

Глава третья

ИДЕЙНАЯ БОРЬБА ВОКРУГ ТЕОРИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ В РОССИИ В 70-90-х гг. XIX ВЕКА

В качестве наиболее активного сторонника учения Н.Я.Данилевского в 1870-е годы выступил Н.Н.Страхов (1828-1896) — литературный критик, один из идеологов почвенничества, философ.

Н.Н.Страхов родился в семье священника, окончил Костромскую духовную семинарию. Первоначально планировал продолжить духовное образование, однако позднее увлекся естественными науками и поступил на физико-математическое отделение Петербургского университета. Впоследствии работал преподавателем в Главном педагогическом институте. В 1857 г. защитил магистерскую диссертацию “О костях запястья млекопитающих”.

В первой половине 60-х гг. XIX в. Н.Н.Страхов сблизился с почвенниками и начал сотрудничать в журналах “Время”, “Эпоха”, а впоследствии и в журнале “Заря”, в котором впервые опубликовал в виде серии журнальных статей книгу Н.Я.Данилевского “Россия и Европа”.

В период сотрудничества в журналах братьев Ф.М. и М.М.Достоевских Н.Н.Страхов вел активную полемику с “Современником”, исходя из идеи о самобытном пути развития России, отстаивал тезис о необходимости преодоления влияния Запада и развития самобытных “органических” начал русской жизни, ибо только на этой основе, по Н.Н.Страхову, было возможно дальнейшее прогрессивное

развитие России. В своих статьях он обосновывал также и специфически почвеннические положения, например, о необходимости для интеллигенции слияния с “почвой”, т.е. сближения с народом и др.

В философии Н.Н.Страхов стоял на идеалистических позициях. Сам Н.Н.Страхов указывал на два источника своего мировоззрения — естественные науки и философию Г.В.Ф.Гегеля. Свои философские взгляды развил в книгах “Мир как целое. Черты из науки о природе” (1872), “Опыт систематического изложения начальных оснований философии” (1888), “Об основных понятиях психологии и философии” (1894).

Н.Н.Страхов неоднократно организовывал переиздание книги “Россия и Европа” и других произведений Н.Я.Данилевского; был автором предисловий и положительных рецензий.

В предисловие к книге “Россия и Европа” Н.Н.Страхов включил свою рецензию, ранее опубликованную в журнале “Заря” в марте 1871 года. С рецензией ознакомился Н.Я.Данилевский и отметил, что все в ней “удивительно верно и точно”.

По мнению Н.Н.Страхова, книгу “Россия и Европа” “следует отнести к той школе нашей литературы, которая называется славянофильской, ибо эта книга основана на мысли о духовной самобытности Славянского мира”¹. Поскольку книга “глубоко и полно” обнимает вопрос о духовной самобытности славянского мира, то “ее можно назвать целым катехизисом или кодексом славянофильства”². Эта оценка книги Н.Я.Данилевского часто приводится в исследовательской литературе.

Н.Н.Страхов подчеркивал “завершающее и предвительное” значение книги и высказывал предположение, что “со временем Н.Я.Данилевский будет считаться славянофилом по преимуществу кульминационной точкой в развитии этого направления, писателем, сосредоточившим в себе всю силу славянофильской идеи”³.

По книге “Россия и Европа”, отмечает Н.Н.Страхов, “можно изучать славянофильство каждому, кто его желает изучать”⁴.

В связи с тем, что учение Н.Я.Данилевского причисляется Н.Н.Страховым к категории славянофильских учений, возникает вопрос о том, какими общими со славянофильством чертами, а также особенностями обладает учение Н.Я.Данилевского.

Характеризуя основные компоненты учения Н.Я.Данилевского, Н.Н.Страхов особенно подчеркивал значение теории культурно-исторических типов и выдвигал ее на первый план. В такой интерпретации учение Н.Я.Данилевского, изложенное в книге “Россия и Европа”, оценивалось как “строго научное”, “имеющее целью добыть истину относительно основных начал, на которых должна строиться наука истории”⁵.

Кроме того, с этой точки зрения отношения между Россией и Европой, между славянским и германо-романскими мирами “суть не более как частный случай, — пример, поясняющий общую теорию”⁶.

Выдвижение на первый план теории культурно-исторических типов вполне оправдано, учитывая, что это наиболее оригинальная и значимая в научном отношении сторона социального мировоззрения Н.Я.Данилевского. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что сам Н.Я.Данилевский главное внимание уделял проблемам, связанным с различными аспектами формирования славянского культурно-исторического типа.

Из семнадцати глав, составляющих книгу “Россия и Европа” только в трех главах — в главе четвертой “Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческой?”, в пятой “Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения и развития” и в главе семнадцатой “Славянский культурно-исторический тип (вместо заключения)” — непосредственно рассматривается проблематика теории культурно-исторических типов. Остальные пят-

надцать глав посвящены другим вопросам, рассматриваемым в учении Н.Я.Данилевского.

Н.Н.Страхов отмечал, что “главная мысль” Н.Я.Данилевского “чрезвычайно” оригинальна и интересна, ибо он дал “новую формулу для построения истории, формулу гораздо более широкую, чем прежние”⁷, и соответственно более справедливую и более научную.

Н.Я.Данилевский, отмечал Н.Н.Страхов, “отверг единую нить в развитии человечества, ту мысль, что история есть прогресс некоторого общего разума, некоторой общей цивилизации”⁸, ибо такой цивилизации, по Н.Я.Данилевскому, не существует, а существуют только частные цивилизации, развитие отдельных культурно-исторических типов⁹.

Отмечая, что теория культурно-исторических типов есть “исходная точка зрения, которая развита в “России и Европе”, Н.Н.Страхов указывал, что те славянофильские положения и выводы, к которым пришел Н.Я.Данилевский, опираясь на эту теорию, “приобрели совершенно новый вид, получили новую доказательность, которой, очевидно, не могли иметь, пока не существовали начала, в первый раз указанные в этой книге”¹⁰.

Н.Н.Страхов подчеркивает, что автор “России и Европы” “нигде не опирается на славянофильские учения, как на что-нибудь уже добытое и доказанное”, а развивает “исключительно свои собственные мысли и основывает их на своих собственных началах”¹¹.

Н.Я.Данилевский отчасти сам указал на свое отношение к славянофилам: “Учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности, что, впрочем, иначе не могло быть, потому что оно имело двоякий источник: германскую философию, к которой оно относилось только с большим пониманием и большей свободой, чем его противники, и изучение начал русской и вообще славянской жизни — в религиозном, историческом, поэтическом и бытовом отношениях. Если оно напирало на необходимость самобытного национального развития, то отчасти потому, что, созна-

вая высокое достоинство славянских начал, а также видя успевавшую уже выказаться, в течение долговременного развития, односторонность и непримиримое противоречие начал европейских, считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, однако же, вовсе не существует”¹².

