

ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ ОРЕХАНОВ

«ЛЕРМОНТОВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»
(Новая жизнь дискуссии о «розовом христианстве»)

Торопиться не надо, время его придет. И вот, когда оно «придет», Леонтьев в сфере мышления, наверное, будет поставлен впереди своего века и будет «заглавною головою» всего у нас XIX столетия, куда превосходя и Каткова, и прекраснейших наших славянофилов, — но «тлевших», а не «горевших», — и Чаадаева, и Герцена, и Влад. Соловьева.

В. В. Розанов

...будет в русской литературе день покаяния перед его памятью, день узнавания его великой мысли и дарования.

С. Н. Дурылин

Введение. Постановка проблемы

В 1882 г. К. Н. Леонтьев опубликовал небольшую по объему брошюру «Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Л. Н. Толстой», по мнению В. В. Розанова, свою «одну из самых блестящих и мрачных брошюр»,¹ которая является важным шагом на пути осмысления процесса секуляризации русской культуры, «серьезным эпизодом в истории русской мысли», более того, «великим спором» и даже «догматическим прением».² Розанов совер-

¹ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 358 (Собр. соч. / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. (Т. 13)). Далее сокращенно: Литературные изгнанники.

² Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 344, 356, 357.

шенно справедливо отмечает: «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?»³

В брошюру вошли две статьи Леонтьева: статья «О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике», опубликованная в газете «Варшавский дневник» (1880. № 162. 29 июля; № 169. 7 авг.; № 173. 12 авг.) и статья «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого «Чем люди живы?»», изданная в газете-журнале «Гражданин» (1882. № 54—55).

Данная статья посвящена главным образом рассмотрению аргументов Леонтьева, адресованных Достоевскому.⁴ Брошюра Леонтьева содержала развернутую критику тех мыслей, которые были высказаны писателем в знаменитой речи памяти Пушкина и в художественных произведениях.

Как известно, и в самой речи, и в напечатанном в августовском номере «Дневника писателя» за 1880 г. «Объяснительном слове» Достоевский настаивал на трех тезисах:

а) русский народ обладает особым качеством, которое отличает его от других народов — русская душа и русский гений «может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»;⁵ стать настоящим русским — значит, «в конце концов, это подчеркните», стать «братом всех людей, всечеловеком»;

б) для настоящего русского Европа и «удел всего великого арийского племени» не менее дороги, чем сама Россия (26, 147); русский народ, составляющий 80 млн. человек — пример «духовного единения», которого нет и не может быть в Европе, гражданское основание которой «подкопано и, может быть, завтра же рухнет

³ Литературные изгнанники. С. 358.

⁴ Критика Леонтьева в адрес Толстого подробно рассмотрена автором данной статьи в монографии: Ореханов Ю. Л. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010.

⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 131. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома и страницы.

бесследно на веки веков» (26, 132); в этой ситуации именно русский народ, по мысли Достоевского, призван «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей» (26, 148) и, в конце концов, **может быть**, как указывает сам Достоевский,

в) «изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (26, 148).

Имея в виду данные тезисы Достоевского, в фокусе данной статьи лежат следующие вопросы:

1. Что понимал Леонтьев под «розовым христианством»?
2. Какова была рефлексия леонтьевской мысли в истории?
3. Насколько критика Леонтьевым Достоевского была адекватна с точки зрения православного вероучения и, далее, насколько адекватным было представление о Православии самого Леонтьева?

1. Особенности биографии и мировоззрения К. Н. Леонтьева

Прежде чем мы перейдем к анализу указанной брошюры, сделаем несколько предварительных замечаний.

1) *Особенности биографии Леонтьева*. Представляется, что анализ как указанного сочинения Леонтьева, так и вообще его религиозного мировоззрения, возможен только в контексте очень сложной, в чем-то уникальной биографии писателя. Многие впечатления, вынесенные из детства, были значимы для него всю жизнь. Сам он впоследствии указывал, что в момент появления в действующей армии в Крыму он представлял собою «молодого человека, матерью довольно женоподобно воспитанного, от природы очень сострадательного и развившего в себе гуманность чтением Санда и Белинского».⁶

В биографии Леонтьева совершенно особое значение имеет 1871 год, а именно чудесное исцеление от болезни, после которого писатель и дипломат впервые стал серьезно размышлять о монашестве и некоторое время прожил на Афоне. В 1874 г. Леонтьев знакомится с преп. Амвросием Оптинским и 17 лет своей жизни

⁶ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текстов и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2002. Т. 6, кн. 1. С. 61. Далее ссылки на это издание даются в тексте, перед указанием тома: *Леонтьев*.

проводит под его водительством. В 1887—1891 гг. Леонтьев живет в Оптиной пустыни и общается со старцем очень тесно, а незадолго до смерти, по благословению старца, принимает монашество.

Итак, результатом болезни писателя стал духовный переворот, а его следствием — титаническая работа над собой, стремление найти ответ на свои вопрошания в лоне Церкви и церковного христианства, понимание того, что религия была бы «ничтожной вещью», если бы не могла выдержать интеллектуального искуса, «устоять против образованности и развитости ума» (Леонтьев. 6₁, 804). Эта напряженность чувствуется даже сразу после обращения и посещения Афона: в 1872 г. Леонтьев указывает, что в его афонской келье на столе «рядом лежат Прудон и Пророк Давид, Байрон и Златоуст, — Иоанн Дамаскин и Гёте; — Хомяков и Герцен» (Леонтьев. 7₁, 132).

Обычно, говоря о Леонтьеве и анализируя его жизнь, особо подчеркивается значение того страха, который он пережил в момент смертельной болезни и внезапного исцеления. В его жизни был еще один, не менее значимый фактор, окрасивший тему страха и смерти в особые тона, и таким фактором стала учеба на медицинском факультете Московского университета. Эта учеба стала фундаментом позитивистской закваски, сыгравшей большую роль в дальнейшей жизни Леонтьева. Действительно, Леонтьев — врач, по собственному мимолетному признанию, он слишком долго работал в анатомическом театре, поэтому далек от идеализма; кроме того, сам — очень больной человек.

Безусловно, медицинские занятия, знания наложили глубокий отпечаток на всю его жизнь и склад мыслей. Важно, что всю жизнь он размышляет над тем же самым вопросом, который был так важен и для Достоевского: «Многие, конечно, не допускают и мысли, чтобы человек образованный нашего времени мог так живо и так искренно верить, как верит простолюдин по невежеству» — и сам дает ответ на этот вопрос: «Образованный человек, раз только он перешел за некоторую ему понятную, но со стороны недоступную черту чувства и мысли, может веровать гораздо глубже и живее простого человека, верующего отчасти по привычке (за другими), отчасти потому, что его вере, его смутным религиозным идеям никакие другие идеи не помешают» (Леонтьев. 6₁, 789).

В своих воспоминаниях Леонтьев неоднократно подчеркивает значение в своей жизни занятий медициной. Он указывает, что «медицинские занятия, изучение физиологии и анатомии сами

по себе уже располагают мыслящего молодого человека любить здоровье, силу, красоту» (Леонтьев. 6₁, 358). «Анатомические» образы преследовали воображение писателя постоянно.⁷ Леонтьев вспоминал, что на втором курсе наука не могла его «утешать»: «...еще не было передо мною *живых страдальцев*, возбуждавших мое участие, мое рвение, мое самолюбие, а только валялись на столах удушенные старики, замерзшие на улице пьяные, убитые блудницы, которых трупы терзали студенты, смеясь и кощунствуя всячески». Эти студенты «ни о чем почти не беспокоились и не думали, кроме экзамена и карьеры своей», Леонтьев же «с утра до вечера *думал* и мучился обо всем»; именно в этот период жизни он утратил «на долгое время детскую веру» (Леонтьев. 6₁, 697).

