

ДОСТОЕВСКИЙ И КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ

Тема «Достоевский и Леонтьев» — большая, сложная и чрезвычайно важная для изучения мировоззрения Достоевского, его связи с христианской православной традицией.¹

Талантливый и многообразно одаренный человек, врач, дипломат, цензор, монах, писатель, критик, публицист, мыслитель, К. Н. Леонтьев (1831—1891) отличался крайне консервативными и противоречивыми общественно-политическими, религиозными, историко-культурными и эстетическими взглядами, что было отмечено уже его современниками. В этом крайнем и последовательном консерватизме, в нежелании Леонтьева считаться с реальным историческим процессом — причина его трагической общественной изоляции. Поддерживаемый лишь незначительной кучкой последователей, он был чужим среди западников и славянофилов, среди либералов и консерваторов.

Достоевский был знаком с Леонтьевым, несколько раз встречался с ним в 1879—1880 гг. в Петербурге и Москве (последний раз — в мае 1880 г.).² В письмах Достоевского 1870-х гг. упоминаются статьи

¹ Тема эта отчасти затронута в работах дореволюционных и советских авторов. См., например: *Гайденко П.* Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев — литературный критик) // *Вопр. лит.* 1974. № 5. С. 153—205; *Бочаров С. Г.* «Эстетическое охранение» в литературной критике (Константин Леонтьев о русской литературе) // *Контекст—1977.* М., 1978. С. 142—193; *Рабкина Н. А.* Антигерой Достоевского и штрихи реальной истории // *Изв. ОЛЯ.* 1984. Т. 43. № 3. С. 315—326. См. также: 15, 496—498 (Батюто А. И.); 26, 483—485 (Фридлендер Г. М.). Библиографию дореволюционных работ о Леонтьеве см.: *Коиоплянцева А. М.* Сочинения К. Н. Леонтьева и литература о нем // Памяти К. Н. Леонтьева. СПб., 1911. С. 403—424. См. также: *Булгаков С. Н.* Победитель — побежденный // *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1918. С. 115—134; *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж. 1926.

² *Рус. вестн.* 1903. № 5. С. 175; *Изв. ОЛЯ.* 1984. Т. 43. № 3. С. 315—316. Н. А. Рабкина в упоминавшейся выше статье «Антигерой Достоевского и штрихи реальной истории» впервые поставила вопрос «о возможной трансформации теории Леонтьева и самой его индивидуальности в образной системе великого писателя, в мире его художественных произведений» (*Изв. ОЛЯ.* 1984. Т. 43. № 3. С. 315). Подобное предположение представляется нам весьма спорным по следующим соображениям. Во-первых, Достоевский очень мало знал Леонтьева лично. Во-вторых, Леонтьев, по свидетельству хорошо знавших его людей, в жизни вовсе не был монстром; напротив, судя по воспоминаниям и переписке, это был прямодушный, искренний и отзывчивый человек. Что же касается взгля-

Леонтьева «Грамотность и народность» (1871), «Панславизм и греки» (1873). Достоевский, очевидно, читал также некоторые статьи Леонтьева в «Гражданине» и в «Варшавском дневнике».

Развернутая оценка Пушкинской речи — и шире — творчества и мировоззрения Достоевского содержится в известной статье Леонтьева «О всемирной любви. Речь Достоевского на Пушкинском празднике».³ Менее известна другая статья Леонтьева «Достоевский о русском дворянстве», посвященная «Подростку» (1891). Ряд высказываний Леонтьева о Достоевском содержится в некоторых других его статьях, воспоминаниях, письмах.

В статье «О всемирной любви» Леонтьев подверг резкой критике основополагающие идеи Пушкинской речи Достоевского о всечеловеческом служении России, о «мировой гармонии», всемирном братстве и «окончательном согласии всех племен по Христову евангельскому закону» (26, 148). Идеи эти Леонтьев расценил как одностороннее, «розовое», «сентиментальное» христианство, усмотрев в них связь с современными европейскими общегуманистическими идеями. Возражая Достоевскому, Леонтьев писал: «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами < . . . > Терпите! *Всем лучше никогда не будет.* Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли — вот единственная возможная на земле *гармония!* И больше ничего не ждите. Помните и то, что всему бывает конец < . . . > А если будет *конец*, то какая нужда нам так заботиться о благе будущих, далеких, вовсе даже *непонятных* нам поколений? < . . . > Верно только *одно*, — точно, *одно*, одно только *несомненно* — *это то, что все здешнее должно погибнуть!* И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески болезненные мечты и восторги? День наш — век наш! И потому *терпите* и заботьтесь практически лишь о ближайших делах, а сердечно — лишь о ближних людях: *именно о ближних, а не о всем человечестве*».⁴

В этой же статье Леонтьев сделал попытку оценить с христианских позиций творчество Достоевского. Леонтьев характеризует Достоевского как «моралиста», называет его «даровитым» и «даже весьма *полезным*» писателем (Л., 8, 187). По мнению критика, До-

дов Леонтьева, которые он нередко выражал в парадоксальной, намеренно заостренной форме, то они действительно дают некоторые основания для сопоставлений с идеями Шигалева, Великого инквизитора и др. Однако нет достаточных оснований для их чрезмерного сближения и тем более отождествления.

³ Варшав. дневник. 1880. 29 июля, 7 и 12 авг. № 162, 169, 173. Перепечатана вместе со статьей «Страх божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого „Чем люди живы?“» (Гражданин. 1882. № 54—55) в нашумевшей в свое время брошюре «Наши новые христиане» (СПб., 1882).

⁴ Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 12 т. М., 1912. Т. 8. С. 182, 189—190. В дальнейшем ссылки на это издание — в тексте с обозначением буквы «Л.» и указанием тома и страниц.

стоевский «занят гораздо более *психическим строем лиц, чем строем социальным*, которым все нынче, к сожалению, так озабочены» (Л., 8, 188). Человечество XIX в., полагает Леонтьев, отчаялось совершенно в моральной проповеди и возложило надежды на принудительное исправление общества. «Г. Достоевский, по-видимому, один из немногих мыслителей, не утративших веру *в самого человека*», он надеется «больше на сердце человеческое, чем на переустройство общества». Христианство же, добавляет Леонтьев, не верит безусловно ни в то ни в другое: «*ни в лучшую автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле*» (Л., 8, 188—189). Леонтьев усматривает в романах Достоевского «одну весьма любопытную постепенность» в отношении религиозном: писатель «все больше и больше *пытается выйти* на настоящий церковный путь» (Л., 8, 195, 198).

Критик прослеживает религиозную эволюцию Достоевского в романах «Преступление и наказание», «Бесы» и «Братья Карамазовы». Поражает однообразие и бедность оценок Леонтьевым христианского содержания творчества Достоевского. Критик подходит к Достоевскому со строго церковной обрядовой меркой, судит его не по духу, а по букве закона, хочет силой вместить необъятный гений Достоевского в узкое и жесткое прокрустово ложе своей теории. Леонтьев постоянно учит Достоевского, как нужно думать, чтобы быть правильным православным мыслителем, и как нужно писать, чтобы быть правильным православным писателем, причем учит почти буквально по катехизису Филарета.⁵

В «Преступлении и наказании», отмечает критик, «представительницей религии являлась почти исключительно несчастная дочь Мармеладова (торговавшая собою по нужде), но и она читала *только* Евангелие. . .». Однако, оказывается, в чтении Евангелия «еще мало православного», так как читать Евангелие может и иностранка. «Чтобы быть православным, — поучает Леонтьев, — *необходимо Евангелие читать сквозь стекла святоотеческого учения*», иначе из Священного Писания можно извлечь что угодно. Леонтьеву представляется неправдоподобным, что Соня Мармеладова «как-то *молитвенно* не служит, *духовников* и *монахов* для совета не ищет; к *чудотворным иконам* и *мощам* не прикладывается; отслужила только панихиду об отце». Вывод Леонтьева: «Видно из этого, что г. Достоевский в то время, когда писал „Преступление и наказание“, очень мало о настоящем (т. е. о *церковном*) христианстве думал» (Л., 8, 195—196).

«В „Бесах“ немного получше, — продолжает критик. — Является перед читателем на площади *икона*, чтимая „народом“. Автор видимо негодует на пигилистов, позволивших себе оскорбить эту *народную* святыню, — *и только*». Далее. Герои «Бесов» «хорошо, красноречиво, пламенно, с большою искренностью» говорят о Боге, о Христе; но все-таки говорят они «не совсем православно, не свято-

⁵ Леонтьев постоянно подчеркивает свою приверженность традиционному, строго церковному «филаретовскому» православию.