Н.Н.Страхов отмечал, что в адрес книги были высказаны замечания, будто бы в ней нет “ничего нового”, подчеркивал, что “Россия и Европа” есть книга совершенно самобытная, отнюдь не порожденная славянофильством в тесном, литературно-историческом смысле этого слова, не составляющая дальнейшего развития уже высказанных начал, а, напротив, полагающая новые начала, употребляющая новые приемы и достигающая новых более общих результатов, в которых славянофильские положения содержатся как частный случай”¹³.

Сходство учения Н.Я.Данилевского со славянофильством Н.Н.Страхов усматривает в “практических выводах”, имея в виду, что и Н.Я.Данилевский, и славянофилы утверждали возможность и необходимость развития России по самобытному пути, ибо люди “живо и глубоко чувствующие интересы своей родины, любовно вникающие в ее историческую судьбу, конечно, никогда не разойдутся далеко по вопросам, что следует любить, что следует желать”¹⁴.

Главное же отличие Н.Я.Данилевского от славянофилов и соответственно “главная оригинальность” “России и Европы” заключается в том, что если “прежние славянофилы верно поняли не только интересы, но и самый дух своего народа”, то Н.Я.Данилевский “представил наиболее строгую теорию для этих стремлений”, нашел для них общие и высшие начала, до него никем не указанные¹⁵.

В учении Н.Я.Данилевского основные положения славянофильства обосновываются с помощью “строго-научной” теории культурно-исторических типов, и именно в этом заключается оригинальность Н.Я.Данилевского как

мыслителя, связанного со славянофильской традицией. В книге Н.Я.Данилевского анализируются не только взаимоотношения России и Европы, славянского и германо-романского миров, но и философско-историческая концепция, которая “содержит в себе новый взгляд на всю историю человечества, новую теорию Всеобщей Истории”¹⁶.

Н.Я.Данилевского не удовлетворяло то обоснование самобытного пути развития России, которое разрабатывали славянофилы. Славянофильская концепция не выдерживала научной критики, ибо содержала в себе такие спекулятивные фикции, как признание существования единого человечества и наличия единой общечеловеческой задачи. Н.Я.Данилевский понимал, что в рамках концепции национальности, которой придерживались славянофилы, невозможно было обосновать существование национальности как имеющей цель “в самой себе”, как самодостаточной реальности, не связанной ни с какой “обещечеловеческой задачей”.

Н.Н.Страхов отмечал, что, поскольку Н.Я.Данилевский не придерживался германской философии, он — “самостоятельное славянофилов”¹⁷.

По Н.Н.Страхову, философию Н.Я.Данилевского “можно бы сблизить с духом естественных наук, например с взглядами и приемами Кювье; но этот общий научный дух не может быть считаем каким-то особым учением”¹⁸.

Главный вывод книги “Россия и Европа” — тезис о том, что славяне “не предназначены обновить весь мир, найти для всего человечества решение исторической задачи; они суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов”¹⁹. Достоинство подобного решения проблемы связано с тем, что оно “полагает предел иным несбыточным мечтаниям” и сводит сторонников самобытного пути развития России “на твердую почву действительности”²⁰.

В заключение отметим, что в трактовке Н.Н.Страховым вопроса о соотношении учения славянофилов и воз-

зрений Н.Я.Данилевского может быть зафиксировано противоречие: с одной стороны, утверждается, что автор “России и Европы” — представитель славянофильства, с другой — указывается, что Н.Я.Данилевский выдвинул и обосновал философско-историческую теорию, которой не было у славянофилов, а также отказался от представлений о едином человечестве и общечеловеческой задаче, которые разделялись славянофилами.

Для освещения вопроса о влиянии философско-исторических и социально-философских идей Н.Я.Данилевского на современников в России второй половины XIX века необходимо, в частности, рассмотреть воздействие теории культурно-исторических типов на творчество К.Н.Леонтьева.

К.Н.Леонтьев (1831-1891) — известный русский публицист, философ и общественный деятель консервативно-романтической ориентации, считавший себя учеником Н.Я.Данилевского.

На ранних этапах творческой деятельности К.Н.Леонтьев ориентировался на славянофильскую идейную традицию и в этом отношении рассматривал учение Н.Я.Данилевского как представительный вариант славянофильства. Наряду с общими тезисами славянофильства К.Н.Леонтьев заимствовал у Н.Я.Данилевского и оригинальную сторону его учения — философско-историческую доктрину.

Достаточно полно рассмотреть характер влияния и модификацию философско-исторических и социально-философских идей Н.Я.Данилевского в творчестве К.Н.Леонтьева можно лишь в контексте рассмотрения комплекса философских представлений К.Н.Леонтьева.

В философском мировоззрении К.Н.Леонтьева онтологическую функцию, т.е. функцию формирования фундаментальных представлений о бытии, выполняет несколько учений — во-первых, это религиозное учение, во-вторых, учение об эстетике жизни, в-третьих, существенно важным источником представлений о действительности, значимых для мировоззрения, по К.Н.Леонтьеву, является наука.

Обращаясь к характеристике религиозного учения К.Н.Леонтьева отметим, что он выделял два типа религиозного знания — ортодоксальное, основанное на принципах византийского православия, и неортодоксальное, которое можно обозначить термином либеральная теология (в терминах К.Н.Леонтьева — первый тип религиозного учения — “истинное христианство”, второй — “розовое христианство”).

Главное различие между этими религиозными доктринами заключается в неодинаковых трактовках религиозно-нравственной сущности жизни в личном и социальном ее измерении. В свою очередь, эти представления служат основанием для толкования писания и предания.

С точки зрения К.Н.Леонтьева, все “положительные религии” открыли и усвоили ту истину, что в жизни неизбежны зло, страдания, трагедия. “Все положительные религии, создавшие своим влиянием, прямым или косвенным, главнейшие культуры земного шара, — были учениями пессимизма, узаконившими страдания, обиды и неправду земной жизни”²¹. На основе такого понимания жизни К.Н.Леонтьев создает представление об индивидуальном и историческом человеческом бытии.

Однако в современной культуре выработалось представление, что “возможно улучшение жизни для всех”, т.е. идея прогресса. Вряд ли необходимо здесь обращаться к детальной характеристике К.Н.Леонтьевым различий между “истинным” и “розовым” христианством.

Следует лишь подчеркнуть, что, по мнению К.Н.Леонтьева, упомянутые религиозные доктрины являются важными историческими агентами, поистине судьбоносными в историческом смысле культурными образованиями. В частности, идея прогресса есть “ложный продукт демократического разрушения старых европейских обществ”, выступающий в качестве “могучего орудия постепенного расстройтва в незримой руке исторического рока”²².

