

**Журнал основан ректором
Санкт-Петербургской Духовной Академии
архимандритом Григорием (Постниковым)
в 1821 г.**



**The Journal was founded
by Archimandrite Gregory (Postnikov),
Rector of St. Petersburg Theological Academy,
in 1821**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2016

Научный журнал

Русская религиозная философия

**ISSN 1814-5574
Издательство СПбДА
2016 год**

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**CHRISTIAN
READING**

№ 1, 2016

Scientific Journal

Russian Religious Philosophy

ISSN 1814-5574
Edition of SPbOTA
2016

Редакционный совет

Председатель Редакционного совета — **архиепископ Петергофский Амвросий**, главный редактор журнала, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии.

1. *Бухаркин П. Е.*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский Государственный Университет;

2. *Гаврилов И. Б.*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

3. *диакон Константин Голубев*, доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор, Белорусский Государственный Экономический Университет;

4. *Егоров А. Б.*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский Государственный Университет;

5. *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

6. *Петров А. В.*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский Государственный Университет;

7. *Светлов Р. В.*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский Государственный Университет;

8. *протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

9. *Шкаровский М. В.*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

10. *Шмонин Д. В.*, доктор философских наук, профессор, Русская Христианская Гуманитарная Академия.

Editorial Board

President of the Editorial Board — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Editor-in-Chief of the journal, Candidate of Theology, Rector of Saint-Petersburg Theological Academy.

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint-Petersburg State University;

2. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint-Petersburg Theological Academy;

3. *Deacon Konstantin Golubev*, Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor, Belarusian State University of Economics;

4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint-Petersburg Theological Academy;

5. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint-Petersburg Theological Academy;

6. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint-Petersburg State University;

7. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint-Petersburg Theological Academy;

8. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Humanitarian Academy;

9. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint-Petersburg State University;

10. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint-Petersburg State University.

СОДЕРЖАНИЕ

Русская духовно-академическая философия

А. П. Соловьев. Идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) (1826–1890) и философская мысль в Казанской духовной академии последней четверти XIX — начала XX века8

К 185-летию К. Н. Леонтьева

О. Л. Фетисенко. Константин Аксаков в поле зрения и круге чтения Константина Леонтьева34

О. Л. Фетисенко. Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву 44

Т. Н. Резвых. Сергей Дурылин об эстетике К. Н. Леонтьева 64

История русской философии

В. А. Фатеев. «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова) 145

А. Ю. Минаков. А. С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя 176

В. А. Фатеев. Философия личного бессмертия Павла Бакунина 195

К 210-летию С. П. Шевырёва

И. Б. Гаврилов. Степан Петрович Шевырёв о «русском воззрении»229

Рецензии

А. П. Соловьев. Священник Павел Флоренский: персонализм против хаоса290

CONTENTS

Russian Academic Philosophy

<i>A. Solov'yov</i> . The Legacy of Archbishop Nicanor (Brovkovich) (1826–1890) and Philosophical Thought at Kazan Theological Academy at the Turn of the 20 th Century.....	8
---	---

For the 185th Anniversary of Konstantin Leont'yev

<i>O. Fetisenko</i> . Konstantin Aksakov as Part of the Cycle of Reading of Konstantin Leont'yev.....	34
<i>O. Fetisenko</i> . Pyotr Pertsov and His Review of Konstantin Leont'yev.....	44
<i>T. Rezvykh</i> . Sergey Durylin on the Aesthetics of Konstanin Leont'yev.....	64

History of Russian Philosophy

<i>V. Fateyev</i> . “A Hermit” (On the Deviated Path of the Philosopher Nikolay Strakhov).....	145
<i>A. Minakov</i> . Alexandru Sturdza: the Life and Work of this Orthodox Thinker.....	176
<i>V. Fateyev</i> . Pavel Bakunin’s Philosophy of Personal Immortality.....	195

For the 210th Anniversary of Stepan Shevryyov

<i>I. Gavrilov</i> . Stepan Shevryyov on the “Russian Outlook”.....	229
---	-----

Reviews

<i>A. Solov'yev</i> . Priest Pavel Florensky: Personalism vs. Chaos.....	290
Annotations.....	298

А. П. Соловьев

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА (БРОВКОВИЧА) (1826–1890) И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

Статья посвящена выявлению тех истоков философской системы архиеп. Никанора (Бровковича) (1826–1890), которые связаны с его деятельностью на должности ректора Казанской духовной академии (1868–1871). Дана общая характеристика его отношения к академии и проанализированы его философские труды и идеи, сформировавшиеся во время ректорства в КазДА. Определено его влияние на крупнейших представителей казанской духовно-академической философии конца XIX — начала XX века П. А. Милославского и В. И. Несмелова.

Ключевые слова Никанор (Бровкович), русская религиозная философия, русская духовно-академическая философия, Казанская духовная академия, В. И. Несмелов, П. А. Милославский, В. А. Снегирев, абсолютное бытие, метафизика.

1. Общая характеристика отношения архиеп. Никанора (Бровковича) к Казанской духовной академии

В самом начале XX века в Казанской духовной академии была учреждена стипендия имени высокопреосвященнейшего Никанора (Бровковича), архиепископа Одесского и Херсонского. Стипендия исчислялась с процентов капитала, пожертвованного академии ее выпускником (1870 года) и почетным членом (с 1903 года) епископом Глазовским Варсонофием (Кургановым). Стипендию должен был получать «один из беднейших студентов духовного звания, отличающийся благонравием и успехами»¹. Еп. Варсонофий оказался не единственным учеником

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Философия в Казанской духовной академии (1842–1921 гг.) в контексте истории русской мысли XIX — начала XX в.»), проект № 16-03-50237а(ф).

Артём Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (г. Уфа) (artstudium@yandex.ru).

¹ Фомин С. В. <Комментарии> // Нестор (Анисимов), митр. Моя Камчатка: записки православного. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_n/nestor_mk42.php (дата обращения 05.09.2015).

и коллегой архиеп. Никанора, кто почтил его память пожертвовани-ем. Ранее, а именно 3 февраля 1891 года, накануне сорокового дня после кончины архиеп. Никанора, в Казанской духовной семинарии прошел памятный вечер с панихидой по почившему архиерею. На этом вечере преподавателем казанской семинарии И. А. Невзоровым² была прочитана лекция «Взгляд Высокопреосвященного Никанора на современную культуру и русское общество»³. Весь сбор от чтения пошел на пополнение капитала, с которого выдавалась премия двум лучшим студентам Казанской семинарии⁴.

Во всех остальных случаях благодарность наставнику от учеников выражалась в воспоминаниях и исследованиях, посвященных архиеп. Никанору — этому знаменитому архипастырю, проповеднику, богослову и философу, бывшему с 1868-го по 1871 год в сане архимандрита ректором Казанской духовной академии. Так, многое о ректорстве и научно-педагогической деятельности архим. Никанора в Казани можно узнать из «Истории Казанской духовной академии» профессора этого учебного заведения, историка Церкви Петра Васильевича Знаменского, прекрасно знавшего архиеп. Никанора лично и имевшего доступ к архиву архиерея. Отдельные факты о трудах архиеп. Никанора в Казани можно найти в книге А. Л. Крылова «Архиепископ Никанор как педагог»⁵, в основе которой лежат воспоминания автора о ректоре духовной академии.

Несомненно, отзывы казанских духовно-академических философов и их студентов на труды архиеп. Никанора также можно рассматривать как благодарность бывшему ректору академии. Но и не только. В трудах

² Выпускник Казанской духовной академии 1887 года. Есть основания предполагать, что И. А. Невзоров был учеником П. А. Милославского, который, в свою очередь, был учеником архиеп. Никанора.

³ Опубликована в журнале «Странник» под несколько иным названием в 1892–1893 годах: *Невзоров И. А.* Вера и неверие в отношении к просвещению и жизни. (По церковно-учительным произведениям Высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского) // Странник. Духовный журнал. 1892. Т. 3. С. 200–239, 420–446; 1893. Т. 1. С. 191–203, 366–376.

⁴ Памяти Высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Казань, 1891. С. 75.

⁵ *Крылов А. Л.* Архиепископ Никанор как педагог. Кишинев, 1900.

П. А. Милославского⁶ и В. И. Несмелова⁷, в курсовых и кандидатских работах слушателей КазДА (Н. И. Абрамова⁸, Н. Н. Беляева⁹, А. А. Воронцова¹⁰) исследователь обнаружит прямое признание выдающихся заслуг архиерея в сфере богословия, философии, педагогики и гомилетики.

Уместно отметить, что благодарность и признательность в отношении к КазДА выражал и сам бывший ректор. Это можно увидеть в том, что архиеп. Никанор, уже будучи Одесским архиереем, присылал бывшим коллегам по КазДА свои новые труды с инскриптами¹¹. Благожелательность архиеп. Никанора в адрес Казани вообще и КазДА в частности ярко проявляется в его автобиографических материалах. Важным источником в этом смысле является записка самого архиеп. Никанора,

⁶ Милославский П. А. Основания философии как специальной науки. Т. 1. Казань, 1883. С. 162, 288; М. П-ъ. <Милославский П. А.> Позднее слово о преждевременном деле // Православное Обозрение. 1879. Т. 1, 3.

⁷ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. СПб., 2000. С. 21, 249, 267, 327; Он же. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 92.

⁸ Абрамов Н. И. Архиепископ Херсонский Никанор. Его жизнь и церковно-общественная деятельность. Казань, 1902 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. Д. 1561; Он же. Краткие биографические сведения о преосвящ. Никаноре // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1425; Он же. Пастырские воззрения преосвящ. Никанора. Казань, 1902 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 1425. (Абрамов Н. И. — выпускник КазДА 1902 года, ученик митр. Антония (Храповицкого), в 1907 году принял монашество, с 1916 года — епископ Сумский Митрофан, с 1922-го — клирик Сербской православной церкви.)

⁹ Беляев Н. Н. Архиепископ Никанор как педагог. Казань, 1899 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2295; Он же. Краткие биографические сведения о преосвящ. Никаноре. Казань, 1899 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. Д. 1611. (Беляев Николай Николаевич — выпускник КазДА 1899 года.)

¹⁰ Воронцов А. А. Метафизика преосвященнейшего Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского. Казань, 1900. С. 1–54, I–II. (Воронцов Александр Александрович — выпускник КазДА 1900 года, священник Грузинской церкви Казани, доцент по кафедре пастырского богословия и гомилетики КазДА, член комитета Казанского общества трезвости.)

¹¹ См., например, инскрипты Федору Афанасьевичу Курганову (1844–1920) (выпускник КазДА 1870 года, доцент, профессор КазДА, историк церкви) на первом томе собрания поучений архиеп. Никанора (Одесса, 1884), Александру Александровичу Некрасову (1839–1905) (выпускник Петербургской духовной академии, профессор КазДА, филолог) на труде о папском главенстве (Казань, 1871). Инскрипты опубликованы на цветной вклейке в монографии об архиеп. Никаноре: Соловьев А. П. «Согласить философию с православной религией»: философия архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Соловухотов А. А., 2015.

озаглавленная «Моя хиротония»¹², начинающаяся с описания последних месяцев пребывания автора в Казани. Не меньшее значение имеют и материалы архива архиеп. Никанора, относящиеся к казанскому периоду. Об этом источнике подробнее будет сказано ниже.

Архимандрит Никанор был определен ректором Казанской духовной академии по указу Св. Синода от 29 июля 1868 года. До этого мы видим его выпускником и преподавателем Петербургской духовной академии (до 1856 года), ректором Рижской (1856–1858), Саратовской (1858–1864) и Полоцкой (1865–1868) семинарий. В Казань он прибыл 25 августа, перед самым началом 1868/69 учебного года. Надо сказать, что новый ректор являлся уже именитым ученым, — как он сам указывал в 1868 году, он подготовил и частично издал «1) введение в науку богословия обличительного; 2) записки по несторианству и монофизитству (лекции); 3) записки по истории армянской церкви; 4) записки по обличению католичества (весьма обширные); 5) записки по протестантству (историю протестантства и о символических книгах); 6) записки по обличению раскола; 7) раскольническую библиографию¹³ <...>; 8) проект присоединения армянской церкви к православной, в начале 50-х годов; 9) материалы для сравнительной символики (своды символов разных вероисповеданий); 10) о перстосложении (напечатано¹⁴); 11) разбор учения раскольников об антихристе (не напечатано¹⁵); 12) о главенстве в римской церкви¹⁶ <...>; 13) в 1856 г. в Риге, по поручению архиепископа

¹² *Никанор (Бровкович), архиеп.* Моя хиротония // Русский Архив. 1908. № 2. С. 145–248.

¹³ *Александр Б.* <Никанор (Бровкович), архим. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола: в 2 ч. СПб., 1861.

¹⁴ *Никанор (Бровкович), архим.* Вопрос о перстосложении для крестного знамения и благословения по некоторым новоисследованным источникам // Православный Собеседник. 1870. Т. 1. С. 49–65, 130–152, 220–241; Т. 3. С. 29–45, 83–115; *Он же.* Цареградская церковь святой Софии — свидетельница древле-православного перстосложения // Православный Собеседник. 1870. Т. 2. С. 46–72, 144–156; Т. 3. С. 185–214, 286–314.

¹⁵ Напечатано спустя 14 лет после кончины архиеп. Никанора: *Никанор (Бровкович), архиеп.* Об антихристе (разбор лжеучений старообрядцев). О воскресении мертвых. Одесса, 1904.

¹⁶ *Никанор (Бровкович), иером.* Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веков христианства до I-го Вселенского Собора. СПб., 1856. Вып. 1; 1858. Вып. 2. Данная книга была переиздана в Казани в 1871 году с дополнением, называвшемся «Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви на основании творений св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского». За этот труд архим. Никанору была присуждена ученая степень доктора богословия.

Платона, „О правилах поведения духовных воспитанников“; 14) в Саратове вел записки „о быте церкви, духовенства, монастырей, духовно-учебных заведений и о консистории“ (4 больших тома; после 4 апреля 1866 г.¹⁷ в Витебске сжег); 15) в Саратове же писал проект катехизических бесед в церквях и школах; 16) по поручению обер-прокурора святейшего синода написал проект преобразования семинарий; 17) по поручению преосвященного Евфимия, епископа Саратовского, писал проект преобразования духовенства; 18) по поручению обер-прокурора святейшего синода Ахматова писал о состоянии раскола (3 тома, в рукописях); 19) в Витебске разбирал Филона»¹⁸.

П. В. Знаменский характеризует архиеп. Никанора следующим образом: «Академия не имела еще ни одного ректора, так универсально образованного, в полном смысле человека науки, высокого богослова и философа и вместе с тем знатока нескольких специальностей из области светских наук, сильного мыслителя и вместе эстетика, с замечательно развитым вкусом, особенно в музыке и общей литературе. <...> Много-сторонне развитый, много испытанный и много потерпевший на своем веку, хороший психолог и вместе человек вполне серьезный и искренний, умевший и понимать других, и сочувствовать им, он невольно вызывал на откровенность и искренность и сам до экспансивности был открыт душой для всех. По самому своему характеру он не любил делать что-нибудь в одиночку, единолично своею властью, как прежние ректоры, а всегда в каждом деле стремился заинтересовать других, поставив это дело непременно в значение дела общего, и вершить его общими единомышленными усилиями. Эта почтенная и крайне еще редкая в тог-дашнее время черта его административной деятельности как нельзя лучше сходилась с новыми потребностями времени, накануне академической реформы и установления советского самоуправления¹⁹, и особенно дорогой оказалась во время самой реформы, которую потом в 1870 г. пришлось ему же и осуществлять»²⁰.

Сам архиеп. Никанор в воспоминаниях о последних днях пребывания в академии остановился подробно не на своих ученых трудах,

¹⁷ После покушения Д. В. Каракозова на убийство Александра II.

¹⁸ Крылов А. Л. Архиепископ Никанор как педагог. С. 42.

¹⁹ «...советского самоуправления...» — то есть самоуправления посредством общеакадемического Совета.

²⁰ Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань, 1891. Вып. 1. С. 251–252.

