “культур”, нередко в ущерб и даже в противовес сосредоточенности на личном воцерковлении. Леонтьев же – человек совсем иного склада, и то, что в центре его мировоззрения постоянно была именно историография, характеризует не только его самого, но и эпоху, когда различие между церковью и “крещеной Русью” постепенно делается все более разким и отчетливым: глазам, умеющим видеть, открывается “дом, разделившийся сам в себе”. У Леонтьева еще есть возможность взглянуть на мир одновременно изнутри церкви и изнутри культуры “петербургского периода” в тот момент, когда между ними еще существует какое-то согласие, или, по крайней мере, неустойчивое равновесие, сохранение которого во многом обеспечивается упадком самой “видимой” церкви. Он может еще искать выход во внешне не разрушенном, и, как представляется, еще обратимом, пусть на время, единстве церкви и народа. Но уже сам Леонтьев, в последние свои годы, все дальше отходит от этой культуры – ее же влияние подтачивается изнутри по мере того, как она готовит к отходу от церкви все более широкие слои общества.

Антипрогрессизм Леонтьева принимает характер титанической и безнадежной борьбы, нередко обращенной против внешних проявлений усиливающейся “болезни души”. “Глупо так слепо верить, как верит нынче большинство людей, – восклицает он в отчаянии, – в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага на земле, в мешанский и рабочий строй и безличный земной рай, освещенный электрическими солнцами и разговаривающий посредством телефонов от Камчатки до мыса Доброй Надежды... Глупо и стыдно

людям, уважающим реализм, верить в такую нереализуемую вещь, как счастье человечества, даже приблизительно..." (12, с. 431).

Разочаровавшись однажды в прогрессе, в идее личной свободы, ужаснувшись их духовному смыслу, Леонтьев стремится изжить либерала в себе самом. "Свирепость", "циническую язвительность" леонтьевского стиля невозможно оценить по справедливости, не учитывая сильного элемента самоиронии и самодисциплины в них, того, что Леонтьев заставляет себя быть реакционером. Но духовный мир, в котором он живет, раздвоен, и, борясь с разрушительными экспериментами "либерального либерала" в политике, в сфере религиозного опыта Леонтьев всю жизнь пытается выкорчевать самые корни либерализма как такового: розовый христианин" для него более опасный враг, чем явный либерал именно потому, что ему отлично известны соблазны "розового христианина". Соединить обе задачи в удовлетворительном с нравственной точки зрения смысле Леонтьев может, лишь строя свою концепцию в историософском плане. И только в эсхатологической перспективе, рассматриваемой под знаком никакими "фактами" не обоснованной надежды, внешняя, политическая, относящаяся к бытию народа, и внутренняя, духовная, личная задача обретают утраченное единство. Личным духовным усилием Леонтьев по своему решает задачу эпохи, но, конечно, он не может решить ее за эпоху. Церковно верующее, но не находящее себе поддержки в общественно сильной церкви, сознание настойчиво обращается к эсхатологии, а от нее, если оно пытается мыслить "общественно", — неизбежно к политической философии, истории, внешне сближаясь с сознанием нецерковным. В этом — ключ к концепции "зрелого" Леонтьева. Его историософия действительно вторична в отношении его религиозного опыта, отражая его тип; но она первична в отношении его концепции, на что не всегда обращают внимание комментаторы Леонтьева, пишущие о его философии истории.

А.М.Салмин

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ
К.П.ПОБЕДОНОСЦЕВА И ИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ЗАРУБЕЖНЫМИ ИССЛЕДОВАТЕЛЯМИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

Мировоззрение Константина Петровича Победоносцева до настоящего времени не обрело определенного положения в истории отечественной культуры. В некоторых сквозных курсах русской философии, политической, правовой или богословской мысли, например, в "Истории русской философии" В.В.Зеньковского (54), о нем не говорится ничего. Напротив, в "Путиях русского богословия" Г.Флоровского (75), исследованиях Э.Тадена (129) и Р.Хэйра (90) по русскому политическому консерватизму Победоносцеву посвящены сравнительно большие разделы и главы. Имеются и специальные работы, в которых рассматриваются взгляды Победоносцева, в том числе несколько монографий — Р.Бёрнса (88), Г.Симона (124), В.Джусты (95), Ф.Штейнмана и И.Гурвича (127). Но как бы подробно ни анализировались воззрения К.П.Победоносцева, в них почти всегда можно обнаружить оценки предмета изучения, обесмысливающие, казалось бы, всю проделанную работу.

Так, Р.Бёрнс, посвятивший исследованию творчества и личности Победоносцева всю творческую жизнь, опубликовавший книгу в полтысячи страниц и несколько больших статей, немало потрудившийся в отделах рукописей Москвы и Ленинграда, разбирая нелегкий почерк своего "героя", дает ему следующую характеристику: "Его политическая и социальная философия является эклектической мешани-

ной¹⁾, никогда систематически не обобщенной и даже в настоящее время с трудом постигаемой" (88, с.316). В другом разделе своей книги Р.Бёрнс без тени сомнения указывает, что "Победоносцев, разумеется, никогда не был независимым или оригинальным мыслителем" (88, с.73). Не менее решительно высказывается и Э.Таден: "Как мыслителю ему не хватало утонченности, и в русской консервативный национализм как в интеллектуальное явление он внес немного. В писаниях Победоносцева нет ничего подобного тем философским принципам и основаниям, которые пытался создать для русского консервативного национализма Страхов. Нет в них и намека на художественную или интеллектуальную оригинальность, которой обладали такие писатели, как А.Григорьев, славянофилы, Достоевский, Данилевский и К.Леонтьев. Даже общественные, политические и военные теории генерала Ростислава Фадеева, у которого аморальное прославление власти Российского государства весьма похоже на высказывания Победоносцева, кажутся энергичными и оригинальными при сопоставлении с тяжеловесными, тусклыми и нудными умствованиями К.Победоносцева" (129, с.202).

Читая подобные высказывания, проникаешься удивлением — зачем следовало писать о столь скучном мыслителе, читать его работы, переписку и более того, переводить и издавать самого К.П.Победоносцева. В России все написанные им книги выдержали несколько изданий, причем тиражи их, как правило, были велики. Многие из созданного Победоносцевым было переведено на основные европейские языки — английский, французский, немецкий, испанский, опубликовано еще при жизни автора и переиздается и дополняется новыми переводами до сих пор. И невольно складывается впечатление, что уничижительные характеристики, которыми наделяют творчество Победоносцева современные исследователи, скорее не констатация очевидного факта, но

1) Или "сборной солянкой", если использовать подобный английскому "Hodge-podge" кулинарный эквивалент. — Прим. авт.

прием в интеллектуальной борьбе. Причем с идеями Победоносцева борются не только его соотечественники, выходцы из России, и даже не столько они, сколько люди, укорененные в иной культуре, ином историческом поле. И требуется, видимо, внимательный разбор аргументов этой полемики, чтобы хоть немного приблизиться к пониманию причин актуальности творчества К.П.Победоносцева, причин, почему его имя и его писания до сих пор не предают забвению.

х

х

х

Разбирая государственно-правовые воззрения М.М.Сперанского, Ю.С.Вельяшев отмечал: "Специфической чертой отечественной правовой мысли первой половины XIX в. явилось то, что большинство смелых и оригинальных концепций и идей было сформулировано не профессиональными учеными, профессорами права, а крупными государственными и общественными деятелями, чиновниками"¹). "Крупным государственным и общественным деятелем", "чиновником", действительным тайным советником в ранге министра, членом Государственного совета России на протяжении трех последних царствований был и К.П.Победоносцев, но был он при этом и профессиональным юристом, профессором Московского университета, автором трехтомного "Курса гражданского права", многих специальных юридических статей, постоянным сотрудником русских правовых журналов. Современники, близко знавшие К.П.Победоносцева, поражались его трудоспособности, энергии. Никому еще не удалось составить полную опись принадлежащих ему опубликованных работ, не говоря уже о переписке, которая, по всей видимости, насчитывает десятки тысяч страниц.

1) Современные зарубежные исследования русской правовой мысли XIX века / ИНИОН, М., 1982. - Вып. 1, - С. 6.

Известно, что значительную часть своих статей и заметок, особенно став виднейшим политическим деятелем, К.П.Победоносцев предпочитал публиковать анонимно, но никто не знает, сколько их рассеяно в русских и зарубежных газетах и журналах. А помимо оригинальных работ Победоносцев постоянно занимался переводами. Им переведены на русский язык Фома Кемпийский и Эмерсон, блаж. Августин и Карлейль, статьи Гладстона, книги немца Генриха Тирша, француза Пьера Ле Пле, записки чешского дворянина Венчеслава Вратислава, оказавшегося в Константинополе в 1591 г., разделы обзора всеобщей переписи в Соединенных Штатах, касающиеся конфессиональных вопросов. Уже глубоким старцем он начинает работу над переводом на русский язык "Нового Завета" и успевает завершить ее буквально накануне кончины.

Одному из своих корреспондентов, архиепископу Херсонскому Никанору, выражающему опасения за здоровье Победоносцева, работавшего в шестьдесят лет до трех часов ночи, а в шесть утра нередко уже встававшего, тот отвечал: "Покорнейше благодарю за добрую заботу о моем здоровье и о моих ночных бдениях. Есть положения, Пресвященнейший, в коих не приходится думать о здоровье, но надобно совершать бдение, не разбирая дня и ночи. В Севастополе люди не разбирали во время осады времен для сна и для бдения. Делаю, дондеже день, а когда придет ночь — на это воля Господня. Разом треснет, как бывает со всеми работниками: покуда еще Бог оставляет силы" (16, кн. 3, с.253; 15,3.1887). Но "треснуло" только через двадцать лет, когда Победоносцев достиг крайнего, "библейского" срока. 10 марта 1907 г. он умер на восьмидесятом году жизни от воспаления легких, легко и тихо угаснув в три дня.

"К.П.Победоносцев был последний могикан старых государственных воззрений, разбитых 17 октября 1905 г... Победоносцев был редкий государственный человек по своему уму, по своей культуре и по своей личной незаинтересованности в благах мира сего, которые приобрели такое преимущественное влияние на решении дел в последние

годы¹⁾. "Несомненно, он был самый образованный и культурный русский государственный деятель, с которым мне приходилось иметь дело"²⁾, - вспоминал немало повидавший за годы долгого служения первый председатель Совета министров России С.Ю.Витте.

Р.Бёрнс называет карьеру Победоносцева "необычной" и "особо отмеченной фортуной" (88, с.307). И подлинно удивителен был путь этого человека, внука сельского священника и сына заурядного преподавателя словесности в Московском университете. С немалым трудом устраивает отец своего младшего сына Константина (в семье было одиннадцать детей) в привилегированное Петербургское училище правоведения. Окончив его, молодой юрист возвращается в Москву и начинает работу в восьмом департаменте сената, сближается с кн. В.Ф.Одоевским, И.С.Аксаковым, "просвещенными бюрократами" - сенатором В.П.Зубковым и его заместителем по департаменту кн. С.Н.Урусовым. Одновременно он собирает архивные материалы по истории судопроизводства в России, некоторые из них публикует и комментирует в "Архиве исторических и практических сведений, относящихся до России", в "Журнале министерства юстиции", в "Русском вестнике". Работу в архиве и в сенате Победоносцев скоро начинает совмещать с чтением курса гражданского права в Университете. Здесь на него обращает внимание куратор - граф С.Г.Строганов и рекомендует Александру П в качестве преподавателя правовых дисциплин цесаревичу Николаю Александровичу. "Из чувства патриотизма я не мог отказаться и переехал на целый год в Петербург, Это решило дальнейшую судьбу мою роковым образом", - писал Победоносцев в 1901 г. Николаю П (20, т. 2, с.330-331).

"Своим вхождением в высшие умственные и общественные сферы Москвы и Петербурга Победоносцев обязан

1) Витте С.Ю. Воспоминания. - М., 1957. - Т. 3. - С. 442.

2) Там же. - С. 59.

статьям, посвященным истории крепостного права и проблемам судебных реформ, которые были написаны им в конце 50-х годов", — указывает Р.Бёрнс (88, с.74). Но трудно согласиться с этим. Статьи интересны для специалиста, аккуратно написаны на основе тщательно подобранных материалов — и не более. В то время, когда в российской научной публицистике блистали имена Хомякова и Киреевского, братьев Аксаковых и Самарина, таких выдающихся историков учреждений, как Беляев и С.Соловьев, статьи молодого чиновника и преподавателя Университета растворялись в потоке подобных им работ, наполнявших столичные журналы. Вряд ли можно дать стремительному взлету тридцатипятилетнего юриста удовлетворительное рациональное объяснение. И уж совершенно очевидно, что сам он не искал этого взлета, отклоняя все предложения, связанные с бюрократической карьерой и переездом в Петербург. Так, он отказался, например, когда в 1862 г. ему было предложено занять высокий пост начальника департамента религиозного обучения при Святейшем синоде. Но от приказа царя он уклониться не мог. И наступил "роковой перелом" в тихой жизни обитателя маленького особняка в Хлебном переулке близ Арбатских ворот. В 1863 г. — поездка по России с цесаревичем Николаем. В 1866 г., после смерти наследника — начало занятий с его братом Александром и одновременно с в.кн. Владимиром, в.кн. Николаем, с цесаревной Марией Федоровной, с сыновьями в.кн. Константина — Сергеем и Николаем. "Я стал известен в правящих кругах, обо мне стали говорить и придавать моей деятельности преувеличенное значение. Я попал без всякой вины своей в атмосферу лжи, клеветы, слухов и сплетен. О, как блажен человек, не знающий всего этого и живущий тихо, никем не знаемый, на своем деле!" (20, т.2, с.331).

Но во многих порождавшая зависть придворная карьера шла вверх все круче. Цесаревичу Александру читали лекции такие прославленные ученые и достойные люди, как Ф.И.Буслаев и С.М.Соловьев, но именно К.П.Победоносцев становится его сердечным наставником и конфиденнтом. Простодушный, по словам некоторых, даже простоватый

наследник, проникается к московскому юристу особенным доверием и любовью. "Александр Ш в действительности всегда оставался учеником Победоносцева" (88, с.309), — отметит Р.Бёрнс, но и Победоносцев на всю жизнь сохранит заботу о своем "студенте", любовь к нему.