Второе учение в ряду ранее названных доктрин и наиболее оригинальное в философском мировоззрении

К.Н.Леонтьева — это учение об эстетике жизни. Существуют два рода бытия — бытие упрощенное, смешанное, бесконфликтное и бытие сложное, насыщенное противоречиями и конфликтами, “цветущее”.

С эстетической точки зрения предпочтителен второй род бытия, так же, впрочем, как и с этической, ибо, отмечает К.Н.Леонтьев, только в сложных, противоречивых и опасных условиях вырастают прекрасные с эстетической и этической точек зрения характеры.

Естественно, что К.Н.Леонтьев предпочитает сложные и цветущие культуры и готов поддерживать их теоретическими и практическими средствами. К культурам упрощенным — распадающимся, соответственно — негативное отношение. Для нас важно охарактеризовать это учение в качестве критерия историософской ориентации, т.е. самоопределения мыслителя по отношению к существующим вариантам и возможностям исторического развития.

Третьим элементом онтологического уровня в комплексе философских представлений К.Н.Леонтьева являются научные представления, которые выступают либо в качестве натуралистического аргумента, либо служат основой для обобщений этико-мировоззренческого характера.

Вот один из примеров использования (вслед за Н.Я.Данилевским) натуралистического аргумента — надежда на плоды прогресса “противоречит даже здравому рационализму и науке, и вот по какой простой причине: всякий организм умирает; всякий органический процесс кончается; всякий эволюционный процесс (процесс развития) достигает сперва своей высшей точки, потом спускается ниже и ниже, идет к своему разрешению.

Если человечество есть явление живое, органическое, развивающееся, то оно должно же когда-нибудь погибнуть и окончить свое земное существование?”²³.

По мнению К.Н.Леонтьева, точки зрения научного реализма и церкви совпадают, ибо церковь проповедует радикальный пессимизм в отношении земной жизни, и данные

науки некоторые философы на мировоззренческом уровне истолковывают в пессимистическом духе. К.Н.Леонтьев ссылается на “реализм”, “на реальный опыт веков, т.е. почти науку, вековой эмпиризм, не нашедший себе еще математически-рационального объяснения, но и без того трезвому уму весьма ясный”²⁴. Пессимизм Э.Гартмана К.Н.Леонтьев характеризует как нечто более честное в научном смысле, чем прекраснотушный прогрессизм европейцев²⁵.

Историософская концепция К.Н.Леонтьева является результатом синтеза теории культурно-исторических типов, в которой можно выделить два уровня — учение о культурно-исторических типах и религиозно-историческую концепцию и оригинальных философских положений К.Н.Леонтьева. Своеобразие философско-исторических представлений К.Н.Леонтьева определялось его религиозным и эстетическим учениями, а также различием социально-философских и политических воззрений философов.

Выявление общих и особенных черт в философско-исторических воззрениях русских философов целесообразно осуществить в рамках анализа модификации в философском учении К.Н.Леонтьева двух компонентов философско-исторической доктрины Н.Я.Данилевского — учения о культурно-исторических типах, а также представлений философов о “трансцендентной” детерминации исторического процесса.

Рассматривать первый вопрос целесообразно в двух аспектах — анализ натуралистической установки и общеисторических воззрений.

К.Н.Леонтьев разделяет фундаментальную натуралистическую установку Н.Я.Данилевского, в соответствии с которой социокультурные образования отождествляются с органическими.

Н.Я.Данилевский на основе представления о фазах жизненного цикла, присущего органическим образованиям и с учетом распространенных в историографии представле-

ний о развитии социально-исторических образований (как правило, в историографии первой половины XIX века выделялись два основных периода в развитии общества — догосударственный и государственный) разработал схему фаз существования культурно-исторического типа — этнографический, подготовительный период (доисторическое существование), период образования культурно-исторического типа, высшая фаза его развития — цивилизация, и фаза “умирания” культурно-исторического типа.

К.Н.Леонтьев в соответствии с особенностями своей философской концепции внес незначительные модификации в разработанную Н.Я.Данилевским схему, сохранив, однако, ее принципиальный натуралистический характер. К.Н.Леонтьев выделил следующие фазы эволюции социально-исторического организма — подготовительный период, периоды “цветущей сложности” и “вторичного смешительного упрощения”.

Очевидно, что наряду с натуралистическим и историографическим основаниями в формировании этой схемы К.Н.Леонтьев опирался и на учение об “эстетике жизни”.

Н.Я.Данилевский считал необходимой разработку общей картины всемирной истории, и рассматривал взаимоотношения славянского и романо-германского культурно-исторических типов как важный компонент общей картины.

К.Н.Леонтьев в первый период своей деятельности сосредоточил внимание исключительно на взаимоотношениях славянского и романо-германского культурно-исторических типов. Позднее, в ходе модификации своей концепции, К.Н.Леонтьев включил в нее характеристики культур восточного региона.

Обращаясь к рассмотрению второго вопроса — о трактовке философами религиозной детерминации исторического процесса — следует выделить два уровня рассмотрения вопроса. Оба философа разделяли общехристианские представления об истории — историческое время всемирной истории в концепциях мыслителей включено в трансисто-

рическое целое библейской “истории”. Вместе с тем в концепциях русских философов фиксируются и особенности в трактовке религиозной детерминации исторического процесса.

Если Н.Я.Данилевский разделял представление о том, что провидение предопределяет историческую судьбу народов, определяя одни в качестве богоизбранных, другие в качестве носителей противоположных начал, то К.Н.Леонтьев высказывался менее категорично, утверждая, что на трансцендентном уровне детерминируется только противостояние различных начал бытия (в рамках соответствующих христианских представлений), которые рассматриваются в религиозном и эстетическом учениях К.Н.Леонтьева.

Н.Я.Данилевский основной исторический конфликт усматривал в столкновении богоизбранных и небогоизбранных народов. К.Н.Леонтьев этот конфликт видел в противоборстве двух начал бытия, которые могут воплощать в себе различные народы. Этот исторический конфликт включен в рамки общехристианского представления о неизбежности движения истории к апокалиптическому концу.

Подчеркнем — несмотря на то, что оба философа разделяли общехристианские представления об истории, К.Н.Леонтьев, в отличие от Н.Я.Данилевского, не придерживался тезиса о предопределенной богоизбранности некоторых народов и считал, что противоборствующие (в соответствии с христианской схемой основного бытийственного конфликта) начала бытия могут воспринимать различные народы, в зависимости от того, каким жизненно-эстетическим потенциалом они обладают.

Поэтому итоговая схема исторического процесса графически изображается К.Н.Леонтьевым как волнообразное (за счет чередования периодов наивысшего расцвета и падения жизни) движение к апокалиптическому концу, за которым следует уже не на историческом, а на трансцендентном уровне новое и окончательное торжество возро-

денной жизни. Подобного представления с небольшими модификациями придерживался и Н.Я.Данилевский.