В своих воспоминаниях Леонтьев особо выделяет тот эпизод, когда он впервые преодолел чувство страха и отвращения и «стал резать сам трупы; в первый раз коснулся руками холодного и гниющего человеческого тела; в первый раз узнал, что такое глубина и жестокость *молодого* отчаяния (оно нестерпимо, хотя и скоро проходит); в первый раз делал физиологические опыты над живыми существами» (Леонтьев. 6₁, 710). Затем, уже в период пребывания в армии во время крымской кампании, ему придется много «резать руки, пальцы, ноги» (Леонтьев. 6₁, 63); в первую зиму Леонтьев делает семь ампутаций, из которых четыре оказываются удачными.

2) *К. Н. Леонтьев и тема народа*. Леонтьев не был готов признать справедливыми те характеристики, которыми Достоевский наделял русский народ, — по причине его особых грехов и пороков ему нужен страх внешней узды: «Да разве в России — можно без *принуждения* и *строгого* даже, что бы то ни было сделать и утвердить? <...> У нас что крепко стоит? — Армия, монастыри,

⁷ Вот, например, один из очень ярких и характерных образов — рассказ о своем университетском профессоре К. Я. Млодзеевском: «Он стоял перед столом; на столе был лоток с кишками только что выпотрошенного тифозного покойника. Млодзеевский показывал языки слизистый оболочки и перебирал эти кишки своими маленькими, некрасивыми пальцами. <...>

Мне кажется, что такие именно зрелища в старом университете и клинике имели большое влияние на всю мою жизнь и судьбу. В минуты подобных чувств зрело мое отвращение к большим европейским городам, к „прогрессу“ и ко всему тому, что связано с этими городами и с таким прогрессом...» (Леонтьев. 6₁, 361).

чиновничество и — пожалуй — крестьянский мир. — *Все принудительно*».⁸ Таким образом, для Леонтьева сама мысль, что гармонию Европе принесет именно русский народ, была глубоко чужда, причем еще и потому, что, с его точки зрения, «Петербургская Россия» уже ничем не отличается от мещанской Европы. Сама идея гармонии России с современной Европой, с точки зрения Леонтьева, абсолютно бессмысленна.

Более того, у Леонтьева есть совершенно противоположные предвидения на этот счет. В статье «Над могилой Пазухина» (1891) он подчеркивает, что если русский народ будет освобожден от «*внешних ограничений и уз*», то «через какие-нибудь полвека, не более, он из народа-„богоносца“ станет мало-помалу, и сам того не замечая, „народом-богоборцем“, и даже скорее всякого другого народа, *быть может* (курсив мой. — Прот. Г. О.)» (Леонтьев. 8₁, 458). Предсказывает он и нечто большее: «...русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по смертному пути *всесмещения* и — кто знает? — подобно евреям, не ожидавшим, что из недр их выйдет Учитель *Новой Веры*, — и мы, неожиданно, лет через 100 каких-нибудь, из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом бесцерковных или уже слабо-церковных, — родим (...) антихриста» (Леонтьев. 8₁, 458—460).

Следует заметить, что авторы сборника «Из глубины», вышедшего в свет вскоре после октябрьского переворота 1917 г., должны были по достоинству оценить этот тезис Леонтьева, подчеркивая, что слой культуры и религиозности в России оказался настолько тонким, что казалось, что Русская Церковь просто устранена из истории: «Русский народ вдруг оказался нехристианским...»⁹

⁸ «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 280 (Леонтьев. Прил. Кн. 1; письмо от 19 января — 1 февраля 1891 г.). Далее сокращенно: «Преемство от отцов».

⁹ Булгаков С. Н. На пиру богов // Булгаков С. Н. Интеллигенция и религия. СПб., 2010. С. 278. Характерно, что в этих же диалогах несколько дальше о. Сергей Булгаков указывает, что «в России имеет культурную будущность только то, что церковно, конечно, в самом обширном смысле этого понятия. И с оцерковлением русской жизни только и могут быть связаны надежды на культурное возрождение России» (Там же. С. 281).

Наоборот, предчувствие П. Я. Чаадаева оправдалось: вопреки всем ожиданиям и прогнозам, экономический (в первую очередь), культурный, социальный и религиозный инстинкт спас европейские народы от катастрофы именно тогда, когда погибал русский народ.

3) «Эстетизм» и «аморализм» Леонтьева. Для Леонтьева категория «гармония» имеет совершенно особый смысл. Мысль Леонтьева солидарна с построениями Н. Я. Данилевского, для которого красота — «единственная духовная сторона материи» и поэтому единственная связь этих двух начал мира; несмотря на то, что «развитие прекрасного в жизни сопряжено со многими скорбями, пороками и даже ужасами, — эта эстетика жизни гораздо менее губительна для религиозных начал, чем простая утилитарная мораль»: «Диоклетианы и даже Борджиа были гораздо менее вредны для Христианства, чем многие очень скромные и честные бюргеры нашего времени. Ослабеют все проявления героического, живописного, трагического, демонического в жизни обществ, — иссякнут мало-помалу в ней и все религиозные, и даже все государственно-практические силы...» (Леонтьев. 8₂, 67—68).

Эстетический критерий — своеобразное мерило жизни: «Эстетическое мерило самое верное, ибо оно *единственно общее* и ко всем обществам, ко всем религиям, ко всем эпохам приложимое. — Что *полезно всем* — мы не знаем и никогда не узнаем. — Что у всех прекрасно, изящно или высоко — пора бы обучиться» (Леонтьев. 8₁, 217).

Эстетизм Леонтьева есть противопоставление «исторического христианства» христианству моральному, рождение которого он очень точно почувствовал. Гармония по Леонтьеву — это «единство в разнообразии», которое не только не исключает «антитезы и борьбы, и страданий», но даже требует их (Леонтьев. 8₁, 194). Жизнь имеет ценность только тогда, когда состоит из антитез — «антитезы богатства и бедности, суеверий и философского ума, церковной христианской поэзии и поэзии сладострастия» (Леонтьев. 8₁, 162). Вольтер — «великий разрушитель», «которого с наслаждением может читать за глубину его остроумия — и враждебный его взглядам (конечно, зрелый) человек» (Леонтьев. 8₁, 164).

В то же самое время, с точки зрения писателя, ценность имеет только «моральная эстетика — трудный процесс победы над страстями, основой которого является именно страх: «победа разума и сердца над гневом и зверством есть также *эстетическое* явле-

ние — *моральная эстетика*».¹⁰ Именно поэтому проповедуемая великими русскими писателями любовь есть самообман, попытка получить сложный результат простым способом: ценно (в терминологии Леонтьева, «эстетично», «творчески») то, что растет, органически переходит от простых форм к сложным, а не наоборот.

На последнюю мысль, к сожалению, обратили внимание далеко не все позднейшие интерпретаторы Леонтьева, что привело к сопоставлению его взглядов с философией Фр. Ницше. Главный вопрос, который здесь возникает, должен быть поставлен так: является ли философия Леонтьева эстетизацией зла, своеобразным аморализмом?

Вот что по этому поводу пишет С. Г. Бочаров. Он полагает, что, с точки зрения Леонтьева, зло *необходимо в мире* как условие всего самого лучшего. Черта проходит не между добром и злом, а между качеством жизни и его отсутствием. Фактически речь идет о том, что зло имеет положительную роль, зло служит добру. Зло — «неизбывная и непрременная характеристика исторической картины мира, и в этом качестве зло у него — полнокровное бытие», поэтому Леонтьев не знает метафизики зла, зла как небытия. Зло и страдание как бы необходимо для полноценного переживания и достижения полноты жизни.¹¹ Действительно, эти мысли находят прямое подтверждение в текстах Леонтьева. Например, в своих воспоминаниях о встречах с И. С. Тургеневым, происходивших в первой половине 1850-х годов, Леонтьев признается: «...в то время уже мало-помалу подкрадывалась к уму моему та вредная мысль, что „нет ничего безусловно нравственного“, а все нравственно или безнравственно только в „эстетическом смысле... „Что к кому идет“» (Леонтьев. 6₁, 746). Далее Леонтьев подчеркивает, что в период с 25 до 40 лет в основу его мировоззрения легла мысль о том, что «критерий *всему* должен быть не нравственный, а эстетический», что «даже сам Нерон» ему «дороже и ближе Акакия Акакиевича или какого-нибудь другого „простого и доброго человека“» (Леонтьев. 6₁, 747).