Известно, сколь натянутыми были отношения между Александром П и наследником в последние годы "царя-освободителя". Любовь цесаревича вряд ли могла способствовать придворной карьере, и однако в 1868 г. Победоносцев становится сенатором, в январе 1872 г. членом Государственного совета и, наконец, в 1880 г., по рекомендации гр.Лорис-Меликова, — обер-прокурором Святейшего синода. На этом посту Победоносцев оставался четверть века. После "кровавого полдня" 1 марта 1881 г. учитель наследника превращается в ближайшего наставника молодого императора, становится, по мнению многих, "всесильным фаворитом"; направляющим политику России. Народник самарского кружка Лаговский, стрелявший в Победоносцева, в своем показании на следствии говорил, что "хотел истребить" его "как главного виновника всяких стеснений, мешающих свободе и прогрессу" (20, т.2, с.335). Такое мнение утвердилось и в России, и за границей: "Нет области общественной жизни, в которой обер-прокурор не имел бы своего решающего голоса. Он губит в зародыше всякое проявление свободного мышления, но зато много дает работы тюремщику и палачу. Победоносцев чересчур прячется за коврами царского дворца и в тайных совещательных комнатах Святейшего синода", — писала в 1901 г. венская газета¹⁾.

Однако сам К.П.Победоносцев рассматривал ту исключительную роль, которая выпала ему в Российском государстве, как тяжкий крест. "О, как счастливы люди, у ко-

1) Последняя цитата из "Wiener Allgemeine Zeitung" от 31.3.1901 г. взята из рукописи М.Н.Курова, подготовившего публикацию неизданных писем К.П.Победоносцева к Николаю П. — Прим. авт.

торых маленькая доля и небольшое дело на руках! – писал он наследнику вскоре после назначения на должность обер-прокурора. – Они могут жить и вместе с тем делать на небольшом пространстве великое дело спокойно. Но люди так безумны, что стремятся расширить удел свой и распространить судьбу свою. Я не повинен в этом, я всегда боялся расширения судьбы своей; но, помимо моей воли, судьба уносила меня все дальше от тихой ограды и вот теперь привела к настоящей деятельности. Я не жалею, потому что вижу в этом волю Божию, но ужасаюсь перед громадою этого дела и считаю жизнь свою, т.е. ради себя, конченною. Теперь я по рукам и ногам связан судьбою” (20, т.1, с.292; 17.7.1880).

Через несколько дней после вступления Александра Ш на престол Победоносцев вновь пишет ему о том же: “Бог меня так поставил, что я мог говорить Вам близко, но верьте, счастлив бы я был, когда бы не выезжал никогда из Москвы и из своего маленького домика в узком переулке” (20, т.1, с.317–318; 6.3.1881). В этих словах нет позы и лицемерия. Точно то же самое, только еще резче говорит он и близким друзьям своим, Анне и Екатерине Тютчевым, баронессе Э.Раден, Ф.М.Достоевскому, С.Рачинскому, архиепископу Никанору. Р.Бёрнс, пожалуй, наиболее внимательный исследователь К.П.Победоносцева, должен был признать, что его “влияние существенно преувеличивалось как современниками, так и в последующую эпоху. Особенно это характерно для тех, кто был критически или враждебно настроен” к личности Победоносцева¹). “Вли-

1) Среди работ, в которых влияние Победоносцева существенно преувеличено и авторы которых настроены к обер-прокурору враждебно, Р.Бёрнс называет вступление к “Письмам Победоносцева к Александру Ш”, написанное “выдающимся большевистским историком Михаилом Покровским”, и рукопись диссертации С.Л.Евенчика “Реакционная деятельность Победоносцева в 80-х гг. XIX века”. – М., 1939. (88, с. 453).

яние Победоносцева, — продолжает американский историк, — могло бы стать много большим, в сравнении с действительно бывшим, и достичь тех размеров, какие для него определяют практически все исследователи. Однако, хотя он обладал способностями выдающегося политического деятеля, у него не было вкуса к власти (zest for power) и должного честолюбия, чтобы использовать влияние, которым он располагал. Он в такой степени являлся кабинетным ученым, предпочитавшим иметь дело с книгами, а не с людьми, и человеком прошлого более, нежели настоящего или будущего, что ему не удалось схватить и употребить власть, которой он достиг" (88, с.238—239). Много есть в этой характеристике от наивного непонимания, особенно в попытке объяснить причины отсутствия "честолюбия" и "вкуса к власти", но существенная черта личности Победоносцева подмечена Р.Бёрнсом верно: "всесильный фаворит" царя стремился "уклониться от всякого исключительного присвоения себе какой-либо власти", а если уж власть не обходила его, ничего не искал в ней для себя (20, т.1, с.332; 21.3.1901).

Екатерине Тютчевой, единственному человеку, которому и Победоносцев и его жена поверяли свои сокровеннейшие чувства, он признавался: "О, подлинно страшное дело — власть, и те, кто желают ее, не ведают, что глаголят. Я всегда смотрел на нее, как на бедствие, зная, что во власти надо потерять свободу и быть всем слугою. Таков и я теперь. Поддерживают меня вера в святость призвания и надежда на живые силы, присущие делу (церковного управления. — А.З.). Боже мой, какая великая жатва и как мало делателей, и какие все стали рабы наемники!" 1).

Победоносцева часто сравнивают с графом М.М.Сперанским, находя черты сходства и в жизненных путях, и во

1) ОР ГПБ ИЛ, ф.230 (Победоносцев), № 4409/2, № 15, л.31; 20.5.1880.

взглядах двух этих российских государственных деятелей¹⁾. Сам Победоносцев, во многом признавая такое сходство и высоко ценя личность Сперанского (хотя и не во всем соглашаясь с его идеями), не раз говорил, что не может понять жажды власти и сильного честолюбия в "этой возвышенной и религиозной душе, в уме пронизательном и трезвом"²⁾.

Известно, что его смущала своими размерами казенная квартира обер-прокурора на Невском проспекте, роскошь придворных приемов, необходимость светского общения. Всегда в строгом черном костюме, равнодушный к еде, не употребляющий вина, проводящий за рабочим столом большую часть суток, не оказывающий никому протекции "по знакомству", но только за деловые и нравственные качества, Победоносцев был нелюбим высшим обществом, являлся объектом многих сплетен и эпиграмм и тем не менее оставался в своей должности и своим влиянием, не дорожа ни этой должностью, ни этим влиянием. "Вот — судьба моей жизни, — говорил он в конце "автобиографии", написанной для Николая П. — И я верю, что руководит ею Провидение, которое, помимо моей воли, нередко вопреки ей, ставило меня в положение видное на дело, от коего я не в праве был и не мог уклониться" (20, т.2, с.335; 21.3.1901).

х

х

х

Победоносцев получил воспитание не просто в интеллигентной московской семье, "не чуждой духовных интересов", как большинство сверстников его круга, но в семье

1) См., напр.: Феоктистов Е.М. Воспоминания: За кулисами политики и литературы. — 1848—1896. —Л., 1929. — С. 219—221.

2) Цит. по: Амфитеатров А., Аничков Е. Победоносцев.— Спб., 1907. — С.101.

глубоко религиозной и церковной. Книги Ветхого и Нового Завета, жития любимых на Руси святых были знакомы детям профессора Петра Победоносцева с ранних лет. Раньше литературного русского они были обучены церковнославянскому языку. С этого времени образы Писания запечатлелись в памяти будущего мыслителя и через много лет так просто и естественно, как у других его сверстников цитаты из Гегеля и Шеллинга, входили в статьи, письма, в устную речь.

Есть заметки его, относящиеся к концу 1850-х – началу 60-х годов, но изданные отдельной книжечкой много позже, в которых сохранились церковные впечатления молодого профессора права. "Он поразительно глубоко и напряженно переживал церковную службу, отзывался сердцем на многое, остающееся незаметным не только для случайных посетителей храмов, но и для людей церковных. А ведь это было в том возрасте, когда чаще всего люди, выросшие в религиозных семьях, переживают духовный кризис, на время, а то и навсегда рвут с верой, с церковью", – отмечает В.Джуси (95, с.27). Особенность духовного пути Победоносцева в том, что он такого кризиса не испытал никогда, и "детские восторги верующего сердца постепенно и плавно выросли в твердое духовное убеждение мыслителя и деятеля" (там же). Здесь Победоносцев схож с А.Хомяковым.

Между тем отношение к религиозности Победоносцева не одинаково у исследователей его мировоззрения. Профессор М.Покровский, историк проницательный, но очень субъективный, писал в 1925 г.: "Победоносцев приобрел у нас, стараниями буржуазно-либеральной истории и публицистики, репутацию узкого и тупого фанатика... Но фанатизм отнюдь не преобладающая его черта. Может быть, он совсем не был фанатиком, и возможно даже, что он вообще не был очень верующим человеком... Бывший профессор московского университета в период расцвета русского гегельянства если и верил или, в качестве приличного русского барина, старался себя уверить, что верит – то едва ли с простой деревенской бабы" (20, т.1, с. 6–8). Фанатиком

Победоносцев действительно не был, и фанатизм ему был отвратителен, так как фанатизм слеп (см. 20, т.2, с.130); что же касается сопоставления веры "барина-гегельянца" и веры "простой бабы", то тут все не так просто, как показалось "первому большевистскому историку" (Р.Бёрнс), для которого научный интеллект и вера — сущности взаимоисключающиеся, но, впрочем, это было общее убеждение его времени.

Автор "Путей русского богословия" близок здесь к М.Покровскому, хотя исходит, естественно, из противоположных посылок. "Он веровал не от исполнения сердца, а от испуга... В том парадокс, что сам Победоносцев был не так далек от своеобразного протестантизма... Он был не только пессимист, но и скептик, он соблазнялся не только о неправде, но и о самой истине христианской" (75, с.413—414). Далее, последовательно назвав отношение Победоносцева к вере "эрастианским" и "толстовским", Г.Флоровский высказывает, наконец, убеждение в "ядовитом безверии" мыслителя (75, с.422). Видимо, такой набор взаимоисключающих характеристик понадобился Г.Флоровскому, чтобы создать негативное впечатление у потенциального читателя, не питающего симпатии ни к протестантизму, ни к толстовскому, ни, тем более, к "ядовитому безверию". То, что каждый из этих мазков-эпитетов совершенно бездоказателен, коль скоро речь идет о Победоносцеве, историка богословия явно не беспокоит.

Западные исследователи менее склонны в решении этого центрального для мировоззрения Победоносцева вопроса предаваться субъективным ощущениям. Р.Бёрнс вполне резонно замечает: "Мало что с таким трудом поддается определенной оценке в человеке, как глубина и искренность его сокровенных религиозных убеждений и переживаний" (88, с.286). И далее продолжает: "Что же касается Победоносцева, то все, что мы знаем о нем, говорит о его глубокой религиозности на протяжении всей жизни; Православие являлось центром, определяющим существование и его самого, и жены его" (там же).

Некоторые западные ученые, говоря о Победоносцеве, впрочем, вовсе забывают упомянуть о постоянной напряженной религиозной жизни "своего героя" и разбирают его воззрения сами по себе, пытаясь вывести их из социального происхождения, влияний лиц и учений или совсем никак не объясняя. Особенно характерно это для авторов обобщающих работ по русской политической мысли — Э.Тадена и Р.Хэйра.

Однако и Р.Бёрнс, и Г.Симон, коснувшись факта религиозности мировоззрения Победоносцева и даже признав его "центром всей жизни" мыслителя, приступая к анализу его убеждений и практической деятельности, забывают держаться в виду этого "центра" и пренебрегают тем, что для самого Победоносцева целостность являлась главной характеристикой правильной личности, целью, к которой стремится всякий верующий человек. Здесь он очень близок к "антропологии" славянофилов, в первую очередь И.Киреевского, и вместе с ними к традиции восточно-христианской патристики.

х х
х

Между тем общераспространенным является мнение, что человеческая личность была малозначимым элементом в политико-философских построениях Победоносцева. "Он столь же естественно думал в первую очередь о государстве, как американец раньше всего вспоминает об индивидууме. Индивидуальность, даже человечность сама по себе, были для него менее значимы, нежели государство, и он отвел им подчиненное место после государства, церкви и семьи", — отмечал Р.Бёрнс (88, с.291). Причину этого американский исследователь видит в том, что для Победоносцева, "как и вообще для всех реакционеров, человек, по своей природе был "слабым, порочным, никчемным и мятежным" существом. Подобно Гоббсу... он "чернил человеческую природу"... Однажды, в ноябре 1860 г., он в своих сокровен-

ных размышлениях сказал: "Всякий человек есть ложь, и всякое слово, им сказанное, есть праздное слово самообольщения" (88, с.291). Г.Флоровский скажет о том же еще решительней: "Он не верил людям, он не верил в человека... У него было больше презрения к человеку, чем даже негодования" (75, с.414). О том, что К.Победоносцев "стал (с середины 1860-х годов. - А.З.) все более пессимистически смотреть на человеческую природу", говорит и Э.Таден (129, с.188).

Оценки человеческой природы, присущие, по мнению Р.Бёрнса, Победоносцеву, исследователь дал в кавычках, как цитаты, но особенность построения его книги такова, что найти источник цитаты практически невозможно¹⁾. Остается полагаться на единственную достоверную фразу в цитированном отрывке, взятую из "Праздников Господних" (23, с.21). И хотя Р.Бёрнс полагает слова "всякий человек ложь" заимствованными из Фомы Кемпийского, а не взятыми из Псалмов - "Сыны человеческие - только суета, сыны мужей - ложь" (Пс. 61, 10); "Всяк человек ложь" (Пс. 115, 21), - в этой цитате есть более существенное для понимания антропологии Победоносцева упущение. Цепиком отрывок звучит так: "Страшно человеку носить в себе силу, страшно ходить в ней с честью пред людьми, - когда человек помнит, что ходит перед Богом, и что Бог, а не воля человеческая, возложил на него звание. Страшно потому, что всякий человек есть ложь, и всякое слово его, от себя сказанное (подчеркнутое выпущено у Р.Бёрнса. - А.З.), есть праздное слово самообольщения".

¹⁾ Следует отметить, что Р.Бёрнс, как и другие западные исследователи Победоносцева, довольно небрежны в цитировании и сносках. Часто указанные источники не соответствуют в действительности предмету анализа. Р.Бёрнс к тому же дает сноски не на каждую цитату в отдельности, но приводит общий список источников после завершенного смыслового параграфа, часто в несколько страниц величиной.

Итак, пожалуй, по Победоносцеву, является не всякое слово человеческое, не всякое его действие – ведь слова пророков, апостолов, учителей церкви – тоже слова человеческие, произнесенные устами, записанные рукой, – но только слово “от себя сказанное”, от себя, а не от Бога, а потому неизбежно сказанное в “самообольщении”. Ведь когда от себя говорит человек, то он предполагает себя “мерилом всех вещей”, высшим авторитетом и тем самым льстит себе, обольщается на свой счет. В соответствии с учением церкви и внутренним своим мироощущением Победоносцев был убежден, что “всякая истинная сила есть у нас от Бога, и всякую силу Бог указал нам носить в хрупком “глиняном” сосуде” (23, с.20).