Важно рассмотреть вопрос о характере детерминации исторического процесса в сопоставляемых концепциях — не носит ли она в целом характер религиозно-натуралистического фатализма? Утверждение о том, что единственными творцами исторического действия в концепциях Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева являются Провидение и природа, было бы неполным и потому ошибочным. Дело в том, что наряду с тезисом о фаталистической предопределенности исторического процесса (натуралистическим законом и планами Провидения) во взглядах философов содержится указание на возможность выбора народами существенно различных вариантов исторического развития.

В самом деле, и Н.Я.Данилевский, и К.Н.Леонтьев ставят славян перед историческим выбором — либо пассивное втягивание в орбиту культурного влияния западноевропейской цивилизации и потеря культурно-национальной и исторической индивидуальности, либо создание самобытной славянской цивилизации.

Именно с указанием на возможность выбора народами существенно различных вариантов исторического развития и связана необходимость разработки и реализации программ практических политических мероприятий в учениях Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева.

Оба мыслителя фактически исходили из тезиса о сочетании свободы и необходимости в историческом процессе, признавая, с одной стороны, религиозную и натуралистическую детерминацию исторического процесса, а с другой — фактическое существование для народа возможности исторического выбора.

Тезис о “метафизическом” противоборстве в долиберальной теологии является, в сущности, метафизической санкцией возможности конфронтации народов на религиозной почве.

Тема межгосударственных конфликтов уже стала объектом внимания со стороны зарубежных исследователей творчества Н.Я.Данилевского. В частности, в монографии “Консервативный национализм в России XIX века” (1964) отмечается, что упомянутый радикальный аспект мировоззрения Н.Я.Данилевского, который понимается более широко — включая факты перекройки карты Восточной Европы и др., основывается на том, что, будучи натуралистом, он разделял учение Ч.Дарвина о борьбе за существование в природе и переносил его в сферу международных и межэтнических отношений.

Думается, что истоки названной черты социально-политической позиции Н.Я.Данилевского следует искать и в утверждении религиозно-догматического традиционалистского тезиса — конфликт “избранного” народа с народом “неизбранным”, а также в утверждении, что влияние западноевропейской культуры оказывает радикально-отрицательное воздействие на национально-культурный и исторический потенциал славянства.

Более подробно рассмотрим такой аспект историософского учения К.Н.Леонтьева как конфликт между культурно-историческими силами Западной Европы, с одной стороны, и России и Востока, с другой, а также различия социально-философских представлений Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева.

Поскольку политическая позиция К.Н.Леонтьева опирается на социально-философские и историософские основания, ее также необходимо охарактеризовать ниже.

Отметим, что представления К.Н.Леонтьева об основном историческом конфликте претерпели эволюцию, что было обусловлено изменением представлений философа об исторической роли славянства. В ранний период творчества К.Н.Леонтьев примыкал к разработанному Н.Я.Данилевским учению и считал, что славяне способны создать самобытную цивилизацию. Эволюция отношения К.Н.Леонтьева к славянству определялась разочарованием мысли-

теля в исторических возможностях славянства ввиду их подверженности культурному влиянию Запада. Поэтому П.Н.Милоков и назвал К.Н.Леонтьева “разочарованным славянофилом”. В связи с новой негативной оценкой культурных перспектив славянского мира свои надежды К.Н.Леонтьев связал с восточно-азиатскими культурными силами.

С осознанием несовместимости буржуазно-либеральной и консервативно-охранительной сторон славянофильства связан переход философа на новые позиции по отношению к этому учению. К.Н.Леонтьев подвергает критике за “либеральные иллюзии” представителей классического славянофильства и Н.Я.Данилевского.

Основным положением социальной философии К.Н.Леонтьева является тезис об эстетической, этической и культурно-исторической неравноценности демократических и деспотических обществ: демократические общества — менее “красивые”, менее “сложные и противоречивые” образования, чем общества деспотические. По К.Н.Леонтьеву, усложнение элементов, составляющих общество, требует особой деспотической интеграции.

Деспотический принцип общественной жизни есть принцип “византизма”. Русский философ отмечал, что “византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникает насквозь весь великорусский общественный организм”²⁶.

На византизм как на качество, присущее жизни русского общества, обратил внимание еще П.Я.Чаадаев, расценивавший его как главное препятствие на пути исторического прогресса русского общества.

Более подробно содержание принципа византизма, т.е. совокупности принудительных начал в общественной жизни, характеризовалось в государственном отношении — как самодержавие, в религиозном — как истинно православное христианство византийского типа, в нравственном — как отрешение от идей обретения земного благополучия, земного счастья. К византийским началам относятся также, в

той или иной степени, — неравенство, иерархия, строгая дисциплина, смирение и послушание. По мнению К.Н.Леонтьева, именно на фундаменте из этих начал возможно создание истинно прочных и “красивых” общественных и жизненных форм.

Основное различие социально-философских воззрений К.Н.Леонтьева и Н.Я.Данилевского связано с тем, что К.Н.Леонтьев отчетливо осознал несовместимость консервативно-романтической и либеральной ориентации (“эстетики деспотического” и “эстетики демократического”) в общественной жизни и предпринял попытку разработать консервативное учение, полностью свободное от “либеральных иллюзий”.

Рассматривая политические воззрения К.Н.Леонтьева, следует отметить, что главную миссию России он видел в противодействии “исторической экспансии” Запада: русскому самодержавному государству в первую очередь предписывались охранительные цели во внешней и внутренней политике. Основными пунктами внутриполитической программы были: защита самодержавного политического строя — авторитета государя, православной церкви и разработка охранительной идеологии, борьба с просвещением по западноевропейскому образцу, с либеральной и социалистической идеологиями. Своих политических единомышленников К.Н.Леонтьев призывал “учиться делать реакцию”, “властвовать беззастенчиво” и т.д. В целом политические воззрения К.Н.Леонтьева характеризуются как консервативно-охранительные.

Наиболее активным противником учения Н.Я.Данилевского в России второй половины XIX века оказался крупнейший русский религиозный философ В.С.Соловьев (1853-1900).

Аналізу учения Н.Я.Данилевского В.С.Соловьев посвятил две статьи, написанные в разное время — “Россия и Европа” (1888 г.) и “Немецкий подлинник и русский список” (1890).

Если в первой статье В.С.Соловьев ставит задачу выяснить, насколько учение Н.Я.Данилевского “основательно”, то во второй статье автор стремится доказать, что Н.Я.Данилевский заимствовал основные положения теории культурно-исторических типов из работ второстепенного немецкого историка Г.Рюккерта.

Соответственно в первой статье В.С.Соловьев предстанет перед читателем как критик, стремящийся к объективной оценке учения Н.Я.Данилевского, вторая статья выдержана преимущественно в полемических тонах и содержит и преувеличения, и необъективные оценки.