отечески, не по-церковному. . .». С точки зрения религиозной, полагает Леонтьев, все эти речи — «прекрасное, благоухающее „млеко“», в то время как *«твердую и настоящую пищу православного христианства»* человек познаёт лишь тогда, когда читает отцов церкви (Л., 8, 196).

Любопытные соображения высказывает Леонтьев по поводу евангельского эпиграфа к роману «Бесы». Изложив общий смысл эпиграфа («„бесноватый“ олицетворяет < . . . > *Россию*, которая тогда исцелится от всех недугов своих, лично-нравственных и общественных, когда станет более христианскою *по духу своему нации*, разумеется, в лице своих образованных представителей»), Леонтьев недоумевает: «Но и это весьма неясно. . . *Какое христианство: общевангельское какое-то или в самом деле православное, с верой в икону Иверской Божьей Матери, в мощи св. Сергия, в проповеди Тихона Задонского и Филарета, в прозорливость и святую жизнь некоторых и ныне живущих монахов? . . .*» (Л., 8, 197).⁶

Высшим этапом в религиозной эволюции Достоевского является, по мнению Леонтьева, роман «Братья Карамазовы». Здесь писатель «уже *гораздо ближе* к делу. Видно, что автор сам шел, хотя и несколько медленно, но все-таки по довольно правильному пути. Он приближался все больше и больше к *Церкви*» (там же). В чем же усматривает Леонтьев эволюцию автора «Братьев Карамазовых»? В романе значительную роль играют православные монахи, к которым автор относится с любовью и уважением. «Правда, — замечает Леонтьев, — и в „Братьях Карамазовых“ монахи говорят не совсем то или, точнее выражаясь, *совсем не то*, что в действительности говорят *очень хорошие* монахи и у нас, и на Афонской горе, и русские монахи, и греческие и болгарские» (Л., 8, 197—198). К тому же в романе мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; «*отшельник и строгий постник*» Ферапонт «*почему-то* изображен неблагоприятно и насмешливо»; «*от тела* скончавшегося старца Зосимы *для чего-то* исходит *тлетворный дух*» (Л., 8, 198). Леонтьев поучает, как следовало бы Достоевскому писать, оставаясь на строгой церковной почве. Было бы гораздо лучше «сочетать более сильное мистическое чувство с большею точностью реального изображения», тогда как в романе Достоевского «*собственно мистические* чувства все-таки выражены слабо, а чувства *гуманитарной идеализации* даже в речах иноков выражаются весьма пламенно и пространно» (там же).

Основную причину отклонения Достоевского от строгого церковного православия в сторону «розового» евангельского христианства, достигшего апогея в Пушкинской речи, Леонтьев видит в излишнем и одностороннем увлечении писателя проповедью любви.

Однако критик находит и более эмоционально окрашенные и даже сердечные оценки и слова, когда он обращается к произведениям

⁶ Знаменательно это характерное для Леонтьева настороженное отношение к Новому Завету. Глубокое человеколюбие Евангелия в какой-то степени ассоциировалось у Леонтьева с современными, чуждыми ему либерально-демократическими «эгалитарными» идеями.

Достоевского для подкрепления своих мыслей о невозможности торжества на Земле идей добра и справедливости, о необходимости зла и несправедливости для проявления милосердия и великодушия, и т. д. Так, Леонтьев напоминает о «потрясающем, глубоком впечатлении, производимом изображением бедного семейства Мармеладовых», историей «несчастного Плюши и его бедной собаки», судьбой Мити и Грушеньки (Л., 8, 193). «Наказанные преступники, убийцы, блудные, продажные оскорбленные женщины у него так часто являются представителями самого горячего религиозного чувства. . . , — пишет Леонтьев. — А без „преступлений и наказаний“ они пребывали бы наверно в пустой гордости или зверской грубости < . . . > Поэтому 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, ввиду высших целей, сопряжения вражды с любовью*» (Л., 8, 185—186).

Номера «Варшавского дневника» с публикацией статьи «О всемирной любви» были пересланы Достоевскому К. П. Победопосцевым. 16 августа писатель следующим образом откликнулся на присылку статьи: «Благодарю за присылку „Варшавского дневника“: Леонтьев в конце концов немного *еретик* — заметили ли Вы это? Впрочем, < . . . > в его суждениях есть много любопытного» (30, 210).

Как видим, обвинения в «ереси» (с точки зрения христианского жизнепонимания) взаимны.

В чем же видит Достоевский «еретизм» Леонтьева? Это поясняет следующая черновая заметка из записной тетради 1880—1881 гг.: «*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)*. В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живя в свое пузо» (27, 51).

Действительно прав Достоевский: в этой идее Леонтьева «есть нечто безрассудное и нечестивое», и не только с общегуманистической, но и с христианской точки зрения, и это очевидно особенно в наше время, когда мир так близко, как никогда, подошел к всемирной катастрофе. Да, мир лежит во зле, но его нужно спасти, ему нужно «добро делать». И те идеи всечеловеческого единения, любви и братства, которые неустанно проповедовал Достоевский, сейчас особенно необходимы миру.⁷

Для Леонтьева «ересь» Достоевского — в его чрезмерной любви к земному преходящему миру, любовь к населяющим его людям и забота об их благополучии. Для Достоевского «ересь» Леонтьева — в безразличии к миру и человеческим судьбам.

⁷ Близкую позицию, на наш взгляд, занимает и современная православная церковь с ее активной миротворческой деятельностью, направленной на спасение мира («творения Божьего») от атомной катастрофы, на улучшение условий жизни на земле (идеи нравственного обновления общества, демократизации страны, сохранения памятников культуры, поддержка усилий против загрязнения окружающей среды и др.).

Приведем две другие заметки Достоевского о Леонтьеве:

«*Леонтьеву. После „Дневника“ и речи в Москве.* Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх-то нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. Разумеется, нельзя требовать, чтоб г-н Леонтьев сознался в этом печатно. Но пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно» (там же).

По поводу этой записи высказывалось справедливое предположение, что Леонтьев-публицист, мечтавший о влиянии на общественное мнение и никогда его не имевший из-за своих крайне консервативных взглядов, завидовал успеху «Дневника писателя» и все возмрастшему влиянию Достоевского на русское общество.

Наконец, третья запись Достоевского:

«*Леонтьеву.* Г-н Леонтьев продолжает извергать на меня свои зависти. Но что же я ему могу ответить? Ничего я такому не могу отвечать, кроме того, что ответил в прошлом № „Дневника“ (27, 52). Что же ответил Достоевский Леонтьеву в «Дневнике писателя» за 1880 г.? Попытаемся выяснить это на основе анализа контекста. Возможно, помимо основного содержания Пушкинской речи Достоевский также имел в виду главу третью «Дневника писателя» за 1880 г. (свою полемику с А. Д. Градовским).

Основная проблема спора между Достоевским, с одной стороны, Градовским и либеральными западниками — с другой, в самой общей формулировке — личность и общество; в более узкой, конкретной — пути преобразования, возрождения, обновления русского общества.

Суммируем точки зрения спорящих сторон.

1. Точка зрения Достоевского. Нравственное совершенствование отдельного человека и общества в целом в духе христианской любви и братства должно предшествовать общественным преобразованиям (Достоевский повторяет в Пушкинской речи свое любимое изречение: «Были бы братья, будет и братство. Если же нет братьев, то никаким „учреждением“ не получите братства»; 26, 167). Однако программа Достоевского не была сугубо отвлеченной: писатель призывал интеллигенцию не только к смирению, но и к единению и труду «на родной ниве».

2. Точка зрения Градовского и либеральных западников. Изменение общественных условий должно предшествовать нравственному совершенствованию человека и общества в целом. Одностороннее увлечение нравственной проповедью в противовес общественным, социальным задачам — таково обвинение, предъявленное Достоевскому Градовским. Последний писал по поводу лозунга Достоевского «Смирись, гордый человек!»: «В этих словах г-н Достоевский выразил „святая святых“ своих убеждений, то, что составляет одновременно силу и слабость автора „Братьев Карамазовых“». В этих словах заключен великий *религиозный* идеал, мощная проповедь *личной* нравственности, но нет и намека на идеалы *общественные*» (26, 157).

3. Точка зрения К. Леонтьева. Идея личного (загробного) спасения души («трансцендентный эгоизм»), а не суетные заботы об об-

щественном благе, о земном устройстве людей («либеральный эгалитарный прогресс»), должна быть основной задачей христианина.

