

Е.М. Смирнов

Совершенная свобода личности и неумолимость культурной истории: Абсолют в религиозной метафизике К.Н. Леонтьева

Смирнов Егор Михайлович – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: harmony1724@yandex.ru

В статье рассматриваются религиозно-философские представления К.Н. Леонтьева о судьбоносной направленности культурно-исторического процесса и о его конечном, эсхатологическом смысле. Делается вывод, что ограничение реальной свободы личности в сфере становления культурной истории было допущено Леонтьевым, исходя из его истолкования веры в личного Бога как Вседержителя, владеющего судьбами мира. В статье также анализируется религиозно-философский тезис мыслителя о том, что культурное благо человека детерминируется его свободным выбором между подчинением или неподчинением Абсолюту. В XIX в. человечество проникается духом эгалитаризма, но при попытке оспорить Божественный авторитет ему все же придется убедиться в своем заблуждении, когда оно познает ограниченность человеческой природы ввиду неизбежной мировой катастрофы. Опираясь на положения философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, которые реабилитируют историчность человека и его предпонимание темпоральности культурной реальности, автор статьи указывает на необходимость более точного понимания религиозно-философской программы К.Н. Леонтьева в контексте обращения к Священному Преданию Церкви, определившему интеллектуальный горизонт мыслителя. Это обращение должно открыть возможность для более совершенной интерпретации его религиозной метафизики.

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев, русская философия, традиция, метафизика, философская герменевтика, культурно-исторический процесс, свобода личности

Религиозная традиция К.Н. Леонтьева как герменевтическая проблема

Для Константина Леонтьева культурно-исторический процесс оказывался бессмысленным вне метафизической перспективы, которая превосходит границы всякого конкретно-эмпирического содержания. Мир не находится во власти человека. Человек пользуется свободой, которая не распространяется на каждое обстоятельство из его жизни: существование в чувственно-воспринимаемом мире для него определяется силой, которую он не может превзойти. Он не может воспрепятствовать

этой силе в главном: его движение на пути к смерти неостановимо, а его выступление за пределы эмпирической реальности неизбежно. Никто не в силах уклониться от встречи с реальностью сверхчувственного, даже оставаясь при крайнем убеждении, что, кроме видимого мира, ничто не существует. Так можно интерпретировать интуицию Леонтьева об отношении между Богом и человеческим миром, между процессом становления культурной истории и личной волей, которая активно вмешивается в осуществление этого процесса. Если в самом деле существует некоторая сила, правящая миром, то, следовательно, не зная и не понимая ее проявлений, нельзя и рассчитывать на культурное развитие, которое бы можно было назвать долговечным. Человек должен подчиниться этому источнику не принадлежащей ему власти, если он не хочет разочароваться в своих жизненных практиках, если он не хочет пережить полное или частичное крушение тех надежд, что когда-то были связаны им со сферой культуры.

Можно отрицать, что мир останется тайной независимо от успехов человеческого знания; и можно полагать, что связанные с ним проблемы могут быть разрешены посредством человеческих усилий, представляющихся безусловными [Webb, 2014, p. 30]; но это не приведет к нарушению порядка жизни [Durai, 2021, p. 47], определяемого силой, которая управляет всем. В этом отношении политический философ XX в. Эрик Фёгелин (ему посвящены указанные выше работы) только эксплицитнее выразил тот смысл, который еще до него пытался выразить Константин Леонтьев в своей теории культурно-исторического процесса. Восстание против объективных условий человеческого существования, основу которого составит фантазия о том, что многочисленные страдания, омрачающие жизнь человека, могут быть объяснены либо недостаточностью его власти над природой, либо несовершенствами окружающего его исторического социума, – без учета его «немошного», «смертного» и «неутешного», – сказать короче, падшего – состояния [Pascal, 2008, p. 44–45], – будет обречено на поражение в силу принудительной конечности посюсторонней экзистенции. Реальность смерти страшна, потому что она неумолима, как бы поздно она ни доказывала тщетность самонадеянной борьбы с нею. Именно этот отрезвляющий смысл ограничений человеческой природы, который заставляет переоценивать многое из того, что только представляется ценным до столкновения с ним, в свое время открылся и Леонтьеву.