Современное Победоносцеву общество постепенно отходило от веры, все более проникалось сугубым интересом дел “мира сего”, а потому, в соответствии с воззрениями мыслителя на человеческую природу, утрачивало в себе “истинную силу”. “Несчастье человека, – вспоминает Победоносцев Карлейля, – происходит от его величия: оттого он несчастен, что в нем самом бесконечное, и это бесконечное – человек, при всем своем искусстве, при всем старании, не в силах совершенно заключить и закопать в конечном” (18, с.111).

Мысль Победоносцева направлена главным образом в социальную сферу. Сначала специалист по гражданскому праву, потом крупнейший государственный деятель, он стремится к тому, чтобы человек не растратил присущей ему силы, но умножил ее. Другими словами, он ищет путей, на которых общество могло бы возрастить духовно. Следует действовать, писал Победоносцев, “заботясь не столько об удущении быта, сколько об удущении духа” (18, с.214).

В работе, посвященной взглядам славянофилов на монархию, нам уже приходилось отмечать, что подобное воззрение на человеческую природу в государственно-правовой плоскости имеет следствием определенную иерархию типов организации власти в зависимости от уровня духовности

общества¹⁾. Взгляды Победоносцева близки здесь воззрениям славянофилов. Р.Бёрнс указывал, что "представления о природе человека явились основой всей его философии и оправданием деспотического и самовластного правления, сторонником которого он был" (88, с.315). Эти слова не вяжутся с другими утверждениями американского ученого, когда он указывает на малую значимость антропологии в системе философских взглядов Победоносцева, но сами по себе они вполне справедливы.

Когда говорят об отношении Победоносцева к быстро распространявшейся в его время системе представительной демократии, никогда не забывают привести краткую оценку им этой системы, ставшую заглавием статьи "Великая лож нашего времени". Но никто, кажется, не сопоставил это определение с приведенными выше словами: "Всякий человек есть ложь, и всякое слово его, от себя сказанное, есть праздное слово самообольщения". Между тем, и тут и там речь идет об одной и той же "лжи", древней уже во времена Псалмопевца, но ставшей, как никогда ранее, "великой" в "наше время".

"С тех пор как пало человечество, — писал Победоносцев, — ложь водворилась в мире, в словах людских, в делах, в отношениях и учреждениях. Но никогда еще, кажется, отец лжи (т.е. сатана. — А.З.) не изобретал такого сплетения лжей всякого рода, как в наше смутное время, когда столько слышится отовсюду лживых речей о правде. По мере того, как усложняются формы быта общественно-го, возникают новые лживые отношения и целые учреждения, насквозь пропитанные ложью. На всяком шагу встречаешь великолепное здание, на фронте коего написано: "Здесь истина". Входишь и ничего не видишь, кроме лжи. Выходишь, и когда пытаешься рассказывать о лжи, которою душа возмущалась, — люди негодуют, и велют верить

¹⁾ Современные зарубежные исследования русской политической мысли XIX века ИНИОН, М., 1980. — С.238—252.

и проповедовать, что это истина, вне всякого сомнения" (18, с.57).

Древнее народовластие, когда "каждый делал то, что ему казалось справедливым" Суд 21; 25), известное Израилю как Эпоха Судей и сохранившееся в воспоминаниях других народов в предании о начальных формах их общественного бытия (например, легенда о возникновении Мидийской державы у Геродота. — Ист. 1, 96), требовало очень высокой личной духовности общинников. Ведь чтобы подчиняться добровольно судье и пророку, имевшему весьма ограниченные возможности для принуждения, каждому члену общины нужно твердо сознавать и ясно видеть присутствие в судье "Духа Истины" и силы Божьей. Характерно, что уже в близкие к нам времена в отечественной истории элементы такого "сакрального народоправства" проявились в вечевых Новгороде и Пскове, в их процессуальных кодексах и государственных институтах. Но судейская власть, именно в силу своей высокой "спиритуальности", очень непрочна и легко замещается намного более прочной и явной властью монархической. Как только внутренний закон совести перестает явно звучать в каждом (или почти каждом) члене общины, он утверждается извне, мечом царя.

Таковы вкратце представления славянофилов о "ниспадении власти", таковы и представления Победоносцева. Однако Победоносцева интересует не только разработка проблематики царской власти как таковой, но и соотнесение монархии со следующими формами, возникающими при энтропийном процессе в обществе, и в первую очередь с "великой пожью нашего времени", с парламентской демократией. "Победоносцев был напуган переходом от религиозной святости к банальным политическим нововведениям, совершавшимся в его время, особенно к "парламентскому фарсу", — указывает Р.Хэйр (96, с.298). В словах этих верно подмечены некоторые основные принципы отношения Победоносцева к представительным формам государственного правления. Он видел в них переход от "святости" (относительной, конечно, скорее уж "освященности") к обмирщению, т.е. постепенную утрату духа (тоже еще далеко не полную), а потому "опошление" власти, профанирование ее.

Однако деградация монархии, замена ее "вторичным народовластием" возможна только при утрате царской властью своих основных функций. Каковы же эти функции? "Начальнику должно быть присуще сознание "достоинства власти... Но сознание достоинства должно быть неразлучно с сознанием долга: по мере того как бледнеет сознание долга, сознание достоинства, расширяясь и возвышаясь не в меру, производит болезнь, которую можно назвать гипертрофией власти. По мере усиления этой болезни, власть может впасть в состояние нравственного помрачения, в коем она представляется сама по себе и сама для себя существующею. Это уже будет начало разложения власти" (18, с.252-253). Здесь – как бы взгляд сверху.

Снизу народ, далекий по своей греховной природе от совершенства, утрачивая виденье Бога, стремится к самовластью, т.е., утрачивая в себе подлинную силу, начинает "безумно мнить о наличии в себе силы и мудрости неограниченной". Сверху – власть, забывая о долге служения, начинает упиваться своим достоинством, что может произойти так же исключительно в результате утраты ею ясного духовного сознания своей подлинной природы.

"Видите, что значит, чего стоит правление, – обращается Победоносцев к своему царственному ученику. – Приходится душу свою положить в него и видеть в нем долг, святой долг каждой минуты" (20, с.1, с.120; 8.4.1878)¹⁾.

Идея власти как жертвы – одна из центральных в политических воззрениях Победоносцева; но исследователи почему-то совершенно игнорируют ее или даже видят в ее

1) Здесь К.П.Победоносцев имеет в виду Евангельский образ доброго Пастыря, который "живот свой полагает за овцы". в отличие от "наемника", "которому овцы не свои" (Ин. 10,11-12). Монарх, забывая о жертве власти и наслаждаясь одним ее блеском, превращается, по мысли Победоносцева, из "доброго пастыря", в наемника "не радеющего об овцах" (Ин 10, 13). То же можно сказать и о любой другой власти.

отсутствии отличие Победоносцева от славянофилов. В действительности мыслитель не раз выражал идею жертвенности власти с предельной ясностью: "Дело власти есть дело непрерывного служения, а потому в сущности — дело самопожертвования". И тут же добавляет: "как странно звучит, однако, это слово в ходячих понятиях о власти" (18, с.249). Примечательно, что и его собственное служение, и его педагогика, и теоретические его воззрения совершенно совпадают в этом центральном пункте. Деятельность обер-прокурора и царского советника, сама царская власть и любая власть, какую только можно помыслить, существуют не сами по себе, но как "повод", причина для жертвы.

Кому же в представлении Победоносцева приносится эта "жертва властью"? Нет, не тем, кому видимо опужит, кем повелевает начальствующий, по крайней мере, не им в первую очередь. Ведь слуга должен повиноваться господину, но самовластный монарх не повинуетя народу, напротив, требует у народа повиновения своей воле. И тем не менее его власть жертвенна по природе. Первой реакцией Победоносцева на вступление Александра Ш на престол были слова: "Душа моя трепещет за Вас... страхом великого, несказанного бремени, которое на Вас ложится. Любя Вас как человека, хотелось бы как человека спасти Вас от тяготы в привольную жизнь; но на это нет силы человеческой, ибо так благоволил Бог" (20, с.1, с.314; 3.3. 1881). Власть, полагал он, даруется, ниспосылается Провидением, уклониться от нее, значит восстать против воли Божьей, принять ее — принять крест. Следовательно, принятие власти как креста, как бремени есть жертва Богу. Только такая власть будет полезна душе властвующего и плодотворна для подвластных.

Видеть в любом действии, в любой мысли, верно направленной, жертву Творцу, считать грехом все, что делается ради себя, а не "Бога ради" — основа и главный принцип жизни для мыслителя. Только так можно собирать силы, а не растрачивать их попусту в "похотях души и тела". Только на этом принципе может устроиться "правильное" общество. Вот почему Победоносцев, как заметил

Р.Бёрнс, "стремился показать, что религия является основанием культурной жизни, и что современная цивилизация, особенно распространение парламентарной системы правления, демократии и различных свобод, вызывающих ассоциации с либеральными политическими учреждениями, создает огромную опасность для самой сути тех учреждений и ценностей, которыми все должны дорожить" (88, с.267). "Суть", основа, которой "все должны дорожить", коль скоро речь идет о политической организации общества, это, по Победоносцеву, идея "сакральной жертвенности власти". Такая власть может присутствовать только в религиозной культуре, т.е. там, где народ имеет глубокие и всеобщие убеждения веры.

Вновь мы сталкиваемся с тем, что политическая философия Победоносцев как бы двухвалентна. Народ и власть взаимно определяют друг друга. Но на власти лежит сугубая ответственность, так как в ее руках сила, врученная свыше.

Вторичное народовластие возникает в государстве на обломках монархической системы — это тавтология. Для Победоносцева важно, что может привести монархию к столь плачевному концу. Он разбирает наиболее очевидный для его времени пример крушения абсолютной монархии — Великую французскую революцию. "Первое и самое существенное благо для народа — прочность царствующей династии и соединенная с нею твердость законного правительства. Многим, очень многим из воображаемых политических благ разумный смысл народный может и должен пожертвовать для целостности этого основного блага, на котором в сущности держатся все прочие" (19, с.939–940). Отметим, что от народа требуется тут "разумный смысл", и, не останавливаясь пока на этом, продолжим разбор. Чем же обусловлено со стороны власти "основное политическое благо", т.е. прочность династии и твердость правления? В той же статье Победоносцев говорит об этом следующее: "Роковой день революции (1789 г. — А.З.) дал страшный урок монархам, урок, до сих пор не утративший всей своей силы: он показал, как рушится власть, утратившая веру

в свое призвание, и вместе с верою утратившая свежесть сил и безграничную способность к обновлению. Он показал, что власть сама в себе разлагается с той минуты, как начинает отделять свою личность от бремени правления, сливая ее с одним блеском правления, и что вместе с тем начинает разлагаться народная вера во власть..." (19, с.940).

Таким образом, началом распада монархии оказывается утрата ею понимания своей жертвенной природы. Постепенный отказ от креста ("бремени") правления и "гипертрофия" блеска правления. Власть забывает о своей священной природе, о том, что она есть материализованная воля Божья, данная обществу в тот момент, когда сугубо спиритуальное правление из-за упадка духовности становится невозможным. Меч власти царской из защитника закона Божьего становится защитником самой власти. Так, монархия из духовно правильного состояния "жертвы власти" извращается в лживое состояние греха "похоти власти". Тогда, считает Победоносцев, постепенно начинает разлагаться народная вера во власть. Власть теряет свою трансцендентную перспективу, обесмысливается и в результате — гибнет.

Причем, особая опасность утраты веры во власть состоит в том, что "когда утрачена одна вера и уверенность, трудно создать себе новую и в ней утвердиться и устояться" (19, с.941). Во Франции "тайна законной власти была уже утрачена" по крайней мере с Людовиком ХУ1, а может быть, и много раньше, "и с тех пор — вся история Франции превращается в борьбу партий, политических учений и претендентов" (19, с.941).

Для Победоносцева власть царская не рациональна, но "таинственна" и основана на вере и жертве. Правильно писал Р.Бёрнс, что Победоносцев "не стремился дать рациональное юридическое объяснение самодержавному правлению и с презрением отверг бы саму мысль о том, что такое объяснение необходимо или, по крайней мере, полезно. Для него государство было выражением правды" (88, с.311).

Чтобы эти слова подлинно соответствовали сути взглядов Победоносцева, следовало еще только "правда" на-

писать с прописной буквы, поскольку мыслитель говорил об "абсолютной Правде, на которой строится мир". Лучше других исследователей понял это Г.Симон. "По мнению Победоносцева, — отмечал он, — государственная власть несет ответственность не перед обществом, а только перед Богом, и ее задача не более не менее как различение между добром и злом, между истиной и ложью во всех сферах человеческой деятельности" (124, с.26). Здесь немецкий ученый имеет в виду действительно очень существенные убеждения Победоносцева, четко высказанные в одном из писем Александру Ш: "Во всяком случае и во всех обстоятельствах власть повсюду и в особенности у нас, в России, имеет громадную нравственную силу, которой никто не может отнять или умалить, если сама не захочет. Это право и сила — отличать добро от зла и правду от неправды в людях и действиях человеческих. Эта сила, если постоянно употреблять ее, сама по себе послужит великим рычагом для нравственного улучшения и для подъема духа в обществе... Мне казалось всегда, что основное начало управления — то же, которое явился при сотворении мира Богом. "Различа Бог между светом и тьмою" (Быт 1,4—А.3.), — вот где начало творения вселенной. Там, где нет этого различия, — один хаос. Чтобы выйти из него необходимо иметь ясное око, различающее свет и цвета, и твердую волю, неуклонную в различении и в действовании" (20, с.144, т.2; 25. 3.1887).

Однако западные исследователи мировоззрения Победоносцева, за исключением Г.Симона, не обращают ровно никакого внимания на религиозно-мистическое виденье им сущности власти, в частности монархической, и даже отрицают присутствие такого виденья в системе убеждений мыслителя. Эта тенденция наиболее заметна у того же Р.Бёрнса: "Он был горячий сторонник самодержавия, но его убеждения не основывались ни на функциональных, ни на религиозных позициях, а потому аргументы Победоносцева большей частью отличались неопределенностью" (88, с.315).

Р.Хэйр, в отличие от Бёрнса, видит некоторые "функциональные" обоснования самодержавия у Победоносцева,

но религиозные истоки воззрения на монархию также отрицает: "Победоносцев предпочитал современной административной и правовой системе личное самодержавное правление не по мистическим соображениям, но потому, что видел в абсолютной монархии узду, которую царь налагает на разрастающееся государство, и меньшее зло, чем бюрократия толпы" (96, с.301). Однако такие "функциональные" аргументы, действительно имевшиеся у Победоносцева, производны у него от понятий духовных, а не самодовлеющие, как у современных неоконсерваторов, к которым, кстати говоря, весьма близок и Р.Хэйр. "Одна сила Божия может поддержать власть в великом и ужасном деле правления!" (20, с.2, с.145; 25.3.1887), – рациональный функционалист, пожалуй, не мог бы так сказать.