Ответ Достоевского Леонтьеву (в подтексте): забота только о собственном спасении узка и эгоистична. Следует заботиться также о нравственном возрождении и совершенствовании своих ближних, заботиться и об их земном благоустройстве.

Достоевский был убежден, что каждая великая нация должна быть носителем великого нравственно-религиозного идеала, который способен возродить, обновить и соединить человечество. Такой была в представлении писателя и русская национальная идея. Когда Градовский упрекнул писателя в том, что он призывает к гордости целый народ, приписывая ему всечеловеческую роль, Достоевский ответил: «Я говорил о надежде „стать братом всех людей в конце концов“, прося подчеркнуть слово: „в конце концов“. Неужели же светлая надежда, что хоть когда-нибудь в нашем страдающем мире осуществится братство и что нам, может быть, *позеюлят стать братьями* всех людей, — неужели эта надежда есть уже гордость и призыв к гордости?» (26, 172). Далее, напомнив о впечатлении, произведенном на слушателей его речью, Достоевский добавляет: «. . . и вот один только горячий намек соединяет всех в одну мысль и в одно чувство < . . . > Одна только надежда, один намек, и сердца зажглись святою жаждою всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига» (26, 172—173).

Не исключено, что Достоевский имел в виду в числе прочих своих оппонентов и Леонтьева, когда, развивая основополагающие идеи Пушкинской речи, в январском выпуске «Дневника писателя» за 1881 г. он охарактеризовал русскую национальную идею как «русский социализм» (взяв слово «социализм» в кавычки). «Цель и исход» «русского социализма» в интерпретации Достоевского — «всемирная и вселенская церковь на земле, поколику земля может вместить ее». «Социализм» русского народа, по мнению писателя, заключается в «неустанной жажде» «великого, всеобщего, всемирного, всебратского единения во имя Христова» (27, 19).⁸

Проблемы: «Личность и общество» (спор Достоевского с А. Д. Градовским), «Личное спасение и общественное благо» (спор К. Леонтьева с Достоевским) получили широкий общественный резонанс в печати 1880—1890-х гг. Позднее, в начале XX в., эти проблемы снова явились предметом дискуссии в Религиозно-философском обществе в Петербурге, на заседаниях которого наряду с творческой интеллигенцией (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Н. М. Минский, В. В. Розанов, Д. Философов и др.) присутствовали также представители духовенства.

Вл. Соловьев выступил с «Заметкой в защиту Достоевского от обвинений в „новом“ христианстве» (1882). По словам Соловьева, если Достоевский «и был моралистом, как его называет г. Леонтьев, то его мораль была < . . . > христианская, основанная на религиозном

⁸ Идею «всемирной и вселенской церкви» на земле Леонтьев также подверг резкой критике в своих сочинениях.

обращении и возрождении человека < . . . > Достоевский верил в человека и человечество только потому, что он верил в Богочеловека и Богочеловечество — в Христа и Церковь < . . . > И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, православная, отеческая».⁹

Что касается мечты Достоевского о «мировой гармонии» и всемирном братстве, показавшейся Леонтьеву еретической (в письме к В. В. Розанову он прямо обвинил Достоевского в хиллазме), то Соловьев, защищая Достоевского, уклончиво заметил, что писатель имел в виду апокалиптическое пророчество о «небе новом и новой земле» и что «безусловной границы между „здесь“ и „там“ в Церкви не полагается».¹⁰

Однако в «Трех речах в память Достоевского» (1881—1883) образы «всемирного единения» и «мировой гармонии» приобретают явно земные очертания и трактуются как грандиозная по своим целям и масштабам программа земного жизнестроительства («всечеловеческое и всесветное единение», «соборность», «всемирное возрождение», «вселенская Церковь»).

В своей третьей речи Соловьев возвращается к тем апокалиптическим образам, о которых он упоминает в «Заметке в защиту Достоевского». Соловьев напоминает об истолковании Достоевским апокалиптического образа жены, в муках рождающей сына (жена — Россия, рожденная ею новая жизнь — новое слово, которое Россия должна сказать миру). Это новое слово — «слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой. Вот высшая задача и обязанность России и таков „общественный идеал“ Достоевского. Его основание — нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа».¹¹

В последних словах можно усмотреть также и ответ Леонтьеву, выдвинувшему идею духовного подвига и спасения «отдельного, одинокого лица».

В защиту Достоевского и Толстого от обвинений Леонтьева выступил также Н. С. Лесков, «специалист и эксперт в православии», по шутливому определению Достоевского (27, 46).¹²

По поводу двух «ересей», усмотренных Леонтьевым в Пушкинской речи Достоевского (вера в прогресс и любовь к человечеству), Лесков пишет в статье «Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи»: «. . . вселенная когда-нибудь разрушится, каждый из нас умрет еще раньше, но, пока мы живем и мир стоит, мы можем и должны всеми зависящими от нас средствами увеличивать сумму добра в себе и кругом себя. До идеала мы не достигнем, но если постараемся быть добрее и жить хорошо, то что-нибудь сделаем. < . . . > Само христиан-

⁹ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. М., 1884. С. 52, 53.

¹⁰ Там же. С. 54.

¹¹ Там же. С. 48.

¹² См. две его статьи: Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи (Религия страха и религия любви) // Новости и Биржевая газета. 1883. 1 и 3 апр.; Золотой век. Утопия общественного переустройства. Картина жизни по программе К. Леонтьева // Там же. 22 июня. № 80; 29 июня. № 87.

ство было бы тщетным и бесполезным, если бы оно не содействовало умножению в людях добра, правды и мира. Если так, то любвеобильные мечты Достоевского, хотя бы в конце концов они оказались иллюзиями, все-таки имеют более практического смысла и плодотворного значения, чем зубовой скрежет г. Леонтьева. < . . . > Кто ближе к христианству, Достоевский ли с его космополитической любовью или г. Леонтьев и единомышленники ему с их ортодоксальной ненавистью? Что же касается лично нас, то голос совести велит нам стоять на стороне Достоевского, а некоторое малое знание духовной литературы поневоле заставляет сомневаться в богословских и церковных познаниях г. К. Леонтьева < . . . > суждения и цели Достоевского не были противны ни христианству, ни правильно понятому православию < . . . > возводимые г. Леонтьевым на покойного обвинения в ереси построены на основаниях несостоятельных и ложных». ¹³ Книгу «Наши новые христиане» Лесков назвал «необстоятельной, недоброй, но претенциозной». ¹⁴

В статье «Золотой век. Утопия общественного переустройства. Картина жизни по программе К. Леонтьева» Лесков рисует мрачную картину будущего России в соответствии с крайне консервативными идеалами Леонтьева, его стремлением «вернуть историю назад». Если утопия Достоевского, его «мировая гармония» основана на любви к человеку и вере в него, то «утопия» Леонтьева — на неверии в человека, ненависти к либеральному эгалитарному прогрессу и религии страха, когда, по словам Леонтьева, «общий характер русского мирозерцания определяется чувством страха и его разнообразными последствиями». ¹⁵ Практикуемая Леонтьевым «формальная пажобность», пишет Лесков, «ровно ничего не обеспечивает по отношению к нравственному усовершенствованию». Лесков называет программу Леонтьева «пустой, бесполезной и совершенно неосуществимой без крайнего насилия совести и вреда государству». Преобразовательные утопии Леонтьева, пишет Лесков, «столь же неосуществимы, сколько не православны и вредны как для церкви, так и для государства < . . . > лучшие представители русской церкви таких стремлений не оправдывают». ¹⁶

В. В. Розанов в 1891 г. писал по поводу брошюры «Наши новые христиане» (он называет ее «одной из самых блестящих и мрачных брошюр» Леонтьева): «Но уж если „изменой христианству“ показалась Леонтьеву „любовь“ названных писателей, призыв их к „братолюбью“, — то чем могло бы показаться в отношении к христианству „алкиадство“, „красивые страсти“ самого К. Н. Леонтьева? Тут, в эти годы и в тех брошюрах, в сущности начался глубокий религиозный водоворот христианства. Стержнем его был вопрос: что есть *сердцевина* в христианстве: *нравственность, братолюбие* или некая *мистика*, при коей „братолюбие“ и не особенно важно?». ¹⁷

¹³ Цит. по: Н. С. Лесков о литературе и искусстве. Л., 1984. С. 116—117.

¹⁴ Там же. С. 127.

¹⁵ Новости и Биржевая газета. 1883. 22 июня. № 80.

¹⁶ Там же. 29 июня. № 87.

¹⁷ Рус. вестн. 1903. № 5. С. 175.