В первой статье в качестве объекта критического рассмотрения В.С.Соловьев прежде всего выделяет положение Н.Я.Данилевского о том, что Россия является основой для возникновения нового славянского культурно-исторического типа, высшего по отношению к Европе, а также рассматривает вопрос о том, “насколько самое деление человечества на культурные типы в смысле Данилевского соответствует исторической действительности”²⁷.

Сельскую общину и крестьянский надел Н.Я.Данилевский рассматривал как экономическую основу славянофильского культурно-исторического типа, а крестьянский надел, кроме того, характеризовал как “нравственную силу” и “экономический идеал” народов славянского культурно-исторического типа.

На это утверждение В.С.Соловьев справедливо возражал, что в соответствии с современными научными представлениями общины есть “остаток далекого общечеловеческого прошлого”²⁸, равным образом и “крестьянский надел” не может выступить основой нового общественно-экономического устройства, противостоящего Европе с преимущественно безземельным населением.

Н.Я.Данилевский усматривал “задатки способностей” самобытного развития в русской науке и искусстве, поэтому В.С.Соловьев обращался и к рассмотрению этих пред-

метов. Выводы, к которым приходит автор статьи, противоречат выводам исследования Н.Я.Данилевского.

В.С.Соловьев приходит к “несомненному” заключению, что “русские способны участвовать в общеевропейской научной деятельности приблизительно в такой же мере, как шведы или голландцы”²⁹, а также высказывает мысль о том, что “наука в России уже достигла наивысшей ступени своего развития и вступает в эпоху упадка”³⁰.

Рассмотрение уровня и перспектив развития русской философии приводит В.С.Соловьева к заключению, “что в области мысли и знания не обнаруживаются положительные задатки “для великого и независимого будущего России”³¹. Равным образом и в области русской литературы и искусства В.С.Соловьев не усматривает “никаких положительных задатков новой самобытной культуры”³².

Развивая свою точку зрения, В.С.Соловьев отмечает, что, “утверждаясь в своем национальном эгоизме”, Россия оказывалась бессильной произвести что-либо великое или просто значительное. Напротив, при тесном внешнем и внутреннем общении России с Европой в стране происходили “великие явления”, например реформа Петра Первого, поэзия Пушкина³³.

Рассматривая проблему прогресса, Н.Я.Данилевский указывал на многообразные достижения китайской культуры, которые свидетельствовали о том, что в Китае в известное время имел место исторический прогресс. Однако В.С.Соловьев, не отрицая оригинальности и изобретательности китайского народа, подчеркивает, что эта страна “не внесла и не внесет никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа”³⁴.

Учитывая современные научные представления о китайской культуре, с подобными утверждениями В.С.Соловьева невозможно согласиться. Конечно, следует принять во внимание то обстоятельство, что в середине XIX в. уровень информированности европейцев о достижениях китайской цивилизации был недостаточно высок, вместе с

тем утверждение русского философа о том, что “кроме загадочных метафизических изречений Лаоцзы, вероятно, навеянных извне индийской теософией, китайский ум не произвел ничего достойного быть увековеченным”³⁵, следует признать ошибочным. Ни Н.Я.Данилевского, ни В.С.Соловьева история и культура Китая не интересовали сами по себе, китайская цивилизация фигурировала в их рассуждениях лишь как аргумент для подтверждения собственных тезисов, поэтому каждый мыслитель ссылался на те стороны предмета, которые подтверждали его собственные положения.

С точки зрения В.С.Соловьева, древняя история, вопреки мнению Н.Я.Данилевского о ней как о простой смене культурно-исторических типов, представляет из себя постепенное “собираение” культурно-исторических типов “через подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры”³⁶.

Одним из результатов указанного процесса было создание огромной Римской империи, совместившей в себе все прежние культурно-исторические типы; за пределами империи, отмечает В.С.Соловьев, остались умирающие уединенные типы, либо “бесформенная масса диких и полудиких племен”³⁷.

Еще более важным процессом, чем внешнее объединение человечества в Римской империи, было развитие идеи единого человечества, поскольку греческие философы утверждали, что существует непреодолимая противоположность между эллинами и варварами, свободными и рабами, только христианство, а также философы Цицерон и Сенека возвестили “существенное равенство всех людей”³⁸.

Для понимания позиции В.С.Соловьева важно отметить связь между положением о равенстве и духовном родстве всех людей и идеей единства и солидарности всего человечества. Идея единого человечества вытекала из основополагающих христианских убеждений В.С.Соловьева,

национализм же расценивался как возрождение языческих воззрений.

Однако, сознавая недостаточность простого противопоставления воззрениям Н.Я.Данилевского христианской идеи единого человечества, В.С.Соловьев переходит к дальнейшему научному разбору его теории.

По мнению критика, классификация исторических явлений, осуществленная Н.Я.Данилевским на основе принципа естественной классификации, является несостоятельной в научном отношении.

В самом деле, за пределами естественной системы классификации осталась своеобразная культурная страна Япония; греки и римляне, составляющие единый культурный и исторический тип, оказались отнесенными к различным типам.

Поскольку именно язык Н.Я.Данилевский характеризует как существенный признак самостоятельности данного культурно-исторического типа, то В.С.Соловьев рассматривает, насколько выделенные автором “России и Европы” исторические группы соответствуют признаку языкового единства, и находит ряд ошибок и фактических неточностей.

Отмечается противоречие в рассуждениях Н.Я.Данилевского, который, с одной стороны, в “третьем законе исторического развития” утверждает невозможность передачи начал одного культурно-исторического типа другому, а, с другой стороны, утверждая, что славяне и Россия являются наследниками Византии, а германо-романские народы — наследниками Рима, полагал возможной и осуществленной в исторической действительности передачу определенных “духовных” начал одного культурно-исторического типа другому. Как отмечает В.С.Соловьев, этот факт имеет “роковое значение” для всего воззрения Н.Я.Данилевского.

В целом, отмечает В.С.Соловьев, отрицая единство развития человечества, т.е. всемирную историю, Н.Я.Данилевский не принимает во внимание ряд существенных ис-

торических фактов действительной передачи образовательных начал одного культурно-исторического типа — другому. В частности, буддизм, возникший в Индии, распространился далеко за ее пределами, превратившись в мировую религию. Естественно, что культурные влияния различных стран друг на друга в истории не были ограничены только сферой религиозного влияния. Например, греческая культура передала многое из своих достижений другим народам. Кроме того, взаимное влияние различных стран и народов можно зафиксировать и в сфере социально-экономической, и технической.

Особое внимание В.С.Соловьев уделяет вопросу о том, насколько Н.Я.Данилевскому удалось дать “нечто вроде” философского обоснования своей концепции.