Служба в русском консульстве на территории европейской Турции, замысел романной эпопеи из отечественной жизни, до определенной степени подобной «Человеческой комедии» Бальзака или «Ругон-Маккарам» Золя, – все это должно было умалиться в своем значении, когда неожиданная болезнь Леонтьева пробудила в нем предчувствие смерти. Тогда он «впервые ясно почувствовал над собою какую-то высшую десницу» и, решительно захотев «этой деснице подчиниться» [Леонтьев, 2020, с. 37], в первые же дни, последовавшие за его выздоровлением, отправился на гору Афон. Там, разделив веру монахов в личного Бога как Мздовоздателя [Леонтьев, 2021а, с. 178], Леонтьев, казалось бы, также должен был и разделить их веру в Бога как Вседержителя [Copleston, 2003, p. 193].

Между тем этот аспект религиозных убеждений Леонтьева, как представляется, вообще недостаточно артикулированный в текстах исследователей его творчества, уже успел стать явным или скрытым предметом критических интерпретаций, в которых либо его наличие, либо его христианская фундированность в той или иной степени были подвергнуты сомнению [Авдеева, 2012, с. 7; Пущаев, 2016, с. 86–87; Гачева, 2018, с. 116]. Тем не менее вовсе не следует думать, что представление Леонтьева о таинственной силе, определяющей время человеческого существования, так и не стало мыслью о христианском Боге; что пессимизм мыслителя, распространенный им на область культурной истории, так и не получил прочного основания в форме веры в мистическую силу, личную и абсолютную.

Это подтверждается обращением к религиозным воззрениям Леонтьева, которое не должно становиться произвольным: поскольку оно не самоценно в границах философского исследования, проблема причастности Леонтьева к конкретной религиозной традиции должна признаваться герменевтической проблемой. Как доказывал Гадамер, в соответствии с онтологией герменевтического круга пониманию предшествует предпонимание, которое не в последнюю очередь обуславливают традиции и другие исторические ограничения [Гадамер, 1988, с. 318–322, 328–329]. Великая задача понимания, следовательно, сводится к прояснению различий между автором и истолкователем как субъектами истории: вне этого становится невозможным определение препятствий и условий для постижения не принадлежащего нам смысла. «Герменевтически воспитанное сознание» должно быть восприимчиво к различию между предпониманием и внешним для него содержанием [Там же, с. 321, 673]. Однако если Леонтьев был причастен к Священному Преданию Церкви, а не к какой-либо религиозной традиции, в которой значение авторитета в делах веры и благочестия отрицалось, то на того, кто желает проникнуть в смысл его текстов, по всей видимости, должны быть возложены более высокие обязательства.

Каким образом можно понять автора, который указывал на необходимость доверия к Божественному авторитету; который в силу своих убеждений стремился подчиняться Божественной силе, руководящей тем сообществом верующих, что сохраняет Откровение в своей традиции? История «леонтьеведения» знает печальные примеры неудачных герменевтических опытов, не основанных на правильном понимании Священного Предания. Некоторые знаковые фигуры из истории русской философии, письменно засвидетельствовавшие свое явное или скрытое отрицание ортодоксальных форм поклонения Богу и веры в Него [Соловьев, 2023, с. 7, 12], начали критику культурно-исторического пессимизма Леонтьева, заменив подлинный смысл его аргументации его фиктивным отображением. Это отображение достаточно указало на их религиозно-политические и социально-культурные предпочтения, в той или иной степени нетерпимые для Церкви, но мало приблизило читателя к пониманию того, действительно ли существовала адекватная связь между метафизическими построениями Леонтьева и Священным Преданием. Между тем удержание этой связи для мыслителя было немаловажной заботой, и его истолкователь не должен забывать, что он не может заслонить своим собственным пониманием сущности христианской религии собственно церковное ее понимание (хотя бы только с философско-герменевтической точки зрения), если интеллектуальные интенции Леонтьева как религиозного метафизика должны быть подобающим образом оценены.