Позднее на книгу Леонтьева откликнулись также некоторые церковные писатели.¹⁸

2

Чтобы понять суть глубоких идейных расхождений Достоевского и Леонтьева, следует рассмотреть эстетические, религиозные и нравственные взгляды Леонтьева в их взаимосвязи.

В одном из писем Леонтьев назвал свое мировоззрение «эстетическим», определив тем самым его существо.

Согласно концепции Леонтьева, только эстетический критерий (наряду с физическим) является универсальным и приложим к изучению органического и неорганического мира, «начиная от минерала и до самого всевысшего человека».¹⁹ Все прочие критерии — религиозный, нравственный, биологический и другие не универсальны, они имеют частный характер.²⁰

«Я считаю *эстетику мерилом* наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям, — писал Леонтьев В. В. Розанову 13 августа 1891 г. — *Мерило положительной религии*, например, приложимо только к самому себе (для спасения индивидуальной души моей за гробом, трансцендентный эгоизм) и вообще к людям, исповедующим ту же религию. Как вы будете, например, приступать со строго христианским мерилом к жизни современных китайцев и к жизни древних римлян?

Мерило чисто моральное тоже не годится, ибо, во-1-х, придется предать проклятию большинство полководцев, царей, политиков и

¹⁸ См.: *Аггеев К.* Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Киев, 1909. Поставленную уже в самом названии книги проблему автор решает положительно и активно защищает Достоевского от «несправедливых обвинений в измене христианству» (с. 298).

¹⁹ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912. С. 34. Ср. там же: «...красивы, прекрасны, привлекательны и т. п. могут быть одинаково: какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т. д.». Однако можно возразить, что красота минерала и дерева существует лишь в представлении человека. Неясно, в каком смысле прекрасен аскет. Если чисто внешне, физически, то точнее было бы сказать просто: человек. Что же касается красоты «самого всевысшего человека», то здесь мы несомненно имеем дело с категорией нравственного порядка.

²⁰ Приводим предложенную Леонтьевым классификацию (см.: К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. С. 32):

Мистика (особенно положительная религия)

Критерий только для *единоверцев*; ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот

Этика и политика
Биология (физиология человека, животных и растений, медицина и т. д.)

Только для человека
Для всего органического мира

Физика (то есть химия, механика и т. д.) и *эстетика*

Для *всего*

даже художников (большею частью художники были развратны, а многие и жестоки); останутся одни „мирные землевладельцы“ да какие-нибудь кроткие и честные ученые. Даже *некоторые святые, признанные христианскими церквами, не вынесут чисто этической критики*. Например, св. Константин, св. Ирина, св. Кирилл Александрийский и *почти все ветхозаветные святые* (которым, однако, велено молиться). . . Это во-1-х. А во-2-х, *этическое* мировоззрение неизбежно и всегда колеблется между двумя разными моральями: моралью *внутренней борьбы* (или моралью *стремления*) и моралью *внешнего результата* (мораль осуществления) < . . . > Первая мораль, конечно, *менее верна* < . . . > вторая мораль — гораздо вернее; но ведь эта забота об одном лишь внешне-моральном результате и приводит шаг за шагом к тому общеутилитарному мировоззрению, которое и есть всемирная уравнительная *революция* (смещение, разрушение, вторичное упрощение и т. п.).²¹ В эстетическом же мировоззрении *все совместимо!* . . . И *все религии, и всякая мораль . . .*».²²

Под «эстетикой жизни» Леонтьев понимал пышное цветение жизни, богатство и разнообразие форм, типов, характеров, борьбу «сил божественных (религиозных)» с силами «страстно-эстетическими (демоническими)».²³

«Эстетику жизни» Леонтьев готов усмотреть даже в картине разлагающейся и гибнущей Римской империи — «при всех ужасах Колизея, царубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате», в то время как «современное демократическое положение Европы так некрасиво, сухо, прозаично».²⁴

Соответственно высокой эстетической оценки Леонтьева удостоивается преимущественно «хищный», а не «смирный тип», за первым он признает силу, поэзию, а следовательно, и красоту.

Как соотносятся между собой в мировоззрении Леонтьева эстетика и нравственность, религия и нравственность, наконец, религия и эстетика?

Таинственную, загадочную природу красоты Леонтьев усматривает, в частности, в ее сложных взаимоотношениях с моралью. «. . . человек, *не желающий себя обманывать*, — пишет Леонтьев, — видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу». Поэтому неправильно было бы утверждать, что «все неморальное — непрекрасно, и наоборот». В доказательство этой мысли Леонтьев приводит следующие примеры. Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, а Скобелев — «развратнее многих современных нам

²¹ Согласно леонтьевской культурно-исторической теории «трехдневного процесса», существуют три периода в развитии человека, общества, народа, государства, культуры и т. д.: первоначальной простоты; цветущей сложности; вторичной простоты и смещения. В последний период (упадка и разложения), по мнению Леонтьева, уже вступила современная ему буржуазная Европа, увлеченная идеями либерального уравнительного прогресса.

²² Рус. вестн. 1903. № 6. С. 417—418.

²³ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. С. 36—37.

²⁴ Там же. С. 37.

„честных тружеников“». Однако человек, обладающий эстетическим чувством, должен признать, что в Цезаре и Скобелеве «в тысячу раз больше поэзии», чем в Акакии Акакиевиче и «честных тружениках».²⁵

Весьма странным представляется подход к Акакию Акакиевичу с «эстетической», а не с нравственной меркой, столь характерной для отношения русской литературы к «маленькому человеку» и «смирному типу». И неужели христианское чувство К. Леонтьева (в отличие от автора «Бедных людей») не отозвалось на слова Акакия Акакиевича: «Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?». Ведь «в этих проникающих словах звенели другие слова: „Я брат твой“». Любопытно также суждение Леонтьева, что в Евгении Онегине, Вронском, Каратаеве и Питерщике (Писемского) «личной, объективной < . . . > поэзии несравненно больше, чем в чахоточном еврее Надсоне и < . . . > в этом несчастном Гаршине, который бросился так глупо с лестницы, написавши несколько недурных, но все-таки ничем особенно не поражающих повестей».²⁶ В этом суждении все вызывает возражение: и сравнение литературных героев с реальными людьми, и крайняя субъективность критериев и оценок.²⁷

Выход из противоречия между эстетикой и моралью, по мнению Леонтьева, дает религия, которая признает: «Да, это изящно, сильно, эстетично, но это не душеспасительно». Например, рыцарская дуэль — благородна, эстетична, но она не душеспасительна. Поэтому человек, отказавшийся от дуэли из трусости, достоин презрения; из религиозных побуждений — уважения.²⁸

Таким образом, в противоборстве эстетики с моралью Леонтьев на стороне эстетики. Когда же возникает конфликт между эстетикой и религией, Леонтьев вынужден отступить.

«Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю, — пишет Леонтьев, — когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития поэзию побеждает утилитарная этика — я негодую и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего!».²⁹

Любопытно, что в представлении Леонтьева даже «культурно-славянский идеал» (в том числе, очевидно, и русский национальный идеал) должен носить скорее эстетический, чем нравственный характер,³⁰ так как эстетические требования осуществимее в жизни, чем

²⁵ Там же. С. 34—35.

²⁶ Там же. С. 36.

²⁷ На основе неприятия буржуазного обмеления жизни, мещанства и пошлости Леонтьева сближают, с одной стороны, с Герценом, с другой — с Ф. Ницше. Для последнего сближения, нам кажется, больше оснований, так как аристократический эстетизм Леонтьева не принимает не только «среднего европейца», но и «маленького человека», идя вразрез с русской гуманистической традицией. Иронические суждения Леонтьева об Акакии Акакиевиче и Максиме Максимыче не оставляют на этот счет никаких сомнений.

²⁸ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. С. 35.

²⁹ Там же. С. 36.