а на административно-хозяйственной деятельности. Особое внимание было уделено восстановлению студенческой дисциплины, которая при предшественнике архиеп. Никанора находилась в плачевном состоянии²¹. Интересны также те страницы воспоминаний архиерея-философа, в которых мы видим взаимное сердечно-доброжелательное отношение архиеп. Никанора с преподавателями КазДА. Автор воспоминаний пишет: «Прощание с нашими академическими было для меня глубоко-трогательно и осталось для меня, смело могу сказать, драгоценнейшим из воспоминаний моей жизни. Я смотрю на них как на людей наиболее развитых, серьезных, сознающих свое достоинство, дающих вес своим словам и поступкам. В выражениях к чувству вижу, конечно, более солидной сдержанности, чем мешающей высказаться говорливости, и уже конечно ни тени заискивания, которого и быть не могло»²².

Ответные чувства, пожалуй, всей академической корпорации были высказаны наиболее сильно профессором Михаилом Яковлевичем Красиным и его тестем, протоиереем Андреем Гурьевичем Ласточкиным: «<...> „память о вас я передам моим детям и внукам, чтобы и они помнили вас и молились за вас“ <...> „знаете, ваше в<ысокопреподо>бие, мне и прежде нечего было искать в вас, тем более теперь. И не свои слова скажу, а то, что говаривали они тут (указывая на двух профессоров)... Ведь они тут частенько собирались и говорили совершенно свободно, не на вынос. Хороший вы человек! И лучше ректора не бывало“»²³.

Относительно предметов, которые читал архим. Никанор в академии, проф. Знаменский замечает, что курс основного богословия, разработанный ректором, в последующем стал базой для разработки его гносеологии. Наиболее высоко в научном плане была оценена работа архим. Никанора, завершенная именно в Казани, — «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веков христианства до I Вселенского Собора»²⁴. За нее в 1869 году архимандрит Никанор был

²¹ Никанор (Бровкович), архиеп. Моя хиротония // Русский Архив. 1908. № 2. С. 151–153.

²² Там же. С. 163.

²³ Там же. С. 166.

²⁴ Первое издание этого труда состоялось в 1856 году в Петербурге, второе (исправленное и дополненное) — в 1871 году в Казани. Еще в 1856 году при назначении архим. Никанора ректором Рижской семинарии владыка Макарий говорил ему: «Уже за ваше „главенство“ следовало бы сделать вас доктором; но докторство от вас не уйдет» (Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Т. 1. Одесса, 1900. С. 267.) Докторство «нашло» владыку Никанора только спустя почти 14 лет.

удостоен ученой степени доктора богословия. Тут же, в Казани, в журнале «Православный Собеседник» архиеп. Никанор публикует свои исследования по теме раскола: «Вопрос о перстосложении для крестного знамения и благословения по некоторым новоисследованным источникам», «Цареградская церковь святой Софии — свидетельница древле-православного перстосложения». И что наиболее важно для нашего исследования, в том же журнале появляется первая философская статья и первое философское поучение архиеп. Никанора.

2. Начало формирования философской системы архиеп. Никанора в Казанской духовной академии

О философских трудах архиеп. Никанора в КазДА скупно упоминает проф. Знаменский²⁵, который дает лишь общую характеристику читанного в 1868–1870 годах архим. Никанором курса «Основного богословия». Интересно то, что материалы данного курса были присланы Знаменскому после кончины архиеп. Никанора одесским кафедральным протоиереем Сергием Петровским²⁶, который вместе со своей супругой Ольгой Ильиничной, племянницей архиеп. Никанора, стал хранителем архива архипастыря. При этом именно некоторые казанские рукописные материалы «Основного богословия» сейчас составляют значительную долю сохранившейся части архива архиеп. Никанора.

Знаменский описывает курс таким образом: «При вступлении в свой курс он почел нужным познакомить своих слушателей со своей личностью, историей своего развития и своими научными и практически-ми взглядами и начал свое преподавание откровенной и поучительной

²⁵ Надо отметить, что формально вопросу о философских трудах архиеп. Никанора в Казанской духовной академии посвящен параграф диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук «Философский теизм в Казанской духовной академии (опыт системной реконструкции и интерпретации)» (Уссурийск, 2007. С. 81–90), в которой ее автор В. А. Поль просто пересказывает биографию архиеп. Никанора и излагает основные идеи его философского трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». При чтении этой главы создается впечатление, что весь труд и все основные идеи были сформированы архиеп. Никанором в КазДА, что, конечно же, неверно. Следует очень тщательно различать то, что конкретно было сделано архиеп. Никанором именно в КазДА и почему это было создано в этот период. Кроме того, работа Поля совершенно не учитывает того внутриакадемического диалога казанских философов, который и дает возможность через взаимные ссылки видеть философию в КазДА как целое.

²⁶ Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии... Вып. 2. С. 244.

речью автобиографического содержания; затем уже приступил к предварительным общим определениям своей науки, ее задач, содержания, метода и проч. Основное богословие, по его мысли, должно раскрыть научным и чисто рациональным методом основные положения религии о бытии Божиим и бытии бессмертного духа человеческого, о необходимости и характере той связи между Богом и человеком, которая называется религией, о необходимости и действительности религии именно откровенной и о том, что такая откровенная религия есть именно религия христианская, что источник ее — Св. Писание — есть источник божественный и что единая истинная хранительница истинной религии и осуществление живой связи человека с Богом есть церковь православная»²⁷.

Далее исследователь указывает, что много внимания архиеп. Никанор уделил на лекциях распространению «антирелигиозного либерализма»²⁸ от Петра I до конца 1860-х годов. Сохранившиеся архивные материалы «Основного богословия» владыки Никанора не содержат текстов о распространении неверия. Но в 1900 году о. Сергей Петровский издал «Биографические материалы» архиерея-философа. В этой книге имеется заметка «Распространение идей неверия в России со времени Петра Великого»²⁹. Прот. Сергей Петровский относит ее к 1868 году³⁰, то есть именно к началу ректорства архиеп. Никанора в Казани³¹.

Как отмечает Знаменский, далее формально архиеп. Никанор придерживался системы «Введения в богословие» митр. Макария (Булгакова), своего учителя по Петербургской духовной академии. Однако по сути читаемого материала архиеп. Никанор очень далеко отходил от него, делая акцент на современных проблемах христианской апологетики³².

²⁷ Там же. С. 244.

²⁸ Там же. С. 245.

²⁹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. 1. С. 325–346.

³⁰ *Петровский С. В., прот.* Предисловие // *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. 1. С. V.

³¹ В тексте предисловия о. Сергей пишет, что материал о неверии относится к периоду ректорства архиеп. Никанора в Саратовской духовной семинарии (1858–1864), но при этом указывает на 1868 год как на год написания материала. Указание Знаменского позволяет предположить, что о. Сергей ошибся не годом, а местом служения. Скорее всего «Распространение идей неверия...» написано специально для лекций в КазДА в 1868 году. В этом исследовании текст архиеп. Никанора рассмотрен не будет, так как имеет исторический и общественно-политический, а не философский характер.

³² *Знаменский П. В.* История Казанской Духовной Академии... Вып. 2. С. 245.

В курс основного богословия (по Знаменскому) входил разбор гносеологической возможности доказательства Бытия Божия и бессмертия души, то есть тот материал, который затем составил статью «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?» (1871)³³. Надо добавить, что статья эта практически полностью вошла в первую главу первого тома трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Некоторые вопросы, поднимаемые в статье, например о структуре эйдоса, встречаются и во втором томе.

Именно своей первой публичной философской статьей архиеп. Никанор обращается к анализу чувственных способностей и выделяет внешние физиологические чувства (слух, зрение, обоняние, осязание, вкус), субъективно свидетельствующие о состоянии предмета; внутреннее физиологическое чувство, указывающее на самочувствие организма (голод — сытость, холод — жара и т.д.), и внутреннее душевное чувство, или, точнее, самочувствие, указывающее на определенное состояние сознания, — предчувствие истины и лжи, добра и зла, прекрасного и безобразного и т. д. В отношении этого душевного чувства архим. Никанор ставит вопрос о существовании прирожденных идей, и поскольку он сопоставляет их с законами органической жизни вообще, то обнаруживает их и как законы жизни души. Далее, задаваясь вопросом о возможности существования идеи бесконечного, абсолютного бытия, архим. Никанор пока только постулирует (ссылаясь на Платона, Якоба Беме, Фихте и Шеллинга)³⁴ существование идеи бесконечного. На той же странице он использует как самоочевидный факт положение о том, что ограниченные предметы являются результатом самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием ($\infty \cdot 0 = 1$), для обоснования следующего вывода: «<...> бесконечное становится доступным сознанию через отрицание себя — через конечное, и конечное становится бытным, а следовательно, и сознанию доступным не иначе как через то же отрицание — ограничение бесконечного <...>»³⁵.

От вопроса о существовании идеи абсолютного архим. Никанор обращается к проблеме того, что же действительно существует в мире ограниченных вещей. Тут он приходит к выводу об изменчивости ограниченного бытия и (со ссылкой на Декарта и Фихте) о неизменной

³³ Православный Собеседник. 1871. Т. 2. С. 41–145.

³⁴ Там же. С. 82.

³⁵ Там же. С. 82.

очевидности человеческого «Я»³⁶. При этом самосознание для архим. Никанора — это лишь признак и пример существования истинного вообще. Для него важнее существование тождества вообще — «Я есмь Я». Просто оно обнаруживается наиболее очевидным образом именно в факте самосознания. Но только само тождество и есть факт истинный, но истинный как цель. Из-за чего возникает вопрос: что именно может быть тем критерием, через тождество с которым возможно определение истинности каких-либо утверждений или данных восприятия? Таковым критерием оказываются идеи, прирожденные разуму — внутреннему душевному чувству: идея истины (логичность), идеи различия добра и зла, прекрасного и безобразного. В частных же случаях внешние чувства, например слух и зрение, могут сопоставляться друг с другом или сами с собой в разные временные промежутки, но в любом случае — различия и тождества устанавливаются по законам логики. А последние, как и было указано выше, прирождены разуму.

То есть любое явление, как оно есть для мыслящего разума, является всегда смешением объективных свойств вещи со свойствами воспринимающего субъекта. Это положение, в котором, несомненно, видно влияние Канта, вызывает совершенно не кантианские выводы у архим. Никанора: «Как душа есть душа человеческого тела, так человек — разумное существо — есть в известном относительном смысле душа мира и мир есть тело человека, тесно органически связанная с ним оболочка. <...> человек есть центральный фокус отражения всех сил природы. Как самосознание Я есть центральный фокус всех чувств, всех изменений сознания; так человеческое разумное сознание — есть самоощущение мира»³⁷. Однако это самоощущение двояко: во-первых, «внутреннее чувство» может, обратившись к внешним данным, просто обобщать их в понятие, выступая как рассудок; во-вторых, внутреннее чувство может обратиться к тем прирожденным идеям, которые сами и есть критерий истины. В первом случае мы имеем отвлеченное, понятийное, формально-рассудочное знание, во втором — знание истинное, знание смысловой полноты явления.

Вывод об этой разумной полноте приводит архим. Никанора к утверждению о том, что «общие видовые и родовые понятия существуют реально <...>, но не в понятиях отвлекающего рассудка, а в идеях

³⁶ Там же. С. 111–112.

³⁷ Там же. С. 124.

созерцающего в живом целом разума»³⁸. И далее уже напрямую архиеп. Никанор проводит параллель между своей философией и учением Платона об идеях и утверждает, что существует идея не только бесконечного, что можно говорить об идеях не только видов и родов, но и «индивидуумов». А если мы идем по пути рассудочной абстракции, то должны отвлекаться от отдельных, реально существующих признаков явлений и прийти в конечном счете к обобщающему понятию «бытие», которое в силу своей всеобщности оказывается наиболее пустым понятием. Тут, показав правоту Гегеля, архим. Никанор выявляет и его односторонность, так как противопоставляет рассудочной абстракции умное, идеальное созерцание. Этот второй путь познания предполагает не абстрагирование, а синтез всего реального многообразия существующего в единство отдельных вещей-идей, а затем в абсолютную полноту бытия: «<...> идеальное же созерцание, насколько доступно ограниченному уму, при всей своей большей или меньшей тусклости, адекватно объективному бытию, так что высшая идея высочайшего разума, высочайшей истины, высочайшего блага всем высшим умам представлялась содержащею под собою и объемлющею собою всю совокупность переходящего условного бытия, так что безусловное светится сквозь условное, и условное созерцается как истинное бытие, а не фикция, не исчезание, не ничтожество, не иначе как только в безусловном»³⁹.

Таким образом, в этой статье 1871 года архим. Никанор намечает почти все основные положения своей философской системы, включающей в себя учение о внутреннем душевном чувстве, о прирожденных идеях, о различии рассудка и разума (понятийно-отвлеченного знания и знания «идеального»), об ограниченных формах бытия как идеях, которые являются результатом самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием, о человеческом разуме как самочувствии бытия. Здесь еще только упоминается то, в каком контексте будет у архим. Никанора рассматриваться понятие практического разума в дальнейшем. Но учения о теоретическом разуме, разуме сознательном и бессознательном, что появится спустя пять лет во втором томе трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», в этой статье 1871 года пока еще нет. Нет и проработки отдельных положений, высказываемых в статье. Но очень хорошо чувствуется, что все это продумывалось раньше начала 1870-х годов, гораздо раньше, чем это мы видим

³⁸ Там же. С. 130.

³⁹ Там же. С. 144.

у В. С. Соловьева в философии всеединства, которая в некоторой степени оказывается вторична по отношению к идеям архиепископа, а точнее, тогда еще архимандрита Никанора.

Характеризуя курс основного богословия архим. Никанора, Знаменский писал, что после этого философского введения лектор переходил к вопросу происхождения мира, жизни и человека, обращаясь к критике концепций Канта и Лапласа, Ламарка, Дарвина и др.⁴⁰ Далее рассматривались вопросы «божественности христианской религии» и «богодухновенности книг Нового Завета» в связи с критикой немецкой традиции библиологии (Швеглера, Штрауса, Бауэра, Целлера и др.)⁴¹. Некоторое время архим. Никанор преподавал догматическое богословие, в рамках которого преимущественное внимание было уделено учению о Троице⁴².

Надо отметить, что в архиве архиеп. Никанора материалы курса основного богословия, указанные Знаменским, расположены в ином порядке. Возможно, это связано с тем, что сами материалы архива подшивались не в том порядке, в каком их имел возможность читать Знаменский. Так или иначе, в сохранившихся архивных материалах первый параграф курса основного богословия обозначен следующим образом: «Задача, содержание и разделение науки Основного Богословия»⁴³. Здесь архим. Никанор, кроме задач и обзора основных проблем курса, рассматривает основную литературу по предмету⁴⁴, понятие о Боге и об аргументах в пользу доказательства бытия Божия⁴⁵. Далее следует вставка, озаглавленная «Нечто о чтении молитвы»⁴⁶, написанная, видимо, для чтения студентам по какому-либо поводу.

Далее расположен текст, озаглавленный «Критика доказательства бытия Божия по Юркевичу»⁴⁷, посвященный анализу большой работы П. Д. Юркевича «По поводу статей богословского содержания, помещенных в „Философском лексиконе“ (Критико-философские отрывки)»

⁴⁰ Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии... Вып. 2. С. 246–247.

⁴¹ Там же. С. 247.

⁴² Там же. С. 247–248.

⁴³ Никанор (Бровкович), архиеп. Лекции по основному богословию // Государственный архив Одесской области (ГАОО). Ф. 196 («Архиепископ Никанор (Бровкович)»). Оп. 1. Д. 46. Л. 1.

⁴⁴ Там же. Л. 9–29 об.

⁴⁵ Там же. Л. 30–67.

⁴⁶ Там же. Л. 67 об.–71 об.

⁴⁷ Там же. Л. 72–111.

(1861)⁴⁸. Интересно, что архим. Никанор систематизирует материал труда Юркевича, излагая сначала те античные учения об абсолютном⁴⁹, которые упоминает автор, но при этом расширяя и дополняя материал. Затем, кратко охарактеризовав схоластику, архимандрит-философ приступает к рассмотрению учений об абсолютном в новоевропейской философии, начиная от Декарта и далее через Я. Беме до Канта включительно⁵⁰. И только после этих текстов начинается черновик первой философской статьи архим. Никанора, о которой говорилось выше как о начале построения его философской системы⁵¹. Тут появляется и единственная в этом корпусе текстов дата, которая указывает на время написания этой статьи (а точнее — второй ее части), — 26 апреля 1871 года⁵².