х

х

х

В системе Победоносцева негативной альтернативой самодержавию является парламентарная демократия. Если славянофилы в 1840–1850-е годы уделяли этой в то время только оформлявшейся "новомодной" системе государственного устройства сравнительно мало внимания, то для Победоносцева, очевидно в последние десятилетия прошлого века все большего ограничения монархической власти парламентами, а кое-где и полного торжества народовластия в республиканской форме, вопрос о духовной сущности и политической значимости парламентаризма стал одним из главнейших.

Исследователи политических взглядов Победоносцева комментируют отношение мыслителя к народовластию, как правило, в соответствии с собственными воззрениями на этот предмет. Так, Р.Хэйр, в качестве неоконсерватора (речь идет о книге 1959 г., затем взгляды американского ученого эволюционировали в сторону либерализма) с симпатией воспроизводит критику Победоносцевым выборов, ответственных министерств, партийно-политической

системы, поскольку она "имеет достоинство логической мужественности, когда смотрит в лицо неприятным фактам, не ослепляя себя надеждой на грядущие экономические утопии" (96, с.276). Р.Бёрнс, напротив, называет эту критику "надоедливой" (88, с.312) и говорит о ней с большой долей иронии. Он убежден, что спасение от тоталитаризма только в парламентской системе (88, с.164). Э.Таден, полагая, что в России необходима "твердая рука единовластия", сочувственно относится ко взглядам Победоносцева на перспективу парламентаризма в его отечестве, но всячески подчеркивает, что на страны "англосаксонского ареала" Победоносцев свои отрицательные суждения не распространял (129, с.188-189). Если ученые нашего времени относятся ко взглядам русского мыслителя XIX в. на парламентаризм фактически как к актуальным элементам существующих концепций государственного устройства, то принимая их, то отвергая, в зависимости от собственных политических позиций, можно предположить, что для них взгляды эти достаточно существенны¹⁾.

Действительно, с первой же страницы своей работы о парламентской форме правления Победоносцев вводит читателя в онтологию вопроса. "Учреждение, основанное на ложном начале, не может быть иное, как лживое... Одно из самых лживых политических начал есть начало народовластия, та, к сожалению, утвердившаяся со времени французской революции идея, что всякая власть исходит от народа и имеет основание в воле народной" (18, с.31). Для христианского сознания лживость этой "идеи" в том, что, по слову Писания, "нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены" (Рим 13, 1).

1) Характерно, что Г.Симон, стараясь быть объективным, хотя и не соглашается со взглядами Победоносцева, но признает, что "в своей критике парламентской формы правления он касается весьма чувствительных для демократии проблем" (143, с.29).

В первичных народовластиях не было и следа идей о главенстве в обществе "воли народной". Присутствие этой идеи в вечевом Новгороде, например, смогло показаться романтически настроенному Карамзину и закрепиться у читателей "Марфы Посадницы", но не измышленные "потомки Вадима", а подлинные новгородцы при любом мало-мальски значительном выборе стремились прежде "сыскать воли Божьей", а потом уже действовать. Так, при выборах должностных лиц обязательно метался жребий, дабы определить из нескольких претендентов, выдвинутых гражданами, того, кто "желателен Богу". Причем, метание жребия было священнодействием, совершавшимся иереем на престоле в храме, в случае избрания архиепископа, "владыки Новгородского" — в кафедральном Софийском соборе. В процессуальном кодексе Новгорода и Пскова широко употреблялся метод ордалии, "суда Божьего", как правило, в форме "судебного поединка" — боя ответчика и истца или представляющих стороны лиц — "послухов". Люди жили в постоянном ожидании знаменья, готовности к чуду. Причиной такого настроения практических в быту новгородцев и псковичей было интенсивное религиозное переживание мира как дара Божьего, вселенной — как совершенного построения, которого свободная воля человеческая не должна нарушать грехом своеволия.

Вторичное народовластие является как бы антитезой народовластия первичного, его "обезьяним лицом". Оно существует только там, где религиозное переживание мира утрачено и человек, каков он есть, а не каким должен стать, превращается в высшую совесть, последнюю инстанцию истины. Потребность сыскать Божью волю при этом исчезает и возникает иное желание — выяснить "глас народный", который и начинает рассматриваться как "глас Божий". Вторичное народовластие, по убеждению Победоносцева, — следствие обожествления человека.

"Много зла наделали человечеству философы школы Ж.Ж.Руссо. Философия эта завладела умами, а между тем вся она построена на одном ложном представлении о совершенстве человеческой природы и о полнейшей способности всех и каждого уразуметь и осуществить те начала

общественного устройства, которые эта философия проповедывала", — писал Победоносцев (18, с.29).

Итак, "лживость" и "ложность" вторичной демократии в том, что как раз тогда, когда совесть людей наиболее отвратилась от источника света и затемнилась грехом, они решили положиться на нее в "великом и ужасном деле правления". Отсюда, считает Победоносцев, и присутствие лжи в каждом из узлов парламентской системы. В выборах, в партиях, в партийной агитации, в ответственном министерстве и т.д.

В избирательной процедуре ему претит, что "честолюбивый искатель сам выступает перед согражданами и старается всячески уверить их, что он более, чем всякий иной, достоин их доверия" (18, с.35). Ведь "кто по натуре своей способен к бескорыстному служению общественной пользе в сознании долга, тот не пойдет заискивать голоса, не станет воспевать хвалу себе на выборных собраниях, нанизывая громкие и пошлые фразы... Такие люди, если и идут в толпу людскую, то не затем, чтобы льстить ей и подлаживаться под пошлые ее влечения и инстинкты, а разве затем, чтобы обличать пороки людского быта и ложь людских обычаев" (18, с.35). Напротив, кандидат "не может и не должен быть скромным ибо при скромности его не заметят, не станут говорить о нем. Своим положением и тою ролью, которую берет на себя, он вынуждается лицемерить и лгать с людьми, которые противны ему, он поневоле должен сходиться, брататься, любезничать, чтобы приобрести их расположение, — должен раздавать обещания, зная, чтобы потом не выполнит их..." (18, с.35-36). Выборы, в представлении Победоносцева, — это как бы все большее накопление лжи. Но может ли из лжи родиться нечто доброе? Может ли человек, изолгавшись в "похоти власти" на выборах, вдруг стать потом честным и бескорыстным представителем своего округа?

Так обстоит дело при преимущественно персональной политической культуре. Но отрицает Победоносцев и партийно-идеологические формы политики, когда отдельный кандидат превращается лишь в безликую единицу той или иной платформы из предлагающихся на выбор обществу.

Поскольку подавляющее большинство людей способно самостоятельно решить только самые простые вопросы, а "политические вопросы, требующие крайнего напряжения умственных сил у самых способных и опытных мужей государственных" принадлежат "к числу самых сложных" (18, с.29), то масса избирателей вводится в заблуждение относительно их сути "громкой фразой, в нее бросаемой". "Толпа быстро увлекается общими местами, облеченными в громкие фразы, общими выводами и положениями, не помышляя о проверке их, которая для нее недоступна: так образуется единоподушие мнимое, призрачное, но тем не менее дающее решительные результаты" (18, с.29).

Именно из подобных высказываний Победоносцева о "массовом сознании" делают часто вывод о презрительном отношении его к человеку, о неверии в его силы, разум. Но при этом забывается, что Победоносцев говорит тут не о человеке вообще, но о гражданине "новой демократии", утратившем религиозное чувство. Ведь, по убеждению мыслителя, только встречный процесс упадка духовности власти и ослабление веры народной могут породить представительные учреждения, как политическую форму, наиболее соответствующую секуляризированному обществу, уже разъеденному ложью самообольщения. В народе, глубоко религиозном, тоже нет рационального осознания политики, но он к ней и не стремится, а потому и не может обмануться "громкой фразой". Но вера формирует нечто более важное, чем изошренный ум, она рождает нравственное чувство правды, в котором тут же становятся видными каждое лживое слово и действие.

Нравственное сознание, "разумный смысл народный", как назвал его Победоносцев в статье о Франции, — столь же необходимый элемент здорового государства, как и жертвенная власть, но такому нравственному смыслу дикой и абсурдной кажется идея контроля над властью из-за постоянного недоверия к ней. Так же как и повеление, подчинение в религиозной культуре — это жертва, и не царю, не повелителю земному, но Богу небесному. "Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа" (1 Пет 2, 13). Вот почему "разумный смысл народный",

считает Победоносцев, готов многим пожертвовать ради "твердости законной власти", а не ради контроля над ней, как делает смысл неразумный, который ищет путей для реализации собственной воли, для навязывания ее. Там - жертва, тут - похоть.

Следует отметить, что на протяжении долгой творческой деятельности Победоносцева в его взглядах на демократическую форму правления произошли существенные изменения, которые являются частным проявлением эволюции мировоззрения мыслителя. Основные убеждения Победоносцева оставались незыблемы в течение всей его жизни - но в конце 1850-х - начале 1860-х годов рядом с ними и как бы независимо от них существовала в сознании московского юриста идея социального прогресса. Он верил, что мир развивается и становится все лучше, пусть не так ровно, как хотелось бы. Многие вещи, обычные еще полстолетия назад, в России теперь кажутся дикими, и так оно и есть на самом деле. Как историк права он интересуется, например, практикой пытки в ХУП в., гражданской казнью середины ХУШ в., связанной с клеймением, вырыванием ноздрей и бичеванием, и с удовлетворением констатирует, что все это в прошлом, и конечно, в "проклятом прошлом". Правда, уже тогда он более объективен в анализе этих "неприятных" форм судопроизводства, чем многие его современники, и пытается найти для них относительное историческое оправдание в "грубости нравов", "неразвитости понятий" и т.п. (14), но все же главная идея его бесспорно такова - раньше было хуже, теперь лучше, а завтра будет еще лучше.

Победоносцев поверил в реформы первых лет царствования Александра II, отозвался на них сочувственными статьями, полными критики прошлого и надежды на будущее. Он даже опубликовал большую статью с критикой существовавшей судебной системы в 1859 г. в герценовских "Голосах из России" (15). Зная позднее творчество Победоносцева, нетрудно увидеть в его ранних работах все основные идеи, характерные для "Московского сборника" и публицистики тех лет, когда он уже стал обер-прокурором

Св.Синода и ближайшим советником императора¹⁾, но двадцатью годами ранее они еще как бы не выкристаллизовались из смеси религиозных и либеральных воззрений, плохо согласовывавшихся друг с другом, но все же до поры сосуществовавших в одних и тех же статьях. Крах реформ 1861–1864 гг., очевидный для пронидательного ума уже к концу десятилетия, заставил Победоносцева усомниться в надежности либерального решения. Скорее всего эта внешняя причина только стимулировала естественный процесс продумывания основных проблем общества и его институтов с духовной точки зрения. По крайней мере, в 1870–е годы вера в либерализм и в прогресс постепенно ослабевает и вскоре сменяется убеждением в регрессе человечества и упадке его нравственной природы.

В гибельности парламентских учреждений для России Победоносцев, кажется, никогда не сомневался, но к обществам европейским его подход не сразу стал столь однозначен. В период публицистики в еженедельнике "Гражданин" (1873) Победоносцев еще верил в возможность положительного развития европейских народов к парламентаризму. Эта вера чувствуется в некоторых фразах статьи о положении в Испании. "К несчастью, политический либерализм в Испании не имеет под собой здоровой и твердой исторической почвы: в Испании либерализм неразрывно связан с мятежом... Конституционное правление, основанное на обсуждении и совещании, предполагает всегда (чего не признают доктринеры конституционности) установившуюся дисциплину мысли и порядка в обсуждении... Народ этот (испанский. – А.З.) всегда был и поныне находится в таком состоянии первобытной, непосредственной восприимчивости, при котором идея народовластия повсюду оказывалась и будет оказываться ложью" (17, с.991; 10.9.1873).

1) На это указывает Г.Симон: "В идейно-политическом развитии Победоносцева не было никакого разрыва, так как для него всегда была характерна радикально-критическая установка". (124, с.24).

В этих фразах как бы сплавлены два принципа: исторической почвы парламентаризма и уровня общественного развития, ему соответствующего. От второго из этих принципов Победоносцев вскоре отказался, окончательно утратив веру в "непременный и бесконечный прогресс", идея же исторических предпосылок народовластия оставалась ему близкой в течение всей жизни.

"Он верил, - писал Р.Бёрнс, - что Англия и Соединенные Штаты смогут сохранить у себя конституционную и демократическую систему правления, которая повсюду за их пределами потерпит крах" (88, с.350). В других местах своей работы Бёрнс "распространял" историческую почву парламентаризма у Победоносцева на весь "англо-саксонский" культурный ареал и на малые страны Европы - Бельгию и Голландию. Действительно, таков предел для "демократии" в ее географическом распространении, определяемый из различных статей и писем Победоносцева. Особенно критически говорит он об адаптации парламентских форм во Франции, Италии, Испании, на Балканах, в Австро-Венгрии и в Латинской Америке. Образцом же представительной демократии всегда называется Англия, где эта государственная форма была "организована прежде всего и оправдала себя успехом" (18, с.41). О Соединенных Штатах Победоносцев говорит, что там "учреждения, скопированные с английских (кроме королевской власти и аристократии), принялись на новой почве прочно и плодотворно" благодаря "прямому преданию и праву" (18, с.50: с.41).

Англию Победоносцев вообще отличал от континентальной Европы и относился к ней с большой симпатией, хотя и видел в британской внешней политике главного врага России. Но внешней политикой Победоносцев вообще мало интересовался, за исключением, может быть, периода Русско-Турецкой войны 1877-1878 гг. В Англии он ценил приверженность к традициям, любовь к историческому преданию, религиозную основательность. "Все, что я видел в этом изумительном городе, до того любопытно, что я не могу еще опомниться от своих впечатлений. Особенно поражает меня здесь история, которая в каждом углу, на

каждом камне, в каждом учреждении положила могучие следы свои", — пишет Победоносцев цесаревичу Александру о Лондоне (20, т. 1, с.8; 8.6.1869). "Пуританский дух создал нынешнюю Британию", — утверждал он в одной из поздних работ (18, с.206). И хотя Победоносцев отмечал много черт английской религиозной жизни, "которые не могут быть нам сочувственны", он видел живую энергию веры в английском народе. Здесь Победоносцев продолжает традицию А.С.Хомякова, также с симпатией отличавшего Англию в сообществе европейских народов.