³⁰ Систему своих взглядов Леонтьев определил как «византизм». В истолковании Леонтьева (см. его статью «Византизм и славянство») в государственной

моральные: «... нельзя вообразить себе будущее *только моральным*»; эстетическим же — можно.³¹

Леонтьев считает, что желать для своего отечества существования только мирного, только морально-полезного, только средне-утилитарного — это значит желать для него «отвратительной прозы», «ослабления „света“, духа, поэзии и, наконец, разрушения». Поэтому следует желать идеала эстетического, «хотя бы с большими неизбежными пороками, страданиями <...> с грехами». Идеал эстетический не только более высокий и прочный, чем утилитарно-моральный, «но даже и более *душеспасительный*». Основной закон красоты — разнообразие в единстве. «...будет разнообразие — будет и *мораль*, — рассуждает Леонтьев, — конечно, не всепоглощающая, как ныне хотят, а *восполюющая*, коррективная, а не сплошная, которая и невозможна. Ибо даже всеобщее равноправное и равномерное благоденствие если бы и осуществилось, на короткое время, то убило бы всякую мораль. Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение — все это только тогда и может проявиться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т. д.»³²

Леонтьев очевидно противопоставляет свое понимание национального «эстетического идеала» нравственному идеалу Достоевского, его «русской идее», как она сформулирована в Пушкинской речи и в январском выпуске «Дневника писателя» за 1881 г., повторив некоторые свои мысли и аргументы, высказанные им ранее в статье «О всемирной любви».

Леонтьев приходит к выводу, что в современном ему мире «эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь», стремятся убить совместными усилиями «христианская проповедь» и «прогресс европейский». Парадоксальный союз современного христианства и «эгалитарного прогресса» Леонтьев объясняет тем, что прогресс, «столь враждебный христианству по основам, сильно вторит ему <...> по внешности, отчасти и *поддельваясь* под него». Христианство же, «ложно понимаемое большинством, т. е. понимаемое *более с утилитарно-моральной*, чем с *мистико-догматической* стороны, часто играет на руку демократическому прогрессу. Например, в вопросах *войны и мира*». Истинное церковное христианство, как западное, так и наше, добавляет Леонтьев, «вовсе так *войны не боится*, как боится ее разжиженное утилитарно-моральное христианство XIX века».³³ «Что же делать?» — восклицает Леонтьев и отвечает: христианству следует помогать даже

жизни византизм означает самодержавие; в религии — православие; в мире нравственном «византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом»; византийский идеал выражает разочарование во всем земном — в счастье, в моральной устойчивости человека, в способности его к полному нравственному совершенству. Наконец, византизм отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов на земле; византизм — полная антитеза «идеи всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всеобщности, земного всеосвершенства и вседовольства» (Л., 5, 114).

³¹ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. С. 31.

³² Там же. С. 38, 40.

³³ Рус. вестн. 1903, № 6. С. 419, 416.

в ущерб любимой эстетике, «из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ», а прогрессу нужно противиться, так как он «одинаково вредит и христианству, и эстетике».³⁴

Эти выводы Леонтьева чрезвычайно существенны для понимания его отношения к Достоевскому. Итак, Леонтьева не удовлетворяет современное христианство, которое он называет «разжиженным», «утилитарно-моральным», «изнеженным» и «розовым». В каких-то идеях (пусть только внешне) оно сближается с европейским буржуазным прогрессом, выступающим под лозунгом «свободы, равенства и братства». Поэтому всякая проповедь «любви» к «труждающимся и обремененным», заботы об их земном благополучии Леонтьеву кажутся подозрительными, он расценивает их как уступки этому ненавистному ему прогрессу и измену истинному христианству. Именно поэтому и христианство Достоевского, исполненное любви к «малым сим», представлялось Леонтьеву «розовым».

3

В леонтьевской оценке романа «Братья Карамазовы» отразились как в зеркале глубокие идейные расхождения обоих писателей.

Отзывы о «Братьях Карамазовых» кроме упоминавшейся выше статьи «О всемирной любви» встречаются также в письмах и воспоминаниях Леонтьева. Все они однообразны и однотипны по своему характеру. Странное дело! Самобытный критик, тонко чувствующий эстетическую природу слова, Леонтьев словно утрачивает свой дар, когда обращается к творчеству Достоевского. Леонтьев не устает повторять своим корреспондентам, что «Братья Карамазовы» не являются православным романом, что монашество у Достоевского придуманное, что Зосима не похож на реального Амвросия, что утопии Достоевского вредны, и т. д. Это постоянный лейтмотив леонтьевских писем.

Своему молодому корреспонденту В. В. Розанову Леонтьев советует поскорее «перерасти» Достоевского с его «гармониями», «которых никогда не будет, да и не нужно». И тут же добавляет: «Его монашество — сочиненное. И учение от<ца> Зосимы — ложное; и весь стиль бесед фальшивый <. . .> Христианство личное есть, прежде всего, *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. *Альтруизм* же сам собою „приложится“ . . . „Страх Божий“ (за себя, за свою *вечность*) есть начало премудрости *религиозной*» (письмо от 13 апреля 1891 г.).³⁵ 8 мая 1891 г. Леонтьев пишет Розанову: «В Оптиной „Братьев Карамазовых“ *правильным правосл<авным> сочинением не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож*. Достоевский описал только его наружность, но *говорить* его заставил совершенно *не то*, что он говорит, и не в *том* стиле, в каком Амвросий выражается. У от<ца> Амвросия *прежде всего*

³⁴ Там же. С. 419.

³⁵ Там же. № 4. С. 643—644.

строго *церковная мистика* и уже потом — прикладная мораль. У от-
ца > Зосимы (устаи которого говорит сам Фед<ор> Мих<айлович>!) —
прежде всего мораль, „любовь“, „любовь“ и т. д. . . ., ну а *мистика*
очень слаба.

Не верьте ему, когда он хвалится, что знает *монашество*; он знает
хорошо только *свою проповедь любви* — и больше ничего.³⁶

В упомянутом выше письме к Розанову от 8 мая 1891 г., отзы-
ваясь о статье последнего «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. До-
стоевского», Леонтьев замечает, что хотя «сама „Легенда“ есть пре-
красная фантазия», но все-таки и «оттенки самого Дост<оевского>
в его взглядах на католицизм и вообще на христианство ошибочны,
ложны и туманны». И здесь же он советует своему корреспонденту по-
скорее освободиться «от нездорового и подавляющего влияния»
Достоевского.³⁷

Весьма характерно, что Леонтьев прошел мимо христианского со-
держания поэмы «Великий инквизитор». Внимание критика не при-
влекли, в частности: понимание веры (вера, основанная на свобод-
ном чувстве любви, а не на принуждении, не на «чуде, тайне и авто-
ритете»); концепция человека как существа нравственно свободного,
которому предоставлен выбор между добром и злом; проблема тео-
дицеи (зло как обратная сторона трагической свободы человека);
понимание смысла жизни в перспективе альтернативы: «хлебы»
или нравственная свобода; наконец, истолкование Достоевским еван-
гельского предания об искушении Христа дьяволом в пустыне, при-
менительно к историческим судьбам мира и человека, и т. д. Вся эта
проблематика оставила Леонтьева глубоко равнодушным, так как
была чужда его типу веры.

Приведем любопытные суждения Леонтьева о Христе и Великом
инквизиторе из его письма к Розанову от 24—25 мая 1891 г.: «Ведь я,
признаюсь, хотя и не совсем на стороне „Инквизитора“, но, уж
конечно, и не на стороне того безжизненно-всепрощающего Христа,
которого сочинил сам Достоевский, — пишет Леонтьев. — И то, и
другое — крайность. А еванг<ельская> и святоотеч<еская> *истина*
в середине. Я спрашивал у монахов, и они подтвердили мое мнение.
Действительные инквизиторы в Бога и Христа веровали, конечно,
посильнее самого Фед<ора> Мих<айловича>. Ив<ан> Карамазов,
устаи которого Фед<ор> Мих<айлович> хочет унижить католиче-
ство, — *совершенно* неправ.

Инквизиторы, благодаря *общей* жестокости века, впадали в ужас-
ные и бесполезные крайности; но крайности религиозного фанатизма
объяснять безверием — это уж слишком оригинальное „праздно-
словие“. Если христианство — учение божественное, то оно должно

³⁶ Там же. С. 651—652. Ср. также в воспоминаниях Леонтьева «Мое обраще-
ние и жизнь на Афонской горе»: «Считать „Братьев“ Карамазовых“ православ-
ным романом могут только те, которые мало знакомы с истинным православием,
с христианством святых отцов и старцев Афонских и Оптинских». «Сочинитель-
ство» Достоевского в этом романе Леонтьев охарактеризовал как «поверхностное
и сентиментальное» (Л., 9, 13, 17).

³⁷ Рус. вестн. 1903. № 4. С. 650.