Еще одним интересным текстом архим. Никанора, который публикуется в Казани в период его ректорства, является поучение на новый год. Его поучения казанского периода имели определенный резонанс. Так, прекрасная речь была произнесена им в связи с преобразованием духовных академий по новому уставу, известны его поучения нравственно-педагогического характера по поводу начала и окончания каждого учебного года, при прощании с академией. Но практически все, кто, так или иначе, писал о педагогической и проповеднической деятельности архиеп. Никанора, оставляют поучение на новый год вне поля своего внимания. А оно, будучи посвящено вопросу технического прогресса, представляет интерес хотя бы уже тем, что дата его написания и дата публикации отличаются на срок, равный десяти годам. Дело в том, что поучение было написано и, вероятно, произнесено в 1859 году, когда еще 33-летний архим. Никанор возглавлял Саратовскую духовную семинарию. Но опубликовал он его только в 1870 году в журнале КазДА «Православный Собеседник» (1870. Т. 1. С. 66–79).

Почтение написано по поводу анонса издания журнала «Отечественные Записки» в новом, 1860 году⁵³. В данном анонсе издатель

⁴⁸ Труды Киевской духовной академии. 1861. № 1. С. 73–95; № 2. С. 195–228; № 3. С. 327–357; № 4. С. 467–496; № 5. С. 30–64. Переиздано: Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 245–350. Работа Юркевича написана как рецензия на некоторые статьи первого тома «Философского лексикона» С. С. Гогоцкого.

⁴⁹ ГАОО. Ф. 196 («Архиепископ Никанор (Бровкович)'). Оп. 1. Д. 46. Л. 72 об.–97 об.

⁵⁰ Там же. Л. 99–111.

⁵¹ Там же. Л. 119–195 об.

⁵² Там же. Л. 147.

⁵³ Краевский А. А. Об издании «Отечественных Записок» в 1860 году // Отечественные Записки. 1859. Ноябрь. С. 2.

А. А. Краевский писал о журнале как рупоре прогресса и о борьбе со всем тем, что мешает прогрессу. В связи с этим архим. Никанор отмечает, что тем самым журнал призывает к борьбе с христианством, так как прогрессизм в своей основе предполагает устройство земного рая силами самого человека, без Бога. При этом автор поучения возводит истоки прогрессизма к новоевропейскому пантеизму и механистическому материализму: «Истекает оно из двух бездушных и безбожных антихристианских мирозозерцаний нашего времени, из которых одно названо идеально-пантеистическим, другое материально-механическим. По обоим мирозозерцаниям нет Бога — Творца и Промыслителя и последней цели мироздания. <...> Исключая понятие о Боге, они выше всего на свете ставят — обожают человеческое Я, узаконяют способный развиваться до нелепости эгоизм и в тоже время уничтожают человеческую личность, ставя человека на одну доску со скотами, которые сегодня пресмыкаются по земле, а завтра их нет»⁵⁴.

На пристальное внимание к идеалистическому пантеизму и механистическому материализму со стороны архиеп. Никанора указывает и его казанский курс основного богословия. В первой же лекции он пишет, что задачи предмета заключаются в том, чтобы доказать: «I) Есть Бог, Дух премирный абсолютный <,> против материалистов. — II) Есть Бог, дух разумно-свободный, всесовершенный <,> против пантеистов. — III) Бог Дух не только всесовершенный, но и всепромышляющий, против деистов. — IV) Есть дух человеческий, отличный от души животной существенно, не количественно только, но и качественно <,> против материалистов. — V) Дух свободный, против материалистов и пантеистов, и разумный от природы, а не достигающий разумности через развитие, против пантеистов идеалистов и материалистов. — VI) Дух не только свободный и разумный, но и бессмертный лично, против материалистов и пантеистов»⁵⁵.

Как в статье о возможности «позитивного» доказательства бытия Божия и бессмертия души архим. Никанор намечал основные черты своей «синтетической» онтологии и гносеологии, так в этом отрывке из лекционного курса и в поучении на новый год определяются основные направления его критики материализма, позитивизма, рационализма, волюнтаризма и идеи технического прогресса. И еще неоднократно

⁵⁴ Никанор (Бровкович), архим. К первому дню нового <1860> года // Православный Собеседник. 1870. Т. 1. С. 71–72.

⁵⁵ Никанор (Бровкович), архиеп. Лекции по основному богословию. Л. 1.

архиеп. Никанор будет возвращаться в своих поучениях и трудах к выявлению антихристианской сущности этих современных тенденций в философской и общественно-политической мысли. Но однозначно можно говорить, что впервые масштабно эта критика и ее философская подоплека начала проявляться под влиянием тех возможностей, которые давал сам статус ректора Казанской духовной академии, и в силу потребности раскрывать свои воззрения не перед семинаристами, а перед студентами академии и перед профессиональной академической преподавательской корпорацией.

В дополнение же к сказанному выше, в качестве одной из выдающихся научно-философских заслуг архим. Никанора как ректора КазДА следует вслед за Знаменским, выпускником КазДА 1872 года, назвать подготовку и подбор новых преподавателей академии из числа ее лучших выпускников. Так, в результате такого выдвижения были назначены в качестве доцентов Ф. А. Курганов, Н. Ф. Красносельцев, Д. В. Гусев, А. В. Вадковский (в последующем — митр. Антоний), Н. П. Остроумов, П. А. Милославский и В. В. Зефилов⁵⁶, в будущем в большинстве своем составившие цвет церковно-исторических, философских и богословских наук в Казани в частности и в России в целом. При этом именно в данном списке присутствует мыслитель, на которого архиеп. Никанор не просто повлиял в мировоззренческом смысле, но которого можно назвать учеником архиерея-философа. И тут речь конечно должна идти о доценте Казанской духовной академии Петре Алексеевиче Милославском (1847–1884). Но не менее важное обращение к трудам архиеп. Никанора обнаруживается у таких преподавателей академии, как В. Н. Несмелов, А. А. Воронцов.

3. Идеиное наследие архиеп. Никанора в Казанской духовной академии: П. А. Милославский, В. Н. Несмелов, А. А. Воронцов

Петр Алексеевич Милославский⁵⁷ родился в 1847 году, в 1868 году закончил Самарскую духовную семинарию и поступил в Казанскую духовную академию. По окончании учебы в 1872 году он был оставлен для преподавания по кафедре метафизики (как представляется — не без рекомендации архиеп. Никанора). С августа 1874-го Милославский находился

⁵⁶ Знаменский П. В. История Казанской Духовной Академии... Вып. 1. С. 263–264.

⁵⁷ Биографические сведения о Милославском и характеристику его личности можно найти в номере журнала «Православный Собеседник» за 1884 год (Т. I. С. 419–446).

целый год на обучении в Германии, где он слушал в том числе и лекции Лотце. Очное и заочное общение архиеп. Никанора с Милославским продолжалось вплоть до скоропостижной кончины Петра Алексеви́ча в 1884 году. Точно известно, что Милославский неоднократно приезжал летом на кумысолечение в Уфу по приглашению архиеп. Никанора, бывшего с 1876-го по 1883 год главою Уфимской епархии⁵⁸.

Основные работы Милославского: «Древнее языческое учение о странствованиях и переселении душ» (1874), «Типы современной философской мысли в Германии» (1878) и «Основания философии как специальной науки» (1883, т. I). Помимо того, Милославский является автором следующих статей: «Закон сохранения силы и душевные явления»⁵⁹, «Современная ученость и христианство»⁶⁰, «Современное учение о субстанциях»⁶¹, «По поводу народного издания „Жизнь Иисуса“ Штрауса в Германии и Франции»⁶², «Наука и ученые люди в русском обществе (по поводу толков, возбужденных г. Михайловским и проф. Цитовичем)»⁶³.

Философские заслуги Милославского признавали не только его студенты и коллеги, но и оппоненты из позитивистского лагеря. Так Лесевич, несмотря на полное неприятие метафизической позиции Милославского, точно отмечает главное положение его философии: «<...> предмет философии есть знание, как явление природы, наблюдаемое, главным образом, в человеке и происходящее с сознанием или его причины, или его действия, или вместе и причины и действия в самом человеке и во внешнем мире. Явления знания доступны знанию в непосредственном концептивном ощущении, отличном от других видов ощущений. <...> Задача философии — классификация явлений, знания и выработка цельной научной теории этих явлений; она исследует явления человеческого знания в их общемировых отношениях и причинной связи и определяет законы этой связи»⁶⁴.

В своем труде «Основания философии как специальной науки» Милославский неоднократно упоминает первый том «Позитивной философии

⁵⁸ *Зефи́ров Е. А.* Мои воспоминания о преосвященном Никаноре за время его пребывания на Уфимской кафедре (1877–1884 гг.) // Странник. 1893. Т. 3. Декабрь. С. 721.

⁵⁹ Православное Обозрение. 1877. Т. 3. С. 275–318.

⁶⁰ Православное Обозрение. 1877. Т. 1. С. 111–151; Т. 3. С. 544–573.

⁶¹ Православный Собеседник. 1875. Т. 2. С. 401–421.

⁶² Православный Собеседник. 1876. Т. 1. С. 77–88.

⁶³ Православный Собеседник. 1879. Т. 1. С. 111–149.

⁶⁴ *Лесевич В. В.* Этюды и очерки. СПб., 1886.

и сверхчувственного бытия» архиеп. Никанора, где архиерей-философ пишет, что «...если каждый отдельный предмет, индивидуум, по отношению к своим частям есть род, а по отношению к целому, к которому он в свою очередь принадлежит, есть как часть, — вид; то следовательно и обратно, каждый род или вид есть индивидуум»⁶⁵. Еще одно упоминание «Позитивной философии...» у Милославского в «Основаниях философии...» связано с понятием «концептивных ощущений». Он пишет: «Философы давно настаивают на существовании какого-то особого способа знания, кроме общеизвестных видов ощущений, и прямо приравнивают этот способ к опыту. Он описывается под различными именами: ἀνάμνησις Платона, может быть, и τὸ δαιμόνιον Сократа, интуиция и врожденность в новой философии, intellektuelle Anschauung Шеллинга и пр. Этот же способ, под именем внутреннего или душевного чувства, не только указан у одного из русских мыслителей, но с глубоким научно-философским смыслом поставлен принципом философии, отрицающим господство в философии логических категорий и систематики, в пользу живых, реальных представлений»⁶⁶. В конце фразы Милославский дает ссылку на главы 1–7 первого тома трактата своего учителя.

Ранее (в 1879 году) в двух номерах журнала «Православное Обозрение» выходит статья «Позднее слово о преждевременном деле», подписанная «М. П-ъ», то есть «Милославский Петр»⁶⁷. Рецензия Милославского носит доброжелательный характер. Автор отмечает, что труд архиеп. Никанора «не представляет цельного, стройного систематического исследования, которое легко укладывалось бы в голове»⁶⁸. Далее он пишет: «Дело в том, что почтенный автор изложил в своем труде не только результат своих философских изысканий, но и их оснований, а и самый процесс своей работы, часто в его мелочных, случайных подробностях»⁶⁹. Несмотря на это, труд архиеп. Никанора «носит печать

⁶⁵ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 1. СПб., 1875. С. 70–85; Милославский П. А. Основания философии как специальной науки. Т. 1. Казань, 1883. С. 162.

⁶⁶ Милославский П. А. Основания философии... С. 288.

⁶⁷ На авторство П. А. Милославского указывает А. А. Никольский (См.: Никольский А. А. Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 16. С. 107).

⁶⁸ М. П-ъ. <Милославский П. А.> Позднее слово о преждевременном деле // Православное Обозрение. 1879. Т. 1. С. 269.

⁶⁹ Там же. С. 269.

свободной, оригинальной и глубокой мысли»⁷⁰. Милославский раскрывает успешность решения проблемы возможности познания «сверхчувственного» у архиеп. Никанора, который обосновывает эту возможность путем расширения понятия о чувственном (введя понятие о «внутреннем душевном чувстве»). Знать идеальное, высшее, абсолютное можно, по мысли архиеп. Никанора, так же «чувственно», как и материальное.

Милославский показывает, что архиеп. Никанор логически подходит к тому, что истинное знание и истинное бытие — это бытие идеальное. И в плане онтологическом это подтверждается тем, что в мироздании существует либо бытие конкретное, либо бытие абсолютное, либо ничто (абсолютное небытие). И собственно бытие конкретное является бытием идеальных единиц-эйдосов, которые есть результат самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием. Все эти элементы учения архиеп. Никанора П. А. Милославский считает вполне связанными, а наибольшее возражение вызывает у него учение архиеп. Никанора о «сознательном и бессознательном космическом разуме».

К этой части своего учения архиеп. Никанор подходит, рассуждая о том, что любое конкретное бытие есть бытие идеальное, один из видов которого представлен человеком как чувствующим и сознающим существом. Из этого следует вопрос: «...имеют ли чувства и смысл существа бессловесные, животные и растения, предметы неодушевленные и неорганизованные?»⁷¹ Отвечая, архиеп. Никанор говорит о существовании разума («смысла») даже и у «неодушевленных» вещей, полагая, что это — разум «неосознанный», в отличие от человеческого осознанного разума. Обще-эйдосный разум автор «Позитивной философии...» называет «космическим», выделяя в нем бессознательную и сознательную стороны.

П. А. Милославский, резюмируя эти идеи архиеп. Никанора, пишет о том, что тот подходит к дилемме: «Как скоро мы внесем в область психических явлений бессознательную деятельность организма (и следовательно, всех вещей), мы не можем выйти из древней альтернативы: или в каждом предмете, в каждом камне и каждой пылинке есть душа такая же, какая у человека, или и в человеке нет души так же, как в камне»⁷². Милославский убежден, что архиеп. Никанор не является

⁷⁰ Там же. С. 270.

⁷¹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 2. СПб., 1876. С. 127.

⁷² М. П-ъ. <Милославский П.А.>. Позднее слово о преждевременном деле // Православное Обозрение. 1879. Т. 3. С. 521.

сторонником материализма, но опасается, что, сделав первый выбор, философ придет к крайнему идеализму и к учению о всеобщей одушевленности. Рецензент предостерегает от смешения бессознательных законов деятельности организмов (вещей) с бессознательной деятельностью психики человека. Завершая рецензию, Милославский еще раз отмечает высокое апологетическое значение труда архиеп. Никанора для православного вероучения в контексте современности.

Не менее интересным оказывается то, что, пожалуй, у самого известного представителя казанской духовно-академической школы В. И. Несмелова (1863–1937) можно обнаружить прямые ссылки на философский трактат архиеп. Никанора. Непосредственно они не могли соприкоснуться. Несмелов закончил КазДА в 1887 году и, видимо, даже не застал лекций по метафизике Милославского. По кафедре метафизики Милославского заменял проф. В. А. Снегирев — замечательный психолог и логик, мыслитель, которого Несмелов и считал своим учителем. Пожалуй, именно Снегирев оказывается тем связующим звеном, которое позволяет провести линию от архиеп. Никанора к Несмелову. Снегирев окончил КазДА и был оставлен для преподавания в 1868 году, накануне прибытия архим. Никанора на ректорство в академию. Но несомненно и то, что молодой начинающий преподаватель не мог не оказаться под влиянием ректора-философа. Таким образом, не удивительно, что, возможно, именно Снегирев указал Несмелову на трактат архиеп. Никанора.

У Несмелова присутствуют непосредственные ссылки на труды архиеп. Никанора в работах «Наука о человеке» (Т. 1–2, 1889–1901), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913). В «Науке о человеке» Несмелов ссылается на архиеп. Никанора, например, по поводу вопроса о самосознании. Он пишет: «Следовательно, факты сознания и самознания, по своему положению в психической действительности, на самом деле принадлежат к совершенно различным порядкам. Одно есть первичный факт психической жизни, другое — продукт психического развития»⁷³. Далее идет ссылка на «Позитивную философию...» архиеп. Никанора: «В учении о вторичности самосознания сходятся между собою мыслители самых различных направлений, как, напр., <И.> Тэн — Об уме и познании, т. 1, <СПб., 1872>, стр. 207–221, и архиеп. Никанор — Позитивная философия <и сверхчувственное бытие>, т. III, стр. 80, Милль — Обзор

⁷³ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. СПб., 2000. С. 21.