Н.Я.Данилевский утверждал, что “человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому; следовательно, отношения между ними должны быть вообще те же, какие вообще бывают между родом и видом”³⁹. Поскольку род есть либо “только отвлечение, получаемое через исключение всего, что есть особенного в видах”, и в этом смысле род есть нечто в действительности неосуществимое, либо род есть общее, включающее в себя совокупность определенных особенностей и в этом смысле род существует, но лишь как совокупность своих видов.

Понятия “общечеловеческое” и “всечеловеческое” Н.Я.Данилевский отождествлял с понятием рода в первом смысле, второе — с понятием рода во втором смысле.

Таким образом, заключает Н.Я.Данилевский, общечеловеческого в действительности не существует, а существует всечеловеческое, которое “состоит из совокупности всего народного”.

Однако, по мнению В.С.Соловьева, этот экскурс в область формальной логики имел бы смысл только в том случае, если бы было доказано утверждение, что “человечество и народ (нация, племя) относятся друг к другу как родовое понятие к видовому”⁴⁰.

Между тем отношение между понятиями человечество и народ можно мыслить как отношение целого к части. Из двух различных толкований соотношения понятий “человечество” и “народ” вытекают различные следствия, в том числе и практического характера.

В этой связи В.С.Соловьев утверждал, что предпочтение культурно-исторического типа как реальности более конкретной человечеству как реальности более отвлеченной приводит к тому, что открывается “свободная дорога всякому дальнейшему понижению нравственных требований”⁴¹, ибо в конечном счете наиболее конкретными и определенными для каждого являются его личные эгоистические интересы⁴². С другой стороны, “если всякая частная группа, национальная или племенная, есть лишь орган (орудие) человечества, то наши обязанности к народу или племени, т.е. к орудию, существенно обусловлены высшими обязанностями по отношению к тому, для чего это орудие должно служить”⁴³.

Следующий важный аргумент, который выдвигает В.С.Соловьев против теории Н.Я.Данилевского, связан с указанием на универсальный характер науки. Рассмотрение Н.Я.Данилевским вопроса об отношении национальности к науке В.С.Соловьев оценивает как “самое значительное во всей его книге”⁴⁴. И все же, по мнению автора критической статьи на книгу “Россия и Европа”, развитие науки может быть разграничено только на степени развития науки, но не на типы развития.

Какова же общая оценка В.С.Соловьевым “естественной системы” истории Н.Я.Данилевского?

“Эта система, соединяющая разнородное, разделяющая однородное и вовсе пропускающая то, что не вкладывается в ее рамки, есть лишь произвольное измышление, главным образом обусловленное малым знакомством Данилевского с данными истории и филологии и явно противоречащее тем логическим требованиям всякой классификации, которые он сам позаботился выставить”⁴⁵. В этом

“дефективном опыте” нельзя видеть задатков самобытной русской науки.

С целым рядом замечаний В.С.Соловьева можно согласиться, однако на утверждение, что теория автора “России и Европы” является лишь “произвольным измышлением, главным образом обусловленным малым знакомством Данилевского с данными истории и филологии”, следует возразить указанием на то, что теория культурно-исторических типов содержала такие позитивные элементы как анализ европоцентристской установки, критику упрощенного однолинейного представления об историческом прогрессе, разработку проблемы типологии цивилизаций, анализ проблематики особенного в историческом процессе и др.

Во второй статье, посвященной критическому анализу теории Н.Я.Данилевского, озаглавленной “Немецкий подлинник и русский список”, В.С.Соловьев стремится доказать, что “мнимая” “теория Данилевского” находится целиком в книге немецкого историка Г.Рюккерта⁴⁶. В статье приводятся обширные выписки из сочинения Г.Рюккерта.

Тот факт, что “зачатки” мысли о культурно-исторических типах можно встретить в работах Г.Рюккерта, отметит в предисловии к “России и Европе” и Н.Н.Страхов, который объяснял это тем, что мысль о культурно-исторических типах внушается “самими фактами истории”.

Главное отличие теории Н.Я.Данилевского от воззрений Г.Рюккерта, по Н.Н.Страхову, заключается в том, что именно Н.Я.Данилевский “оценил все значение этой мысли и развил ее с полной ясностью и строгостью”, положив теорию культурно-исторических типов в основание своего учения⁴⁷.

Изучив этот вопрос, В.С.Соловьев пришел к другому выводу, утверждая, что теория Н.Я.Данилевского лишь “русский список” с “немецкого подлинника”.

Отрицание В.С.Соловьевым оригинальности философско-исторической теории Н.Я.Данилевского следует расценить как полемическое преувеличение. Необходимо

указать на органическую связь оснований теории культурно-исторических типов с натуралистическими мировоззренческими и теоретико-методологическими установками мыслителя. Достаточно упомянуть о выдвигании Н.Я.Данилевским оригинального обоснования необходимости введения принципа естественной системы классификации в историческую науку.

Особенностью подхода В.С.Соловьева к критике теории Н.Я.Данилевского было то, что Соловьев исходил из двух установок — из христианско-гуманистической и из научной, соответственно он развертывал два ряда аргументов — “ценностные” и конкретно-научные. Естественно, что с научной точки зрения, в первую очередь, значимыми представляются аргументы второго рода. Вместе с тем нельзя без внимания отнестись и к тем гуманистическим мотивам, которые лежали в основании критики В.С.Соловьевым теории Н.Я.Данилевского. В.С.Соловьев проницательно указал на негативный потенциал, заключенный в тенденции к абсолютизации национальных интересов и игнорировании идеи общечеловеческого единения. Отметим, что проблемы выявления и реализации национальных интересов не могут адекватно разрешаться в условиях преобладания крайних подходов: тенденции к абсолютизации национальных интересов, или тенденции к их полному забвению и игнорированию.

Н.И.Кареев (1850-1931) — профессор Варшавского, а затем и Петербургского университетов, член-корреспондент Российской академии наук, большое внимание в своих работах уделял основным проблемам философии истории. В поле его зрения оказалась и философско-историческая концепция Н.Я.Данилевского, критическому анализу которой он посвятил статью “Теория культурно-исторических типов”.

Н.И.Кареев отмечает, что и Н.Н.Страхов, и К.Н.Бестужев-Рюмин высоко оценивали чисто научную сторону сочинения Н.Я.Данилевского — теорию культурно-исторических типов, которая характеризовалась как “новая теория

всеобщей истории”. Именно эту “научную сторону” сочинения Н.Я.Данилевского и подвергает критическому разбору Н.И.Кареев, следующим образом разделяя “публицистические” и “научные” элементы книги “Россия и Европа”, к последним относятся главы III и IV (частично), а также главы V, VI и X⁴⁸.

“Капитальным пунктом” философско-исторического учения Н.Я.Данилевского, по Н.И.Карееву, является утверждение, что общая теория общества невозможна. Как аргументируется это положение?