быть в одно и то же время и в высшей степени *идеально*, и в высшей степени *практично*. Оно таково и есть в форме *старого* церковного учения (*одинакового* с этой стороны и на Востоке и на Западе). А какая же может быть практичность с людьми (даже хорошими) без некоторой доли *страха*? „Начало премудрости (духовной) есть *страх* Божий; плод же его *любовь*“». ³⁸

Обратим внимание на оценку Леонтьевым образов Христа и Инквизитора. В полном соответствии с эстетическими взглядами Леонтьева симпатии его не на стороне «безжизненно-всепрощающего Христа» (последний эпитет знаменателен, ибо в представлении Леонтьева Бог должен быть грозным и карающим). Именно в суровом, жестоком Инквизиторе Леонтьев видит своеобразную поэзию и «эстетику жизни», в то время как кротость, милосердие и смирение Христа ассоциируются у него со слабостью, вялостью, безжизненностью. Леонтьев вступает в данном случае в противоречие не только с Достоевским, любившим повторять, что «смирение — страшная сила», но и с христианскими представлениями о нравственных ценностях. ³⁹ Далее. Леонтьев оспаривает мысль Достоевского, что Инквизитор в сущности — сам атеист.

На литературном утре 30 декабря 1879 г. Достоевский в своем вступительном слове, предваряющем чтение «Поэмы о Великом инквизиторе», пояснил почему он считает атеистом Великого инквизитора. По мысли писателя, Инквизитор сознательно искажает учение Христа, приспособляя его к «целям мира сего», в результате чего утрачивается весь смысл христианства, а «ум несомненно должен впасть в безверие < . . . > Высокий взгляд христианства на человечество понижается как бы до взгляда на звериное стадо и под видом социальной любви к человечеству является уже незамаскированное презрение к нему» (15, 198).

Это объяснение самого Достоевского, но возможно и другое объяснение, вытекающее из всей системы религиозно-философских и нравственных взглядов писателя, и его чутко уловил Леонтьев. Достоевский был глубоко убежден, что жестокость и насилие над личностью и верой несовместимы с подлинным христианством.

Для Леонтьева «сжигание еретиков» — это, так сказать, издержки, крайности сильной веры, которые он склонен простить (внутренне подобный фанатизм ему даже в чем-то импонирует: ведь с людьми нельзя «без некоторой доли страха»). Вспомним, что Леонтьев отрицал обязательную взаимосвязь веры и нравственности, с одной стороны, красоты и нравственности — с другой. Так, например,

³⁸ Там же. № 3. С. 163—164.

³⁹ Проницательный Розанов не без основания заметил, что Леонтьев «имел неслыханную дерзость» восстать против «коренного, самого главного начала, Христом принесенного на землю, — против *кротости*. Леонтьев сознательно, гордо, дерзко и богохульно сказал, что он *не хочет* кротости и что земля не нуждается в ней; ибо „кротость эта“ < . . . > ведет к духовному мещанству, из этой „любви“ и „прощения“ вытекает эгалитарный процесс < . . . > Таким образом, Леонтьев был *plus Nietzsche que Nietzsche même* «более Ницше, чем сам Ницше. — *франц.*». — Рус. вестн. 1903. № 4. С. 642.

в споре со священником И. Фуделем Леонтьев оспаривал утверждение своего оппонента, что большое религиозное дело должно делаться людьми «простого ума и чистого сердца». Подобное мнение Леонтьев расценивает как «моральный идеализм» и «студенческую отрывку в духе Достоевского и Толстого».

По мнению Леонтьева, цель оправдывает средства, и для осуществления высших целей хитрые, жестокие и коварные люди нередко могут сделать больше, чем люди чистой и праведной жизни.

«Поймите же, умоляю Вас, раз и навсегда, — убеждает Леонтьев своего оппонента, — что ни жестокосердые, ни лукавство *личной натуры* — ничуть не *исключают искренности убеждений и верований*. Другое дело *мировоззрение* и другое дело *характер*». «Фальшивый характер» может сочетаться с «глубокой искренностью общих убеждений». Пороки подобных людей не зачеркивают их «исполинских заслуг». ⁴⁰ В подтверждение своей мысли Леонтьев приводит пример, упоминавшийся выше, — св. Ирину, приказавшую ослепить своего сына-иконоборца, и св. Константина (Равноапостольного), умертвившего жену и сына.

Для Достоевского подобная философия, провозглашающая, что цель оправдывает средства, была неприемлемой. Писатель был убежден, что истинная вера и истинная красота в идеале должны быть высоконравственными.

В связи с нашей темой и для характеристики нравственной позиции Достоевского представляется уместным привести некоторые черновые заметки из записной тетради 1880—1881 гг., намечающие полемику писателя с К. Д. Кавелиным о взаимосвязи убеждений и нравственности, поступков и нравственности. Достоевский писал: «Совесть без бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного. Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще непрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос, но тут уж не философия, а вера < . . . > Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком < . . . > Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный < . . . > Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сжигать людей. Орсини тоже. Конрад Валленрод тоже < . . . > *Нравственно* только то, что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете» (27, 56—57).

Как видим, нравственные критерии у Достоевского очень четкие и равно одинаково обязательные для религиозного деятеля, революционера, политика. ⁴¹

⁴⁰ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. С. 21, 22, 25.

⁴¹ Размышляя о трагической судьбе малолетнего Людвига XVII, который «должен быть замучен для блага нации», Достоевский приходит к выводу: «В идеале общественная совесть должна сказать: пусть погибнем мы все, если спасение наше зависит лишь от замученного ребенка, — и не принять этого спасенья. Этого нельзя, но высшая справедливость должна быть *та*. Логика собы-

Глубоко знаменательны также слова писателя о связи нравственного поступка с эстетическим идеалом.

Как понимал Достоевский красоту и каков был его эстетический идеал? Таинственную природу красоты, одну из ее загадок Достоевский, как и Леонтьев, видел в том, что красота не всегда совпадает с требованиями нравственного идеала.

«. . . красота есть не только страшная, но и таинственная вещь, — говорит Митя Карамазов. — Тут бог с дьяволом борется, а поле битвы — сердца людей» (14, 100). Однако Достоевский всегда четко различал два лика красоты — «идеал Мадонны» и «идеал содомский» и никогда их не смешивал. Утрата человеком строгих нравственных ориентиров и критериев в различении добра и зла ведет, по мысли писателя, к смещению (или соединению) «идеала Мадонны» и «идеала содомского», как это произошло со Ставрогиним. В идеале красота неотделима от нравственности, одухотворяется и просветляется ею. Высшим эстетическим и нравственным идеалом для Достоевского всегда был Христос, «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (20, 172).⁴²

Некоторые авторы отмечали, что в религиозно-философской системе Леонтьева почти нет Христа.⁴³ Во всяком случае у Леонтьева нет и намек на то глубоко личное, полное благоговейной любви отношение к Христу, которое было свойственно Достоевскому и которое он пронес через всю жизнь. Христос олицетворял для Достоевского совершенную Красоту, совершенную Любовь и совершенную Нравственность, верховную Советь, он был для него критерием подлинной ценности идей, слов, поступков. В трудных жизненных ситуациях, когда вставала проблема нравственного выбора и необходим был нелицеприятный суд совести, Достоевский мысленно обращался к Христу и старался представить, как в данном случае поступил бы Христос. Приведенные выше черновые записи, обращенные к К. Д. Кавелину, наглядно показывают это.

И конечно же, правы были те авторы, которые отмечали известную ущербность, духовную непросветленность эстетического идеала Ле-

тий действительных, текущих, злора дня не та, что высшей идеально-отвлеченной справедливости, хотя эта идеальная справедливость и есть всегда и везде единственное начало жизни, дух жизни, жизнь жизни» (24, 137). Запись эта отразила раздумья Достоевского о трагической разорванности текущей действительности и идеала справедливости. Подробнее об этом см.: *Кийко Е. И.* Достоевский и Гюго // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1978. Т. 3. С. 166—172.

⁴² Ср. в черновых записях к «Дневнику писателя» за 1876 г.: «. . . люди успокаиваются не прогрессом ума и необходимостью, а нравственным признанием высшей красоты, служащей идеалом для всех, перед которой все бы распростерлись и успокоились: вот, дескать, что есть истина, во имя которой все бы обнялись и пустились действовать, достигая ее (красоту)» (24, 159); «Прекрасное в идеале недостижимо по чрезвычайной силе и глубине запроса. Отдельными явлениями. Оставайтесь правдивыми. Идеал дал Христос» (24, 167). Достоевский верил в действительную, творческую, преобразующую силу этого идеала («мир спасет красота»). Он верил также (в отличие от Леонтьева) в способность человека и общества в целом к нравственному обновлению и преображению.

⁴³ С. Булгаков писал, что для Христа «как будто вовсе не находится места в леонтьевском православии, как и для живого чувства Богоматери» (*Булгаков С. Н.* Тихие думы. С. 130).