Но в противоположность либералам, полагавшим, что английские формы государственности могут быть перенесены на любую социальную почву, Победоносцев утверждал их уникальность для англосаксонского ареала. Здесь они естественно выросли из народного самоуправления при большей частью слабой королевской власти и сохраняют донныне (речь шла о викторианской эпохе) некоторые элементы первичной сакральной демократии. От общин выбирались достойные люди, которым доверяли именно как личностям, "долженствовавшим представлять мнение страны в собрании, но не связанных никакою определенной конституцией от массы своих избирателей" (18, с.45). Доверие к личности — это особенность религиозной политической культуры. В ней человек воспринимается как целостность. Выборщики не требовали отказа депутата от своей личности, но, напротив, ждали от своего представителя наиболее полного проявления всех тех личных качеств, которые ценили в каждом общиннике, а кроме того — и государственного опыта, которым большинство не обладало.

Но в конце XIX в., по мнению Победоносцева, "представительные учреждения вступают в критическую эпоху своей истории" в самой Англии. Это происходит из-за изменения принципа делегирования депутатов. Из личности, представляющей личностей, депутат все больше превращается в носителя отвлеченного идеологического принципа, который в момент выборов завладел умами большинства избирателей округа. "Это уже не представитель от страны или народа, но делегат, связанный инструкцией от своей партии" (18, с.46). В теории теперь требуется, чтобы

“доверенные от народа лица устранились вовсе от своей личности”, чтобы “на парламентских скамьях сидели механические исполнители данного им наказа” (18, с.32). от большей части избирателей округа. Так извращается духовный смысл народовластия.

Ложь новой демократии Победоносцев усматривал в том, что своим идеалом она видит аннигиляцию личности правителя, министра, депутата, поскольку сильная личность властвующего неизбежно искажает волю избирателей. При сакральной демократии народ искал себе духовно наилучшего представителя, возлагал на него бремя власти, сам давал клятву совершать жертву повинования и не сомневался, что если выбор сделан правильно, интересы общины и целого государства будут находиться в согласии, симфонии благодаря духовной мудрости, опытности и святости избранного. Вторичное народовластие, напротив, безличностно и строится не на единстве, но на разделении на партии и фракции, не на мире, но на соперничестве. “Здравый смысл народный” не может вынести такой лжи. Он или отбрасывает изолгавшиеся формы, или же сам окончательно развращается и ниспадает. В континентальной Европе процесс духовной деградации общества шел параллельно с извращением сути самодержавной монархической власти. В Англии и, возможно, в Скандинавии, полагал Победоносцев, он был связан с упадком священной демократии и, минуя сильную царскую власть, с непосредственным развитием из первичного народовластия – десакрализованного вторичного.

х

х

х

Но сколько бы ни размышлял Победоносцев о власти вообще, о путях монархии и демократии в Европе, в центре его внимания всегда оставалась Россия. Даже его теоретические статьи и внешнеполитические обозрения не носили отвлеченно философского характера. За внешними образами и общими вопросами легко различим один и тот же главный, внутренний, часто прикровенный вопрос – как

1
быть России, как управлять ею, куда направлять движение народной души. Власть, в которую все больше входил Победоносцев, придавала этим размышлениям действенный практический характер. Мыслитель и деятель рано сливаются в нем воедино, и напряженное духовное переживание мира и своего призвания становятся той основой, на которой строится вся его творческая жизнь. Обычно сдержанный в выражении чувств и намеренно отстраненный, он как-то в трагические дни боев под Плевной высказал цесаревичу свои сокровенные мысли, которые, может быть, являются эпитафией для всего почти шестидесятилетнего его служения: "Мать, отец, брат, жена, дети - что все это перед Отечеством, перед любовью к нему, перед радостью за него и скорбью?" (20, т.1, с.72; 17.9.1877).

Жизнь близко свела Победоносцева с "последним" из славянофилов, с Иваном Аксаковым. Эта дружба была полна споров, непонимания, охлаждения, трогательных примирений. 27 января 1886 г. Победоносцев стоял над гробом Ивана Сергеевича. Оплакивая старейшего и ближайшего друга, он, говоря о воззрениях И.Аксакова и всего славянофильского кружка, произнес, как всегда прикровенно, и собственное "кredo" общественного служения: "Это были честные и чистые русские люди, родные сыны земли своей, богатые русским умом, чуткие чутьем русского сердца, любящего народ свой и землю, и алчущего и жаждущего правды и прямого дела для земли своей. Они были высоко образованы, но близкое знакомство с наукою и культурой Запада не отрешило их от родимой почвы, из которой почерпает духовную силу земли всякий истинный подвижник земли Русской. Перегорев в горниле западной культуры, они остались плотью от плоти, костью от кости русского своего отечества, и правду, которую так пламенно желали осуществить в нем, искали не в отвлеченных теориях и принципах, но в соответствии вечных начал правды Божией с основными условиями природы русского человека, отразившимися в историческом его быте" (22, с.64).

Наиболее близкую к подлинному смыслу интерпретацию сути практической деятельности Победоносцева дал Г.Симон: "К.П.Победоносцев был консерватором не в силу своей кос-

ности; консерватизм Победоносцева имел основание в его глубинных убеждениях. Свое призвание он видел в том, чтобы противостоять модным веяньям времени и охранить Россию от их недоброго влияния... Он взял на себя эту задачу в глубоком убеждении, что правда на его стороне, на стороне царского самодержавия, на стороне нерелефетирующего благочестия, на стороне созданных историей общественных порядков... Он был уверен, что с ним воля Божия и истина, и потому не считал необходимым даже объяснять свои политические действия" (124, с.258-259).

Только в одном нельзя согласиться здесь с немецким исследователем. Как раз Победоносцев весьма тщательно разъяснял свои действия и императору, и близким друзьям и всей читающей русской и зарубежной публике. Р.Бёрнс находит даже, что "он показал некоторые наклонности современных политических деятелей, в стремлении сделать свою точку зрения хорошо известной широкой общественности" (88, с.267).

Благодаря этому стремлению, которое Победоносцев полагал нравственным долгом и из-за которого часто оставял сну три часа в сутки, мы можем сейчас воспроизвести с достаточной долей уверенности основания деятельности царского советника и обер-прокурора Св.Синода. "Соответствие вечных начал правды Божией и основных условий природы русского человека, отразившихся в историческом его быте" - что значит эта установка, как раскрывается она в конкретных политических решениях?

Что касается первого и важнейшего элемента этой диады, то о нем нет нужды говорить здесь подробно. Следует, может быть, только еще раз подчеркнуть, что "вечные начала правды Божией" для человека заключались, по убеждению Победоносцева, в смирении своей воли, духовном самосовершенствовании, все большем раскрытии себя истине и, вследствие этого, во все более правильных словах и в действиях, все более плодотворных.

"Правда Божия" - сущность абсолютная, но каждый постигает ее в силу собственного духа и в зависимости от особенностей личности. Сила духа и особенность личности русского народа - второй элемент диады Победонос-

цева, зыбкий, неуловимый для точных определений из-за своей онтологической относительности. Но для совершения правильных государственных действий этот элемент нужно было понять, проникнуться им.

Исследователи творчества Победоносцева любят указывать, что он далеко не обольщался состоянием души русского народа. "Подобно Леонтьеву, Победоносцев считал русский народ отсталым, невежественным и неспособным к развитию и прогрессу без постоянного руководства со стороны церкви и государства", — писал Э.Таден. Он далее отмечает, что в этом существенное отличие Победоносцева от славянофилов, "которые верили, что глубокая религиозность и спонтанная творческая способность народа были главными источниками прогресса и национального благосостояния в истории России" (129, с.186-187). Об отсутствии особого "благоговения" перед народом, как об отличии Победоносцева от славянофилов, говорит и Р.Бёрнс (88, с.111).

Возникает парадокс. Победоносцев, которого западные исследователи не без оснований именуют "городским славянофилом, не знающим деревенской жизни" (Р.Бёрнс даже попробовал подсчитать, сколько раз жил Победоносцев в сельской местности) более негативно относится к "народу, чем "сельские славянофилы" — помещики, жившие с ним бок о бок. Притом негативные оценки русского народа, находя их у Победоносцева, исследователи его творчества всегда воспринимают сочувственно и как пример не полного отсутствия у государственного деятеля здравого смысла.

Тут же и другой парадокс: наряду с негативными, и много чаще, у Победоносцева встречаются отзывы о русском народе, полные любви и тепла. Западные исследователи, убежденные в пессимистическом отношении Победоносцева к человеческой личности, в его неверии в силы человека, оказываются в логическом тупике. "Имея такие взгляды относительно человеческой природы, он вряд ли мог боготворить народ в целом, презирая людей по одиночке", — замечает Р.Бёрнс (88, с.293).

Исследователи мировоззрения Победоносцева, как правило, отмечают, что "принцип соборности, столь дорогой

для славянофилов, им никогда не упоминается" (88, с.311). Но сколько раз можем ощутить дух соборности, читая его письма, статьи. "Он любил растворяться в народной толпе, "исчезать со своим я в этой массе молящегося народа". И его совсем не смущало, что слишком многие в этой молящейся толпе не могут сознательно следовать за словами церковной службы", — писал Г.Флоровский (75, с.411). Точно ли "не смущало"? В "Педагогических заметках" Победоносцев писал: "Наша православная церковь обладает... неоцененным сокровищем... Нет ни одного догмата, ни одного великого или важного лица и события Ветхозаветной и Евангельской истории, что бы не находило себе — не только отголоска, — но и живого образа в составе нашего богослужения. Всему найдется тут отражение в стихирах, догматиках, антифонах, канонах, псалмах, и паремиях. И все это является в слове, исполненном глубокой поэзии и в связи, в неразрывной связи слова с пением размеренным и рассчитанным на слово. — Но этим сокровищем мы так скудно пользуемся, что многие и совсем с ним не знакомы; так что эти, самые существенные, самые вынятные для народа и поучительные части нашего богослужения пренебрегаются..." (24, кн.2, с.10-11).

Но говорил он и другое, как раз то самое, на что обратил внимание Г.Флоровский, но как говорил: "Какое таинство — религиозная жизнь народа такого, как наш, оставленного самому себе, неученного! Спрашивай себя: откуда вытекает она? — и когда пытаешься дойти до источника — ничего не находишь. Наше духовенство мало и редко учит, оно служит в церкви и исполняет требы. Для людей неграмотных Библия не существует; остается служба церковная и несколько молитв, которые, передаваясь от родителей к детям, служат единственным соединительным звеном между отдельным лицом и церковью. И еще оказывается, в иных глухих местностях, что народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной, ни даже в "Отче наш", повторяемом нередко с пропусками или с прибавками, отнимающими всякий смысл у слов молитвы.

И однако во всех этих невоспитанных умах воздвигнуть, — как было в Афинах, — неизвестно кем, алтарь Неведомому Богу (Деян. 17, 23. — А.З.); для всех действительное присутствие воли Провидения во всех событиях жизни есть факт столь бесспорный, так твердо укоренившийся в сознании, что когда приходит смерть, эти люди, коим никто никогда не говорил о Боге, отверзают Ему дверь свою, как известному и давно ожидаемому Гостю. Они в буквальном смысле отдают Богу душу" (18, с.138—139).

Это, по словам Г.Симона, "нерефлектирующее благочестие" русского народа и ценил более всего Победоносцев. Но полагать, как Г.Флоровский, что он был вполне удовлетворен таким состоянием народной души, нет никакой возможности.

Победоносцев писал, что народ — это "единственная среда, в коей хранятся зиждущие инстинкты и зиждительные начала народной и государственной жизни" (20, т.2, с.39; 30.7.1883). И для высшей цели земного бытия стабильности и благополучия общества и государства крайне важно, по мысли Победоносцева, не только сохранить, но и развернуть, проявить вовне эти "инстинкты" и "начала".

Воспитание ребенка требует родительской любви, родительского наказа. Ребенок не может воспитываться "сам по себе", не вырастет он полноценной личностью и тогда, когда сам будет сыскивать себе воспитателей. "Под кровом родительского приют наш и наша ограда, — переводит Победоносцев Карлейля, — тут отец, — и пророк, и священник, и царь наш, и в послушании находим мы свободу" (18, с.264). "Центральным пунктом воззрений Победоносцева, очевидно, является уверенность в том, что семья является гарантом стабильности любого общества", — правильно отмечает Р.Бёрнс (88, с.14). Американский ученый вообще с симпатией относится к взглядам Победоносцева на семью, на воспитание и довольно верно пересказывает их в своей книге: "Он верил... что дитя слабо от рождения и что Бог, доверяя его родителям, дал

им свободу выбора: вырастить ли верного долгу или ленивого и разрушительного по склонностям ребенка. Родительская власть, "единственная установленная Богом в Десяти Заповедях, — это власть наивысшая", и "добровольное подчинение — единственная добродетель ребенка". Верности, любви, жертвенности и повиновению ребенок должен быть научен в семье" (88, с.299). "Семья предвосхищает и напоминает Царство Божие", — резюмирует Р.Бёрнс взгляды Победоносцева (88, с.299).

Правильное государство, в соответствии с убеждениями Победоносцева, должно уподобляться семье, моделировать ее на "макроуровне". "В некоторых отношениях он рассматривал Русское государство как семью с абсолютным отеческим авторитетом и отеческой заботой, с одной стороны, и невопрошающим подчинением и любовью — с другой... Его политическая философия — это во многом попытка создать условия, при которых народ смог бы жить детской жизнью" (88, с.310).

В этих словах Р.Бёрнса уже слышится ирония. Он никак не может принять уподобления государства семье. В такой тенденции американский ученый видит насилие над гражданами, попытку заставить их вновь вернуться в детство. Но для Победоносцева вопрос ставится совсем иначе. Детское состояние народной души — для него данность, "основное условие природы русского человека". Это как бы первобытная детскость. Но и человек, многое понявший в христианской вере, должен остаться или вновь стать ребенком. Известно Евангельское правило — "будьте как дети" (Мф 18.3). Такое состояние души Победоносцев считает наиболее правильным. Как ребенок доверяет во всем матери и полагается на нее при всех обстоятельствах, так истинно мудрый "отлагает свое попечение" и предает себя промыслу Божьему: "Вкусите и видите, яко благ Господь: блажен муж, иже уповает на нъ", — говорит Псалмопевец (пс 33,9). Только такое, "возвращенное в духе детство" является гарантией от "праздного слова самообольщения, от себя сказанного", т.е. от гордости и себялюбия, "наглости и спеси", на которых, по убеждению Победоносцева, воздвигается здание новейшей европейской цивилизации.