философии Гамильтона, гл. XII, и проф. Снегирев — Психология, стр. 289, 314»⁷⁴.

Еще раз Несмелов обращается к труду архиеп. Никанора в связи с разбором вопроса о бытии Бога у Канта: «На самом деле критическая философия позволяет нам говорить не о действительном существовании материи, а только о действительном существовании сверхчувственной силы, которая, хотя и представляется человеку под формую телесных вещей, однако представляется ему под эту формую только в силу объективации его же собственных впечатлений. Подробный и обстоятельный разбор кантовского агностицизма с этой точки зрения сделан в труде архиепископа Никанора, *Позитивная философия и сверхчувственное бытие*, т. III, стр. 423—448»⁷⁵. Несмелов также указывает на близость критики Канта у архиеп. Никанора к критике Канта у Якоби и Кудрявцева-Платонова⁷⁶.

Следующая отсылка Несмелова к архиеп. Никанору имеет целью осветить вопрос о возможности мышления о творении мира Богом: «Мысль о том, что мир получил от Бога не только свое устройство, но и бытие свое, что он из не-существующего стал существующим, является только в истории христианской философии как данное божественного откровения. Действительно, создать эту мысль в каких-нибудь метафизических соображениях о мире для человека совершенно невозможно, в силу решительной невозможности мыслить происхождение бытия. Наш разум может мыслить только происхождение явлений бытия, а не происхождение самого бытия, и притом он может мыслить именно только происхождение явлений, а не творение их. „В наших условиях ограниченного мышления, — справедливо замечает покойный архиеп. херсонский Никанор, — немыслимо для нас, чтобы и в начале вещей реальное нечто возникло из безусловного ничто, и в конце существования, чтобы реальное бытие превратилось в безусловное ничто“ (*Позит. философия*, т. III, стр. 89). Поэтому сделать библейское учение о творении мира научным основанием для новой конструкции космологического доказательства человек ни в каком случае не может в силу решительной невозможности для него понять акт божественного миротворения (Kant, Kritik

⁷⁴ Там же. С. 21.

⁷⁵ Там же. С. 249.

⁷⁶ Там же. С. 267.

d. Urtheilskraft, s. 497–498). Познание такого именно происхождения мира возможно только через веру <...>⁷⁷.

Прямая же оценка философских заслуг архиеп. Никанора дается Несмеловым в трактате о соотношении веры и знания: «Опираясь на почву положительной науки в большей или меньшей степени пытались все наши ученые богословы, но логическое право этой опоры из всех наших ученых богословов вполне продумал, кажется, один только херсонский архиепископ Никанор. Уяснив себе логические условия синтеза религиозных верований и научно-философских умозрений, он нимало не колебался усвоить себе чисто философское понятие о конечной основе бытия: „можно полагать, — говорит он, — что где присутствует Абсолютное, а ему свойственно вездеприсутствие, там имеется и какое-либо ограниченное его проявление, в материальной ли, в утонченной ли духовной форме... В наших условиях ограниченного мышления, немислимо для нас, чтобы и в начале вещей реальное нечто возникло из безусловного ничто, и в конце существования, чтобы реальное бытие превратилось в безусловное ничто... От вечности существовало Абсолютное положительное с теми или другими проявлениями своего бытия, и эти положительные проявления давали основание продолжению реального бытия“. *Позитивная философия и сверхчувственное бытие, т. III, СПб., 1888, стр. 88, 89, 106.* Философское развитие этих онтологических соображений у В. Соловьева, *Критика отвлеченных начал, §§ 42–43...*⁷⁸

Большой заслугой Несмелова является и то, что своим студентам он давал темы кандидатских сочинений, связанных с личностью и учением архиеп. Никанора. Некоторые из таких сочинений были упомянуты в начале данной статьи. Среди них стоит выделить выпускника КазДА 1900 года А. А. Воронцова, который на основе своей выпускной работы пишет исследование «Метафизика преосвященнейшего Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского»⁷⁹ (1900) объемом в 54 страницы. К 1900 году это был наиболее исчерпывающий и детальный анализ философии архиеп. Никанора.

Высоко оценивая труд архиеп. Никанора, исследователь отмечает, что основной проблемой, которую решал архиеп. Никанор, является противоречие между изменчивостью видимого мира и требованием

⁷⁷ Там же. С. 327.

⁷⁸ Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 92.

⁷⁹ Воронцов А. А., *прот.* Метафизика преосвященнейшего Никанора... С. 1–54, I–II.

неподвижности его со стороны нашего ума⁸⁰. В целом Воронцов настроен весьма критически. Вот что он пишет по вопросу о критериях истины: «Нельзя не заметить, что вопрос о критерии истины решается у нашего философа не вполне удовлетворительно. В некоторых местах своей гносеологии преосв. Никанор вместе с Декартом и Фихте справедливо признает критерием истины и бытия самосознание человека <...>. Но подобно Декарту, наш философ не пользуется этим критерием, а взамен его ставит другой — непосредственное душевное чувство истины, принудительность и невозможность мыслить иначе. При этом самосознание является уже не основной единственной истиной, к которой должно быть сводимо всякое положение мысли, — а только наиболее ясным и разительным *примером* чувства истины, *по аналогии* с которым нужно определять истинность всяких суждений <...>. Но принудительность и непререкаемость мысли различны у разных людей <...>. Отсюда необходимо чем-нибудь дополнить критерий принудительности; и вот <...> объективно то, что *обще-субъективно...*»⁸¹

Еще одно замечание Воронцова следующее: «Изложенное учение об идеях, как внутренних адекватных представлениях, представляет слабый пункт гносеологии преосв. Никанора. Если в идеях человек уже имеет познание адекватное, то непонятно, к чему он еще формирует в своих представлениях и понятиях познание несовершенное, субъективное <...>. Сам автор говорит, что содержание идей лишь постепенно проясняется в наших понятиях, хотя во всей полноте оно остается недостижимым и неисчерпаемым. Если так, то, очевидно, нам доступно содержание только представлений и понятий, из которых слагается наше знание; самая же идея всегда неуловима, а потому и непознаваема, и мы не можем говорить о ней, как о реальном знании»⁸². С точки зрения Воронцова, идея у архиеп. Никанора «есть не действительное знание, а только вечно-недосягаемая цель его»⁸³. Похоже, что Воронцов принижает здесь значение «идеи» в философии архиеп. Никанора. «Идея» как «предчувствие» и «предзнание» истины — это у архиеп. Никанора регулятивный принцип и критерий всякого познания.

Воронцов делает резкие замечания в отношении тех параллелей между математикой и метафизикой, которые проводит архиеп. Никанор.

⁸⁰ Там же. С. 5.

⁸¹ Там же. С. 8–9.

⁸² Там же. С. 18–19.

⁸³ Там же. С. 19.

Архиерей-философ предлагает понимать в метафизическом ключе математическое положение, согласно которому любое явление есть произведение бесконечности на ноль ($1 = \infty \cdot 0$). Воронцов это положение оценивает так: «...перенесение математики в метафизику привело преосв. Никанора к тому, что его система представляет из себя совокупность абстрактных понятий, за которыми он сам же отрицает всякую реальность; а построить свою систему путем „идеального созерцания“ ему не удалось по той простой причине, что самое созерцание это есть простое недоразумение»⁸⁴. Конечно же, это крайне категоричное и одностороннее суждение рецензента, основанное на понимании математического знания как знания отвлеченного. Но необходимо понимать, что архиеп. Никанор онтологизирует математическое знание и тем самым предчувствует дальнейшие пути русской философии.

В целом же Воронцов, при негативной оценке отдельных аспектов философии архиеп. Никанора, положительно характеризует ее как попытку синтеза науки и богословия. Он пишет: «Такое впечатление, выносимое от метафизики преосв. Никанора можно *mutatis mutandis*, выразить теми словами, какими наш философствующий писатель Розанов описывает впечатление, выносимое из чтения произведений Достоевского: „Точно кто-то, взяв наши хулящие Бога языки и ничего не изменяя в них, сложил их так, как сочетал тысячи разнородных их звуков, что уже не хулу мы слышим в окончательном и общем созвучии, но хвалу Богу; и, ей удивляясь, ее дичась — к ней влечемся“»⁸⁵.

Такая оценка трудов архиеп. Никанора и постоянное обращение к ним представителей казанской школы духовно-академической философии показывает, что его труды оказали значительное влияние на формирование казанской школы духовно-академической философии. Но одновременно необходимо учитывать, что и сама его педагогическая деятельность в КазДА оказала решающее воздействие на осознание мыслителем необходимости формирования собственной философской системы и выражения ее в печатных трудах.

⁸⁴ Там же. С. 24–25.

⁸⁵ Там же. С. 54.

Источники и литература

1. *Абрамов Н. И.* Архиепископ Херсонский Никанор. Его жизнь и церковно-общественная деятельность. Казань, 1902 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. Д. 1561.
2. *Абрамов Н. И.* Краткие биографические сведения о преосвящ. Никаноре // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1425.
3. *Абрамов Н. И.* Пастырские воззрения преосвящ. Никанора. Казань, 1902 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. № 1425.
4. *Александр Б.* <Никанор (Бровкович), архим.> Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола: в 2 ч. СПб., 1861. Ч. I. 291 с.; Ч. II. 340 с.
5. *Беляев Н. Н.* Архиепископ Никанор как педагог. Казань, 1899 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2295.
6. *Беляев Н. Н.* Краткие биографические сведения о преосвящ. Никаноре. Казань, 1899 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10/2. Д. 1611.
7. *Воронцов А. А.* Метафизика преосвященнейшего Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского. Казань, 1900. С. 1–54, I–II.
8. *Зефирова Е. А.* Мои воспоминания о преосвященном Никаноре за время его пребывания на Уфимской кафедре (1877–1884 гг.) // Странник. 1893. Т. 3. Декабрь. С. 718–725.
9. *Знаменский П. В.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань, 1891. Вып. 1. 381 с.
10. *Знаменский П. В.* История Казанской Духовной Академии за первый (до-реформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Казань, 1891. Вып. 2. 593 с.
11. *Краевский А. А.* Об издании «Отечественных Записок» в 1860 году // Отечественные Записки. 1859. Ноябрь. С. 2.
12. *Крылов А. Л.* Архиепископ Никанор как педагог. Кишинев, 1900. 128 с.
13. *Лесевич В. В.* Этюды и очерки. СПб., 1886. 408 с.
14. *М. П-ъ.* <Милославский П. А.> Позднее слово о преждевременном деле // Православное Обозрение. 1879. Т. 1. С. 265–292; Т. 3. С. 500–522.
15. *Милославский П. А.* Закон сохранения силы и душевные явления // Православное Обозрение. 1877. Т. 3. С. 275–318.
16. *Милославский П. А.* Наука и ученые люди в русском обществе (по поводу толков, возбужденных г. Михайловским и проф. Цитовичем) // Православный Собеседник. 1879. Т. 1. С. 111–149.
17. *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Т. 1. Казань, 1883. 443 с.

18. Милославский П. А. По поводу народного издания „Жизнь Иисуса“ Штрауса в Германии и Франции // Православный Собеседник. 1876. Т. 1. С. 77–88.
19. Милославский П. А. Современная ученость и христианство // Православное Обозрение. 1877. Т. 1. С. 111–151; Т. 3. С. 544–573.
20. Милославский П. А. Современное учение о субстанциях // Православный Собеседник. 1875. Т. 2. С. 401–421.
21. Невзоров И. А. Вера и неверие в отношении к просвещению и жизни. (По церковно-учительным произведениям Высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского) // Странник. Духовный журнал. 1892. Т. 3. С. 200–239, 420–446; 1893. Т. 1. С. 191–203, 366–376.
22. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. 93 с.
23. Несмелов В. И. Наука о человеке. СПб., 2000. Т. I. 394 с.; Т. II. 338 с.
24. Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. Т. 1. Одесса, 1900. 409 с.
25. Никанор (Бровкович), архиеп. Лекции по основному богословию // Государственный архив Одесской области (ГАОО). Ф. 196 («Архиепископ Никанор (Бровкович)»). Оп. 1. Д. 46. Л. 1–197.
26. Никанор (Бровкович), архиеп. Моя хиротония // Русский Архив. 1908. № 2. С. 145–248.
27. Никанор (Бровкович), архиеп. Об антихристе (разбор лжеучений старообрядцев). О воскресении мертвых. Одесса, 1904. 132 с.
28. Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 1. СПб., 1875. 459 с.
29. Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 2. СПб., 1876. 401 с.
30. Никанор (Бровкович), архим. Вопрос о перстосложении для крестного знамения и благословения по некоторым новоисследованным источникам // Православный Собеседник. 1870. Т. 1. С. 49–65, 130–152, 220–241; Т. 3. С. 29–45, 83–115.
31. Никанор (Бровкович), архим. К первому дню нового <1860> года // Православный Собеседник. 1870. Т. 1. С. 66–79.
32. Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п. // Православный Собеседник. 1871. Т. 2. С. 41–145.
33. Никанор (Бровкович), архим. Цареградская церковь святой Софии — свидетельница древле-православного перстосложения // Православный Собеседник. 1870. Т. 2. С. 46–72, 144–156; Т. 3. С. 185–214, 286–314.
34. Никанор (Бровкович), иером. Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви, сделанный на основании Священного Писания и Предания первых веков христианства до I-го Вселенского Собора. СПб., 1856. Вып. 1. 247 с.; 1858. Вып. 2. 288 с.

35. *Никольский А. А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // *Вера и разум.* 1901. № 16. С. 105–131.
36. Памяти Высокопреосвященнейшего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Казань, 1891. 84 с.
37. *Петровский С. В., прот.* Предисловие // *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические материалы. Т. 1. С. I–VI.
38. *Поль В. А.* Философский теизм в Казанской духовной академии (опыт системной реконструкции и интерпретации). Дис. ... канд. филос. наук. Уссурийск, 2007. 175 с.
39. *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: философия архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Соловохотов А. А., 2015. 440 с.
40. *Соловьев А. П.* Идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) и философская мысль в Санкт-Петербургской духовной академии середины XIX века // *Христианское чтение.* 2015. № 3. С. 8–30.
41. *Фомин С. В.* <Комментарии> // *Нестор (Анисимов), митр.* Моя Камчатка: записки православного. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_n/nestor_mk42.php (дата обращения 05.09.2015).
42. *Юркевич П. Д.* По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки) // *Труды Киевской духовной академии.* 1861. № 1. С. 73–95; № 2. С. 195–228; № 3. С. 327–357; № 4. С. 467–496; № 5. С. 30–64.
43. *Юркевич П. Д.* По поводу статей богословского содержания, помещенных в «Философском лексиконе» (Критико-философские отрывки) // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 245–350.

О. Л. Фетисенко

КОНСТАНТИН АКСАКОВ В ПОЛЕ ЗРЕНИЯ И КРУГЕ ЧТЕНИЯ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА

Несмотря на идейные расхождения со славянофилами, К. Н. Леонтьев не терял к ним интереса и был знаком с рядом их трудов. В статье рассмотрены примеры его обращения к наследию К. С. Аксакова. В старшем из братьев Аксаковых Леонтьев видел непосредственного предшественника своего «культурофильства», а также ценил его исторические афоризмы. Однако, как выясняется, воспринял и запомнил он их не без помощи посредников — И. С. Аксакова и Н. Я. Данилевского.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, Н. Я. Данилевский, славянофильство, публицистика, историософия, круг чтения, цитация, влияние, заимствования.

Для самой краткой характеристики темы К. Н. Леонтьев и славянофилы» можно было бы, пожалуй, выбрать такую формулу: Леонтьев славянофилов сторонился и сам оставался чужим для их круга. Для 1850-х годов характерно полное отсутствие у него интереса к старшим славянофилам: «Я видал Хомякова и Погодина, но они мне не нравились тогда: они мне казались такими *моральными* людьми, а я *морали* тогда не любил. — Сочинениям их я не находил в душе моей тогда ни малейшего отголо-ска»¹. В 1860-е годы, пережив первый идейный кризис, Леонтьев стал ценить в славянофилах защитников «народной святыни», «народных нравов и преданий»² (7₁, 101), но его собственный путь слишком своеобразен, и он становится «славянофилом на *свой салтык*»³.