Но часто ли это герменевтическое условие соблюдается? Не потому ли, что оно не учитывается, «наследие Леонтьева... обросло мифами (о его империализме, эстетизме, демонизме, патриотизме), которые не исчезли с течением времени»? Так как «они позволяют не обращать внимания на главное», – т.е. на его убеждение, что «трагизм земного бытия» не может быть превзойден самостоятельными усилиями человека и что христианин не может думать иначе, – Леонтьев становится мыслителем, нужным лишь для немногих [Кантор, 2011, с. 397], т.е. для тех, чье понимание христианства определяется церковным учением веры?

Как можно понять В.К. Кантора, трагизм культурной истории, признанный Леонтьевым, есть в сущности трагизм роковой [Там же, с. 349]. Однако рок для одних людей еще не является роком для других, и, к примеру, представление о судьбе в Новое время не может быть приравнено к христианскому представлению о судьбе [Лосев, 1994, с. 46–49, 465]. Необходимо, следовательно, показать, что Леонтьев не воспринимал свою философию культурно-исторического процесса как антипод библейскому пониманию культурной истории. Напротив, он считал,

что ему удалось указать на таинственную связь, существующую между процессом культурного становления и эсхатологическими судьбами мира. Для него это были аспекты единой истины о падшем человеке, абсолютизация личности которого недопустима.

Эсхатологические перспективы культуры и человечества: соотношение свободы и судьбы в культурно-историческом процессе

Раскрытие этой провозглашенной истины в текстах Леонтьева было постепенным. Так, в «Византизме и Славянстве» можно найти первое по своей зрелости описание культурно-исторического процесса как процесса судьбоносного, т.е. неподвластного влиянию человеческой личности. Это описание начинается со следующих замечаний Леонтьева, имеющих своей целью прояснение терминологии.

С его точки зрения, в рамках естественных наук понятие «развития» обсуждалось достаточно для того, чтобы наконец возникла потребность в его приложении к исторической жизни индивида. Развитие личности как в аспекте ее внутренних переживаний, так и в аспекте ее объединения с другими личностями, однако, должно рассматриваться с помощью корректной терминологии: существует глубокое различие между теми явлениями, к которым одинаково прилагают имя «развития». К примеру, – как бы ни утверждалось обратное, – образованный, начитанный индивид еще не всегда есть развитый индивид, – количественное нарастание знаний не обещает немедленно подлинно качественного преобразования их носителя [Леонтьев, 2005, с. 373].

Следовательно, развитие человека предполагает не одну широту масштабов его деятельности, но и качественное наполнение последней, – так проблема личного развития становится у Леонтьева проблемой культивирования человеческих способностей. Переход с наименее эстетической степени употребления этих способностей на несравненно более эстетическую – как и обратное движение в сторону низшей степени – на протяжении истории есть именно то, что конституирует сферу культуры.

Однако внутренняя жизнь личности, насколько она нам известна, никогда не бывает культурно автономной, поскольку с самого ее начала она принимает определенные очертания, обусловленные историческими ограничениями, в отдельных случаях непреодолимыми, – ограничениями, которые налагаются на индивида его семьей, нацией, обществом, – и в этой связи необходимо определять, что именно означает «развитие» для всей полноты человеческой жизни, т.е. для жизни, взятой не только в аспекте личной воли, но и в аспекте социально-культурных отношений.