онтьева по сравнению с идеалом Достоевского, писали об «аморальном эстетизме» Леонтьева, о его «языческой» по своей природе, «бездуховной» красоте.

Глубокие противоречия мировоззрения Леонтьева были видны уже его современникам (Вл. Соловьев, Н. Н. Страхов, В. В. Розанов и др.).

В. В. Розанов отметил противоречие между «эстетикой» Леонтьева и его христианством. «У Леонтьева видно, *сквозь зубы*, неуважение, презрение, почти издевка над „моральным критериемом“, который, однако, *по всемирному взгляду*, составляет пафос христианства, — пишет Розанов. — . . . со своим имморализмом (теоретическим) Леонтьев встал как бы *против Христа*, в упор, прямо и, завертываясь в греческую туннику, повернулся со словами: „*Не нужно! не хочу!! и не уважаю!!!*“. Это — „бунт“ почище карамазовского, по спокойствию тона, в котором он ведется».⁴⁴

По остроумному замечанию Розанова, «эстетизм» был натурой Леонтьева, «а в христианство он все-таки был только крещен; это перво-законие и второзаконие». На дне души Леонтьева «лежали как бы вечно грызшие друг друга два змия: эстетизм и христианство, „элин“ и житель катакомб».⁴⁵

С. Н. Булгаков в своей прекрасной статье «Победитель — побежденный» (1916) писал, в частности: «Вообще природа могла пленять Леонтьева, но религиозно оставалась для него нема и мертва. И почему же он, пламенный эстет, словно не услышал слов Достоевского, что *красота спасет мир*, и прошел мимо этой напряженнейшей трагедии красоты, в которой „Бог с дьяволом борется“ в человеческом сердце? А казалось бы, кому же другому из современников Достоевского, как не ему, должны бы стать близки эти слова! < . . . > На наш взгляд, в этой враждебности Леонтьева к Достоевскому, точнее, к самим темам его творчества обнажается некая тайна самого Леонтьева, обличается его собственное язычество, закрытое в сознании и исповедании, но сохранившееся в бытии и мироощущении. Православие наложило на него печать запрета и угрозу конца, но изнутри эстетика Леонтьева осталась, как и прежде, прельстительной и соблазняющей, — как грот Венеры с ее греховными чарамп. Отсюда и такая гневная прония по отношению к апокалиптическим грезам Достоевского, ибо сам он не грезил и не мог грезить, но не потому, что это запрещало ему православие, а и потому, что этому препятствовала роковая непросвещенность его мироощущения. Он знал Афродиту мирскую и постоянно ее прелестью соблазнялся, но не знал Афродиты небесной и в нее не верил. В его отношении к красоте мира и женственности было нечто насильственное, не умягченное, не брачное. Софийность мира не открывалась, но закрывалась для него покрывалом красоты. И в этой прельщенности Леонтьева красотой, при религиозном неверии в нее, в темной природе его эстетизма заключается скрытая отравка его духа, налагающая свою печать на его религию < . . . > до конца жизни Леонтьев утверждал в себе люцифе-

⁴⁴ Рус. вестн. 1903. № 6, С. 417.

⁴⁵ Там же. С. 419, 416.

рический свой эстетизм, а потому в православии остался гуманистом, хотя <и> враждебным гуманизму. Сжигая то, чему поклонялся, он по-прежнему и неизменно поклонялся тому, что сжигал». ⁴⁶

4

Религиозный аспект спора Леонтьева с Достоевским обязывает нас с особенным вниманием отнестись к мнению христианских писателей. Интереснейшие суждения о Леонтьеве известного русского богослова, философа и ученого П. А. Флоренского (1882—1937?), па сколько известно, не привлекали еще специального внимания литературоведов.

П. А. Флоренский в своем капитальном труде «Столп и утверждение Истины» дал общую оценку религиозных и эстетических взглядов Леонтьева в связи с пониманием красоты православием (раздел XXVII — «Эстетика и религия»).

Любовь и Красота — основополагающие понятия в православии, так как Бог есть совершенная Любовь и совершенная Красота. По поводу определения апостола Иоанна «Бог есть любовь» П. Флоренский пишет: «. . . то есть любовь это сущность Божия, собственная Его природа. . .». ⁴⁷

«Верховенство красоты» и «своеобразное искусство», по мысли П. Флоренского, составляют суть православия. Однако ученый настаивает на разграничении своего понимания религиозного эстетизма и «религиозного же эстетизма, развиваемого и с жаром защищаемого К. Н. Леонтьевым».

«Смею утверждать, — пишет П. Флоренский, — что эти два эстетизма не имеют ничего общего, несмотря на внешнее сходство». ⁴⁸ Далее П. Флоренский подвергает критике упоминавшуюся выше классификацию Леонтьева, ⁴⁹ согласно которой эстетике как универсальному средству познания мира отдается предпочтение перед критериями религиозным и нравственным. «Таким образом, — заключает П. Флоренский, — для К. Леонтьева „эстетичность“ есть самый общий признак; но для автора этой книги (здесь и далее речь идет о книге «Столп и утверждение Истины»). — Н. Б.) он — самый *глубокий*. Там (т. е. у Леонтьева. — Н. Б.) красота лишь *оболочка*, наиболее

⁴⁶ Булгаков С. Н. Тихие тумы. С. 130—132. Н. Бердяев писал: «Эстетическая упоенность жизнью и религиозный ужас гибели — вот два мотива всей жизни К. Леонтьева». Он же отметил дуализм сознания Леонтьева, который «жил двойственной жизнью, в дуалистическом сознании — язычником и эстетом в миру, христианином и аскетом в жизни религиозной, обращенной к потустороннему миру, устремленным к монашеству, т. е. соединял „Алкивиада с Голгофой“, Ренессанс с монастырем. Это не было органическое соединение и претворение, а сосуществование» (Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 9, 226. О христианстве Леонтьева, которое Бердяев называет «безблагодатным», см. там же. С. 220—262).

⁴⁷ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. СПб., 1912. С. 171.

⁴⁸ Там же. С. 584.

⁴⁹ П. Флоренский изображает классификацию Леонтьева в виде ряда окружностей разных диаметров, имеющих общий центр. Внешняя, самая большая, — «эстетика».

внешний из различных „продольных“ слоев бытия; а *тут* она не один из многих продольных слоев, а сила, пронизывающая все слои *поперек*. Там красота *далее* всего от религии, тут она более всего выражается в религии. Там жизнепонимание афеистическое или почти афеистическое; тут же Бог и есть высшая красота, чрез причастие к которой все делается прекрасным. У Леонтьева Бог есть *геометрический* центр системы, почти абстракция, но несколько не Живое Единящее Начало < . . . > Поэтому в безблагодатном жизнепонимании Леонтьева личность механически склеивается из разного рода слоев бытия, а согласно жизнепониманию автора этой книги, личность, при помощи благодати Божией, жизненно и органически усваивает себе все слои бытия. Все прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, и все безобразно, когда она отвержена от Него. И тогда, когда у Леонтьева красота почти отождествляется с геенной, с небытием, со смертью, в этой книге красота есть Красота и понимается как Жизнь, как Творчество, как Реальность». ⁵⁰ «Безблагодатному и безбожному эстетизму» Леонтьева Флоренский противопоставляет свое понимание красоты — «духовный и теоцентрический эстетизм». К леонтьевской эстетике относятся также пометы Флоренского на окружности: «Дурная бесконечность», «смерть», «тьма кромешная». ⁵¹

Другое глубокое расхождение Флоренского с Леонтьевым связано с проблемой теодицеи, о чем свидетельствует примечание к странице 56 его книги: «Представление об абсолютном характере зла: „Все осуждены, все погибнут“. Приблизительно такое воззрение развивал у нас К. Леонтьев». ⁵²

5

Художественный мир Достоевского так и остался по существу глубоко чуждым Леонтьеву. Об этом свидетельствует одна из последних малоизвестных статей критика «Достоевский о русском дворянстве», посвященной «Подростку» (1891). ⁵³

В статье «Анализ, стиль и веяние» Леонтьев противопоставлял «здоровому» трагизму Толстого «уродливый», больной трагизм Достоевского — «трагизм каких-то ночлежных домов, домов терпимости и почти что Преображенской больницы». «Трагизм Достоевского, — по словам Леонтьева, — может, пожалуй, только разохотеть каких-нибудь психопатов, живущих по плохим меблированным комнатам» (Л., 8, 235). ⁵⁴

⁵⁰ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 585—586.