Возникает впечатление, что Леонтьев воскрешает один из вариантов гностицизма: ценность имеет *сама жизнь* со всею полнотой ее и с тем *равновесием* зла и добра, которое доступно в ней чув-

¹⁰ Литературные изгнанники. С. 374 (письмо к Розанову от 13 августа 1891 г.).

¹¹ Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. С. 371, 375.

ству здравомыслящего человека» (Леонтьев. 9, 320), более того, зло является чуть ли не нормальным состоянием людей. Конечно, такая позиция в корне противоречит взглядам Достоевского: зло таится в человеческой природе гораздо глубже, чем предполагают «лекаря-социалисты» (25, 201), но в то же время: «Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей» (25, 118).

Вопрос об «аморализме» Леонтьева будет рассмотрен ниже подробнее. Сейчас же нужно заметить следующее. Во-первых, по единодушным отзывам знавших его современников, Леонтьев «был один из самых нравственных людей на свете по личной доброте <...> по общей грации души, по полному и редчайшему добросердечию».¹² Во-вторых, эстетизм, красота Леонтьева сродни красоте Достоевского — это некоторая загадочная категория, которая является мерилom правды и нравственности (Леонтьев) и спасает мир (Достоевский). Не случайно в одном месте Леонтьев проговаривается: чисто эстетической критики не вынесут даже некоторые христианские святые.

Таким образом, учитывая сложный контекст биографии Леонтьева, можно согласиться с Розановым: «При объяснении теорий Л(еонтье)ва нужно постоянно иметь в виду, что они изошли от „Иова на гноище“. Тут не запорхаешь. Не запоешь лазурных песен. Самая религия представится, как утешение сквозь грозу. Да, есть Бог „в тихом веянии“ (явление Илии пророку) и есть Бог „в буре“ (говорящий Иову). Л(еонтье)в слушал последнего. И не мудрено, что собственные глаголы его „рвали паруса“, а не шелестели в кружевах изнеженных слушательниц и слушателей».¹³

2. Что понимал Леонтьев под «розовым христианством»?

В данной статье я хотел бы подробнее остановиться на том, как Леонтьев определяет черты нового мировоззрения, которое он называет «розовым христианством». Леонтьев подчеркивал, что это мировоззрение является «своего рода ересью», т. е. тем, что существует не в строгом догматическом смысле, не сформулировано,

¹² Розанов В. В. О Константине Леонтьеве // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891—1917 гг.: Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 414.

¹³ Литературные изгнанники. С. 368.

не оформилось в какие-то организованные формы, но весьма распространено теперь в образованном классе, более того, по мнению Данилевского, высказанному в 1885 г. в полемике с Вл. С. Соловьевым, «возражения, которые делаются против христианских догматов со стороны полного неверия (...) носят в воздухе, бьют в уши и в глаза».¹⁴ Другими словами, речь здесь идет именно о том, что имеет характер тенденции, одного из элементов секулярного мировоззрения.

Какие же черты нового учения выделяет Леонтьев? Отвечая на этот вопрос, я буду в качестве источников рассматривать не только брошюру «Наши новые христиане», но и другие работы Леонтьева, а также его письма.

1. Односторонность нового мировоззрения, недоговоренность. Леонтьев подчеркивает выборочный характер нового учения: «Об одном *умалчивать*, другое *игнорировать*, третье *отвергать* совершенно; иного *стыдиться* и *признавать* святым и божественным только то, что наиболее приближается к чуждым Православию понятиям европейского *утилитарного прогресса* — вот черты того Христианства, которому служат теперь, нередко и бессознательно, многие русские люди и которого, к сожалению, провозвестником в числе других явился, на склоне лет своих, и гениальный автор „Войны и мира“!..» (Леонтьев. 9, 166). Следствием этого является неадекватная передача церковного опыта:

«Но усердно молю Бога, чтобы вы поскорее *переросли Достоевского* с его „гармониями“, которых никогда не будет, да и не нужно.

Его монашество — сочиненное. И учение от(ца) Зосимы — ложное; и весь стиль его бесед фальшивый».¹⁵

Именно поэтому в Оптиной пустыни «„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 стро-

¹⁴ Данилевский Н. Я. Владимир Соловьев о православии и католицизме // Данилевский Н. Я. Горе победителям. М., 1998. С. 378.

¹⁵ Литературные изгнанники. С. 329 (слова из первого письма Леонтьева к Розанову, от 13 апреля 1891 г.)

го 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». ¹⁶

2. Отсутствие связи между моральными принципами и христианской вероучительной основой. Леонтьев подчеркивает, что идеал святости имеет своим фундаментом учение Христа и не сводится к честности, доброте, милосердию, воздержанию и самоотвержению (Леонтьев. 9, 170). Анализируя рассказ Толстого «Чем люди живы», он задает вопрос: является ли Бог для графа Толстого аллегорией или условным выражением только для названия чего-то не живого, для обозначения отвлеченной общей сущности, которую не отрицают даже материалисты, или Бог графа Толстого есть христианский Бог, «Св. Троица, Которой Второе Лицо сошло с небес и воплотилось» (Леонтьев. 9, 177). Что касается Достоевского, здесь приговор еще более определенный: «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. 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⟩». ¹⁷

3. Искаженное понимание «высших плодов веры», отсутствие аскетической уравновешенности, игнорирование «страха Божьего» в угоду гуманистическому пониманию любви. Леонтьев указывает: «Высшие плоды веры, — например, постоянное, почти ежеминутное расположение любить ближнего, — или никому не доступны, или доступны очень немногим: одним — по особому рода благодати прекрасной *натуры*, другим — вследствие многолетней молитвенной борьбы с дурными наклонностями» (Леонтьев. 9, 170). Любовь, без смирения и страха перед положительным вероучением, самая горячая и искренняя, но своевольная и часто гордая, тщеславная, исходит не прямо из учения Церкви, а является плодом западной культуры, плодом антрополатрии, т. е. веры в земного человека и в земное человечество, «в идеальное, *самостоятельное*,

¹⁶ Там же. С. 337.

¹⁷ Там же. С. 345—346.

автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение „всего человечества“ здесь на земле» (Леонтьев. 9, 171).

Для Леонтьева имеет принципиальное значение различие любви естественной, которой человек может быть либо одарен от природы, либо в которой он может быть воспитан, и любви религиозной, которая рождается только «долгими усилиями аскетической борьбы противу эгоизма своего и страстей» (Леонтьев. 9, 189). В работе «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой» (1888) Леонтьев указывает, что герой «Анны Карениной» Левин, за которым угадывается личность самого автора, верует только в себя и в свое сердце, он «помешан на любви только к собственным сердечным движениям <...> для него по-прежнему не Бог — любви есть, а собственная его любви, его мгновенные добрые движения — суть Бог и больше ничего...» (Леонтьев. 8, 308).