В начале марта 1862 года Леонтьев предложил И. С. Аксакову свои услуги в качестве корреспондента газеты «День» в славянских землях

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук (betsy98@mail.ru).

¹ *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 6. Кн. 1. С. 34. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома (при необходимости — книги) и страницы (например, в данном случае: 6₁, 34).

² См. в статье «Грамотность и народность» (1870).

³ Выражение из письма Леонтьева к его ученику А. А. Александрову от 12 мая 1888 года (*Александров А. И.* Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 42; далее сокращенно: *Александров*).

и получил несколько высокомерно выраженный отказ. В 1863–1865 годах он посылал Аксакову несколько статей для этой газеты — и сам, и через посредников, но не был удостоен никаким ответом, хотя и пытался апеллировать даже к памяти брата издателя. Объясняя свои расхождения со славянофильством, Леонтьев писал Ивану Сергеевичу: «...Потемкин или Пушкин столько же мне по сердцу, как и Ваш покойный брат; те экстензивнее; Кон<стантин> Серг<еевич>ч Акс<аков> был интензивнее, но они все трое *наши* <...>. Неужели из-за этого Вы отвергнете искренне-го друга вашего направления?»⁴.

И. С. Аксаков и Н. П. Гиляров-Платонов при более близком знакомстве в 1874 году показались Леонтьеву слишком либеральными, а он сам предстал в их глазах сущим иезуитом и — одновременно — носителем «казенного православия»⁵. Какое уж здесь сближение... Однако в середине и конце следующего десятилетия почва для сближения начинает намечаться, поскольку самим славянофилам пришлось значительно скорректировать свои воззрения и на «братьев-славян», и на многие вопросы русской жизни. Леонтьев в это время, редактируя свои более ранние статьи, значительно смягчает отзывы о славянофилах⁶.

К теме «Леонтьев и Константин Аксаков» исследователи практически не обращались⁷, но она вполне имеет право на существование, хотя, конечно, и уступает в объеме материала сложной истории взаимоотношений и творческих пересечений автора «Византизма и Славянства» с младшим Аксаковым, Иваном. Существует даже любопытный исследовательский «сюжет», который лежит на поверхности, но странным образом остался никем не востребованным: К. Аксаков был непосредственным предшественником Леонтьева в предложении о необходимости перехода к национальной одежде — в посмертно опубликованной статье «О современном литературном слове»⁸ и, конечно, в собственной бытовой практике, подхваченной в конце 1860-х года Леонтьевым, тогда

⁴ Цит. по: *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 157.

⁵ См. об этом: *Фетисенко О. Л.* К. Леонтьев и Ив. Аксаков о двух типах христианства // *Русская литература*. 2008. № 3. С. 129–140.

⁶ См.: *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»... С. 184–185.

⁷ Из работ более общего плана можно назвать следующие: *Каплин А. Д.* К. Н. Леонтьев и ранние славянофилы // *Висн. Харковского держ. ун-ту. Історія*. 2000. Вып. 32. № 485. С. 202–211; *Он же.* Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011. С. 446–458.

⁸ Русь. 1883. № 7. С. 25–26.

еще дипломатом⁹. Любопытно, что первый свой проект «о национальной одежде: для войска, ополченья, общества и гражданских деятелей»¹⁰ Леонтьев изложил в статье, которую написал для издаваемой И. Аксаковым с октября 1861 года газеты «День», и отказ в публикации не выглядит странным, если учесть, что издатель не разделял подобных увлечений и в отношении к собственному брату.

Не испытывая к К. С. Аксакову никакого «личного» интереса, Леонтьев не терял к нему интерес читательский. Тексты Леонтьева обнаруживают знание порой не самых популярных работ славянофилов и в том числе и К. Аксакова. В те же годы Леонтьев читал «Москвитянин» и Ап. Григорьева. Знал он и журнал «Русская беседа», но начал читать его, вероятно, в усадьбе И. Н. Шатилова уже по возвращении из Крыма — наверстываньем. «Русскую беседу» и «День» «за все время издания» Леонтьев позднее включит в составленный им рекомендательный список литературы для греческих и болгарских гимназий, приложенный к «Записке о необходимости литературного влияния во Фракии» (1865)¹¹.

Леонтьев был внимательным читателем газеты «День» (1861–1865), и особый интерес вызывает у него эта газета в годы польского восстания. В уста одного из своих героев Леонтьев-беллетрист позднее вложит слова: «Я читал „День“ и чувствовал, что становлюсь с каждым часом (да! с каждым часом) больше и больше русским» (5, 168). В этой газете публиковалось посмертно много незавершенных произведений К. Аксакова, и в этом смысле «День» стал одним из существенных источников для укрепления представлений Леонтьева о нем. При этом следует отметить уникальную память Леонтьева-читателя: к примеру, в 1890 году он близко к тексту цитировал передовую «Дня» от 28 октября 1865 (!) года¹².

Что-то Леонтьев знал из полемических откликов, как, например, послание «К сербам» (1860), автором которого был Хомяков, а имя К. Аксакова стояло под ним среди прочих подписей. Послание должно было

⁹ См. об этом в воспоминаниях М. В. Леонтьевой (6, 89).

¹⁰ Письмо Леонтьева к И. С. Аксакову от 16 июля 1863 года (цит. по: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»... С. 157).

¹¹ Этот документ, направленный Леонтьевым в посольство в Константинополе и в Азиатский департамент МИДа, впервые опубликован В. И. Косиком в сборнике «Россия и болгарского национальноосвободительного движения» (София, 1990. Т. 2. С. 208–216).

¹² См.: 8, 1221.

быть знакомо Леонтьеву как минимум по ответу на него Чернышевского («Самозванные старейшины»), упомянутому в статье «Русские, греки и юго-славяне» (7₁, 446). Еще в 1850-е годы была ему известна полемика о народности в науке, о русском воззрении, которую славянофилы вели с авторами «Русского вестника» (см. 7₂, 940).

В статьях 1870-х годов для Леонтьева характерно «формульное», «коллективное» упоминание славянофилов, в перечислении: «...славянофилов еще не было; не писали Хомяков, Аксаковы, Киреевский» (7₁, 120); «...вся забота таких людей, как покойные Киреевский, К. С. Аксаков и Хомяков, состояла именно в достижении <...> политического сближения со славянами...» (7₁, 444–445); «С тех пор, как действовали и писали Киреевский, Хомяков и К. Аксаков, прошло много времени, и все изменилось...» (7₁, 445); «...то, что было так ясно и так желательно Киреевскому, Хомякову и Аксаковым?..» (7₁, 546); «...вовсе не тот вид, в котором оно представлялось *московскому* воображению Хомяковых и Аксаковых...» (7₂, 134); «Хомяков, Аксаковы, Погодин были приверженцами Самодержавия...» (8₁, 576). В статье о Каткове (1880) Леонтьев делает следующее наблюдение о развитии славянофильства: «Киреевский <...> дал только общий дух; он написал мало <...>. Хомяков, К. Аксаков и Самарин — дополняют друг друга. Ив<ан> Серг<еевич> Аксаков <...> по *культурному* вопросу собственно не захотел, видимо, в литературной своей деятельности ни на шаг отклониться от завещанных его предшественниками общих идей...» (7₂, 202–203). В газетном тексте текст звучал даже так: «неполны; они дополняют друг друга» (7₂, 502).

В период общения (в основном — горячих споров) с Иваном Аксаковым в Москве в 1874–1875 годов Леонтьев неоднократно ставил ему в пример «Хомякова и Вашего старшего брата», «Киреевских и вашего брата» (6₁, 94). Значит, к тому времени он имел об этом «старшем брате» представление, достаточное для того, чтобы его именем укорять брата младшего.

И здесь мы возвращаемся к теме круга чтения. Насколько основательно Леонтьев был знаком с трудами и поэтическим творчеством К. Аксакова? Скорее всего, довольно поверхностно. В письме к А. А. Александрову от 12 мая 1888 года он признавался, что плохо, «только по отзывам», знает работы К. Аксакова и высказывал намерение приобрести его полное собрание сочинений (или взять на прочтение у С. Ф. Шарапова):

«Да еще бы *хоть* цену узнать *полному собранию* — *Конст<анти>на> Серг<еевича> Аксакова (именно то* нужно, где он что-то говорит

о духе русск<ого> народа; я ведь его совсем не знаю; только по отзывам) и *Ив<ана> Вас<ильевича> Киреевского* (этого я читал; но что-то плохо помню; — немного отвлеченно и бесцветно показалось; не врезалось).

Впрочем, попытайтесь попросить *и того и другого* (особ<енно> К. С. Аксак<ова>) у Серг<ея> Федор<овича> Шарапова для меня на два месяца или на *три* с прилагаемой роспиской. — Может быть доверится; я на книги *честен*; не зачитаю; особенно редкую и хозяину Славянофилу необходимую»¹³.

Расписка тут же прилагалась:

«Получил от Сер<гея> Фед<оровича> Шарапова на прочтение Сочин<ения> *Конст<антина> Серг<еевича> Аксакова* и *И. В. Киреевского* сроком на *три* месяца.

Обязуюсь *честным словом* их *посылкой* (а не как попало) — *возвратить* в срок.

К. Леонтьев

12 мая; 88. Опт<ина> П<устынь>»¹⁴.

Впервые он просит об этом в письме от 15 января того же года:

«Узнайте, *что стоят*: Сочин<ения> Юр<ия> Фед<оровича> *Самарина* (мне нужны богословские особенно, ну, и другие; *менее* всего нужны его нелюбезные мне *Окраины*). — И Соч<инения> *Конст<антина> Серг<еевича> Аксакова*, и напишите мне»¹⁵.

Ссылок на труды К. Аксакова у Леонтьева почти нет. Из наиболее ранних можно указать упоминание об одном из аксаковских отзывов о Гоголе в статье «Наше общество и наша изящная литература» (1863) — скрытую отсылку к статье Аксакова о «Мертвых душах», вышедшую отдельным изданием еще в 1842 году (см.: 9, 85, 650).

Интересно, что Леонтьев использует образы и афористические высказывания Константина Аксакова, приписывая их его младшему брату. Иногда бывало действительно так, что Иван подхватывал какие-то слова Константина и употреблял их в своих статьях, которые Леонтьеву были, конечно, известны гораздо лучше. Например, образ «стеклянный колпак» (то есть «предохранительный колпак»), применительно к помещицой

¹³ Александров. С. 41–42 (здесь и далее цитаты из этого издания исправлены по автографам, хранящимся в РГАЛИ).

¹⁴ Там же. С. 42.

¹⁵ Там же. С. 25.

власти над крестьянами, Леонтьев знал по газете «День»¹⁶, а впервые этот образ появился у К. Аксакова¹⁷.

Публицистике Леонтьева присуща цитация без указания точного автора (например, обобщенное: «московские славянофилы»). Характерный пример находим в статье «Грамотность и народность»: «...по высокому выражению московских славянофилов, обыкновенный суд, точно так же, как и справедливая полицейская расправа, суть проявления лишь „правды внешней“, и ни государственный суд, ни суд так называемого общественного мнения, ни полицейская расправа не исчерпывают бесконечных прав человеческого духа, до глубины которого не всегда могут достигать общие правила законов и общие повальные мнения людей» (7, 109).

Внутренняя и внешняя правда противопоставлены в неоконченной статье К. Аксакова «Несколько слов о русской истории, возбужденных историею г. Соловьева» (1851), вошедшей в изданный в 1861 году первый том Полного собрания сочинений славянофила. Ср.: «В человеке есть всегда внутренняя нравственная правда, согласно или против которой он поступает <...>. Действие этой внутренней правды или совести есть чисто нравственное, свободное <...>. Когда люди образовали общину, то общий внутренний нравственный закон является как порядок общей жизни, как обычай. Является другая, впрочем нравственная же сила, общее мнение <...> но <...> не все люди <...> признают только господство нравственной силы <...>. Тогда община прибегает к другой силе (и к другому суду), к силе (и суду) внешней правды, к силе внешнего закона, или закона собственно. <...> до внутренней правды, до души, закону нет дела»¹⁸. Та же мысль о «правде внешней» звучит и в «Кратком историческом очерке Земских Соборов» (1859; вошло в ту же книгу), и в одной из записей, включенных в раздел «Разные отдельные заметки»: «Государство не есть проповедник истины. Запад потому и развил законность, что чувствовал в себе недостаток внутренней правды. <...> Цель Государства — сделать ненужною совесть»¹⁹.

¹⁶ И. Аксаков употребил его в передовой статье, посвященной участию земства в суде (День. 1864. 5 дек. № 49). См. также: Аксаков И. С. Сочинения: в 7 т. М., 1887. Т. 5. С. 298.

¹⁷ И. Аксаков указал на это в передовой статье своей газеты «Русь» от 1 февраля 1883 года (см.: Аксаков И. С. Сочинения... Т. 6. С. 474).

¹⁸ Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 53. Ср.: «Внешний закон, внешняя правда <...> есть государственное устройство, Государство одним словом» (Там же).

¹⁹ Там же. С. 625.

Но есть и случаи довольно точной цитации. Так, в статье «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» (в той ее части причем, что писалась еще на Афоне и сразу после него) цитируется (конечно, без указания точного источника) статья К. Аксакова «Несколько слов о русской истории, возбужденных историею г. Соловьева» (1851):

«К. Аксаков (кажется) жаловался на то, что северо-американцы все до одного *отравились политическим принципом, приняли слишком много государственности внутрь*. Есть теперь и русские такого рода в обилии» (8₁, 190). Ту же цитату Леонтьев припоминает и в позднейшей статье «Плоды национальных движений на Православном Востоке», и здесь уже нет никакого «кажется»: «Константин Аксаков говорил, что северо-американцы „приняли слишком много внутрь государственного начала; *отравились политикой*“» (8₁, 614).

Вот текст Аксакова, который вспоминал Леонтьев: «...самое гибельное *огосударствление* народа видим в Америке <...>. Вместо живого народа там государственная машина из людей»²⁰. А что же об «отравлении политикой»? Откуда взялся этот образ? Тут посредником был Иван Аксаков. В передовой статье газеты «День» от 17 марта 1862 года он писал, ссылаясь на старшего брата: «Так, например, Америка, по замечанию К. С. Аксакова, можно сказать, отравилась духом государственности, который, внедрившись там в душу и плоть человека, обратил каждого человека в кварталного самого себя, заглушая политическим принципом принцип совести»²¹.

В более поздней части той же незавершенной книги о среднем европейце (и тоже с осторожным уточнением) Леонтьев приводит историософское наблюдение Аксакова: «Кто-то из прежних писателей наших (если не ошибаюсь, К. С. Аксаков) заметил, что европейская история делает крутой поворот в своем течении *ко второй половине каждого столетия*; — быть может, это бывало и бывает везде...» (8₁, 199–200; дальше он развивает это суждение).

Высказывание Аксакова звучит так: «Колесо Русской Истории оборачивается в 150 лет»²². Не исключено, что это высказывание могло быть памятно Леонтьеву по книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Там

²⁰ Там же. С. 57.

²¹ Аксаков И. С. Сочинения... Т. 2. С. 47.

²² Аксаков К. С. Полн. собр. соч... Т. 1. С. 626.

оно применено — как это отразилось и в цитации Леонтьева — именно к европейской, а не только к русской истории. Ср.: «Колесо европейского движения (по выражению К. С. Аксакова) обращается раз в столетие — так, впрочем, что началом нового оборота служит не начало, а середина каждого века»²³.

Имя Данилевского в позднейших контекстах часто добавляется Леонтьевым к именам К. Аксакова и Хомякова²⁴. Всё это для него — проповедники национального своеобразия.

Упоминания о К. Аксакове в письмах Леонтьева почти отсутствуют, а если и появляются, то разве что в виде знакомой нам уже по его статьям формулы «Хомяков и Аксаковы». Ср. в письме к Т. И. Филиппову от 3 декабря 1886 года: «...его [Вл. Соловьева] мнения ведут к духовной дисциплине и представляют значительный противовес богословскому духу Хомякова и Аксаковых; взгляды славянофилов выражены очень благородно, изящно и возвышенно, но тем хуже — в них таится такая глубокая и отвратительная склонность к протестантизму, что в смысле противодействия им и стремление в Рим хорошо»²⁵.