⁵¹ Там же. С. 586.

⁵² Там же. С. 156.

⁵³ Леонтьев писал Ан. Александрову по поводу статьи «Достоевский о русском дворянстве»: «. . . мне похвалить его вовсе нелегко: я его уродливых романов терпеть не могу, хотя и понимаю их достоинства» (см.: Александров Ан. И. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анат. Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 115).

⁵⁴ К этим строкам Леонтьев позднее добавил рукописное пояснение: «Я знаю, почему я не люблю романов Достоевского (сочувствую в то же время его публицике, за исключением глупого бреда в речи о Пушкине); но *мимоходом* так

Совершенно очевидно, что та «текущая действительность» и ее герои, представители «случайных семейств», «историографом» которых был Достоевский, не соответствовали представлениям Леонтьева об «эстетике жизни». Чем можно объяснить в таком случае запоздалое обращение Леонтьева к «Подростку»? Оно было, скорее всего, чисто случайным; Леонтьев выписывает из эпилога романа пространные выдержки — рассуждение Николая Семеновича о двух типах семейств — среднедворянского, помещичьего, уже уходящего в прошлое, с его «красивыми формами» — устроенным бытом, наличием родовых преданий, выработанных понятий о чести и долге и т. д., и «случайного» (преобладающего, по мнению Достоевского, типа современной семьи) с характерным для него распадом духовных и нравственных связей между «отцами» и «детьми», отсутствием традиций, руководящей идеи, неустойчивым бытом, хаосом, неблагообразием. И если признанным бытописателем первого был Л. Н. Толстой, то «историографом» второго становится Достоевский.

Леонтьев, очевидно не вникнув в идейное содержание романа, уловил в эпилоге лишь печаль о безвозвратно исчезающем дворянском быте с его «красивыми формами», которые он так любил. Отсюда и предположение Леонтьева, что в заключение романа, «исполненного дворянских слабостей и глупостей, дворянского беспутства и дворянской непрактичности, дворянской „психопатии“, наконец», Достоевский будто бы делает вывод о необходимости сохранения дворянства как сословия, ибо «только у одних дворян в России есть истинное чувство чести» (Л., 7, 446). «Как он извлек это политическое нравучение из этого именно романа, — я понять не могу», — восклицает Леонтьев и далее делает далеко идущие выводы. Если даже из «Подростка» можно сделать подобный вывод, то что же говорить об изображении дворян у Тургенева, Толстого, Писемского, Маркевича! «Глубоко верный русский инстинкт подсказал Достоевскому, что дворянство русское нужно, что нужен особый класс русских людей, более других тонкий и властный, более других изящный и рыцарственный («чувство чести»), более воспитанный, чем специально ученый, и т. д.» (Л., 7, 446—447). Далее Леонтьев высказывает предположение, что Достоевский не успел сделать вывода о необходимости для дворянства и политических привилегий.

Что касается «дворянской идеи» Достоевского в «Подростке», то она совсем иная. Писатель вовсе не ратовал за укрепление дворянских сословных привилегий, понимая, что после отмены крепостного права историческое время дворянства уже позади.

Достоевский, напротив, мечтал о том времени, когда рухнут всякие сословные перегородки, а дворянство превратится в собрание «лучших людей» нации, примкнуть к которому, независимо от сословной принадлежности, даст право «всякий подвиг чести, науки и доблести» (13, 178). Именно в таком смысле является в романе «Подросток»

решительно говорить не следовало. . . Это правда; — но лучше молчать» (см.: Лернер Н. К собранию сочинений К. Н. Леонтьева // Книга и революция. 1921. № 8—9. С. 119).

дворянином крестьянин Макар Иванович Долгорукый, которого писатель намеренно паделил княжеской фамилией. Как лучший представитель своего сословия он тоже «дворянин».

Несколько слов об общих оценках творчества Достоевского Леонтьевым в этой статье.

Достоевского (в отличие от Толстого, Писемского, Тургенева, Островского и даже Маркевича) Леонтьев не относит к числу художников, объективно изображающих русскую жизнь. По мнению критика, Достоевский «глубоко преломляет ее, сообразно своему личному устройению» (Л., 7, 443). И если по произведениям названных выше писателей иностранец может «весьма верно» представить себе русскую действительность, то по романам Достоевского «он не узнает правды о *самом обществе* русском второй половины нашего века; он поймет только известное течение чувств и мыслей». По другим писателям «можно изучать нормальную жизнь», по Достоевскому — «только ее психопатию, ее крайние уклонения, быть может», а главное, «можно изучать самого автора, его идеалы, его собственные душевные извороты, его собственные горести, борьбу и мечтания» (там же). Суровы и отзывы Леонтьева о персонажах Достоевского. Все его главные характеры — вариация «почти на одну и ту же психологическую тему», причем тему «весьма субъективную и болезненную»; «от лиц Достоевского не веет правдой жизни; от них веет только правдой собственного сердца автора, его пламенеющей искренностью. За исключением разве преступников „Мертвого дома“, весьма объективно изображенных, все лица Достоевского суть в самом точном смысле слова *создания* его воображения» (там же).

Достоевского-публициста и «моралиста», автора «Дневника писателя» Леонтьев ставит «несравненно выше», чем беллетриста: «Насколько мало у Достоевского в романах его и здоровья и истинного чувства русской реальности», настолько он как моралист и политик «здрав и одарен в высшей степени „чутьем“ того, что России *нужно*» (Л., 7, 444). Не обошел Леонтьев молчаньем в своей статье и религиозных взглядов Достоевского; он сочувственно отметил, что писатель понимал значение православия для русского народа и России, называл русский народ «народом богоносцем» и любил его за его религиозность. «Правда, в религиозных представлениях своих Достоевский не всегда строго держался тех общеизвестных катехизических оснований, которыми руководится все восточное духовенство наше, — добавляет Леонтьев, — и позволял себе переступать за пределы их, то влагая в уста русских монахов предсказания о повсеместном превращении государств в одну *на земле торжествующую* Восточную церковь («Братья Карамазовы»), то сам пророчествуя о какой-то непонятной и „окончательной“ всеобщей „гармонии“ под влиянием некой особенной русской или славянской любви! Его необузданное воображение и пламенная сердечность его помешали ему скромно подчиниться стеснениям правильного богословия и разрывали в пних случаях его спасительные узы. Он переходил своевольно, положим, за *черту* общеустановленного и разрешенного, но зато он и всему *тому поклонялся и все то чтит и любил, что находится по ту сторону*

черты. Он только *прибавлял* нечто свое, излишнее и неправильное; но он ничего правильного, ничего издавна иерархией освященного не только не отвергал, но и готов был всегда горой стоять за это правильное и освященное» (Л., 7, 445—446).

Как видим, Леонтьев остался во всем верен себе. И все-таки в этой статье, написанной Леонтьевым в год его смерти, мы находим, пожалуй, наиболее сочувственные слова о Достоевском из всего им ранее сказанного. Но и в этих словах нет подлинной человеческой любви и тепла.

Леонтьев — личность яркая и трагическая в своих духовных борениях и судьбе. Несмотря на его нелюбовь к героям Достоевского, он им сродни, и его духовный максимализм — русская национальная черта. Леонтьев напоминает тех героев Достоевского, которых «съела идея», и они «корчатся под ней», как под камнем. В ней так же билась «мысль великая и неразрешенная», и смысл жизни он видел в том, чтобы прежде всего «мысль разрешить». Подобной мыслью для Леонтьева была идея Бога и бессмертия, служению которой он пожертвовал карьерой дипломата и самым для него дорогим — «эстетикой», той земной, «безбожной», по его словам, красотой в ее многообразных формах, которую его трудная религия отречения и долга так и не смогла, очевидно, до конца победить.

В одном из писем к В. В. Розанову 1891 г. Леонтьев с иронией отозвался об «искателе» Левине, противопоставив ему «простого и здорового» Вронского. По этому поводу Розанов пишет в примечании: «Леонтьев сам был, конечно, „вечно щущий“ и гениально ищущий Левин, Раскольников, *до преступности* в „исканиях“, до святотатственности, до великих посягновений (отношение его к христианству) < . . . > с Достоевским и с Толстым Леонтьев разошелся, как угрюмый и непризнанный брат их, брат чистого сердца и великого ума. Но он именно из их категории < . . . > Все три они, и Достоевский, и Толстой, и Леонтьев, не любили берега, скучали на берегу».⁵⁵ Розанов сравнивает всех троих с великими мореплавателями.

⁵⁵ Рус. вестн. 1903. № 6. С. 431.