Именно Леонтьев со всей определенностью указал на диалектичность диады «любовь — страх»: «„Страх Божий“ (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости религиозной».¹⁸ Эта же мысль настойчиво звучит и в письме о. Иосифу Фуделю: необходимо «настаивание на „страхе Божиим“, настаивание, про которое Влад(имир) Соловьев сказал мне в Москве: „Я хочу напечатать в „Руси“ Аксакова, что — „нужно большое бесстрашие, чтобы в наше время говорить о страхе религиозном, а не об одной любви“».¹⁹

В связи с исключительным значением, которое имеют в построениях Леонтьева понятия «трансцендентный эгоизм» и «страх», следует остановиться на них более подробно. В 1872 г. в «Афонских письмах» он указывает, что этот страх, который в православных обителях является результатом многолетней монастырской выработки и дисциплины, «не материальной природы; — это несокрушимая идеальная узда веры, любви и почтения»; в этом страхе присутствует разочарование «во всем земном и непрочном», однако это не есть эгоизм в буквальном смысле слова, ибо «благодаря этому воздушному, туманному, отдаленному и неосознательному эгоизму от скольких движений эгоизма грубого, земного, ежедневного освобождается хороший христианин» (Леонтьев.

¹⁸ Литературные изгнанники. С. 330.

¹⁹ «Преемство от отцов». С. 283 (письмо от 19 января — 1 февраля 1891 г.).

7₁, 140). Леонтьев подчеркивает важный момент, который, как мне кажется, часто упускается при анализе его взглядов: этот «неземной эгоизм» есть на самом деле *«идеальная боязнь греха»*, то есть страх «оскорбить и прогневать Божество», Которое создало человека «и дало ему разум и волю для внутренней борьбы против злого начала, присущего мирозданию (Там же).

«Страх» является настолько значимой категорией в словаре Леонтьева, что некоторые его критики, в том числе и очень проницательные, обвинили его в своеобразной «ферапонтовщине». Такая точка зрения была бы совершенно ошибочной. Лично, психологически, как свидетельствует в своих воспоминаниях Л. А. Тихомиров, Леонтьев был человеком сердечной веры, постоянно соединенной с любовью к Богу. В проповеди страха Божия для Леонтьева заключалось глубокое убеждение в реальности Божественного бытия и сознание опасности возбудить Его гнев — чувство, которое у Леонтьева сочеталось с теплой, сердечной верой.²⁰

4. Простота основы, крайняя односторонность и неестественная односложность нового идеала. С точки зрения Леонтьева, эта простота приводит, во-первых, к непониманию глубокой связи всех христианских добродетелей между собой, в частности к игнорированию смирения, страха и покорности, а в пределе поэтому часто и к последствиям противоположным — к нигилизму и разрушению: «...тот, кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а противник Христианства самый обманчивый и самый опасный, ибо он сохранил от Христианства только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу, в действительном духе которого нет и тени Христианства, а все сплошь враждебно ему» (Леонтьев. 9, 173). И далее: «Любовь к ближнему, основанная на всецелом вероучении, на любви к Церкви, вот настоящая христианская любовь! Любовь же своевольная, основанная только на порывах собственного сердца, есть очень симпатичная вещь, но... она до того „удобопревратна“, что может (...) дойти даже и до любви к революции» (Леонтьев. 9, 179). Леонтьев подчеркивает, что христианское учение требует не простоты ума, а простоты сердца; будучи простым по своему происхождению («Божественность Иисуса»), в сложных исторических условиях

²⁰ Тихомиров Л. А. Тени прошлого. М., 2000. С. 648—649.

это учение усложнялось, стремясь дать ответы на многообразные возникающие вопросы (Леонтьев. 9, 178). «Истинное Христианство» богато именно своей сложностью — «в нем *все есть*: и высшая этика, и залогов глубочайшей государственной дисциплины, и всякая поэзия: и поэзия нищего в лохмотьях, поющего Лазаря, и поэзия владыки, сияющего золотом и „честным“ камением... <...> Нет, *господа новаторы наши*, далеко вам до истинного Христианства — глубокого и всестороннего, твердого и гибкого в одно и то же время, идеального до высшей степени и практического до крайности!» (Леонтьев. 9, 184—185). В мире присутствует не нравственная, а «реально-эстетическая» гармония, т. е. «примирение антитез, но не в смысле мирного и братского *нравственного согласия*, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей и *в жизни самой*, и в искусстве» (Леонтьев. 9, 212).

5. Отсутствие прямой связи нового мировоззрения с евангельским идеалом, учением Христа и святоотеческим, церковным пониманием этого идеала и учения. Леонтьев использует термин «церковное Святоотеческое Христианство» (Леонтьев. 9, 179), которое для него является идеалом, мерилем христианской жизни: «Чтобы быть православным, необходимо *Евангелие читать сквозь стекла святоотеческого учения*; а иначе из самого Св. Писания можно извлечь и скопчество, и лютеранство, и молоканство, и другие лжеучения, которых так много и которые все сами себя выводят прямо из Евангелия (или вообще из Библии» (Леонтьев. 9, 206). Изображение церковной и монашеской жизни Достоевским далеко от реального прототипа: «Правда, 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» (Леонтьев. 9, 208). Леонтьев подчеркивает глубокую связь между Христом и Его Церковью и сложность встречи со Христом вне Церкви: «В речи г. Достоевского Христос, *по-видимому*, по крайней мере, до того помимо Церкви доступен всякому из нас, что мы считаем себя вправе, даже не справясь с азбукой катехизиса, т. е. с самыми *существенными* положениями и *безусловными* требованиями православного учения, приписывать Спасителю никогда не высказанные им обещания „всеобщего братства народов“, „повсеместного мира“ и „гармоний“» (Леонтьев. 9, 217). Леонтьев подчеркивает очень важное обстоятельство: «гибель и вред православному принципу» заключаются в первую

очередь не в личных грехах и даже преступлениях, а «в *постепенном вырождении его в другие принципы*».²¹

6. Оппозиция «христианская эсхатологическая перспектива» — «теория прогресса». Эсхатология Леонтьева крайне пессимистична: «Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, Который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней: вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. 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...» (Леонтьев. 9, 193). «„Любовь“ же (или проще и яснее *доброту, милосердие, справедливость*) надо проповедовать, ибо ее мало у людей, и она легко гаснет у них, но не должно пророчить ее *воцарение на земле*. Это *психологически, реально* невозможно, и теологически непозволительно, ибо давно осуждено церковью, как своего рода *ересь (хилиазм, т. е. 1000-летнее царство Христа на земле, перед концом света)*».²² С точки зрения Леонтьева, христианство не верит ни в переустройство общества, ни в «*лучшую автономическую мораль лица*» (Леонтьев. 9, 199). Христос проповедовал не всеобщую гармонию, а всеобщее разрушение, а пророчество о всемирном примирении людей во Христе отсутствует в Евангелии. Именно поэтому, с точки зрения Леонтьева, Достоевский является представителем европейской гуманистической мысли, его идеи имеют космополитический характер, они противоречат вере Церкви в неискоренимость зла на земле и учению Христа, Который нигде и никогда не обещал «*торжества поголовного братства на земном шаре*» (Леонтьев. 9, 197).

С философской точки зрения, о всеобщей правде на земле непозволительно даже мечтать; «ни психологически, ни исторически, ни социально, ни органически, ни космически» не имеют правдопо-

²¹ Цит. по: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995. С. 161.

²² Литературные изгнанники. С. 337.

добия «всеобщая равномерная правда, всеобщее равенство, всеобщая любовь, всеобщая справедливость, всеобщее благоденствие»; но они не имеют и нравственного, морального правдоподобия: «ибо высшая нравственность познается только в лишениях, борьбе и опасностях»; высшая степень материального благоденствия и политической справедливости лишают человека возможности «высокой личной нравственной борьбы», а «все человечество» — «морали» (Леонтьев. 8, 222—223).