Леонтьев устанавливает формальное тождество между личной и общественной сторонами культурного развития: и в том, и в том другом случае нечто развивается, если оно совершает переход от наиболее простого к наиболее сложному состоянию, при котором все разнообразие признаков, выделившихся за определенный период, приводится к внутреннему единству. Нечто не развивается, если оно принимает участие в процессе «распространения» чего-либо несложного, т.е. неразнообразного с точки зрения качества. К примеру, обучение грамоте при борьбе с общенародной неграмотностью, овладение новейшими и в то же время общедоступными средствами сообщения, наконец, превращение в привычку общих навыков, обучение которым не требует чрезвычайного напряжения («благонравие», «бережливость» и т.п.), – все это не есть развитие. Скорее, речь идет о распространении одних и тех же признаков, упрощающих жизнь общества [Там же, с. 373–374].

Очевидно, что здесь предлагается реформа словоупотребления, поскольку термин «прогресс» освобождается от привычных эгалитарных и утилитарных коннотаций. «Прогрессирует» для Леонтьева не обязательно то, что сопутствует техническому покорению природы или равенству в его формально-юридическом смысле: становление некоторой сложности как того или иного количества разнообразных признаков не связано необходимым образом с ориентацией на практически полезное или приятное.

Внутреннее единство отличных друг от друга признаков в своем зените есть форма осуществленного развития, хотя бы и недолговечная. Последняя оговорка не случайна, поскольку от состояния наивысшей сложности нечто должно вновь перейти к состоянию простоты, т.е. приблизиться к утрате своей более или менее устоявшейся формы. Вторичная простота наступает при исчезновении разнообразия признаков – как в количественном, так и в качественном смысле или как во внутренне-обогащающем, так и во внешне-дифференцирующем смысле. Нечто упрощается, если в нем становится меньше признаков, выделяющихся своей качественной глубиной; как следствие, оно вынуждено стать чем-то невыразительным, т.е. утратившим свои отличительные особенности. В то время как внутреннее единство качественно неравных признаков пребывает в тесной связи с неравным отношением между носителем этого единства и тем или иным фактом внешнего мира, вторичное упрощение характеризуется процессом «распространения», т.е. расщепления уже сформировавшихся внешних и внутренних неравенств. Такого упадка рано или поздно невозможно избежать ни в архитектуре, ни в письменности, ни даже в одежде и т.п. Не избегают его и культурные навыки целого человечества [Леонтьев, 2005, с. 374–385, 394].

Предложенное Леонтьевым описание культурно-исторического процесса притязает на универсальность: одна и та же тенденция просматривается в судьбах локальных культурных центров, этнических или географических, чье неизбежное падение со временем должно способствовать формированию человека усредненной мировой культуры, основанной на смешанных обломках ее локальных предшественников. Индивид – вне зависимости от того, рассматривается ли он как общественный элемент, – является пленником неумолимой исторической тенденции, которая заключает его амбиции в определенные рамки, пусть для него и неприятные.

За вторичным упрощением человечества как культурного субъекта следует та или иная форма пресечения культурного становления, которая должна оправдываться эсхатологическими ожиданиями христиан, – позднейшие тексты Леонтьева указывают на это. Так, однообразные культурные памятники как результаты материального производства должны встретить свой конец вместе с чувственно-воспринимаемым миром под влиянием тех событий, которые предрекаются в Откровении; тогда как секулярная культура души, которой еще предстоит исчерпать себя вследствие процессов эгалитарного омащования, прекратит свое существование, не будучи способна отложить эсхатологическое свершение истории. Только христианский идеал культурного человека – идеал так называемого «трансцендентного эгоиста», – который воплотится в жизни праведников, спасенных для нового неба и новой земли, не обесценится ввиду мировой катастрофы [Леонтьев, 2016, с. 311, 319–320]; можно считать, что вторичное упрощение не погубит тех, кто сумеет его реализовать. Качественная глубина развития, которая необходимо связана с ним, не может умалиться при его сравнении с каким-либо другим культурным идеалом – относительным уже оттого, что он предлагается человеческой, а не Божественной Личностью.