К. Аксаков занимает не последнюю роль в проповедничестве леонтьевского «гептастилизма» (учения о «новой восточной культуре»). Леонтьев старательно формировал круг чтения своих молодых учеников. Славянофилы естественно входили в самую первую часть его неофициальной «образовательной программы». Возникает, однако, вопрос: если Леонтьев — по признанию 1888 года — только собирался сам хорошенько засесть за изучение трудов славянофилов, как же он учил других? Ответить можно так: он учился вместе со своими «студентами».

Появлялись у него, хотя и редко, и такие хорошо подготовленные последователи, как Иосиф Иванович Фудель (1864/1865–1918). Тот уже в 1888 году задумал специальную работу о старших славянофилах. В эпистолярных обсуждениях этого замысла с Леонтьевым уделяется внимание и К. Аксакову, как всегда, в паре с Хомяковым:

«С осени я думаю заняться следующей работой: *популяризировать* Славянофилов (Ив. Киреевского, Хомякова, Ю. Самарина и бр<атьев>

²³ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 199.

²⁴ Ср. в статье «Не кстати и кстати» (1889): «...относительно Руссизма вообще (а следовательно, и относительно форм внешнего быта), гораздо вернее и приятнее разделять надежды Конст<антина> Аксакова, Хомякова и Данилевского» (8₁, 637). См. также: 8₂, 251.

²⁵ Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова. СПб., 2012. С. 384.

Аксаковых), каждому из них будет посвящена особая статья; в совокупности это составит небольшую книжку, которую кто-нибудь издаст. Изложению взглядов каждого славянофила должно предшествовать изложение биографических данных»²⁶. Потом Фудель поясняет: «...я отношусь более доверчиво к философской стороне славянофильского учения, чем к публицистической»²⁷.

К. Аксакову Фудель уделил место еще в своей первой книге «Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли», вышедшей в Москве в декабре 1887 года²⁸. Он писал о славянофиле так: «Посмотрите хоть на Константина Аксакова — этого первообраза русского народа, воплотившего в себе его духовный лик. Надо иметь такую же, как у него, чистую, светлую натуру, такой же идеально-чистый возвышенный характер; надо, читатель, быть таким же девственником душой, каким он был, для того, чтобы уразуметь народную душу и почувствовать всю глубину идеалов русского народа»²⁹.

Задуманная работа не была осуществлена, но можно сказать, что тема была подхвачена, с одной стороны, сыном о. Иосифа Сергеем Фуделем³⁰, с другой — С. Н. Дурылиным³¹.

Все вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы: К. Аксаков не выходил из поля зрения Леонтьева на протяжении более чем тридцати лет, но находился на периферии его читательского (всегда по-своему прагматического) интереса. Не испытывая восторженного отношения (такого, какое было у молодого Фуделя) к самой личности одного из старших славянофилов, Леонтьев, однако, видел в нем непосредственного предшественника своего «культурофильства» и «идиотропизма» (учения о национальном своеобразии), а также, по-видимому, ценил ряд его исторических афоризмов. Впрочем, воспринял и запомнил

²⁶ «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб., 2012. С. 74 (Прил. к Полн. собр. соч. и писем К. Н. Леонтьева. Кн. 1).

²⁷ Там же. С. 111.

²⁸ В выходных данных — 1887 год.

²⁹ *N. N. [Фудель И. И.] Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли.* М., 1888. С. 118.

³⁰ См., например, его статью «Славянофильство и Церковь» (1972; впервые опубликована в 1978 году в «Вестнике РХД»); *Фудель С. И.* Собр. соч.: в 3 т. М., 2005. Т. 3. С. 177–254.

³¹ См. о нем: *Резвых Т. Н.* «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа» (Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // *Христианство и русская литература.* СПб., 2012. Сб. 7. С. 274–356.

он их не без помощи посредников — Ивана Аксакова и, по-видимому, Н. Я. Данилевского.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Сочинения: в 7 т. М., 1886–1887.
2. Аксаков К. С. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1861.
3. Александров А. И. Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1995.
5. Каплин А. Д. К. Н. Леонтьев и ранние славянофилы // Висн. Харковского держ. ун-ту. История. 2000. Вып. 32. № 485. С. 202–211.
6. Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011.
7. Леонтьев К. Н. Записка о необходимости литературного влияния во Фракии // Русия и българското националноосвободително движение. София, 1990. Т. 2. С. 208–216.
8. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. / Подгот. текстов и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000 — издание продолжается.
9. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
10. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
11. Резвых Т. Н. «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа» (Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 274–356.
12. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
13. Фетисенко О. Л. К. Леонтьев и Ив. Аксаков о двух типах христианства // Русская литература. 2008. № 3. С. 129–140.
14. Фудель С. И. Собр. соч.: в 3 т. М., 2001–2005.
15. N. N. [Фудель И. И.] Письма о современной молодежи и направлениях общественной мысли. М., 1888.

О. Л. Фетисенко

ПЕТР ПЕРЦОВ И ЕГО ПРИНОШЕНИЕ КОНСТАНТИНУ ЛЕОНТЬЕВУ

В статье прослеживается, как формировалось и менялось восприятие наследия К. Н. Леонтьева известным деятелем культуры Серебряного века П. П. Перцовым (1868–1947). В приложениях с подробными комментариями публикуется статья «Константин Леонтьев» (1916) — «приношение» Перцова к леонтьевскому юбилею, 25-летию со дня смерти мыслителя, а также впервые публикуются три письма друга и ученика Леонтьева прот. И. И. Фуделя к Перцову, в которых обсуждаются неосуществленные планы последнего — его намерение переиздать некоторые леонтьевские произведения.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, П. П. Перцов, В. В. Розанов, И. И. Фудель, консерватизм, славянофильство, философская рецепция, издательская практика.

Литературный критик и искусствовед, поэт, переводчик, издатель журнала «Новый путь» и мемуарист Петр Петрович Перцов (1868–1947)¹, один из «слишком ранних предтеч слишком медленной весны» русско-го символизма, разорвав литературное сотрудничество с народниками из редакции «Русского богатства», сблизился в середине 1890-х годов с рядом петербургских консерваторов. Он познакомился с Н. Н. Страховым (в последний год жизни философа), посещал «среды» Б. В. Никольского. В конце 1896 года у него завязалась переписка, а затем и личное знакомство с В. В. Розановым, вскоре переросшее в дружбу. Розанову виделась в Перцове «богатеишая наблюдательность», способность передавать «тоны и полутоны», «не подлый» и «чрезвычайно научный» ум без неприятной «ужимки ученого». Эти способности создали «фундамент

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (betsy98@mail.ru).

¹ См.: о нем: *Лавров А. В.* Литератор Перцов // Перцов П. П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 5–34; *Эдельштейн М. В.* П. П. Перцов: проблема критического метода // Русская литературная критика Серебряного века. Новгород, 1996. С. 69–71; *Он же.* Концепция развития русской литературы 19 века в критическом наследии П. П. Перцова: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иваново, 1997; *Резниченко А. И.* П. П. Перцов: морфология нестроенной системы (1897–1947) // Резниченко А. О смыслах имен. М., 2012. С. 252–271.

если не яркого писателя <...> то чрезвычайно гармоничного и правильного»². В том же письме, где дан столь детальный разбор характера собеседника, Розанов предсказывал, что Перцова ждет тот же путь, что пройден Страховым: без внешнего успеха, но «чистый и спокойный»³.

Именно в общении с Розановым развивается интерес Перцова к Константину Леонтьеву. Вместе они сетуют на печальную «литературную судьбу» Леонтьева, то и дело обращаются к его образам и терминологии. По воспоминаниям С. Н. Дурылина, на принадлежащем Перцову экземпляре леонтьевского двухтомника «Восток, Россия и Славянство» (М., 1885–1886) была надпись: «Учебник смелости», которую «очень любил» Розанов⁴. Интересно, что тому же Дурылину Перцов напишет в конце 1926 года, что Леонтьев и в послереволюционные годы оставался «главным и самым интимным» его «собеседником»⁵.

В февральском письме 1898 года Розанов призывал своего младшего друга работать «над искусством и общими культурными задачами»⁶. Он не знал еще, что именно этим Перцов и был занят. Еще в 1897 году, изучая в Венеции историю и трансформации ее художественной школы (через несколько лет его наблюдения войдут в книгу «Венеция»), он пережил озарение, перенеся открытую им формулу параболического движения, описывающую историю искусства, на историю всемирную. Именно тогда возник замысел большого философского труда⁷ (более поздние авторские названия: «Основания диалогии», «Космономия», «Основания космономии»), предлагающего «мировую морфологическую формулу»⁸. Этот труд, претендующий на то, чтобы составить «завершение и подлинное раскрытие новой и самостоятельно-русской философии»⁹, еще в его зачатке (как по-розановски говорил сам Перцов, «эмбрионе»)

² РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 177. Л. 20 об.–21 об. (письмо В. В. Розанова к П. П. Перцову от декабря 1898 г.).

³ Там же. Л. 21 об.

⁴ Дурылин С. Н. В своем углу. М., 2006. С. 204.

⁵ Цит. по: Резниченко А. И. П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 259. Далее в письме следует знаменательное признание: «Вот кто первый прошел нашу дорогу и указал нам наш путь!» (Там же).

⁶ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 176. Л. 25.

⁷ См. о нем: Лавров А. В. Введение в «Диалогии» П. П. Перцова // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 204–216.

⁸ См.: Резниченко А. И. П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 257.

⁹ Позднейшая авторская оценка в письме к Д. Е. Максимову от 24 октября 1930 г. (цит. по: Лавров А. В. Литератур Перцов... С. 23).

Розанов назвал «огромной исторической фугой»¹⁰. У книги был основательный фундамент, который тщательно обдумывался и пополнялся годами, но вещественное воплощение шло так медленно, что к 1925 году были написаны лишь две первые главы, а затем работа продолжалась с перерывами до начала 1940-х годов¹¹.

В начале ноября 1898 года Перцов перечитывает ранние статьи Розанова, размышляя, какие из них стоит переиздать, и приходит к неожиданному для себя наблюдению: «...читаю о Леонтьеве — однако сей последний *чуть-чуть* не похитил у меня из-под носу мою Параболу!»¹². Выходит, о леонтьевской теории «триединого процесса развития» он узнал сначала из розановского ее изложения.

Более глубокое освоение трудов Леонтьева предстоит ему только в следующем году. 25 августа 1899 года Перцов сообщает Розанову: «Вот я читал недавно К. Леонтьева (все 2 тома прочел¹³). Вот кто мне очень интересен. Какая блестящая фигура! Как-то даже не отдельными его чертами (ум, оригинальность и т. д.) восхищаешься, а всем его обликом — настоящий крупный и своеобразный человек, среди нынешних сереньких совсем необычайный. Даже жаль, что почти всё им написано о политике — у него глубина понимания жизни несравненно больше, чем у Страхова, Данилевского и т. д. К<ак> интересно у него о христианстве! Я не говорю, что я с ним согласен, но вот с кем стоит и хочется философствовать...»¹⁴

Розанов, обрадованный этим известием, отвечал: «И Вы начинаете заражаться Леонтьевым. Да, одна из *привлекательнейших* фигур за XIX век у нас. <...> А ведь Вы, батенька, и Мереж<овский>, понюхав

¹⁰ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 176. Л. 32 об. (август 1898 года). В цитируемой А. И. Резниченко переписке с Дурылиным книга приобрела «домашнее» (скорее, «шифрованное») название «Шехерезада». Исследовательница не заметила здесь очевидную преэмментную отсылку к хомяковской «Семирамиде», также оставшейся незавершенной.

¹¹ Пристально следивший за ходом работы над «Диалогией» Дурылин писал Перцову в 1939 г. после прочтения очередных глав: «Вы тут продолжаете дело Чаадаева, Хомякова, Данилевского, но замечательно, что у Вас исчезла уже <...> их прямолинейность. Вы прошли через культурную заставу наших символистов и европейцев конца 19 века. Вы тоньше Хомякова, ироничнее Чаадаева, глубже (метафизичней) эмпирика Данилевского» (цит. по: *Резниченко А. И.* П. П. Перцов: морфология недостроенной системы... С. 263).

¹² РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77. Л. 19 (письмо от 5 ноября 1898 года).

¹³ Речь идет о сборнике «Восток, Россия и Славянство».

¹⁴ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 15 об.

Леонтьева — отвали<ли> же было со скукой. Да, великий ум и необыкновенно *обаятельный*. У меня есть много его писем¹⁵. Прочтете. <...> Да, именно этот эллин чуден к<а>к Аполлон, в *полном* своем лике; и по мне также выше он Стр<ахова> и Данил<евского>. Но Страхов — праведник, наш русский святой; у него хочется руку поцеловать: а Леонтьев — хочется посмотреть на его чудный бег на Олимпиях политики»¹⁶.

Перцов был немного возмущен этим напоминанием о том, что он не сразу стал «леонтьевцем», и 2 сентября 1899 года парировал: «Мережковский <...> что Вы меня всё им шпыняете? <...> пишете: „Вы с Мереж<ковским>, понюхав Леонт<ьева>, чуть было не отошли“. Это уж клевета — я с первой же брошюры Л<еонтьева> (о национ<альном> вопр<осе>¹⁷) — его забыть не мог»¹⁸.

В статье «Личность Владимира Соловьева» (1900) Перцов упомянул Леонтьева как последнего из славянофилов, примкнувшего к ним вынужденно, «стиснув зубы»¹⁹. Как замыкающего «плеяду» «восточников» (такое название Перцов предлагал взамен неточного «славянофилы») он рассматривал Леонтьева и в своем основном незавершенном труде, подчеркивая при этом, что Константин Николаевич — «такая яркая фигура, что, в сравнении с нею, весь ряд выглядит тускло»²⁰. С конца 1890-х годов Перцов печатался в газете «Новое время» (постоянным ее сотрудником он был с 1908 года²¹). В некоторых опубликованных здесь статьях он также вспоминал Леонтьева²².

Хорошо известна издательская (добавим: меценатская) деятельность Перцова. Он составил и издал сборники «Молодая поэзия» (1895), «Философские течения в русской поэзии» (1896), в 1899–1900 годы был

¹⁵ Через несколько лет письма Леонтьева с примечаниями Розанова будут изданы в «Русском вестнике».

¹⁶ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 178. Л. 25–26.

¹⁷ Имеется в виду брошюра Леонтьева «Национальная политика как орудие всемирной революции», вышедшая зимой 1889 года. Следовательно, тогда, заинтересовавшись этой брошюрой, Перцов впервые и узнал о существовании Леонтьева.

¹⁸ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 20 об.

¹⁹ Перцов П. Первый сборник. СПб., 1902. С. 84.

²⁰ Перцов П. П. Основания космономии // Резниченко А. О смыслах имен... С. 295.

²¹ В 1908–1917 гг. здесь были напечатаны 553 его статьи. Он вел рубрики «Попутные заметки», «Литературные заметки», «Литературные ракушки» (под псевдонимом «Искаатель жемчуга»), участвовал и в рубрике «Маленький фельетон».

²² См., например, статьи в рубрике «Литературные письма»: Декаденты и буржуа // Новое время. 1909. № 12085. 2 нояб. С. 4; Между старым и новым // Там же. 1911. № 12701. 23 июля. С. 4 (рецензия на книгу Б. А. Грифцова «Три мыслителя»).

издателем и редактором четырех книг Розанова²³ и «Стихотворений» Д. П. Шестакова (1900). Как выясняется теперь, думал он и о посмертном переиздании отдельных трудов Леонтьева. Эта тема обсуждается в его несохранившейся переписке со священником Иосифом Фуделем (ниже²⁴ опубликовано три выявленных в Пушкинском Доме ответных письма), одним из близких учеников Леонтьева, будущим издателем его сочинений²⁵. Идею переиздания брошюры «Наши новые христиане» (1882) о. Иосиф сразу не одобрил, против же того, чтобы Перцов подготовил отдельное издание статьи «Анализ, стиль и веяние», он не возражал, но и эта идея почему-то не получила воплощения. Возможно, это было связано с тем, что к тому времени Перцов уже был занят подготовкой к изданию журнала «Новый путь».