Н.Я.Данилевский утверждал, что все “явления общественного мира суть явления национальные” и могут изучаться только в качестве таковых. Для Н.И.Кареева здесь сменяются “представления теоретической социологии... и практической политики, т.е. категории существующего и желательного”⁴⁹, “из того, что нет общей теории устройства по одному шаблону, не следует, чтобы не было некоторых общих начал, лежащих в основе всякого общества”⁵⁰. Следуя логике Н.Я.Данилевского, позволительно рассуждать, что “все душевные явления индивидуальны, а потому, как таковые, только и могут быть изучаемы и рассматриваемы, т.е. общая теория душевных явлений невозможна”⁵¹.

Все это дало возможность Н.И.Карееву заключить, что “капитальный тезис философско-исторической теории Н.Я.Данилевского покоится на “шатких и непродуманных основаниях”. Аргументы, отрицающие общечеловеческий характер науки, утверждающие “национализм в науке”, также не могут быть признаны убедительными.

Вместе с тем в отличие от В.С.Соловьева, который был склонен отзываться о теории Н.Я.Данилевского отрицательно и даже резко отрицательно, Н.И.Кареев настроен на более объективный анализ и отмечает ряд положительных моментов в философско-исторических построениях автора “России и Европы”.

Н.Я.Данилевский “совершенно верно подметил одну особенность в западноевропейском понимании истории

человечества: это — встречающееся и у историков, и у философов истории (например у Гегеля или у Конта) отождествление судьбы романо-германской Европы с судьбами всего человечества⁵² (т.е. европоцентристская установка), а также хорошо объяснил причину этого явления, которая коренится в “ошибке исторической перспективы”.

Однако способ рассмотрения истории, при котором она “вытягивается в одну линию” (примером здесь может служить способ изображения всемирной истории в философии истории Гегеля), связан не только с наличием перспективной ошибки, но и с “другого рода ошибкой, которая заключается в предположении “внутреннего единства всемирной истории, якобы совершающейся по одному определенному плану”⁵³.

В противоположность “громадному большинству” философов истории, веривших в единый план развития человечества, отдельным моментам которого соответствовали истории отдельных народов, Н.Я.Данилевский отрицает существование такого плана и утверждает существование “своеобразных планов исторического развития”, т.е. культурно-исторических типов.

В сущности, на место одного одностороннего взгляда, для которого характерно “вытягивание” истории народов в одну линию, Н.Я.Данилевский выдвигает другой односторонний взгляд, в соответствии с которым «истории отдельных “культурных типов” представляются как параллельные линии, никогда не встречающиеся, нигде не соприкасающиеся, нигде не сливающиеся»⁵⁴.

В качестве реакции на одно крайнее воззрение выдвигается другое крайнее воззрение.

Таким образом, если Гегель превращает в единую линию, проходящую через всю всемирную историю, “исторические линии”, либо раздельно существующие, но иногда соприкасающиеся или даже сливающиеся одна с другой, то в теории Н.Я.Данилевского оказываются изолированными те “исторические линии”, которые переплетаются⁵⁵.

Общий вывод Н.И.Кареева: “Гегель во имя единства “всемирного духа” ломает все исторические перегородки, — Данилевский во имя самобытности культурно-исторических типов закупоривает все отдушины в этих перегородках”⁵⁶.

Какая же точка зрения на данный круг вопросов является истинной?

Видимо, та, которая, опираясь на факты, преодолевает односторонности и крайности двух выявившихся точек зрения. Н.И.Кареев предпринимает попытку сконструировать соответствующее представление.

Вслед за Н.Я.Данилевским, который различал цивилизации “уединенные” и “преемственные” (вторые в силу своего преемственного характера по своим результатам превосходили результаты цивилизаций “уединенных”), Н.И.Кареев различал цивилизации “уединенные” и “неуединенные”.

Каково же соотношение между выделенными типами цивилизации, с одной стороны, и историческим процессом — с другой? То, что обособлено и раздельно, стоит вне системы. “Следовательно, китайский и индийский типы находятся вне системы истории, которая именно тем и создается, что отдельные народы постепенно приходят в соприкосновение между собою и приобщаются к некоторой общей жизни”⁵⁷.

Н.И.Кареев присоединяется к мнению современных ему историков, которые видели начало этой “общей жизни” в завоевательном походе египетского фараона Тутмоса I в Сирию, состоявшегося в XVII в. до н.э. В дальнейшем в истории происходило все большее и большее расширение этой “общей жизни”, а “теперь и Китай и Индия выходят из своего уединения”⁵⁸.

Правильно указывая на становление все более обширного ареала исторических контактов и взаимовлияний, Н.И.Кареев, однако, не рассматривает принципиально важные вопросы о том, каковы причины существования этой тенденции исторического развития и к какому времени относится становление единой всемирной истории.

На смену “уединенности”, которая есть временное состояние, приходит “общение” в двух его формах — одно-временности и преемственности⁵⁹. В этой связи Н.И.Кареев отмечает, что “исторической науке и ставится задача проследить, как постепенно к некоторому общению народов, цивилизаций и культурно-исторических типов присоединились, конечно, с разными задатками, те или другие, дотоле уединенные, народы, цивилизации и культурно-исторические типы”⁶⁰.

Н.И.Кареев справедливо отмечает, что “естественная система истории дается самим ее ходом”. Однако эта система, в философско-исторических построениях, подобных философии истории Гегеля, “была искажена стремлением втиснуть в нее то, что стояло вне ее и расположить ее части по некоторому априорному плану”⁶¹.

В противовес этим построениям Н.Я.Данилевский “дал чисто искусственное разделение на самобытные типы”⁶², кроме того, само понятие культурно-исторического типа является чем-то “неопределенным и противоречивым”.

Противоречия присущи и другим сторонам философско-исторической концепции Н.Я.Данилевского, значительным отступлением от основ теории культурно-исторических типов, как справедливо отметил вслед за В.С.Соловьевым Н.И.Кареев, является утверждение автором “России и Европы” исторической преемственности наследия от Иерусалима через Царыград — к Киеву и Москве.

Теории Н.Я.Данилевского Н.И.Кареев, так же как и В.С.Соловьев, противопоставлял “западническую” аргументацию, частично повторяя аргументы В.С.Соловьева, частично выдвигая новые.

Против тезиса Н.Я.Данилевского об истории как о совокупности культурно-исторических типов Н.И.Кареев, вслед за В.С.Соловьевым, возражал указанием на процесс становления единой истории, “общей жизни” (этому тезису В.С.Соловьев противопоставлял еще и идею единого человечества, которая была разработана римскими филосо-

фами и идеологами христианства, подчеркивая нравственную ценность этой идеи).

Кроме того, Н.И.Кареев обнаружил новые частные противоречия в философско-исторической теории Н.Я.Данилевского. Важным моментом анализа Н.И.Кареева является указание на позитивные стороны теории культурно-исторических типов. Все это позволило Н.И.Карееву дать более объективную критику концепции Н.Я.Данилевского.