Задачей своей жизни видел К.П.Победоносцев правильное воспитание народа. Одним из главных практических его поприщ было создание системы церковно-приходских школ, которые, по замыслу, не должны были отрывать детей от своей социальной среды ненужной избыточной информацией, но воспитывать их в вере, любви к отечеству, честном отношении к труду и семье. В этих школах, двух- и четырехлетних, преподавалось немного предметов — русский и церковнославянский языки, Закон Божий, церковное пение, арифметика, немного отечественной истории и географии. Считалось, что для человека, трудящегося на земле, этого достаточно, и знания, которые он никогда не сможет применить на практике, или вскоре забудутся, или развратят его душу неудовлетворенностью нынешним состоянием. Только для наиболее способных должен быть открыт путь к продолжению образования. На практике из церковно-приходских школ вышло много священников, учителей, врачей, оставшихся в своих губерниях, уездах. Главное же, что выпускники таких школ уже могли разбирать самостоятельно Писание, осмысленно произносить молитвы, участвовать в церковной службе.

Но в необъятной России такой процесс церковно-приходского воспитания мог дать ощутимые результаты очень не скоро. Победоносцев надеялся лишь заложить первые основания будущей православно-русской образованности в народе. Однако со всех сторон он видел наступление сил, враждебных этим замыслам. В Европе и в интеллигентной части русского общества усиливались антицерковные и атеистические настроения, рос интерес к внешней, материальной и рациональной жизни. Советник Александра Ш, был убежден, что "народ-дитя" следовало уберечь от этих влияний.

Имея в виду пропагандистов "новых" идей, Победоносцев писал: "Гордость, ослепляя их, не допускает их сознать, какой соблазн вносят они в область веры, разрушая простоту ее и цельность в душах простых, которые Церковь не успела еще воспитать и привести в сознание веры."

Нетрудно – но и как безумно, как бессовестно соблазнить простую душу, в которой есть только чистое, незанятое поле религиозного чувства, душу невоспитанную, невежественную в истинах веры!" (18, с.149). "Главное призвание власти" Победоносцев видел в том, чтобы "охранять малых сил, верующих в нее, т.е. многомиллионный народ, от яда и соблазна"¹⁾.

Западные исследователи не могут простить Победоносцеву, что он был сторонником цензуры печатных изданий и, в меру власти, старался ограничить публикации, развращающие, по его мнению, сознание народное. В этом видят "предысторию советского тоталитаризма" (129, с.204). Однако позиция обер-прокурора Св.Синода была не "инстинктивным страхом", но следствием всей совокупности убеждений. Председателю Комитета по цензуре Е.М.Феокистову он так разъяснял свои взгляды: "Нынче газеты распространяют всюду, и дешевые издания примагнивают публику приложениями. Подумайте, что это за яд: с дешевою газеткой проникают в деревню сквернейшие, развратные французские и английские романы, – а ныне в деревне растет страсть к такому чтению! Ведь это нравственная порча целых поколений!" (12, с.547; 14.10.1891).

Все явления современной ему культуры: книги, газеты, живопись, театр – Победоносцев рассматривал с такой, воспитательной точки зрения. И то, что, на его взгляд, было нравственно вредно, стремился не пропускать в народную массу.

Борьба с расколом, сектами, которую вел Св.Синод и правительство, преследовала ту же цель – ограничить влияние учений на православный народ, создать ему более благоприятные условия для духовного роста. Победоносцев много раз говорил, что обращение из других религий в православие всегда будут единичны, по крайней мере в

¹⁾ ОР ГПБ ИЛ, Фонд 230 (Победоносцев), № 4410/1, л.14/об.; письмо к Е.Тютчевой от 26.1.1881.

Только что назначенный обер-прокурор Св.Синода со страхом смотрел, как самодержавная монархия готова сама выпустить власть из рук своих. "Власть изверилась, измочалилась – все стали не мужчины, а "сердцем хладные скопцы". Станут твердить – как уже твердят сегодня газеты: надо устроить громоотвод для личной безопасности и безответственности власти. Для власти, ослабшей нравственно, это – дьявольское слово соблазна. Надо быть мужем силы и разума, чтобы не послушать его. Бедная, бедная Россия. Недаром упал московский большой колокол при восшествии на престол Александра П¹). "О горе наше!... Та точка, на коей была всегда в России опора здравых начал правды народной и блага народного, сдвинута с места. И, кажется, наступает уже время, когда поборники крепких и здравых начал Правды и жизни народной оказываются противниками правительства. Божь, что таковым вскоре окажусь и я. Жду себе больших от этого испытаний. Не могут же я молчать, когда вопрос ребром ставится"²).

Вопрос "был поставлен ребром" вскоре после того, как Александр Ш наследовал престол отца "посреди ужаса народного, посреди шипящей злобы и крамолы" (22, с.101). Гибель императора тяжко поразила Победоносцева. В ночь с 1 на 2 марта он писал Е.Тютчевой: "Вот до какого дня, до страшного дня мы дожили! Я был в Зимнем Дворце, видел эти ужасные сцены. Бог наказал нас таким горем, таким позором!"³). Все короткое письмо это написано необычным угловатым почерком – рука Победоносцева дрожала. И как характерно, что первая мысль его была о горе и позоре. Теперь неважно уже было, как относился он к личности Александра П, важно и страшно другое – убит

1) ОРГБИЛ. Фонд № 230 (Победоносцев), № 4410/1, 3 мар. 1881 г. л.26.

2) ОРГБИЛ. Фонд № 230 (Победоносцев), № 4410/1, 2 янв. 1881 г. л.2, 2 об.

3) ОРГБИЛ. Фонд № 230 (Победоносцев), № 4410/1, 1/2 марта 1881 г., л.23.

царь, убит своим подданным. Дети убили отца, пусть далеко не лучшего, но отцов не выбирают. Смерть отца — это страшная горе, но такая смерть — это и тяжкий грех-позор. Грех отцеубийства — страшнейший из грехов, лег на Россию. Но случившееся не только горе и позор, это еще и наказ Божий, в горе и позоре совершающийся. И наказ этот надо понять, чтобы спасти Россию. "Неужели все пойдет по-прежнему?" — т.е. опять будут разговоры о парламентском "громоотводе", о либерализации, конституции, — восклицает Победоносцев в том же письме. — Такой ужас во мне, что кажется, какой-то кошмар случился, и как будто еще не верится"¹).

В сложившихся обстоятельствах Победоносцев видел только один путь к спасению страны — в консолидации, упрочении власти, а это был путь жертвы, часто даже жертвы собственной кровью. "Дьявольским словом соблазна" звучало предложение ослабить ответственность, разделить власть, отказаться от жертвенного пути и забыться в "блеске правления" монарха, "царствующего, но не управляющего". В мае 1882 г. такое предложение было готово войти в плоть государственной политики. Граф Н.П.Игнатьев, министр внутренних дел, подал императору проект манифеста о созыве Земского Собора для "великого единения царя и земли: единения в любви, уже не только властной и покорной, но и советной" (29, с.262).

Вопрос о Земском Соборе — одна из важнейших тем, обсуждавшихся в образованном русском обществе с 1840-х годов. Ее приверженцами были некоторые славянофилы, особенно братья Аксаковы, видевшие в созыве законосовещательного органа возможность восстановления непосредственной связи царя с народом, сыскания монархом "воли Земли". Для многих либералов Земский Собор рассматривался как первый шаг к конституционной монархии в России. Поэтому, в предложении гр.Н.П.Игнатьева не было ничего совершенно нового, неожиданным было

¹) ОРГБИЛ, Фонд № 230 (Победоносцев), № 4410/1, 1/2 марта 1881 г., л.23 об.

только то, что предложение на этот раз исходило от государственного человека и было сделано в момент острого кризиса власти в стране.

Александр Ш передал проект манифеста Победоносцеву, и тот, "прочитав эти бумаги... пришел в ужас при одной мысли о том, что могло бы последовать, когда бы предложение графа Игнатьева было приведено в исполнение" (20, т.1, с.379; 4.5.1882). "Что такое "Земский Собор"? Простые люди не имеют об этом понятия, серьезные люди этому не верят, а пустые фантазеры не иначе поймут это и примут, как в смысле конституции" (20, т.1, с.380). Но не это главное, по мнению Победоносцева. Важно то, кого будет представлять Собор, с кем должен совещаться самодержавный царь.

Победоносцев не раз отмечал, что по мере упадка духовности русский народ утрачивает даже элементарные способности к самоуправлению. "Местное крестьянское управление или самоуправление до того расстроено, что повсюду иссякает правда. Власти, разумно действующей, нет, слабые не находят защиты от сильных, а силу захватили в свои руки местные капиталисты, т.е. деревенские кулаки-крестьяне и купцы, кабатчики и сельские чиновники, т.е. невежественные и развратные волостные писари" (20, т.2, с.40; 30.7.1883). Современные исследования крестьянской русской общины ХУШ-Х1Х веков подтверждают это утверждение Победоносцева - еще до реформы 1861 г., во второй четверти Х1Х в., крестьяне центральных губерний потеряли интерес к самоуправлению и начали стихийно отказываться от него¹⁾. Крестьяне не имели никакого уважения к тем, кого сами выбирали и наделяли властью; они уважали только ту власть, которая от них не зависела.

Победоносцев видел в этом процессе духовные основания. Разложение первичной демократии на самом низшем, общинном уровне бесспорно свидетельствует о развращении душ, о росте эгоистических наклонностей в одних, полного

1) Прокофьева Л.С. Русская крепостная община второй половины ХУШ - первой половины Х1Х в. - Л., Наука, 1981.

равнодушия к интересам коллектива в других общинниках. Не случайно в том же письме, где говорится об упадке крестьянского самоуправления, Победоносцев пишет о деятельности энтузиаста религиозного образования народа профессора С.А.Рачинского. Только школа, только просвещение и воспитание в "истинном духе, в простоте мысли" способны спасти и поднять народ, раскрыть в нем инстинкты, заглушенные развратом, идущим из городов, кабаком, корыстным эгоизмом сельских нуворишей. Упадок самоуправления поэтому – видимое проявление духовной деградации русского народа, с которой власти, сознающей правильные начала общественного бытия, необходимо бороться всеми силами. А как раз эту власть и стремятся ослабить, ограничить в возможностях энтузиасты созыва Земского Собора. Причем ограничить волей того самого народа и образованного общества, которые сами тяжело духовно больны и не могут самоуправляться даже в малых коллективах. Слепым и ослепленным предлагается вести еще зрячего. "В моих мыслях – это верх государственной бессмыслицы. Да избавит нас Господь от такого бедствия!" – обращался Победоносцев к императору (20, т.1, с.381).

"Древняя Русь имела цельный состав, в простоте понятий, обычаев и государственных потребностей", основанный на крепкой и глубокой вере в Правду Божию" (там же). На таком основании законсовещательный орган, может быть, и мог эффективно действовать, но в конце XIX в. не только времена Земских Соборов ХУ1–ХУП столетий, но и царствование Николая I по цельности сознания в народе и правительстве, казались Победоносцеву легендарными... и с тех пор "река весьма свое течение, а птицы летание переменили"... и борьба со злом стала несравненно сложнее", – признавался он архиепископу Никанору (16, с.358; 24.6.1884).

Победоносцев не сомневался в том, что "для крепости правления нет ничего важнее, нет ничего дороже веры народной в своего правителя, ибо все держатся на вере" (18, с.113). Но как раз эта вера, уже не раз колеблемая

правительством, будет окончательно подорвана созывом Собора. В истории бывают моменты, когда народ оказывается святее власти, и тогда он выправляет власть по образу своей души, но единственное спасение России в реальной ситуации конца века Победоносцев видел в том, чтобы власть "окрепла духовно" и подняла народ, к самостоятельному созиданию уже неспособный, но хранящий в своей среде "зидательные начала", для России необходимые, и еще верящий в силу царской власти. Исчезни это последнее — вера в святость власти — рухнет власть и окончательно погибнет народ русский.

Поэтому обер-прокурор твердо заявлял Александру Ш в письме о проекте гр.Н.П.Игнатъева: "По истинной правде и по долгу совести и присяги, по здравому смыслу, по любви к отечеству обязываюсь сказать, что считаю это дело безумным!" (20, т.1, с.380; 4.5.1882). Двумя днями позже, вновь обращаясь к императору, он заявлял о готовности уйти в отставку, так как если манифест будет подписан, ни один серьезный человек в составе министерства не решился бы оставаться и продолжать свою деятельность, ибо всякая разумная деятельность оказалась бы при этом невозможной" (20, т.1, с.382; 6.5.1882). Казалось, сбывались слова, написанные Победоносцевым Ек.Тютчевой в последние дни предыдущего царствования, когда он опасался стать "противником правительства", выступая "за крепкие и здравые начала Правды".

Но судьба распорядилась иначе. Победоносцев оказался хорошим педагогом. Его царственный ученик, "воссев на престол Отцов Своих" (22, с.101), решительно повернул руль государственной политики. Эпоха реформ закончилась и настало время "контрреформ", главным вдохновителем которых и явился Победоносцев. По мнению Р.Бёрнса, успех обер-прокурора в борьбе со сторонниками продолжения либеральной политики на четверть века отодвинул в России создание конституционной монархии, идеологических партийных блоков, законодательной ассамблеи и "всех иных институтов, на которых могла бы воздвигнуться демократическая Россия" (88, с.164).

Для западных исследователей в этом – главная вина Победоносцева “перед историей”. Они в большинстве своем полагают, что революция произошла в России из-за того, что демократические формы организации политической власти были допущены слишком поздно. Но позиция самого Победоносцева прямо противоположна: по сути своей анти-духовные, а часто и исторически чуждые русской культуре политические нововведения, если будут приняты, не спасут, а вконец погубят Россию, вызвав “размягчение власти”. “Обновить общество... можно... только применением к гражданскому обществу христианских начал” (18, с.7), а начала эти не реформами вводятся, но развиваются, вырастают долгим воспитанием. “Мы хотим механически раскрыть и расправить лепестки грубою рукою... и раскрытые нами лепестки засыхают без здорового цветения, без надежды на плод здоровый! Не безумное ли это дело?” (18, с.132).

х

х

х

Кажется, никто, когда речь заходит о Победоносцеве, не может не вспомнить строк из “Возмездия” А.Блока о “совиных крылах”. Как и многое в поэтике Блока, образ этот сложный, двоящийся. На первый взгляд он сугубо негативен – “сон и мгла”, “царящие в сердцах”, “годы дальние, глухие”, когда “не было ни дня ни ночи” ... Но это – на первый взгляд. Сова – не только символ слепоты, боящаяся света ночная птица, как ее понимали карикатуристы, изображая Победоносцева. Сова – это и символ мудрости, атрибут Афины, эмблема высшего, богами учрежденного суда древней Аттики – Ареопага. Карикатуристы могли об этом забыть, но Блок, с его мощным символическим сознанием, – вряд ли. “Под крыльями Его будешь безопасен” (Пс. 90, 4).