С точки зрения Леонтьева, «эвдемонизм» есть антитеза «христианского аскетизма»: первый обещает «все-буржуазный, все-тихий и все-мелкий Эдем на нашей, до сих пор еще, слава Богу, как будто бы капризной и причудливой земле», целью которого является «*всеобщая польза, понятая как всеобщее, внутреннее, субъективное довольство*»; «один говорит: *все на земле и все для земли*; — а другой — *ничего на земле; ничего для земли*. — „Царство Мое не от мира сего!“» (Леонтьев. 7, 153).

7. Новое учение, т. е. «розовое христианство», вовсе не является новым. Оно является порождением проповеди Жорж Санд (имя которой, между прочим, упомянуто в статье о Пушкинской речи 4 раза), Сен-Симона, Фурье и т. д. и может быть названо «общевропейским сентиментальным лжехристианством» (Леонтьев. 9, 181).

Таким образом, с точки зрения Леонтьева, христианство Достоевского (а также Толстого) имеет своим источником гуманистические идеи и поэтому носит нецерковный, «неотеческий», выдуманный характер, не соответствуя строгим («византийским») идеалам, а проповедь такого «христианства» способна только принести вред.

3. Исторический путь дискуссии о «розовом христианстве»: насколько адекватным было представление самого Леонтьева о Православии?

Целью данной статьи не является попытка дать сколько-нибудь полный обзор всего, что было написано по поводу брошюры Леонтьева. Постараюсь остановиться на тех эпизодах, которые, с моей точки зрения, являются ключевыми и затрагивают самую суть поднятой Леонтьевым проблемы в брошюре «Наши новые христиане».

Критику Леонтьевым «розового христианства» ожидала довольно странная судьба — в течение долгого времени на нее практически не было официальных откликов. Исключение составляет только небольшая статья Н. С. Лескова «Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи (Религия страха и религия

любви)» (1883), содержащая довольно поверхностную апологию двух великих русских писателей. Достоевский не успел ответить на «обвинения» Леонтьева. В его записях 1881 г., сделанных незадолго до смерти, содержатся две короткие фразы.²³ В сочинениях Толстого вообще отсутствует какая-либо полноценная реакция на брошюру Леонтьева.

Исторически первой попыткой ответить Леонтьеву стали опубликованные в 1882—1883 гг. «Три речи в память Ф. М. Достоевского» Вл. Соловьева, которые, впрочем, по замечанию племянника философа, С. М. Соловьева, являлись не столько анализом взглядов Достоевского, сколько проповедью собственных идей философа.²⁴ Тем не менее Вл. Соловьев точно определил проблему, мучившую и Достоевского, и Толстого. Это вера в грядущее Царство Божие и понимание необходимости труда и подвига для его осуществления. Для Соловьева проблема Царства Божьего существовала не в рамках святоотеческой доктрины спасения, а в широком социальном контексте — это необходимость выработки «высшего» положительного общественного идеала и общественной правды. И главный вопрос здесь заключается именно в понимании того, что есть Царство Божие на земле, так как существует очевидное противоречие между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества, ощущение общественной неправды.²⁵

Интересно отметить, что Леонтьев «услышал» Соловьева. В одном из писем к Розанову он подчеркнул, что соловьевская апология по двум причинам была своего рода недоразумением: во-первых, сам Соловьев отчетливо понимал, что религиозная почва, на которой стоял Достоевский, была достаточно зыбкой — он «только горячо верил в существование религии и рассматривал ее в телескоп»; во-вторых, Соловьев через год после выхода книги Леонтьева совершенно отрекся от Толстого, «но сказать печатно,

²³ «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? Живи в свое пузо. (Живи впредь спокойно, но в одно свое пузо)». «Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх-то нечто ко мне завистливое» (27, 51).

²⁴ См.: Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 181.

²⁵ См.: Соловьев В. С. Три речи в память Ф. М. Достоевского // Соловьев В. С. Избранное. М., 1990. С. 72.

что я был дальновиднее его по отношению к духу Толстого и понял заранее, куда он пойдет, этого при искренней ко мне личной дружбе не догадался сделать».²⁶

Очень характерно также то обстоятельство, что представители духовенства долгое время не принимали участия в обсуждении статьи Леонтьева. Вот его признание, сделанное в письме к К. А. Губастову от 4 июля 1885 г.: «Из *духовных* писателей ни один не произнес ни слова — в защиту моей проповеди послушания Церкви».²⁷

Только в 1892 г. архимандрит Антоний (Храповицкий), в то время ректор Московской духовной академии, опубликовал большую и примечательную статью, фактически содержащую развернутую критику религиозных взглядов Леонтьева, которые были оценены, как «псевдо-аскетическое направление», вольное оперирование священными текстами, попытка выдать собственные афоризмы за Слово Божие.

Архим. Антоний подчеркнул, что противопоставление внутреннего совершенствования и дел любви, общественного служения есть некоторое недоразумение, вытекающее не в последнюю очередь из неправильного понимания Писания: спасение здесь понимается узко, как «страх религиозной ответственности», а общественное благо — искусственно. Благочестие первого рода несовместимо с радостью «о Господе» (1 Фес 5. 16), это не христианский покаянный плач, а «мрачное настроение», «насильственно усвоенная религия», «мрачное недовольство узника, лишенного возможности творить желаемое и принужденного ради страха творить нежелаемое».²⁸ Архим. Антоний указывает на ряд важных обстоятельств, которые, с его точки зрения, делают аргументацию Леонтьева уязвимой. Во-первых, «трансцендентальный эгоизм», т. е. личное спасение, вечная жизнь, неотделимы от жизни здесь, на земле, где и начинается обновление природы человека. Во-вторых, это обновление неразрывно связано именно с любовью, которая определяет само содержание понятий «спасение» и «духовное совершенство», наполняет его практическим содержанием, делает деятельным.

²⁶ Литературные изгнанники. С. 345.

²⁷ РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 127.

²⁸ Антоний (Храповицкий), архим. Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души? // Вопросы философии и психологии. 1892. Февр. С. 68—69, 73.

Через двадцать лет в статье, помещенной в сборнике памяти Леонтьева (1911), владыка Антоний несколько уточнил свои выводы: критика в адрес «розового христианства» была направлена не по адресу: сам Достоевский в этом грехе был неповинен, «но не были и не остаются неповинными очень многие писатели и едва ли не большая часть нашего общества»²⁹. Таким образом, архим. Антоний подчеркнул главное: Леонтьев интуитивно точно обратил внимание на глубокий общественный недуг, а его полемика с Достоевским была выражением «крайних воззрений» и даже, точнее, «случайных выпадов», причина которых коренилась в стремлении форсировать «свою антипатию к либералам и свое бесстрашие перед их приговорами о себе».³⁰

Новая страница в изучении идей и аргументов Леонтьева открывается авторами Серебряного века, которые, как подчеркивает С. Г. Бочаров, также скептически оценивали критику Леонтьевым творчества Достоевского, указывая, что возражения Леонтьева непонятны, это его «самое слабое место», «ошибка» (Н. Бердяев), «близорукая несправедливость» (Б. Грифцов).³¹

В чем заключались, с богословской точки зрения, ошибка и несправедливость Леонтьева, попытался показать в опубликованной в 1909 г. магистерской диссертации свящ. К. М. Аггеев, который указывал, что Леонтьев недооценивал значение индивидуальных усилий человека в деле личного спасения. Именно христианство во всей полноте своей реализации, именно Церковь во всей полноте своего бытия утверждают истину трагической истории человеческого духа и конструктивный характер человеческой деятельности в истории — истории борьбы с грехом и стремления жизни с Богом и в Боге, жизни, сутью которой является соборное, мистическое переживание Личности Христа. Церковь не есть только «оригинальный бытовой институт».³² Автор диссертации делает обобщающий категорический вывод — в христианстве Леонтьева «нет Христа».³³

²⁹ Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Лит. сборник. СПб., 1911. С. 316.

³⁰ Там же. С. 319.

³¹ Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. С. 345.