В дальнейшем Перцов вошел в возглавляемый одним из ближайших друзей Леонтьева К. А. Губастовым кружок его памяти²⁶, собиравшийся с 1908 года, и должен был стать одним из авторов подготовленного силами кружка «Литературного сборника» памяти Леонтьева, который вышел в 1911 году к 20-летию со дня кончины мыслителя и писателя²⁷. Издание было задумано еще в 1909 году, Перцов был привлечен к подготовке на одном из ранних этапов, причем к нему обратились с просьбой подыскать и других авторов. Один из инициаторов издания, А. М. Коноплянцев, 29 января 1910 года напоминал о том, что Перцов обещал написать «статью об исторических воззрениях Леонтьева»²⁸. Перцов, однако, медлил, и через год, 20 февраля 1911 года, Коноплянцев снова напоминал ему о не исполненном обещании: «Вы обещали (и вполне определенно)

²³ «Сумерки просвещения», «Религия и культура», «Литературные очерки», «Природа и история».

²⁴ См. Приложение 2.

²⁵ О Фуделе как хранителе памяти Леонтьева см.: Фетисенко О. Л. «Отче и друже мой»: Отец Иосиф Фудель — друг, ученик и издатель К. Н. Леонтьева // «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Письма. Статьи. Воспоминания. СПб., 2012. С. 5–67; Она же. «Германский дух на православной почве»: отец Иосиф Фудель // «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 608–650.

²⁶ О кружке памяти Леонтьева: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»... С. 730–739; Письма К. А. Губастова к Б. В. Никольскому (1898, 1908–1911) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. С. 250–273. Перцов перечислен среди прочих участников кружка в предисловии к сборнику «Памяти Константина Николаевича Леонтьева» (Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Лит. сб. СПб., 1911. С. V; далее сокращенно: *Памяти Леонтьева*).

²⁷ О подготовке этого сборника см.: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»... С. 733, 735–739.

²⁸ РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1308–1311. Л. 1–1 об.

приготовить статью для этого сборника, если не ошибаюсь — по вопросу об исторических взглядах Леонтьева. <...> Если она у Вас не приготовлена, то наверное Вам не будет затруднительно написать ее, не задерживая печатание Сборника. С своей стороны прибавлю, что было бы очень желательно видеть Вас участником в ряду других авторов сборника, так как избранная Вами тема очень интересна и очень важна для характеристики взглядов Леонтьева, Ваше же знание Леонтьева и понимание его служат гарантией того, что и статья Ваша будет одной из лучших. Говорю это без комплиментов. Если статья не готова, то не отказывайтесь от участия в сборнике. Ведь теперь уже и поздно и трудно искать кого-либо другого, кто бы мог вместо Вас написать на эту тему. Пусть хоть через 20 лет после смерти Леонтьев будет утешен, что его почитатели могут сделать хоть небольшое для его памяти»²⁹.

9 апреля Коноплянцеву снова пришлось вопрошать: «Готовите ли Вы свою работу? Ведь если всё ограничится лишь представленными рукописями, то придется сказать, что Сборник не удался и леонтьевское дело погибло. Одним „легким чтением“ заполнять его — это создать такую пустяковину, из-за которой нечего было и начинать всё это предприятие»³⁰. К лету выяснилось, что обещание не будет исполнено. 23 июня 1911 года Коноплянцев просил Б. В. Никольского обеспечить замену³¹ и сообщал: «П. П. Перцов хотел и обещал (твердо обещал) прислать статью тоже об исторических учениях Леонтьева, но когда узнал, что из теоретических статей в Сборнике будет лишь его одна, отказался от этого (мы виделись с ним лично)»³².

Но Перцов не отказался от замысла статьи об историософии Леонтьева и исполнил его. Статья, однако, осталась ненапечатанной и была в дальнейшем утрачена. Из писем Перцова к Розанову мы узнаем несколько деталей этой истории.

24 сентября 1915 года: «„Новое Время“ — унылая газета. Если напишешь что получше — они или прячут в приложение <...> или вовсе не „пускают“. Второй месяц „лежит“ мой фельетон о К. Леонтьеве, а там впервые (насколько знаю) сделано основательное возражение против его

²⁹ Там же. Л. 3–4.

³⁰ Цит. по: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»... С. 737.

³¹ В это время статью «Культурно-исторические воззрения К. Н. Леонтьева» спешно заканчивал ученик Никольского А. В. Королев (см.: Там же. С. 736, 738).

³² Цит. по: Там же. С. 739.

„микробной“ теории („воспаление легких“). Но „Нов<ому> Времени“ мил „балаган“ <...> и это печатается „стремглав“»³³.

Из дальнейшей переписки (письмо от 10 октября) выясняется, что это была статья для рубрики «Литературные заметки» под названием «Об одном чародее (К. Леонтьев)»³⁴. В названии звучала отсылка (не замеченная современными комментаторами писем Перцова) к посвященному Леонтьеву его учеником А. А. Александровым еще в 1884 году стихотворению «Чародей»³⁵. Эта деталь, а также предполагаемое время написания статьи (отсчитываем два месяца от конца сентября), позволяют с уверенностью сказать, что поводом к ее созданию послужил выход брошюры с воспоминаниями Александрова о Леонтьеве и письмами Леонтьева к нему.

Обратим внимание на две вещи. 1) Статья была вовсе не апологетического характера: Перцов полемизировал с Леонтьевым. Прозвучавшее в письме шуточное определение «„микробная“ теория» напоминало, как справедливо отмечено и в комментариях к указанному месту, о медицинском примере, иллюстрировавшем в книге «Византизм и Славянство» леонтьевскую теорию «триединого процесса развития» (клиническая картина развития острой пневмонии). 2) Статья была отвергнута редакцией. В 1915 году уже не было в живых А. С. Суворина, который был когда-то знаком с Леонтьевым (и, кстати, в 1891 году отказался переиздать один из его романов — «Одиссей Полихрониадес»), недолюбливал его, неоднократно еще при жизни Леонтьева помещал в своей газете отзывы о нем, порой даже уничижительного характера, а позднее сдерживал Розанова от излишних по поводу Леонтьева восторгов³⁶.

³³ Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916. СПб., 2015. С. 149.

³⁴ Там же. С. 189. В составленном самим Перцовым перечне неопубликованных статей в название этой заметки введены кавычки («Об одном „чародее“»; см.: Там же. С. 152). Перцов уже знал к этому времени, что статья набрана, и просил Розанова помочь выручить ее из недр редакции: «Это — очень хорошая статья (по совести), и нужно иметь „спустя рукава“ теперешнего „Нов<ого> Вр<емени>“, чтобы это не печатать» (Там же. С. 189). 12 октября он смог получить корректуру статьи сам (Там же. С. 192).

³⁵ Стихотворение было впервые опубликовано в 1891 г., а позднее переиздавалось, в том числе в сборнике «Памяти Константина Николаевича Леонтьева» (*Памяти Леонтьева*. С. 157–158), так что оно было хорошо известно Перцову.

³⁶ Так, 16 марта 1905 г. он писал Розанову по поводу одной из статей того о Леонтьеве, что не понял, почему Василий Васильевич считает, что Леонтьев «истинно велик», и добавлял, вынося статью отрицательный вердикт: «Я читал Леонтьева мало, но все-таки читал; я читал о нем Николаева, Тихомирова, не говоря о Фуделе, которого не стоит

Неясно, что же, т.е., собственно, *кто* в редакции после ухода Суворина мог служить препятствием для напечатания статьи Перцова. Думается, что просто текст показался слишком сложным для газеты, которая все больше ориентировалась на «балаган», как заметил в одном из процитированных выше писем сам Перцов.

Однако, несмотря на недавний «афронт» со статьей «Об одном чародее», к 25-летию со дня смерти Леонтьева Перцов написал для того же «Нового времени» небольшую статью о писателе «с такой странной судьбой»³⁷. И по изящной форме, и по богатству смысла она смело может быть отнесена к лучшему, что было сказано о Леонтьеве в тот юбилейный год. А слова о «космическом» эстетизме вводят эту скромную по задачам газетную статью в круг претекстов перцовской «Космономии». Предлагаем читателю републикацию этой заметки, сопровождаемую примечаниями.

Во втором приложении впервые публикуются по автографам (ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. №№ 1499–1501) три письма о Иосифа Фуделя к Перцову. Авторские подчеркивания в них переданы курсивом, принадлежащие Перцову (сделанные им в первом письме) — собственно подчеркиванием.

читать по его лицемерию, но все-таки ничего не понял такого, что могло бы подсказать о величии этого человека. А я не могу печатать в газете того, чего я не понимаю...» (Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову. СПб., 1913. С. 148–149; Ю. Николаев — псевдоним Ю. Н. Говорухи-Отрока).

³⁷ Новое время. 1916. 14 нояб. № 14618. С. 4.

Приложение 1

П. Перцов

Константин Леонтьев

(К 25-летию со дня смерти. † 12 ноября 1891 года)

Вряд ли найдется в русской литературе другой писатель с такой странной судьбой. Странной и литературно, и биографически. В биографии — сперва медик, военный доктор во время севастопольской войны; потом дипломат (консул) на Ближнем Востоке; потом, после внезапного религиозного переворота, афонский послушник³⁸; далее — разорившийся бесхозяйственный помещик, проживавший все больше около Оптиной пустыни; в последние почти годы цензор в Москве³⁹; и наконец, в последние месяцы жизни тайный постриженник той же Оптиной, уже брат Климент⁴⁰ — вместо некогда блестящего, гордого, яркого Константина Николаевича Леонтьева, который за сорок лет, уже после Афона, все еще влюблялся, «а в меня и тем более», по собственному нескромному признанию⁴¹.

Литературно — это первоклассный талант, который так неизвестен, что, говоря о нем, нужно предварительно объяснять, кто это такой.

³⁸ Проведя на Св. Горе около года (1871–1872) Леонтьев, однако, не был послушником ни одного из афонских монастырей.

³⁹ Цензором Московского цензурного комитета Леонтьев служил в 1880–1887 годах.

⁴⁰ Тайный монашеский постриг с именем Климент, в честь св. Климента Римского и в память о своем покойном друге, оптинском иеромонахе Клименте (Зедергольме), Леонтьев принял 18-го (а не 23-го, как ошибочно сообщается с подачи А. М. Коноплянцева во всех работах о Леонтьеве) августа 1891 года. Точная дата устанавливается по письму Леонтьева к о. Иосифу Фуделю от 5 сентября 1891 года (см.: «Преимство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Письма. Статьи. Воспоминания. СПб., 2012. С. 325; далее сокращенно: «Преимство от отцов»).

⁴¹ Неточная цитата из письма Леонтьева к Л. А. Тихомирову 1891 года (адресат установлен нами), написанного как небольшой трактат на тему «Обязательно ли послушание?» и впервые опубликованного в 1894 году в виде заметки под названием «Письмо о старчестве». Ср.: «„Господи! Наставь же старца так, чтобы он был опорой и утешением! Ты знаешь мою борьбу!“ (Она была иногда ужасна, ибо тогда я еще мог влюбляться; а в меня еще больше!)». Без указания источника, но со ссылкой на первую публикацию («„Русское Обозрение>“ 1894 г. № 9») цитата приводится в написанной А. М. Коноплянцевым биографии Леонтьева (*Памяти Леонтьева*. С. 134), откуда она и стала известна Перцову.

«Большая публика» в лучших случаях путает его с П. М. Леонтьевым⁴² (сподвижником Каткова), а в худших (и обычных) ничего о нем не знает. А между тем талант Леонтьева был так многогранен: публицист, философ, критик, и еще беллетрист, с весьма незаурядным художественным дарованием, и с такими оригинальными сюжетами, как жизнь и быт балканского и греческого Востока. Беллетристы ли не популярны в России? Но в этом заколдованном случае не помогла и беллетристика: повестей и романов Леонтьева так же никто почти не знает, как и его статей.

«Судьба!» Древний Рок! Сам Леонтьев так и объяснял эту свою литературную заколдованность, видя в ней с «оптинской» точки зрения некоторое «веление свыше»⁴³. Но вот теперь, оглядываясь издали на причудливый «лик» этого анархиста-реакционера, благочестивого эстета, православного Алкивиада⁴⁴, невольно хочется крикнуть ему «за предел»: да какой же другой судьбы хотели вы для себя, К<онстантин> Н<иколаевич>? Не вы ли так упорно, так страстно, непримиримо ненавидели всякий «средний уровень», всякую «обыденность», доказывая и убеждая, задолго до Ницше, что только индивидуальная сила и оригинальность имеют право на жизнь и на наше внимание? Ну, вот Рок и услышал вашу проповедь, применив ее прежде всего к самому проповеднику. «Судьба» самого Леонтьева вышла совершенно исключительной, ни на чью непохожей, и по-своему такой художественно-завершенной, что с ней не сравнится в этом смысле даже судьба Герцена или Чаадаева. В этом гордом своем «отвержении» Леонтьев остался самой красивой фигурой «российской словесности». И, мнится, если бы показать ему «во мгновение времени» всю эту его литературную участь, как она определилась в перспективе годов, он молча удовлетворенно кивнул бы им головой...

⁴² Павел Михайлович Леонтьев (1822–1875) — филолог-классик, профессор Московского университета, публицист, первый директор Лицея в память Цесаревича Николая, друг и сподвижник М. Н. Каткова. Леонтьев был с ним знаком, мемуарный фрагмент о нем содержится в его автобиографических записках «Моя литературная судьба».

⁴³ Перцов не мог тогда знать неопубликованные письма Леонтьева, где многократно проговаривалась эта мысль, но основывался на словах Коноплянцев из написанной им леонтьевской биографии: «...замалчивание его идей, которое сам он приписывал деснице Божией, карающей его за грехи» (*Памяти Леонтьева*. С. 125).

⁴⁴ Алкивиадом любил называть Леонтьева Розанов. См. в его статье «Неузнанный феномен» (Там же. С. 171). Ср. также в статье Коноплянцев: «Он любил Алкивиада, завидовал Калигуле во всех его красивых пороках и распутствах...» (Там же. С. 64). Тема «зависти», думается, привнесена самим биографом.

В последние годы «открытия» Леонтьева — и, пожалуй, с легкой руки В. В. Розанова, на которого Леонтьев оказал никогда не стирающееся влияние⁴⁵, стали писаться статьи о нем, выходить книги⁴⁶, вышел сборник его памяти⁴⁷, переизданы сочинения⁴⁸, написана богословская о нем диссертация (свящ. Аггеева)⁴⁹. И нет сомнения, что к 50-летию юбилею напишется целая маленькая литература. Леонтьев именно такой писатель, которые живут не при жизни, а после смерти.

«Русский Ницше» — это определение того же Розанова успело пустить корни⁵⁰. Вполне верным его трудно признать, хотя бы уже потому, что трудно представить себе Ницше при каких бы то ни было условиях укрывшимся под сень какой-нибудь западной Оптиной пустыни, — нашедшим разрешение своей жизненной и духовной борьбы в потаенно носимом нательном кресте негласного постриженника. Совсем другие горизонты верований и исканий — и в конце концов совсем другая духовная культура, иная наследственная и окружающая среда...

⁴⁵ О существовании писателя и мыслителя Леонтьева Розанов впервые узнал в 1890 году, прочитав в «Русском вестнике» его статью о Толстом. В 1891 году завязалась их переписка, сблизившая корреспондентов так, что Леонтьев увидел в Розанове чуть ли не своего возможного преемника. Когда Розанов прислал Леонтьеву в рукописи начало статьи о нем, тот написал о. Иосифу Фуделю: «...остается только воскликнуть: „Ныне отпускаеши с миром раба Твоего, Владыко!..“ Бóльшего я не могу и желать!» («Преемство от отцов». С. 456).

⁴⁶ См.: *Козырев А. П.* Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников // К. Н. Леонтьев: pro et contra: Антология: в 2 кн. СПб., 1995. Т. 1. С. 417–435.

⁴⁷ Речь идет о вышедшем в 1911 году в Петербурге «литературном сборнике» «Памяти Константина Николаевича Леонтьева».

⁴⁸ Имеется в виду прерванное в 1914 году на девятом томе собрание сочинений Леонтьева, подготовленное прот. И. И. Фуделем (начало выходить в 1912 году). Об истории его подготовки см.: *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»... С. 638–641.