Но нетрудно предвидеть, что такая картина культурной истории, хотя бы религиозно оправданная, не могла понравиться каждому – поскольку внешне она является необъединимой с представлением о свободном человеке, избирающем свою

собственную судьбу, в том числе и культурную. Например, И.С. Аксаков подверг ее показательной критике в разговоре с Леонтьевым: «Вы совершенно уничтожаете влияние лица, вы забываете свободную, личную деятельность человека. У вас ваш процесс развития и вторичного упрощения есть процесс фаталистический, деспотический, неизбежный... Поэтому о чем же хлопотать? Зачем писать... Вы Иеремия, плачущий над развалинами». Такова критика И.С. Аксакова. Леонтьев, однако, кратко отвечает на нее: «А разве Иеремия не писал?» [Леонтьев, 2003, с. 113].

Прислушаемся к этому ответу, на первый взгляд не обещающему ничего, кроме острословия: за ним скрывается весьма определенная библейская истина. Реальная, а не воображаемая свобода лица все же остается возможной, если культурная история свидетельствует о линейном упадке человеческой культурности – таком упадке, который бессильны предотвратить даже самые благородные индивиды или их объединения. Речь идет вовсе не о правовой свободе [Леонтьев, 2006б, с. 132].

Если античный человек мог выразить активное отношение как к собственной, так и к космической судьбе [Лосев, 1994, с. 47–48], то тем более его может выразить человек, живущий Священной Традицией: поскольку «судьба может обречать не только на безропотное повиновение... но и на свободную, разумную и целесообразно направляемую деятельность», «она может определять великий смысл человеческих деяний и даже конечное торжество правды» [Там же, с. 48]. Христианское наблюдение за культурно-историческим процессом, саморазрушительным по своей направленности, основано на вере в личного Бога как благого Правителя мира, либо пресекающего не сотворенное Им зло, либо обращающего это последнее в добро. Восстание против Божественной воли или активное выражение признания ее приоритета – вот та область реальной свободы, которая оставляется человеку, верой воспринимавшему учение о Троице и Боге. Не об этом ли учит и ветхозаветный пророк, упомянутый младшим Аксаковым в его споре с Леонтьевым?

«Благ Господь... к душе, ищущей Его. <...> Зачем сетует человек живущий? всякий сетуй на грехи свои. Испытаем и исследуем пути свои, и обратимся к Господу. Вознесем сердце наше и руки к Богу... мы отпали и упорствовали; Ты не пощадил» (Плач 3:25, 3:39–42). Леонтьев выражает пророческую мысль еще резче и доступнее: «Можно просить, конечно, у Бога пощады себе, близким и отчизне», – замечает он, – но «и только...» [Леонтьев, 2006а, с. 58]. Итак, плач и молитвенные вздохи, сожаление и намерение исправить свою жизнь принадлежат к области реальной свободы. Лишь ищущий примирения с Богом «трансцендентный эгоист» может спасти себя от той культурной нищеты и того культурного саморазрушения, которые ожидают человечество вследствие его неустранимого стремления как к развращению эстетического вкуса, так и к забвению священных основ жизни. Метафизическое предположение Леонтьева о неумолимости культурной истории в своих последних очертаниях, по всей видимости, указывает именно на это.

«Во всех человеческих учреждениях есть склонность к неправде... <...> Евангелие и Апостолы говорят, что чем дальше, тем будет хуже»; они «советуют только хранить свою личную веру и личную добродетель до конца». Думать иначе было бы мечтой: «Все человечество мы от бед не избавим; беды разнородные и неожиданные таятся даже и во всех успехах науки, точно так же, как и в невежестве... во всех изобретениях, во всех родах... реформ» [Леонтьев, 2006б, с. 140–141].

Таким образом, физиологические и духовные страдания человечества, как то: семейные раздоры, войны и болезни, природные катаклизмы и социальная неправда, наконец, оформляемое или не оформляемое правом неравенство между людьми – все это человеческая воля никогда не может изгнать из исторического процесса. Впрочем, от нее и не требуется, чтобы благодаря ей история приобрела характер становления, которое бы навсегда освободилось от подобного рода явлений.