³² Аггеев К., свящ. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. С. 250—251.

³³ Там же. С. 285.

Однако этот вывод требует очень существенной коррекции. Характерно, что одни и те же авторы могли возвращаться к анализу творчества Леонтьева несколько раз, причем после трагических событий 1917 г. их оценки при этом менялись, что хорошо видно на примере Н. А. Бердяева.³⁴

Мне представляется, что наиболее глубокий анализ христианских взглядов Леонтьева был дан в работах С. Н. Булгакова, В. В. Зеньковского и архим. Кирилла (Зайцева).

Статья Булгакова «Победитель — Побежденный» (ноябрь 1916 г.) является своеобразной квинтэссенцией рецепции религиозных идей Леонтьева до революции 1917 г. Ее автор подчеркивает несколько характерных, с его точки зрения, особенностей мировоззрения писателя. Какие же это особенности?

— Метафизический и исторический испуг, который присутствует во всех его писаниях, причем испуг этот усиливается при приближении именно к религиозной сфере: «чем дальше от религии, тем веселее, радостнее»; этот испуг делает веру писателя «вымученной».

— Особый дар исторического предвидения, понимание всей ничтожности «торжествующего мещанства» и предчувствие приближающейся всеевропейской катастрофы.

— Выдающееся художественное дарование, в котором явственно прослеживаются черты эстетического пантеизма, «палящей, языческой чувственности», «эстетического аморализма». В этом смысле Леонтьев — «самый независимый и свободный русский писатель».

— Наконец, самое главное: Леонтьев — «живой симптом надвинувшейся духовной катастрофы», более того, при всей декларируемой любви к византийской культуре он сам — типичный европеец, причастный к европейскому гуманизму, он «весь в Европе и об Европе», так как является одним из ранних выразителей (наряду с Ницше) «духовного кризиса всей новейшей европейской культуры».³⁵

В этом смысле, по мнению Булгакова, можно говорить о трагической тайне Леонтьева, в которой присутствуют языческие мо-

³⁴ Достаточно сравнить его дореволюционную статью «К. Леонтьев — философ реакционной романтики» (1905) и книгу 1926 г. «Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)».

³⁵ Булгаков С. Н. Победитель — Побежденный // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 1. С. 376—379.

тивы и которая на уровне сознания и исповедания была для него самого закрыта: в чем-то очень важном, сущностном он оставался до конца непросвещенным, а его эстетическому идеалу не хватает столь характерной для Евангелия «умягченности», которая в русской публицистике была всегда отмечена «болезнью совести, мотивами жалости и покаяния». Леонтьев дерзает стать по ту сторону добра и зла, а его попытки аскетически натянуть на себя «хламиду морали» неубедительны.³⁶ Эстетизм Леонтьева есть «тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферического мятежа человека, который имеет начало с Возрождения». Он — «гуманист из гуманистов», его главный критерий — не морального и даже не религиозного происхождения, а эстетического, в его взглядах проступают зловещие очертания «белокурой бестии», проповедующей красоту силы, страстей и жестокости. Именно поэтому, делает категорический вывод Булгаков, в самом сердце мироощущения Леонтьева гнездились «тончайшее человекобожие» и даже «безбожие». Гуманизм Леонтьева и есть «исполнинское эстетическое самоутверждение», проявившееся первоначально в истории. Эстетизм Леонтьева оказался так до конца и не преодоленным, роковым образом он был чужд и инороден его Православию.³⁷

Обвиняя Достоевского и Толстого в том, что они творят новый христианский идеал, новые скрижали по своему образу и подобию, многое умалчивая, игнорируя и отвергая, Леонтьев оказывается повинным в том же.³⁸ Наиболее ярко, с точки зрения Булгакова, эта редукция христианского учения проявилась в пессимизме Леонтьева. Его пессимизм — не евангельской природы и не имеет отношения к эсхатологическим ожиданиям первых христиан, ожиданиям, являвшимся для них источником радости и света. Леонтьев оказывается совершенно нечувствителен к пониманию глубокой связи между этой жизнью и будущей.³⁹

Именно поэтому, полагает Булгаков, его критика религиозных взглядов Достоевского должна быть признана неадекватной. Хотя последнему в его Православии действительно не хватало реализма, строгости и церковной дисциплины, мимо Леонтьева прошла оче-

³⁶ Там же. С. 380.

³⁷ Там же. С. 383.

³⁸ Там же. С. 386.

³⁹ Там же. С. 387.

видная «христоцентричность» построений писателя, которой, как это ни парадоксально, совсем не находится места у Леонтьева.⁴⁰

Прот. В. Зеньковский внес существенные поправки в выводы своих предшественников, работы которых были посвящены брошюре «Наши новые христиане». В своей «Истории русской философии», впервые увидевшей свет в 1948—1950 гг., он подчеркивает, что именно религиозные идеи, религиозное сознание представляют собой исходную основу мировоззрения Леонтьева, главный корень его историко-философских построений. Но эти идеи были очень неоднородны, проистекали не из одного корня: в ранний период жизни это не критическое отношение к определенным построениям, в середине жизни — влияние тяжелого духовного кризиса, которое имело результатом рождение «суровой и угрюмой концепции», в которой такое большое значение играл эстетизм. Эстетизм Леонтьева — это «особая и независимая форма духовной жизни», в ранней молодости очень глубоко «осевшая» в духовном мире Леонтьева, и в этом смысле автономная, «с тенденцией определять все иные сферы духовной жизни».⁴¹ Именно эстетизм был тем духовным каналом, через который в душу Леонтьева вливалась, незаметно для него, культура секуляризма. Весь период до перелома характеризуется для него «дисгармоническим сочетанием внерелигиозной и антирелигиозной культуры с внешней верностью Церкви». Эстетический гуманизм, «поэзия изящной безнравственности», «незаметная ядовитая струя аморализма» — вот что впитывала его душа до перелома. В итоге, незаметно для себя, в ранний период своей жизни Леонтьев оказывается в плену секулярного эстетизма, отделившегося от этики, т. е., в итоге, от религиозной сферы.⁴²

После духовного перелома все мировоззрение Леонтьева есть фактически восстание против абсолютизации человека в современной культуре. Этой секулярной тенденции именно Леонтьев с небывалой в истории русской мысли силой противопоставляет вопрос о спасении, причем было бы совершенно неправильно и однобоко понимать спасение как трансцендентную категорию, вопреки многочисленным замечаниям самого Леонтьева. Спасение там тесно связано со спасением здесь — это его коренное убеждение. И его

⁴⁰ Там же. С. 389.

⁴¹ Зеньковский В., прот. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 250, 246—247.

⁴² Там же. С. 252—254.

эстетика вдохновлялась в первую очередь именно сотериологическими, т. е. религиозными мотивами.⁴³

Именно с этих позиций Зеньковский пытается решить проблему аморализма у Леонтьева, утверждая, что обвинения последнего в аморализме есть историческое недоразумение и явная несправедливость. Все те места в сочинениях Леонтьева, где содержатся страстные и едкие насмешки в адрес любви и гармонии, — это именно насмешки против абстрактной любви «к дальним», к абстрактному «человечеству», мечтательного восхищения перед «идеей человека вообще», т. е. переживаний, которые в реальности всегда исполнены неправды и надуманности. Настоящая, истинная христианская любовь всегда зиждется на страхе Божиим, который является надмирным источником жизни и правды. Гуманистическая любовь зиждется на пылкости, переходящей в революционизм, но не содержит подлинного добра. Подлинная моральная правда заключается не в том, чтобы освободить человечество от страданий, а в следовании Божьему замыслу о мире, таинственной воле Божией. С этой точки зрения Леонтьев — моралист в гораздо большей степени, чем это принято думать.⁴⁴ Истинная трагедия его жизни заключается в неполноте христианского сознания, в неумении вместить тот факт, что «христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни».⁴⁵

Своеобразный итог полемике о религиозных взглядах Леонтьева подвел в статье «Любовь и страх» (1948) архим. Кирилл (Зайцев), который призвал читателей Леонтьева, во-первых, не останавливаться на буквальном смысле афоризмов писателя, взятых и понятых изолированно друг от друга, а учитывать сложный, трагический контекст жизни писателя. Во-вторых, именно о. Кириллу принадлежит несомненная заслуга указать на то, что все религиозные построения писателя являются, в сущности, ответом на знаменитое вопрошание Достоевского: «можно ли веровать, быв цивилизованным, т. е. европейцем?» — т. е. веровать безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит), «можно ли веровать во все то, во что православие велит веровать?» (11, 178—179). Это особенно характерно для опубликованного уже после смерти Леонтьева очень

⁴³ Там же. С. 256.