Да и сон, отсутствие дня и ночи – нет ли в этом намеков на “нерефлектирующее детское состояние души”. “Дет-

ское виденье мира русским народом" – об этом немало писал и сам поэт, например, в "Поэзии заговоров и заклинаний". Но для государственного деятеля такое состояние народной души – не поэтический символ, а реальная данность, с которой надо считаться, чтобы эту душу не погубить.

"Детской народной душе совершенно необходим любящий и властный отец – самодержавный царь", – с улыбкой объясняет взгляды своего героя Г.Симон (124, с.32). Зарубежным исследователям творчества Победоносцева принцип патернализма государственной власти кажется для конца XIX в. курьезным анахронизмом. Сознание, воспитанное новой европейской культурой, не может согласиться с древним принципом, что идеальные отношения правителя и народа аналогичны отношениям семейным: народ – это "невеста царя", а каждый подданный в отдельности – ребенок, повинующийся любовному воспитанию. Победоносцев, напротив, глубоко ощущал эту "мистику власти".

Здесь основа и корень непонимания политических воззрений К.Победоносцева большинством зарубежных культурологов. Для русского мыслителя власть имеет в первую очередь таинственное, жертвенное, воспитательное значение. Государство осознается Победоносцевым как большая семья, где только жертва, смирение, отказ от собственного "я" способны создать гармонию и осуществлять правильное воспитание, т.е. окормление людей духовной и плотской как властвующих, так и подвластных. Ведь и в обычной "малой семье", воспитывая детей, родители воспитываются сами, приучаются к смирению, к любви другого "как самого себя", к любви бескорыстной. И не случайно сразу же за раскрытием смысла венчания на царство как брака со народом Победоносцев писал: "Благочестивый Царь, облеченный всем величием сана и священства церковного, являл Своему народу в церкви и все величие Своего царственного смирения" (22, с.102).

Как далеко это воззрение Победоносцева от функциональных концепций государства, которые в той или иной форме, видимо, разделяют все исследователи его творче-

ства, о которых речь шла в настоящем обзоре. Сообщество взрослых здравомыслящих людей, ведающих "добро и зло", знающих истинные свои потребности, определяющих из своей среды власть себе по вкусу, не доверяющих ей, меняющих ее, когда потребуется. Людей, твердо верящих в силу разума человеческого, отвергающих все, что не поддается рационализации, все, что является пережитком детского нерефлектирующего сознания. И государство, построенное на чувстве слабости людской, на желании уменьшить, снять с себя ответственность, переложить ее на другого...

Здесь, видимо, проходит та грань, где аргументы бессильны. Это два мировиденья, две вселенные. Каждая строится на своих принципах, на своей вере. Что кажется естественным и единственно возможным здесь — абсурдно, нелепо там. Поэтому, например, Р.Бёрнс может понять К.Победоносцева, когда разговор идет о семье, но склонен считать его желчным старым безумцем, как только речь заходит о государстве, о веротерпимости, о цензуре, о выборах. Две вселенные эти редко делят человека пополам — обычно одна из них главенствует, а другая вынуждена ютиться в еще не освоенных пространствах души.

К.П.Победоносцев являет редкий для русской интеллигенции конца XIX в. тип цельной религиозной натуры. Его "вселенная" православного христианина была почти всеохватывающей, и с возрастом оставалось все меньше уголков души, не освоенных верой. Здесь большое поприще для изысканий культуролога, особенно уникальное потому, что мировоззрение Победоносцева воплощалось не только в слова, но и в дела, и даже более в дела, чем в слова.

"Выдающийся юрист, ученый богослов, фанатичный поборник православия и самодержавия, Победоносцев вносил в защиту своих реакционных взглядов пламенную веру, экзальтированный патриотизм, глубокую и непреложную убежденность, широкое образование, редкую силу диалектики, наконец, — что покажется противоречием — совершенную простоту и великое обаяние манер и речи. Самодержавие, православие и народность — этими тремя словами резюми-

ровалась вся его программа, и он преподавал ее с чрезвычайной суровостью, с великолепным презрением мешавших ему явлений действительности", — писал французский посол в Петербурге Морис Палеолог, иностранец, лучше многих соотечественников Победоносцева понявший основание его личности и увидевший ее гармоническую цельность¹).

В настоящем обзоре очень мало сказано о практической деятельности Победоносцева. Хотелось бы надеяться, что такая возможность еще представится. Отрывать вззрения от практики — дело весьма искусственное, когда речь идет о личности, подобной К.Н.Победоносцеву, личности деятельной, трудолюбивой, относившейся к работе с "чувством радости", как к призванию и высшему долгу. Однако исследовать и идеи, и дела Победоносцева можно только одним-единственным методом. Ученому необходимо войти в образ, уподобиться герою, взглянуть на мир его глазами. Конечно, от исследователя будет зависеть, сколь искусственным, сколь механическим окажется это перевоплощение. Такой прием подчас бывает очень плодотворен, когда надо понять древний текст, давно умершую, чуждую нам культуру. "Тексты пирамид" нельзя читать, как Шопенгауэра, "Ригведу" — как П.Сорокина, а если ученый отнесется к ним так, то его, скорее всего, постигнет полная профессиональная катастрофа.

Зарубежным исследователям русской религиозной мысли прошлого века часто не удается избежать этой ловушки собственного интеллекта. Отсюда и полемика, и непонимание. Есть вещи, которые можно только описывать, спорить с ними бессмысленно. Но в том-то и дело, что Победоносцев и подобные ему мыслители не составляли социальной культуры. Общество двигалось в направлении десаκραлизации от "вселенной веры" к "вселенной разума".

1) Палеолог М. Царская Россия накануне революции. — М. — Пг., 1923. — С.180.

Не только С.Ю.Витте, но и сам Победоносцев чувствовал, что больше остается один, и это не одиночество стареющего государственного деятеля, пережившего свое политическое время, но "последнего из Могикан Коренного единого начала" в эпоху, когда "все разбилось"¹⁾. Очень непросто отделить личность Победоносцева от его эпохи и не смотреть на него ее глазами. Но скорее всего именно так можно понять воззрения К.П.Победоносцева в их полноте и объяснить принципами дела его.

А.Б.Зубов

¹⁾ ОРТБИЛ. Фонд № 230 (Победоносцев), № 4410/1. № 1, л.1. Письмо к Е.Тютчевой от 2.1.1881 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. - 4-е изд. - Спб.: Страхов, 1889. - XXXX, 610 с.
2. Данилевский Н.Я. Сборник политических и экономических статей Н.Я.Данилевского. - Спб.: Страхов, 1890. - Ш, 676 с.
3. Достоевский Ф.М. Письма. - М.; Л., 1930. - Т.2. - 281 с.
4. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений / Под ред. Гершензона М. - М.: Путь, 1911. - Т.1-2.
5. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. - М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1876. - 132 с.
6. Леонтьев К.Н. Наши новые христиане: Ф.М.Достоевский и Л.Толстой: По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести Толстого "Чем люди живы". - М., 1882. - 68 с.
7. Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни / Соч. Леонтьева К. - 2-е изд. - М., 1882. - 123 с.
8. Леонтьев К.Н. О Вл.Соловьёве и эстетике жизни: По двум письмам. - М.: Творческая мысль, 1912. - 40 с.
9. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. - М.: Саблин, 1912. - Т.1. - 6, 8.

10. Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. - Спб.: Деятель, 1913. - Т.7, 9.
11. Леонтьев К.Н. Страницы воспоминаний. - Спб.: Парфенон, 1922. - 62 с.
12. Моя литературная судьба: Автобиография Константина Леонтьева / Вступ. ст. Мещерского К.Ф.; Комментар. Дурьлина С. // Литературное наследство. - М., 1935. - Т.22/24. - С.309-456.
13. О подражании Христу Фомы Кемпийского: Пер. и коммент. Победоносцева К.П. - М.: Синод. тип., 1895. - 365 с.
14. Победоносцев К.П. Анекдоты из ХУШ столетия: Моск. волокита. Очистительная пытка. Убийство животных // Победоносцев К.П. Исторические исследования и статьи К.П.Победоносцева. - Спб., 1876. - С.89-126.
15. Победоносцев К.П. Граф В.Н.Панин // Голоса из России. - М., 1975. - Кн.7. - С.1-142.
16. Победоносцев К.П. Переписка К.П.Победоносцева с преосв. Никанором // Рус. арх. - М., 1915. - Кн.1. - С.81-108, 249-268.
17. Победоносцев К.П. Испания // Гражданин. - Спб., 1873. - № 37. - С.991-994.
18. Победоносцев К.П. Московский сборник. - М.: Синод. тип., 1896. - 304 с.
19. Победоносцев К.П. Франция: взгляд на теперешнее состояние // Гражданин. - Спб., 1873. - № 35. - С.939-942.
20. Победоносцев К.П. Письма Победоносцева к Александру Ш / С предисл. Покровского М.Н. - М.: Новая Москва, 1925-1926. - Т.1. - 1925. - ХУ1, 448 с.; Т.2. - 1926. - /2/, 384 с.
21. Победоносцев К.П. Семейные участки // Рус. вестн. - Спб., 1889. - Кн.204. - С.56-72.
22. Победоносцев К.П. Вечная память. - М.: Синод. тип., 1899. - 115 с.
23. Победоносцев К.П. Праздники Господни. - М.: Синод. тип., 1903. - 131 с.

24. Победоносцев К.П. Учение и учитель: Пед. заметки. - М.: Синод. тип., 1904-1905. - Кн.1. - 1904. - 61 с.; Кн.2. - 1905. - 54 с.
25. Победоносцев К.П. Письма к графу Игнатьеву // Былое. - М., 1925. - № 2/28. - С.50-89.
26. Победоносцев К.П. Письма к преосв. Иллариону, архиепископу Полтавскому // Рус. арх. - М., 1916. - Т.54. - С.129-171, 360-380.
27. Победоносцев К.П. Переписка с проф. Н.И.Субботиным: К истории раскола старообрядчества второй половины XIX века / Под ред. Маркова В.С. - М., 1915. - С.35-42.
28. Победоносцев К.П. Переписка с графом С.Ю.Витте // Красный арх. - М., 1928. - № 30. - С.86-116.
29. Победоносцев К.П. К.П.Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки / С предисл. Покровского М.Н. - М.; Пг.: Гос. изд., 1923. - Т.1: *Novum regnum*. - 1923. - 1147 с.
30. Победоносцев К.П. Письма К.П.Победоносцева к Ф.М.Достоевскому // Литературное наследство. - М., 1934. - Т.15. - С.83-162.
31. Победоносцев К.П. Из писем К.П.Победоносцева к Николаю П (1898-1905) / Публ. Курова М.Н. // Религии мира: История и современность: Ежегодник. - М.: Наука, 1983. - С.163-194.
32. Ранние славянофилы А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, К.С. и И.С.Аксаковы / Сост. Бродский Н.Л. - М., 1910. - ХУ, 206 с. - (Ист.-лит. б-ка; Вып.5).
33. Соловьев В.С., Леонтьев К.Н. // Энциклопедический словарь / Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. - Спб., 1896. - Т.34. - С.562-564.
34. Соловьев В.С. Собрание сочинений. - Спб.: Обществ. польза, 1901-1907. - Т.1-9.
35. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений. - Спб.: Маркс, 1913. - 468 с.
36. Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред.: Гулыга А.В.; Вступ. ст., примеч. и сост. Семеновой С.Г.; АН СССР. Ин-т философии. - М.: Мысль, 1982. - 711 с. - (Филос. наследие).

37. Аггеев К. Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н.Леонтьевым понимания христианства. - Киев, 1909. - 1X, 333 с.
38. Александров А. Памяти К.Н.Леонтьева. - Сергиев Посад: Тип. Св. Тр.Сергиевой лавры, 1915. - 199 с.
39. Андреев И.И. К оценке философско-исторической концепции повенничества // Актуальные проблемы марксистско-ленинской философии. - М., 1973. - С.312-321.
40. Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. - Спб., 1899. - С.559-610.
41. Бочаров С.Г. "Эстетическое охранение" в литературной критике: Константин Леонтьев о рус. лит. // Контекст: Лит.-теорет. исслед. - М., 1978. - С.142-194.
42. Булгаков С. Тихия думы: Из статей 1911-1915 гг. - Париж: YMCA press, 1976. - 204 с.
43. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: Очерк из истории рус. религиоз. мысли. - Париж: YMCA press, 1926. - 268 с. - Библиогр.: С.263-268.
44. Бердяев Н.А. Русская идея: Основ. пробл. рус. мысли XIX в. и начала XX в. - Париж: YMCA press, 1971. - 259 с.
45. Булгаков С.Н. Васнецов, Достоевский, Вл.Соловьев, Толстой: Параллели. - Спб., 1903. - 14 с.
46. Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Лит. сб. - Спб., 1911. - 424 с.
47. Литературное наследство / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А.М.Горького; Ред.Шербина В.Р. (гл.ред.). - М.: Наука, 1973. - Т.86: Ф.М.Достоевский: Новые материалы и исслед. - 790 с. - Библиогр.: с.761-764.

48. Гайденко П. Наперекор историческому процессу: Константин Леонтьев – лит. критик // *Вопр. лит.* – М., 1974. – № 5. – С.159–206.
49. Гершензон М.О. П.Я.Чаадаев: Жизнь и мышление. – Спб., 1908. – 1У, 320 с.
50. Гиллельсон М.И. Проблема "Россия и Запад" в отзывах писателей пушкинского круга // *Рус.лит.* – Л., 1974. – № 2. – С.121–130.
51. Грубин В.А. Проблема общего и особенного в теории культурно–исторических типов Н.Я.Данилевского // *Вести. Ленингр. ун-та.* – 1973. – № 11. Экономика, философия, право, вып.2. – С.128–131.
52. Голосенко И.А. Социальная философия неославянофильства // *Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX в.* – Л., 1978. – С.227–254.
53. Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. Раскол в консерваторах: (Ф.М.Достоевский, Вл.Соловьев, И.С.Аксаков, К.Н.Леонтьев, К.П.Победоносцев в споре об обществ. идеале) // *Неоконсерватизм в странах Запада: Реф. сб.* / ИНИОН АН СССР. – М., 1982. – Ч.2. – С.227–295.
54. Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж: IMCA press, 1948. – Т.1. – 469 с.; Т.2. – 477 с.
55. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа: Критика европ. культуры у рус. мыслителей. – 2-е изд. – Париж: IMCA press, 1955. – 278 с.
56. Ильин В. Идея правосознания. – Мюнхен, 1956. – 223 с.
57. Киреев А.А. Славянофильство и национализм: Ответ г.Соловьеву. – Пг.: Рус.-славян.кн.склад, 1890. – 36 с.
58. Лосский Н.О. История русской философии: Пер. с англ. – М.: Изд-во иностр. лит., 1954. – 415 с.
60. Мордовский Н.В. К критике "философии истории" Н.Я.Данилевского // *Философские проблемы общественного развития.* – М., 1971. – С.261–299.