Поскольку они могут заключать пользу для падшего человека, Бог, в единой власти Которого находится избавление от страданий, допускает их [Леонтьев, 2006а, с. 19, 58].

Но человек эгалитарного духа склоняется к тому, чтобы отрицать этот порядок жизни вместе с возвышающейся над ним силой, в связи с чем его культурность есть «могучее орудие постепенного расстройств в незримой руке исторического рока» [Леонтьев, 2006в, с. 166]. Что бы он ни думал, сила человеческого разума невелика, если сравнивать ее с силой ума Божьего. Для того чтобы убедиться в этой истине, достаточно присмотреться к практическому исполнению ближайших планов, которые выдвигают люди, едва учитывающие неожиданные осложнения, возникающие в качестве непреодолимых препятствий для осуществления задуманного ими. Человек обольщается, если рассчитывает возвыситься до уровня Абсолюта посредством личных разумных сил, которые нередко изменяют ему, выказывая неожиданную слепоту; но такова лишь одна из неисправимых наклонностей человечества, которая формирует его историческую судьбу [Леонтьев, 2006а, с. 80, 94–95]. «С конца XVIII в. и до сих пор» оно живет «под знаменем, на котором написано: “благоденствие, равенство и свобода”». Его заблуждение, однако, распространяется прежде всего на идеальное содержание этой надписи. В случае если бы эмансипированное человечество понимало, что вместо счастливого преобразования мира оно приближает его эсхатологический конец, то тогда с этой точки зрения оно не ошибалось бы, а его идеал был бы откровенен. Но, как бы то ни было, глубокомысленность его мероприятий является обманчивой, и те, будучи сдерживаемы Богом, заключают в себе не предусмотренные их инициаторами последствия [Там же, с. 51–52, 54, 83].

«Никогда еще в истории не было такого странного сочетания величайшей, богорборческой умственной гордости с таким убожеством житейского идеала, с таким смирением перед прозой однородного всечеловечества, как в наши времена. – Как христианин, вспоминая об этой умственной гордости, я могу спросить себя: “Неужели Господь, Который гордым противится, не посмеется и не поругается им?”» [Леонтьев, 2021б, с. 321]. Человечество будет судимо, и ему не спастись от смерти своими силами.

Итак, не желая абсолютизировать человеческую личность, Константин Леонтьев настаивает на ограниченности ее исторического предвидения. Поскольку совершенная свобода может принадлежать только Абсолюту, то человеку, с его ограниченным познанием, не остается ничего, кроме как внутренне определиться в отношении к тому факту, что Абсолют действительно существует; что Он есть Божественная Личность, Которая правит миром; и что изолирование от определений Его воли в конечном итоге ни для кого не представляется возможным. Так просматриваются перспективы для двух универсальных культур, что остаются в мире на развалинах прежних культурных центров: первая, основанная на забвении Божественного авторитета, должна погибнуть, хотя бы в отдаленном будущем; вторая, «трансцендентно-эгоистическая», призвана сохранить верность таинственному принципу онтологического неравенства, избавляющему от смерти. Леонтьев, как известно, делает выбор в пользу «трансцендентного эгоизма»; но это его решение не может быть правильно осмыслено вне Священного Предания той Церкви, к которой он принадлежал. Проблема заключается в том, что не всякое герменевтическое исследование его текстов основывается на активном применении критерия, отсылающего к определенному религиозному авторитету.