⁴⁴ Там же. С. 258—260.

⁴⁵ Там же. С. 265.

важного отрывка из незаконченных воспоминаний «Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе», где писатель положительно отвечает на этот вопрос, указывая, что для такой веры необходим переход через определенную таинственную «черту чувства и мысли», при совершении которого образованный человек может верить «гораздо глубже и живее простого человека, верующего отчасти по привычке», который, в отличие от человека образованного, не имеет умственного багажа и призван преодолевать только свои страсти, а не идеи (Леонтьев. 6₁, 789).

4. Насколько критика Леонтьевым «христианства Достоевского» была адекватна

На первый взгляд, кажется, что критика Леонтьева относится в первую очередь к Достоевскому и непосредственно с Толстым не связана — ведь в 1882 г. его «новое направление» просто еще не было широко известно. На самом деле это вовсе не так: обвинения Леонтьева во многих пунктах приложимы к Толстому и в первую очередь к Толстому. Более того, как замечает О. Л. Фетисенко, «именно Толстой был основным объектом леонтьевского полемического выступления».⁴⁶ Незадолго до смерти Леонтьев был вынужден понять, что все-таки главную опасность для Православия представляли не «пророчества» Достоевского, а вполне реальные призывы и действия «яснополянского старца».

Итак, тщеславной любви, проповедь которой Леонтьев приписывает Достоевскому, он противопоставляет «трансцендентальный эгоизм», т. е. заботу о спасении души и личном загробном воздаянии. В одном из писем буквально за несколько дней до смерти Леонтьев подчеркивает, что именно это и составляет главное содержание христианской жизни и христианского возрастания: «Если бы покойный старец Амвросий 25-летним юношей не думал бы исключительно о спасении своей души; если бы не вдохновлялся бы тогда тем, что я зову — *трансу(ендентным)* (загробным) эгоизмом, а думал бы о том, чтобы улучшать земную жизнь другим, то из него вышел бы или гордый и раздражен(ный), или пустой

⁴⁶ Фетисенко О. Л. «...С Львом Толстым я не тягаюсь и не равняюсь» (К теме «К. Леонтьев и Л. Н. Толстой») // Филологические записки: Вестн. литературоведения и языкознания. Воронеж, 2003. Вып. 20. С. 107.

человек; — но думая 10-ки лет лишь о своем спасении, — он стал великим спасителем других...»⁴⁷

Но Леонтьев не учитывал диалогического характера мысли Достоевского, того обстоятельства, что в произведениях последнего не содержится сколько-нибудь законченного учения о Царстве Божием на земле. Конечно, даже в последнем романе писателя мысль о «грядущей гармонии» рассыпана в большом количестве по разным местам (см., например, поучения старца Зосимы: 14, 286), но и в самом романе эта идея присутствует в характерном «полифоническом» обрамлении, к тому же в «Дневнике писателя» Достоевский прямо утверждает, что прекрасно понимает несбыточность мечты о рае, но будет все-таки его проповедовать (25, 118—119, «Сон смешного человека»). Кроме того, в других местах сочинений Достоевского встречается совершенно определенная мысль о невозможности любви по заповеди Христовой на земле, из чего можно заключить о совершенно трезвом понимании писателем этой проблемы.⁴⁸

Наоборот, учению о Царстве Божием на земле вскоре действительно суждено было появиться на свет — но не у Достоевского, а в творениях Толстого, которые в 1882 году, когда брошюра Леонтьева была опубликована, не были еще даже изданы (хотя, конечно, к этому моменту многие идеи Толстого уже сформировались). Таким образом, нужно сделать довольно неожиданный вывод: брошюра Леонтьева направлена против еще не написанных книг, против некоторой тенденции, которую он очень пронизательно заметил.

Таким образом, в работе «Наши новые христиане» проявились две важные тенденции. С одной стороны, глубокая интуиция Леонтьева, его «большая правда» — в последовательном и настойчивом отстаивании *церковного, святоотеческого* понимания христианства, понимания, которое всегда противостояло и будет

⁴⁷ Александров А. И. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 125 (уточнено по автографу). Эта же мысль присутствует и в письме Леонтьева к И. Фуделю от 6—23 июля 1888 г.: «...надеяться на воцарение всеобщей любви — странно! — Эта мечта не имеет ни реального, ни христианского (мистического) достоинства» («Преемство от отцов». С. 94).

⁴⁸ См. подробнее: Бочаров С. Г. Пустынный сеятель и Великий инквизитор // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / Под ред. Т. А. Касаткиной. М., 2007. С. 81.

противостоять любым попыткам «обновления» церковной жизни по чуждым Церкви образцам. Эту правоту подчеркнул и С. И. Фудель, несмотря на то, что в целом его отношение к критике Леонтьевым Достоевского было крайне негативным. Леонтьев еще раз напомнил своим читателям две простые истины: веру «в неумираемость Церкви и неверие в победу христианства в истории. Неудаче христианской цивилизации посвящены в Евангелии три полные главы».⁴⁹ В констатации полного отхода культуры от церковных традиций, от исторического христианства заключается огромная заслуга Леонтьева перед Церковью.

Но у этой проблемы есть и другая сторона — это проблема «вера и культура», которая, похоже, для Леонтьева, сжегшего все, чему он ранее поклонялся, не имела той острой актуальности, которую она получила уже в XX веке. Фиксируя рождение определенной тенденции в истории русской культуры, тонко и проникательно указывая на секулярные механизмы, действующие в ней, Леонтьев игнорирует проблему, ставшую одной из самых актуальных для русского богословия XX века.

Это сумел почувствовать Розанов: у Леонтьева есть правота фактическая, документальная и совершенно отсутствует понимание остроты проблемы, духа времени: «...ему просто не пришло на ум спросить: „Да откуда этот *новый* дух в христианстве? Откуда эти *новые христиане*, которых он так правильно заметил? Сами ли они сочинились, сочинили себя, и не дует ли в них что-то от времен же Иисуса Христа?“»⁵⁰ Другими словами, правота Леонтьева — только начало большой дискуссии, посвященной значению религиозного характера творчества Достоевского и Толстого. Отмечая в 1890 г. в статье «Добрые вести», что «*религиозное настроение все растет и растет в высших общественных и умственных сферах наших*» и что «*лично-религиозные нужды усилились много за последние года*» (Леонтьев. 8₁, 416), Леонтьев просто не отдавал себе отчета в том, какая заслуга в этом сдвиге сознания принадлежит, в значительной степени, именно Достоевскому.

Если использовать возникшую уже в XX в. терминологию, противостояние «Леонтьев — Достоевский» в определенной сте-

⁴⁹ Фудель С. И. Собр. соч.: В 3 т. М., 2005. Т. 3. С. 84—85.

⁵⁰ Розанов В. В. Заблудились в трех соснах // Розанов В. В. Загадки русской провокации: Статьи и очерки 1910 г. М., 2005. С. 35 (Собр. соч. Т. 20).