61. Милюков П.Н. Разложение славянофильства: Данилевский, Леонтьев, Вл.Соловьев. - М., 1893. - 53 с.
62. Миллер О.Ф. Славянство и Европа: Статьи и речи О.Миллера. - Спб.: Тип К.Е. Blagosvetlova, 1877. - ХУ1, 417 с.
63. Осповат А.Л. Заметки о почвенничестве // Достоевский: Материалы и иссл. - М., 1980. - Вып.4. - С.168-173.
64. Султанов К.В. Концепция "культурно-исторических типов" Н.Данилевского и современная западная философия истории // Учен. зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда. Философия. - Л., 1972. - Вып.13. - С.182-193.
65. Султанов К.В. Философско-социологическая система Н.Я.Данилевского и ее толкование в современной буржуазной философии: Критич. анализ: Автореф. дис. канд. филос. наук / ЛГУ им. А.А.Жданова. - Л., 1975. - 16 с.
66. Страхов Н.Н. Исторические взгляды Г.Рюккерта и Н.Я.Данилевского // Рус. вестн. - Спб., 1894. - № 10. - С.154-183.
67. Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство: Замечания на статью г.Владимира Соловьева "Россия и Европа" // Рус. вестн. - Спб., 1888. - № 6. - С.200-256.
68. Соколов Н.М. Россия, Европа и человечество Рус. вестн. - Спб., 1904. - № 10. - С.627-696.
69. Соколов Н.М. А.С.Хомяков и Н.Я.Данилевский // Рус. вест. - Спб., 1904. - № 7. - С.137-193.
70. Тальберг Н.Д. "Учение и учитель" в изображении К.П.Победоносцева // Православная жизнь. - Gordanville (N.Y.), 1960. - № 3. - С.18-23.
71. Тальберг Н.Д. Подлинный Победоносцев // Православный путь. - Gordanville (N.Y.), 1957. - № 3. - С.46-73.
72. Тальберг Н.Д. Муж верности и разума: К 50-летию К.П.Победоносцева // Православный путь. - Gordanville (N.Y.), 1957. - № 2. - С.36-73.

73. Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. - М., 1907. - Т.1: Разочарованный славянофил. - 164 с.
74. Филатов А.Н. К характеристике методологии исторического исследования Н.Я.Данилевского // Учен. зап. Казан. гос. пед. ин-та. - Казань, 1977. - Вып.178. - С.105-121.
75. Флоровский Г. Пути русского богословия. - Париж: ИМСА press, 1937. - 521 с.
76. Чесноков Г.Д. Современная буржуазная философия истории и русская общественная мысль XX века // Некоторые актуальные проблемы марксистской социологии. - Красноярск: 1975. - С.169-192.
77. Чесноков Г.Д. От концепции исторического круговорота к теориям "постиндустриального общества". - М.: Высш. шк., 1978. - 127 с.
78. Чесноков Г.Д. Современная буржуазная философия истории: Крит. очерк / Горьк. гос. ун-т им. Н.И.Лобачевского. - Горький: Волго-Вят.кн.изд-во, 1972. - 207 с.
79. Янов А.Л. Славянофилы и консервативная мысль XIX в. и ее интерпретаторы // Вопр. философии. - М., 1969. - № 8. - С.97-106.
80. Янов А.Л. Славянофилы и Константин Леонтьев: Бурж. миф о "пророчестве Константина Леонтьева" и рус. консервативная мысль XIX столетия: Автореф. дисс. канд. филос. наук / МГУ им. М.В.Ломоносова. - М., 1970. - 20 с.
81. Adams A.E. Pobedonostsev's thought control // Rus. rev. - N.Y., 1952. - Vol.11, N 1. - P.241-246.
82. Adams A.E. Pobedonostsev and the rife of firmness // Slařic a. East Europ.rev. - Wash., 1953. - Vol.32, N 4. - P.438-452.
83. Adams A.E. Pobedonostsev's religious politics // Church history. - Chicago, 1953. - Vol.22, N 3. - P.314-326.
84. The problems of civilisations / Anderle O. (ed.). - L.: Mouton, 1964. - 389 p.

85. Anderson T. Russian political thought. - Ithaca (N.Y.): Cornell univ.press, 1967. - XIII, 444 p. - Bibliogr.: p.377-443.
86. Billington Y. The icone and the axe? : An interpretative history of Russ.culture. - L.: Wiedenfeld a. Nicolson, 1966. - XVIII, 786 p. - Bibliogr.: p.599-786.
87. Byrnes R.F. Pobedonostsev as a historian // Teachers of history: Essays in honor of L.B.Packard / Ed. by Hughes H.S. - Ithaca, 1954. - P.105-121.
88. Byrnes R.F. Pobedonostsev: His life a. thought. - Bloomington: Indiana univ. press, 1968. - XIII, 495 p.
89. Carr E.H. Russia and Europe as a theme of Russian history // Essays presented to Sir Levis Namier / Ed. by Bares R. - L., 1956. - P.357-393.
90. Continuity and change in Russian and Soviet thought / Ed. with introd. by Simmons E.I. - Cambridge: Harvard univ. press, 1955. - XII, 563 p.
91. Fadner F. Seventy years of panslavism in Russia: Karamzin to Danilevsky, 1800-1870. - Georgetown, 1962. - 429 p. - Bibliogr.: p.594-608.
92. Fischel A. Der Panslavismus bis zum Weltkrieg. - Stuttgart: Gotta'sche Buchhandlung Nachf., 1919. - V, 590 S.
93. Gasparini E. Le previsioni di Costantino Leont'ev. - Venezia, 1957. - 123 p.
94. Gasparini E. Sorittori russi: Pushkin, Lermontov, Gogol, Dostoevskij, Tolstoj, Cechov, Leont'ev. - Padova; Marsilia, 1966. - 709 p.
95. Giusti W. L'ultimo controrivoluzionario russo Konstantin Pobedonoscev. - Roma: Abete, 1974. - 161 p. - (Itinerari stor.: 1).

96. Hare R. Portraits of Russian personalities between reform and revolution. - L.: Oxford univ.press, 1959. - VIII, 360 p.
97. Hare R. Pioneers of Russian social thought. - 2nd ed. - N.Y.: Vintage 1964. - IX, 362 p. - (Vintage Russ.lib.; V-742).
98. Huges H.S. Oswald Spengler: A crit. estimate. - N.Y.: Holden, 1952. - XI, 186 p.
99. Ivanov A. K.N.Leont'ev: Il pensiero, l'uomo, il destino / Fac. di lingue e lett.strantere della Univ. di Trieste-Sede di Udine. - Pisa: Pacini, 1973. - 79 p. - Bibliogr.: p.77-78.
100. Kologriwof I. von. Von Hellas zum Monchtum: Leben u.Denken Konstantin Leontjews, 1831-1891. - Regensburg: Gregorius, 1948. - 298 S.
101. Kurland J.E. Leont'ev's views on the course of Russian literature // Amer. Slavic a.East Europ.rev. - Montpellier; N.Y., 1957. - Vol.16, N 4. - P.260-274.
102. Kohn H. Dostoevsky and Danilevsky Nationalist messianism // Continuity and change in Russian and Soviet thought. - Cambridge, 1955. - P.500-515.
103. Kohn H. Pan-Slavism: Its history a. Ideology. - 2nd ed.rev. - N.Y.: Vintage, 1960. - XX, 468, X, /1/ p. - (Vintage Russ. libr.; V-710). - Bibliogr.: p.456-468.
104. Kohn H. Die Slaven und der Westen: Die Geschichte des Panslavismus. - Wien; München: Herold, 1956. - 359 S.
105. Lavrin J. V.Soloviev and slavophilism // Russ.rev. - Hannover, 1961. - Vol.20, N 1. - P.11-18.
106. Lukashevich S. Konstantin Leontev (1831-1891): A study in Russian "Heroic Vitalism". - N.Y.: Pageant press, 1967. - XYIII, 235 s.

107. Mac-Master R. Danilevsky, a Russian totalitarian philosopher. - Cambridge (Mass.): Harvard univ. press, 1967. - XI, 368 p. - (Russ. research center studies; 53).
108. Mac-Master R. Danilevsky and Spengler; A new interpretation // J. of mod. history. - Chicago, 1954. - Vol.26, N 2. - P.154-161.
109. Mac-Master R. The question of H.Ruckert's influence on Danilevsky // Amer. Slavic a. East Europ. rev. - N.Y., 1955. - Vol.14, N 1. - P.59-66.
110. Masaryk Th.G. The spirit of Russia: Studies in history, lit.a. philosophy: Transl. from Germ. orig. - 2nd ed. - L.: Allen a. Unwin; N.Y.: Macmillan, 1955. - Vol.2. - XXII, 480 p.
111. The mind of modern Russia: Hist. a. polit. thought of Russia's great age / Ed. by Kohn H. - Brunswick: Rutgers univ. press, 1955. - XII, 298 p.
112. Müller G. Panславизм und Kulturmorphologie: Zum Werke N.J. Danilevskijs // Saeculum. - München, 1963. - Bd 14, H.3/4. - S.340-382.
113. Petrovich M.B. The emergence of Russian panslavism, 1856-1870. - N.Y.: Colombia univ. press, 1956. - XIV, 312 p. - (Studies of the Russ. inst. of Colombia univ.). - Bibliogr.: p.289-303.
114. Pfalzgraf K. Die Politisierung und Radikalisierung des Problems Russland und Europa bei Danilevskij // Forschungen zur osteurop. Geschichte. - B., 1954. - Jg.32, N 1. - S.55-204.
115. Pobedonostsev reflection of a Russian statesman / Ed. by Polner M. - N.Y.: Ann Arbor, 1965. - XII, 265 p.
116. Proyart J.de. Le Haut-Procureur du Saint-Synode Constantine Pobedonoscev et le

- "coup d'etat" du avril 1881 // Cahiers du monde russe et sov. - P., 1962. - Vol.3, N 3. - P.408-458.
117. Proyart J.de. Pobedonoscev et Dostoevsky: Un amitie litt. // Rev. des etudes slaves. - P., 1961. - Vol.38, N 1. - P.151-163.
118. Schapiro L. Rationalism and nationalism in Russian nineteenth century political thought. - L.: New Haven, 1967. - 173 p.
119. Schiel C.H. Die Staats- und Rechtsphilosophie des Vladimir Sergejewitsch Solowjew. - Bonn: Bouvier, 1958. - /4/, 110 S. - (Schriften zur Rechtslehre u.Politik; Bd 11).
120. Schilovsky P.P. Reminiscences of K.P.Pobedonostsev // Slavic a. East Europ. rev. - Montreal; N.Y., 1951. - Vol.30, N 3. - P.364-375.
121. Schelting A.von. Russland und Europa im Russischen Geschichtsdenken. - Bern: Francke, 1948. - 404 S. - Bibliogr.: S.315-404.
122. Schubart W. Europa und die Seele des Ostens. - 4 u. 5 Aufl. - Luzern: Vita nuova Verl., 1946. - 317 S.
123. Skupiewski J.J. La doctrine panslaviste d'apres N.J.Danilevski. - Bucarest: Impr. Charles Gobl, 1890. - XXXII, 111 p.
124. Simon G. Konstantin Petrovic Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod, 1880-1905. - Göttingen: Vandenhoeck u. Rupprecht, 1969. - 280 S. - (Kirche im Osten; Monographien-r; Bd 7).
125. Slavik J. Znoybny pbrance samoderavi: (K 25. vyroci smrti K.P.Pobedonosceva) // Slovan. prehled. - Pr., 1932. - Vol.24, N 2. - S.207-214; N 3. - S.257-263.
126. Sorokin P. Social philosophies of an age crisis. - Boston: Beacon press, 1951. - XI, 345 p.

127. Steinmann F., Hurwicz E. Konstantin Petrovich Pobedonoszew: Der Staatsmann der Reaktion unter Alexander III. - Königsberg etc., 1933. - VIII, 285 S. - (Quellen u. Aufsätze zur russ. Geschichte; Bd 11).
128. Stepun F. Mystische Weltschau: Fünf Gestalten des russ. Symbolismus. - München: Hanser, 1964. - 442 S. - Bibliogr.: S.429-440.
129. Thaden E.C. Conservative nationalism in 19 century Russia. - Seattle: Univ. of Washington press, 1964. - XI, 271 p. - Bibliogr.: p.251-261.
130. Timasheff N. Sociological theory, its nature and growth. - Garden City: Doubleday, 1955. - XV, 328 p.
131. Utechin S. Russian political thought: A consise history. - N.Y.; L.: Praeger, 1964. - XVI, 320 p. - (Praeger univ. ser.; U-538). - Bibliogr.: p.279-306.
132. Venturi F. Roots of Revolution: A history of the populist a. socialist movements in nineteenth century Russia / Transl. from the Itallan by Haskell F.; With an introd. by Berlin I. - N.Y.: Knoff, 1960. - XXXVI, 850 p. - Bibliogr.: p.835-836.
133. Vucinich A. Social thought in tsarist Russia: The quest for a general science of soc., 1861-1917. - Chicago; L.: Univ. of Chicago, press, 1976. - IX, 294 p. - Bibliogr.: p.267-284.
134. Walsh W.B. Pobedonostsev and panslavism // Rus. rev. - N.Y., 1979. - N 3. - P.38-55.
135. Wernham J.C. Two Russian thinkers: An essay in Berdyaw a. Shestov. - Toronto: Univ. of Toronto press. - XIII, 118 p. - Bibliogr.: p.113-116.

136. Williams R.C. Culture in exile: Russ. emigres in Germany, 1881-1941. - Ithaca; L.: Cornell univ. press, 1972. - XX, 404 p. - Bibliogr.: p.286-394.
137. Zenkovsky B. Histoire de la philosophie russe. - P.: Gallimard, 1953. - 522 p. .
138. Zernov N. Three Russian prophets: Kholmakov, Dostoevsky, Soloviev. - L.: SCM press, 1944. - 171 p. - Bibliogr.: p.169-171.

РУССКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Сборник обзоров

Технические редакторы Л.Я.Соловьева, Н.И.Романова
Корректоры Т.М.Рубанова, О.В.Шамова

А-05481

Сдано в набор 16/1-89 г. Подписано к печати 31/У-89 г.

Формат 60x84/16

Печ.л.14

Уч.-изд.л. 10,0

Тираж 500 экз. Цена 1 руб.

Заказ № 4590

© ИНИОН АН СССР, Москва, ул.Красикова, д.28/21
Отпечатано в ПИК ВИНТИ, г.Люберцы, Октябрьский пр., 403

042(02)9

1 руб.