Список литературы

- Авдеева, 2012 – *Авдеева Л.Р.* Принцип эстетизма в философии К.Н. Леонтьева // Вестник Московского ун-та. Серия 7: Философия. 2012. № 6. С. 3–19.
- Гадамер, 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / Пер. с нем. под общ. ред. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гачева, 2018 – *Гачева А.Г.* «История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX – первой трети XX в.) // Вопр. философии. 2018. № 8. С. 114–126.
- Кантор, 2011 – *Кантор В.К.* К. Леонтьев: Христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия // Вопр. литературы. 2011. № 4. С. 341–397.
- Леонтьев, 2003 – *Леонтьев К.Н.* Моя литературная судьба. 1874–1875 года // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 72–139.
- Леонтьев, 2005 – *Леонтьев К.Н.* Византизм и Славянство // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 300–443.
- Леонтьев, 2006а – *Леонтьев К.Н.* Передовые статьи «Варшавского Дневника» // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 7–107.
- Леонтьев, 2006б – *Леонтьев К.Н.* Чем и как либерализм наш вреден? // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 118–143.
- Леонтьев, 2006в – *Леонтьев К.Н.* Как надо понимать сближение с народом? // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 156–179.
- Леонтьев, 2020 – *Леонтьев К.Н.* Письмо Н.А. Уманову (март 1888 г.) // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 12. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 34–43.
- Леонтьев, 2021а – *Леонтьев К.Н.* Письмо В.В. Розанову (13–14 августа 1891 г.) // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 170–181.
- Леонтьев, 2021б – *Леонтьев К.Н.* Отрывки и разные мысли. 1889 // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. сочинений и писем: в 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 303–322.
- Лосев, 1994 – *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Ладомир, 1994. 544 с.
- Пуцаев, 2016 – *Пуцаев Ю.В.* О конфликте между религиозным и политическим во взглядах Леонтьева // Вопр. философии. 2016. № 4. С. 78–89.
- Соловьев, 2023 – *Соловьев А.П.* Философское «поле» конфессионализации в России: русская религиозная философия XIX в. между «официальной» церковностью и политическими теологиями // Отечественная философия. 2023. № 1. С. 5–27.
- Copleston, 2003 – *Copleston F.* A History of Philosophy. Vol. 10. Russian Philosophy. London: Bloomsbury Publishing, 2003. 445 p.
- Duraj, 2021 – *Duraj J.* The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin. New York (NY): Peter Lang Publishing, 2021. 460 p.
- Pascal, 2008 – *Pascal B.* Pensées // *Pascal B.* Pensées and Other Writings / Trans. by H. Levi, ed. by A. Levi. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 1–181.
- Webb, 2014 – *Webb E.* Eric Voegelin: Philosopher of History. Seattle (Wash.); London: University of Washington Press, 2014. 320 p.

The Perfection of Individual Freedom and the Inexorable Nature of Cultural History: the Absolute in Konstantin Leont'ev's Religious Metaphysics

Egor M. Smirnov

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: Harmony1724@yandex.ru

The following article considers K.N. Leont'ev's religious and philosophical ideas concerning the historico-cultural process, its fateful direction and its eschatological end. The restriction

of individual freedom in the domain of cultural history was assumed by Leont'ev due to his interpretation of faith in a personal God, the Owner of the world's fate. A specific religious and philosophical thesis was made by Leont'ev that the cultural benefits of man are determined by his own choice between the sphere of obedience and the sphere of revolt in regards to his relation to the Absolute. In the 19th century, humanity was inspired by the spirit of egalitarianism, but while attempting to challenge the divine authority, it will sooner or later find out that it was poorly mistaken and experience the restrictions of human nature in the face of the inevitable and catastrophic end of the cosmos. While being based on the hermeneutical teachings of H.-G. Gadamer, who philosophically rehabilitated man's historicity and his pre-conceptions of cultural temporality, the author asserts that one should pay attention to the religious and philosophical schemes of Leont'ev in the context of the Sacred Tradition of the Church, which determined his thinking. It may be possible that the application of this method will lead to a more perfect understanding of Leont'ev's religious metaphysics.

Keywords: K.N. Leont'ev, Russian philosophy, tradition, metaphysics, philosophical hermeneutics, historico-cultural process, individual freedom

References

Avdeeva L. Printsip estetizma v filosofii K.N. Leont'eva [The Principle of Aestheticism in Philosophy of K.N. Leont'ev], *Moscow University Bulletin, Series 7: Philosophy*, 2012, no. 6, pp. 3–19. (In Russian)

Copleston F. *A History of Philosophy. Vol. 10. Russian Philosophy*. London: Bloomsbury Publishing, 2003. 445 p.