пени есть противостояние «теологии разрушения», или «катастрофической эсхатологии», и «теологии преображения», или «светлой апокалиптики»: либо эта земля будет полностью разрушена и возникнет «новая земля», и тогда никаким разумным человеческим усилиям, в том числе и коллективным, места в этом процессе нет, в них просто нет смысла, либо она будет «преобразена», и тогда здесь есть место и для человеческого творчества. Таким образом, сама проблема спасения мира для Леонтьева отсутствует: есть только личное спасение, а «служение общественному благу» есть «розовая фантазия».

Именно в этом смысле говорит о Церкви как о предвосхищенной эсхатологии прот. Г. Флоровский. Церковь Христова — не эсхатологическое знамение, символ, потому что тогда Леонтьев прав: человеческая история есть только политический казус, бессмыслица, которая подлежит проклятию, забвению и разрушению: «человеку, по большому счету, нечего делать — нечего творить, нечего достигать. Он просто подлежит Суду — и томится, ожидая судного дня».⁵¹ Таким образом, нужно говорить не об ошибке или заблуждении Леонтьева, а о правильно расставленных акцентах, очень важных обертонах. Анализ Леонтьева не хватает, как это ни странно на первый взгляд, учитывая его большой опыт общения с преп. Амвросием Оптинским, именно аскетической и экклезиологической сбалансированности, своеобразного чувства меры.

В этом смысле очень показательна ведущая с конца XIX в. полемика по поводу образа старца Зосимы. В одном из примечаний к письмам Леонтьева в 1903 г. Розанов подчеркивал: «Вся Россия прочла его „Братьев Карамазовых“ и изображению старца Зосимы поверила. От этого произошло два последствия. Авторитет монашества, слабый и неинтересный дотоле (кроме специалистов), чрезвычайно поднялся. „Русский инок“ (термин Д(остоевско)го) появился, как родной и как обаятельный образ, в глазах всей России, даже неверующих ее частей. Это первое чрезвычайное последствие. Второе заключалось в следующем: иноки русские, из образованных, невольно подались в сторону любви и ожидания, пусть и неверных, какие возбудил Д(остоев)ский своим старцем Зосимою. Явилась до известной степени новая школа иночества, новый тип его: именно — любящий, нежный, „пантеистический“

⁵¹ Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 77.

(мой термин в применении к иночеству). Явился, напр., тип монаха — ректора заведения, — просто не знающего личной жизни, личного интереса; живущего среди учеников буквально, как отец среди детей. Если это не отвечало типу русского монашества XVIII—XIX веков (слова Леонтьева), то, может быть и даже наоборот, отвечало типу монашества IV—IX веков».⁵² Важно и замечание Н. А. Бердяева: «реализм в высшем смысле» в образе старца Зосимы в том и выразился, что его образ носит не реалистический, а пророческий характер.⁵³ Когда в 1908 г. были изданы письма старца Амвросия к *монашествующим*, в предисловии к изданию указывалось, что они напомнят старца Зосиму, «живое лицо, заимствованное из действительности».⁵⁴

Возможно, сам Леонтьев понимал, что в критике Достоевского «перегнул палку»: незадолго до смерти в письме к Розанову он говорит о необходимости проповедовать любовь людям, ибо ее мало на земле и она легко гаснет здесь, но не нужно пророчить ее воцарение на земле, ибо это невозможно психологически и неосновательно теологически, с точки зрения отношения Церкви к хилиазму.⁵⁵ Интересно, что в своем своеобразном завещании Леонтьев называет путь Достоевского — «хорошим путем», потому что это путь «к *отцам Амвросиям*».⁵⁶

Характерно, что в конце своей жизни Леонтьев вынужден был бороться, причем достаточно безуспешно, с опасным «увлечением Достоевским» тех молодых своих друзей, для которых русский писатель на всю жизнь стал символом христианского возрождения России (архим. Антоний (Храповицкий), иером. Трифон (Туркестанов), свящ. И. Фудель, В. Розанов, А. Александров, Л. Тихомиров, Ю. Говоруха-Отрок).

⁵² Литературные изгнанники. С. 337.

⁵³ См.: Бердяев Н. А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2. С. 125.

⁵⁴ Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 169. См. также: Беловолов Г., свящ. Оптинские предания о Достоевском // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 1997. Т. 14. С. 305 и далее. Здесь автор приводит ряд важных свидетельств великих оптинских старцев о Достоевском, которые противоречат не только категорическим и безапелляционным выводам В. М. Лурье, но и самого Леонтьева.

⁵⁵ Литературные изгнанники. С. 337.

⁵⁶ Леонтьев К. Н. <Список верующих> / Публ. О. Л. Фетисенко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007—2008 годы. СПб., 2010. С. 315.

Заключение. Выводы

Спор о «розовом христианстве» есть спор «в контексте незавершенного прошлого»,⁵⁷ его главный смысл открывается только в «большом времени», в том «бесконечном и незавершимом диалоге, в котором ни один смысл не умирает».⁵⁸

Учитывая сказанное выше, я хотел бы сделать некоторые обобщения.

1. Леонтьев очень точно уловил новую тенденцию русской культуры. Она заключается в том, что в понимании христианства произошел сдвиг в сторону морали, ярко свидетельствующий о проникновении в русскую культуру секулярных тенденций. При этом надо понимать, что взгляды Леонтьева сформировались, во-первых, под влиянием старческого окормления в Оптиной пустыни и, во-вторых, под влиянием святоотеческого аскетического идеала. В определенном смысле это не его взгляды, а трансляция определенной схемы (см., например, «Лествицу» или сочинения Аввы Дорофея: действительно сначала «страх», а затем «любовь»).

2. Но, критикуя двух русских писателей, причем особенно страстно Достоевского, Леонтьев не захотел увидеть, что творчество Достоевского как раз и есть своеобразный ответ на морализм Толстого. Леонтьев смешал христианский в своем основании призыв к любви Достоевского, который гениально присутствует в его творчестве, с лжехристианским морализаторством Толстого.

3. Сложность дискуссии о «розовом христианстве» заключается в том, что и Толстой, и Достоевский, и Леонтьев в молодости испытали мощное влияние гуманистических идей. Только гуманистическая закваска у них — разного происхождения: у Леонтьева — гуманистический эстетизм, следствием которого явилась эсхатология безнадежности, радикального разрыва и радикального уничтожения; у Достоевского — утопические и хилиастические мотивы, наконец, у Толстого — руссоистский идеал с его абсолютизацией «естественного». Другими словами, у дискуссии о «розовом христианстве» есть очень важный аспект — она носит ярко выраженный сотериологический характер и наглядно показывает, как те категории, которые являются предметом критики Леонтьева, соотносятся с церковной доктриной спасения: ни «разумное»

⁵⁷ Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 362.

⁵⁸ Там же. С. 372.

царство добра и правды Толстого, ни «всемирная гармония» Достоевского не соответствуют святоотеческому христианскому идеалу. Что касается «трансцендентного эгоизма» самого Леонтьева, представляется, что последний не учел той глубокой связи между «земным» и «небесным», которая присутствует в творениях святых отцов.

Таким образом, по прошествии 120 лет мы можем говорить о том, что реакция Леонтьева на творчество двух великих русских писателей была своеобразной, очень глубокой и важной *прелюдией к рождению русского богословия культуры*. Можно сказать по-другому: эта дискуссия, предваряя религиозно-философские собрания начала XX в., поставила во всей остроте вопрос о том, как сделать христианство влиятельным в жизни, вопрос об отношении Церкви к миру, о путях христианского творчества и культуры. Более точно вопрос может быть поставлен следующим образом: как Православие, стоящее на почве Писания и святоотеческой традиции, может в новых исторических условиях воспринять творческие потенции культуры. Именно в этом непреходящее значение дискуссии, которая, безусловно, в наши дни получает новую актуальность.