Однако то, что за пределами своего анализа Н.И.Кареев оставил “полемическую” сторону концепции Н.Я.Данилевского, было шагом назад по сравнению с разбором теории культурно-исторических типов, данной В.С.Соловьевым.

Переходя к рассмотрению проблемы классификации учений ранних славянофилов (Н.Я.Данилевского, почвенников и К.Н.Леонтьева), прежде всего отметим, что эти учения являются многоплановыми образованиями, включающими в себя образцы публицистики, экскурсы в гуманитарные науки — историю, философию, экономику, право, религиозные размышления, практические проекты и др. аспекты. Естественно, что такие образования можно классифицировать по различным основаниям. В то же время известно, что классификация должна основываться на существенных признаках. Какие существенные признаки попадут в поле зрения — это зависит от направленности исследовательского интереса. Например, историк религии вычленил в качестве предмета исследования богословские размышления и будет рассматривать существенные признаки в рамках данного аспекта.

Учение, претендующее на охват различных сторон культуры, включающее в себя теоретическое и практическое измерения, нуждается в культурно-типологическом подходе, существо которого заключается в объективном анализе совокупности культурных механизмов, образующих “тело” данного учения, и логики их социального бытия. В качестве принципа классификации рассматриваемых учений следует избрать принцип объективной

общекультурной направленности учения. Попытка построения такой классификации будет предпринята в последней главе работы.

Здесь же рассмотрим классификацию учений, построенную на основе различного сочетания двух начал — консервативного романтизма и либеральных идей, что было характерной особенностью учений славянофилов и Н.Я.Данилевского. Отметим, что почвенники стремились эклектически соединить западничество и славянофильство, либеральные и консервативно-романтические компоненты.

Напротив, К.Н.Леонтьев выступал против попыток сочетать консервативно-романтические начала с либеральными. Теперь можно расположить рассмотренные выше учения в один ряд в зависимости от меры консервативно-романтического радикализма, т.е. в зависимости от степени присутствия в концепции субъективно и объективно детерминированного консервативно-романтического культурного потенциала в направлении от минимума к максимуму — на одном полюсе у нас будут ранние славянофилы и почвенники и учение Н.Я.Данилевского, на другом — К.Н.Леонтьев.

В связи со сказанным также представляет интерес рассмотрение в культурологическом ключе основных идей К.Н.Леонтьева и В.С.Соловьева. Религиозные мыслители расходились в весьма существенном пункте — в вопросе об отношении к социокультурному опыту (в различных его аспектах: политическом, экономическом, нравственном, религиозном и др.) новоевропейского развития.

В.С.Соловьев так же как Н.Я.Данилевский и К.Н.Леонтьев подвергал критике буржуазно-капиталистическую Европу. Он характеризовал капитализм как “мещанское царство”, “господство плутократии”, указывал на формальный характер буржуазной демократии, в условиях которой власть принадлежит лишь “ничтожной его части — богатой буржуазии, капиталистам”. Мораль и государство, религия и церковь имеют значение для буржуазии, по В.С.Соловь-

еву, лишь как “опора и охранительное орудие существующего экономического порядка, как хорошая узда и намордник на голодные рты пролетариата”. Вместе с тем В.С.Соловьев не считал возможным отвергать основу капиталистического строя — право частной собственности, ибо полагал, что необходимость частной собственности коренится в природе человека. Современное В.С.Соловьеву капиталистическое общество он считал безнравственным потому, что в нем признавалось верховное значение вещиственности богатства.

В то же время В.С.Соловьев отвергал перспективу социалистического переустройства общества, полагая, что насильственный революционный переворот, следствием которого будет изменение материальных условий жизни общества, не приведет к действительному пересозданию общественной жизни. Пересоздание общества должно быть произведено “изнутри — из ума и сердца человеческого”, ибо религия является более эффективным средством пересоздания человека, чем изменение социальной действительности.

В целом социокультурную ориентацию В.С.Соловьева можно охарактеризовать следующим образом. Выход из противоречий современности В.С.Соловьев искал не в возврате к общественным отношениям, присущим обществам традиционного типа, к чему, по сути дела, призывал К.Н.Леонтьев. Напротив, В.С.Соловьев принимал ряд фундаментальных принципов культуры Нового времени, — “открытие” человека, независимость его разума и нравственного достоинства, которые были утверждены в эпоху Возрождения и в последующие десятилетия и др. Другое дело, что В.С.Соловьев не соглашался с самоутверждением западного “безбожного человека”.

В то время как В.С.Соловьев стремился согласовать и синтезировать древние истины религии и современный научный интеллект, веру и разум, культуру прошлого и настоящего, Восток и Запад, надеясь, что славянство осуществит

этот синтез, К.Н.Леонтьев стремился “спасти” те культурно-исторические регионы, в которых доминировала культура традиционного типа от “разлагающего влияния” культуры нового типа, “спасти” Восток от “разлагающего влияния” Запада.

Конечно, следует упомянуть и о том, что В.С.Соловьев разочаровался в возможностях осуществления того проекта усовершенствования человечества, который он создал (теократической утопии), пришел к выводу, что идеал “цельной” жизни для общества практически недостижим на земле, и в этой связи указывал на ограниченные возможности прогресса. Однако это обстоятельство не может помешать признанию факта существования принципиальных различий в позициях В.С.Соловьева и К.Н.Леонтьева.

Итак, в произведениях В.С.Соловьева и К.Н.Леонтьева исследователь обнаружит различные позиции, которые занимали русские мыслители по отношению к основным проблемам развития культуры, а также к важнейшим для России второй половины XIX века социально-политическим проблемам.

Различие позиций двух мыслителей, которых объединяла общая религиозная мировоззренческая установка, обусловлено их ориентацией на различные системы культурных ценностей.

Эти мыслители создали, по существу, две различные версии интерпретации христианства — реформированное, во многом в либеральном духе, христианство (синтез христианства с определенными принципами культуры нового времени) и “византийское” христианство (попытка остаться в пределах византийского православия).

Религиозное учение, созданное В.С.Соловьевым, предстает перед нами как учение, воспринявшее в значительной мере ценности и идеалы сложной и неоднозначной культуры нового времени, такие как новое понимание человека и его нравственного достоинства, освобожденный от оков традиции разум, новые общественно-политические

идеалы и др. В частности, как отмечал А.Ф.Лосев, В.С.Соловьев “в своих философских трудах и в публицистике исходил из принципа полной свободы человеческого разума”⁶³.

Вариант же религиозного мировоззрения, созданного К.Н.Леонтьевым, выступает перед нами как ориентированный на ценности традиционной культуры.

Это противостояние мыслителей можно интерпретировать как осознание в контексте религиозной ориентации оппозиции (присущей и мировой культуре, и русской), двух “начал”: мира культуры, связанного с традиционным укладом, и культуры новоевропейской.