Duraj J. *The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin*. New York: Peter Lang Publishing, 2021. 460 p.

Gacheva A. "Istoriya ne est' pustoi koridor..." (opravdanie istorii v russkoi religiozno-filosofskoi mysli XIX – pervoi treti XX v.) ["History is not an Abandoned Passage..." (Justification of History in Russian Religious and Philosophical Thought of the 19th – the First Third of the 20th Century)], *Questions of Philosophie*, 2018, no. 8, pp. 114–126. (In Russian)

Gadamer H.-G. *Istina i metod* [Truth and Method], trans. by B. Bessonov. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russian)

Kantor V.K. Leont'ev: Khristianstvo bez nadezhdy, ili Tragicheskoe chuvstvo bytiya [K. Leontiev: Christianity without Hope, or the Tragic Sense of Being], *Questions of literature*, 2011, no. 4, pp. 341–397. (In Russian)

Leont'ev K. Chem i kak liberalizm nash vreden? [What Kind of Harm is Our Liberalism Producing and How Exactly?] In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006, pp. 118–143. (In Russian)

Leont'ev K. Kak nado ponimat' sblizhenie s narodom? [How Should One Understand the Rapprochement with the People?] In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006, pp. 156–179. (In Russian)

Leont'ev K. Moya literaturnaya sud'ba. 1874–1875 goda [My Literary Destiny. 1874–1875]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 6, b. 1. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003, pp. 72–139. (In Russian)

Leont'ev K. Otryvki i raznye mysli. 1889 [Excerpts and Various Thoughts. 1889]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 12, b. 3. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021, pp. 303–322. (In Russian)

Leont'ev K. Peredovye stat'i "Varshavskogo Dnevnik" [Leading Articles of "The Warsaw Diary"]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2006, pp. 7–107. (In Russian)

Leont'ev K. Pis'mo N.A. Umanovu (mart 1888 g.) [Letter to N.A. Umanov (March 1888)]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 12, b. 2. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2020, pp. 34–43. (In Russian)

Leont'ev K. Pis'mo V.V. Rozanovu (13–14 avgusta 1891 g.) [Letter to V.V. Rozanov (August 13–14, 1891)]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 12, b. 3. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021, pp. 170–181. (In Russian)

Leont'ev K. Vizantizm i Slavyanstvo [Byzantism and Slavdom]. In: K. Leont'ev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [The Complete Works and Letters], vol. 7, b. 1. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2005, pp. 300–443. (In Russian)

Losev A. *Istoriya antichnoi estetiki. Rannyyaya klassika* [A History of Ancient Aesthetics. The Early Classics]. Moscow: Ladomir Publ., 1994. 544 p. (In Russian)

Pascal B. Pensées. In: B. Pascal, *Pensées and Other Writings*, trans. by H. Levi, ed. by A. Levi. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 1–181.

Pushchaev Yu. O konflikte mezhdru religioznym i politicheskim vo vzglyadakh Leont'eva [Towards the Conflict between the Political and the Religious in Views of K.N. Leont'ev], *Questions of Philosophie*, 2016, no. 4, pp. 78–89. (In Russian)

Solov'ev A. Filosofskoe “pole” konfessionalizatsii v Rossii: russkaya religioznaya filosofiya XIX v. mezhdru “ofitsial'noi” tserkovnost'yu i politicheskimi teologiyami [Philosophical “Field” of Confessionalization in Russia: Russian Religious Philosophy of the 19th Century Between “Official” Ecclesiality and Political Theologies], *National Philosophy*, 2023, no. 1, pp. 5–27. (In Russian)

Webb E. *Eric Voegelin: Philosopher of History*. Seattle, Wash.; London: University of Washington Press, 2014. 320 p.