⁴⁹ Речь идет о магистерской диссертации священника Константина Марковича Аггеева (1868–1921) «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства» (отд. изд.: Киев, 1909). Аггеев пользовался в своей работе предоставленными ему Розановым тетрадами с наклейками отзывов о Леонтьеве, сопровождаемых многочисленными примечаниями самого Леонтьева. Вероятнее всего, Перцову принадлежит газетный отклик на доклад Аггеева в Христианской секции Религиозно-философского общества (см.: *П. В.* В обществе мистическом // Новое время. 1909. № 12108. 25 нояб. С. 4).

⁵⁰ Считая, что это выражение принадлежит Розанову, Перцов, вероятно, имел в виду фрагмент из его статьи «Неузнанный феномен» (*Памяти Леонтьева*. С. 181–183). Впервые о том, что Леонтьев «предвосхитил многие мысли Ницше», сказал Вл. Соловьев в посвященной писателю статье в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза – Ефрона. См. подробнее: «Преемство от отцов». С. 662.

Но и помимо этих «объективных» условий, мне кажется, пишущие о Леонтьеве обычно преувеличивают черты его эстетизма. Неустанный проповедник «разнообразия и сложности в жизни», он легко превращается под пером современных искателей и поклонников красоты (черта времени!) в какого-то русского Оскара Уайльда или Флобера⁵¹. Но, как справедливо заметил уже в своем интересном очерке о Леонтьеве (в сборнике его памяти) г. Б. Никольский, — нет такой эстетики, которая могла бы завести человека в монахи⁵². Помимо все того же основного водораздела «Востока» и «Запада», помимо того, что у Леонтьева, как это часто бывает на Руси, все «мирское» в сущности не доходило до «корня души», — даже пресловутый этот его «эстетизм» нужно принимать *cum grano salis*⁵³. Лучшей меркой действительной напитанности человека эстетической стихией можно считать его отношение к искусству. Оскар Уайльд, Флобер, у нас Тургенев — энтузиасты искусства, тонкие его знатоки и гурманы.

Что же Леонтьев? И к искусству собственно (помимо все той же «красоты жизни») он почти равнодушен, во всяком случае не энтузиастичен. Из всех искусств он имеет тяготение только к тому, в котором упражнялся сам, т.е. к изящной литературе. Но литературный эстетизм есть самое распространенное явление в России времен Пушкина-Тургенева-Толстого. Его следует считать более национальной чертой, чем личной. Гораздо показательнее в этом смысле любовь к пластическим искусствам (далеко не столь популярным в русской среде). И к ним Леонтьев не проявляет никакого особого интереса⁵⁴. Живя так долго в Константинополе, столько

⁵¹ Развернутое сопоставление Леонтьева с Г. Флобером содержится в статье Ю. С. Карцова «К. Н. Леонтьев» (*Памяти Леонтьева*. С. 246–251).

⁵² Ср.: «Существуют попытки охарактеризовать мировоззрение Леонтьева как эстетическое. Он сам был склонен к этой мысли. <...> Позволительно спросить, какой эстетизм может завести человека в монахи?» (*Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева // Там же. С. 369). Далее Никольский сам отвечает на этот вопрос: «Его эстетизм — эстетизм подвига. <...> „эстетика“ лишь дополняет у него героизм и в этом смысле является производным, а не первичным элементом его мировоззрения...» (Там же. С. 377).

⁵³ С долей скептицизма (букв.: «с крупинкой соли», лат.).

⁵⁴ Это не вполне соответствует действительности. В художественных произведениях и статьях Леонтьева можно обнаружить множество характеристик архитектурных сооружений, отдельных стилей. Его суждения об иконах (которые тоже, с точки зрения эстетики, могут быть рассмотрены как произведения «пластического искусства») свидетельствуют и об интересе, и о сформировавшемся вкусе. Точность же в описаниях предметов убранства восточных домов, национальной одежды и т.д. говорит даже

о нем написав политических и религиозных размышлений, он ничего не собрался написать о храме св. Софии, даже, кажется, не упоминает о нем⁵⁵. Ничего не написал и о греческих древностях, о Парфеноне, о мозаиках в Салониках (где был консулом)⁵⁶. Странный «эстет»! Тургенев

о детальном знании предмета. Правильнее было бы сказать, что Леонтьев не испытывал к «пластике» эстетского (а не эстетического) интереса. Напомним также слова, завершавшие одну из заметок цикла «Сквозь нашу призму» (1880): «А „прекрасное“ нынче все потихоньку спускается в те скучные *катакомбы пластики*, которые зовутся музеями и выставками и в которых происходит что-нибудь одно: или снуют без толку толпы людей, мало понимающих; или „изучают“ что-нибудь специалисты и любители, т. е. люди, быть может, и понимающие изящное „со стороны“, но в жизнь ничего в этом роде *сами* не вносящие... *Сами-то* они большею частью как-то плохи — эти серьезные люди!» (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 222).

⁵⁵ Перцов не точен. См. статью «Храм и Церковь» (1878), а также упоминания Св. Софии в «восточных повестях». Другое дело, что для Леонтьева этот храм был важен не как памятник искусства, а как одна из главных святынь Вселенского Православия. Сам Перцов посвятил Св. Софии несколько страниц в путевых очерках «Царьград и Афины» (1899), назвал ее «*храмом будущего*» (Перцов П. Первый сборник... С. 278) и так развивал эту свою мысль: «Если нужно доказательство, что Византия выражала в своем духовном строе, хотя бы лишь в зачатке, более позднюю и глубокую форму духа, нежели молодая, в то время едва проснувшаяся к сознательной жизни, Европа, то это доказательство — в сравнении готических соборов со Святой Софией».

Конечно, это — самый сложный храм и, вместе, самый мудрый: это — храм старости. И невозможно отделаться от мысли, что человечество придет еще когда-нибудь в эти стены и под этот купол — придет, просветленное иным, несравненно более высоким сознанием и одушевленное вновь загоревшимся религиозным чувством, чтобы снова поклониться — может быть, на своем закате, — Божественной Премудрости в Ее единственном, неповторенном и неповторимом храме.

Здесь, в стенах этого храма, я вспомнил глубокоую и горячую мысль моей страны, так долго стремившуюся к этому храму. И здесь понял я, как преждевременна, хотя вместе с тем и насколько знаменательна была эта мысль. Нет — *право* на такой храм надо еще заслужить; надо, чтобы в новых руках он стал тем, чем он *может* быть. А без того и старый Константинополь не может быть новым Царьградом» (Там же. С. 279–280). В последнем абзаце Перцов повторяет ровно то же, о чем писал Леонтьев в 1878–1879 годах, объясняя, почему русские тогда не вошли в Царьград.

⁵⁶ Консулом в Салоники Леонтьев был назначен в 1871 году. Он приехал туда разбитым нажитой за годы службы лихорадкой и в тяжелом душевном состоянии (именно в этом году он впервые всерьез задумался о принятии монашества). Через год он переживет тяжелую, грозящую смертью, болезнь и чудесное исцеление, после чего отправится на Афон. Как видим, в этот год ему было не до мозаик. См. также: *Памяти Леонтьева*. С. 209.

плакал от умиления, глядя в Берлине на пергамские мраморы⁵⁷. Можно себе представить, что он нашел бы в Афинах, если бы г-жа Виардо пустила его погулять по Востоку. Прочитайте у Флобера страницы такого путешествия (в письмах)⁵⁸! Леонтьев был в Афинах⁵⁹, но об этом можно не догадаться по его писаниям. Он только выбрал современные Афины за то, что в них нет «красоты быта»⁶⁰.

⁵⁷ Имеются в виду горельефы Пергамского алтаря в Берлинском Музее, которым Тургенев посвятил статью «Пергамские раскопки (Письмо в редакцию)» (1880). В конце ее звучат такие слова: «...выходя из Музеума, я подумал: „Как я счастлив, что я не умер, не дожив до последних впечатлений, что я видел всё это!“» (Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Сочинения: в 12 т. М., 1982. Т. 10. С. 330).

⁵⁸ Речь идет о письмах Флобера к его другу, Луи Буйе, относящихся ко времени его первого путешествия на Восток (1849–1850).

⁵⁹ О посещении Леонтьевым Афин ничего не известно. Из освобожденных греческих земель он побывал только на о. Корфу.

⁶⁰ Перцов, возможно, подразумевает отзыв Леонтьева о современных греках в статье «Русские, греки и юго-славяне»: «Боли мало; чувства грубее; потребности просты и легко удовлетворимы; фантазия не развита; аристократичности нет вовсе в ближайшем прошедшем, и потому и вкус, и ум, и самое тело не так требовательны во всем: и в поэзии, и в светском быте (см. Абу: „Современная Греция“), и в эротических чувствах, и в любви... и, наконец, в религии» (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем... Т. 7. Кн. 1. С. 478). Ср. в той же статье: «Афинянин образованный это что такое? Немножко ритор древний, немного парижский демагог, немного аферист; немного коломенский мон-шер и mauvais genre, когда примется любезничать с дамами» (Там же. С. 452). В романе «Одиссей Полихрониадес» повествователь (грек-загорец) обращается к своему афинскому другу со словами: «Боюсь, что классические мраморы древних афинских Пропилей, от соседства которых ваша современная афинская жизнь все-таки не становится ни пышнее, ни изящнее, боюсь, что эти вечные мраморы угасили в тебе всякую искру любви к иным проявлениям греческого духа...» (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем... Т. 4. С. 107). Можно было бы привести множество примеров из «восточных повестей» Леонтьева и упомянутого романа, иллюстрирующих то, что писатель смотрел на современных ему афинских греков (которых ему доводилось встречать во время дипломатической службы во множестве) всегда глазами лучше ему знакомых и более ему симпатичных греков Османской империи, в тот период менее затронутых влиянием «европейской цивилизации» и старавшихся хранить национальные традиции. Отсюда постоянная ирония и часто карикатурность в изображении афинян. Вспоминаются, например, похожий на воробья «афинский ритор» Вамвакос в «Одиссее...» — классический «средний европеец», или зять главного героя в повести «Аспазия Ламприди», который, «восхваляя при случае (и как нельзя солиднее и спокойнее) эллинскую свободу, конституцию и равенство и всю прелесть политических прений и борьбы <...> обеспечил себя и семью свою исподволь капиталом в деспотической России и варварской Турции, подальше от конституций, от равенства и блестящих прений» (Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем... Т. 3. С. 230).

В этом все и дело: Леонтьев был совсем не западный эстет, а восточный мистик, искавший под псевдонимом «красоты» не столько собственную художественность, проявленную в человеческом творчестве, сколько пышное раскрытие и взаимную гармонию всех жизненных сил — и природы, и истории, и личности. Его «эстетизм» был какой-то *космический*: он стремился к «космосу» в древнем значении этого слова — к какому-то общему «ладу» вселенной. И в этом глубоко сказалась в нем подлинная русская стихия, — и с этим его устремлением не в поверхностном раздоре, а в глубоком тоже «ладу» находились религиозные запросы его души.

Поэтому и мог он, начав жизненно «эстетикой», кончить втайне надетым большим крестом⁶¹...

Приложение 2

Письма отца Иосифа Фуделя к П. П. Перцову (1902–1911)

1

10 января 1902 г., Москва⁶²

10-го янв<аря> 902 г.

Многоуважаемый
Петр Петрович!

Спешу Вам сообщить, что по поводу Вашего предложения издать статью К. Леонтьева «Анализ»⁶³ я входил в сношение с племянницей К. Леонтьева, Марьей Владимировной Леонтьевой, коей по духовному

⁶¹ Здесь и выше (говоря о «нательном кресте... постриженника») Перцов, конечно, подразумевал монашеский параман.

⁶² В левом верхнем углу помета Перцова: «Отвечено 12 янв<аря> 1902 г.» (РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1499–1501. Л. 1).

⁶³ Речь идет о статье «Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л. Н. Толстого», впервые опубликованной в «Русском вестнике» (1890. № 6. С. 245–277; № 7. С. 234–268; № 8. С. 205–244); первая глава (под названием «По поводу моих статей „Анализ, стиль и веяние“») была опубликована в «Гражданине» (1890. 8 июня. № 157. С. 1; 9 июня. № 158. С. 1); первой редакцией глав II–V является статья «„Анна Каренина“ и „Война и Мир“» из цикла «Записки отшельника» (Гражданин. 1888. 2 февр. № 33. С. 4; 6 февр. № 37. С. 3; 9 февр. № 40. С. 4).

завещанию предоставлено право распоряжаться литературным наследием К. Леонтьева⁶⁴. (Двум другим наследницам предоставлено только право участия в доходах от этого наследства⁶⁵.)

Марья Владиміровна Леонтьева выразила свое полное согласие на то, чтобы предоставить Вам право издания сочинения К. Леонтьева «Анализ, стиль и веяние» при соблюдении следующих условий:

1.) Издание должно быть отпечатано в количестве 1200 экземпляров (может быть и меньше)⁶⁶.

2.) За покрытием от выручки всех расходов по изданию, весь *чистый* доход должен делиться *пополам* между наследницами К. Леонтьева и издателем, причем желательно, чтобы наследницы были раньше удовлетворены⁶⁷.

3.) По отпечатании издания — наследницам должно быть предоставлено бесплатно от 15 до 20 экземпляров книги, для раздачи родственникам.

4.) При печатании книги, последняя корректура листов для просмотра должна быть предоставлена мне — Священнику И. Фудель.

В дополнение к этим 4-м условиям, М. В. Леонтьева выразила желание, чтобы в начале книги «Анализ» было приложено хоть краткое предисловие⁶⁸.

Вот и всё самое существенное и важное, что необходимо для издания. О всех подробностях и затруднениях, какие Вы можете встретить при соблюдении этих условий, мы с Вами сговоримся или письменно, или лично при свидании. Имейте в виду, что М. Вл. Леонтьева нотариальной доверенностью, выданной еще 7-го апреля 1897 года, предоставила

⁶⁴ Мария Владимировна Леонтьева (1847–1927) — племянница и хранительница архива К. Н. Леонтьева. К сожалению, ее письма к о. Иосифу начала 1900-х годов не сохранились. Более поздние (с 1909 г.) см.: РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 102.

⁶⁵ Жена Леонтьева, Елизавета Павловна (наст. отч. Борисовна; урожд. Политова; ок. 1842–1917), не была его наследницей по причине своей душевной болезни. В завещании в качестве сонаследниц наряду с главной (М. В. Леонтьевой) были названы другая племянница, Екатерина Васильевна Самбикина (ум. в 1911 г.; ко времени письма Фуделя она уже была монахиней Шамординского монастыря, где потом стала и настоятельницей), и воспитанница Леонтьева Варвара Лукьяновна Пронина (урожд. Сворова; ок. 1866–1950). См.: *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем... Т. 6. Кн. 2. С. 36.

⁶⁶ Перцов подписал карандашом: «600 или 1000».

⁶⁷ Подчеркнуто карандашом Перцовым, слева на полях, также карандашом, его помета: «Конечно».

⁶⁸ Позднее книга будет переиздана с предисловием А. А. Александрова (см. ниже примеч. 78).

мне право на ведение всех дел по изданию, печатанию и продаже сочинений Константина Леонтьева⁶⁹.

И в данном случае она просит Вас обращаться прямо ко мне за решением всех вопросов по изданию.

Покорнейше прошу Вас, многоуважаемый Петр Петрович, ответить мне поскорее, согласны ли Вы приступить к изданию «Анализа» на предложенных условиях и нет ли с Вашей стороны каких-либо вопросов и затруднений?

Мой адрес: г. Москва, Центральная Пересыльная Тюрьма⁷⁰, Священнику Иосифу Ивановичу Фудель.

С истинным почтением к Вам
Ваш покорнейший слуга
Священник Иосиф Фудель.

2

15 января 1902 г., Москва⁷¹

Многоуважаемый
Петр Петрович!

Относительно издания «Новых христиан»⁷² К. Леонтьева я ничего определенного Вам не могу сказать теперь. Этой брошюры у меня нет и не было; хотя во 2-м томе Сборника всё это было напечатано⁷³. Тем

⁶⁹ Этот документ сохранился, см.: РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 83.

⁷⁰ Настоятелем храма Центральной пересыльной тюрьмы (печально знаменитой Бутырки) о. Иосиф был в 1892–1907 годах. См.: Фудель И., *свящ.* Дневник священника пересыльной тюрьмы // Православная община. 1991. № 3. С. 60–69; № 4. С. 55–63; См. также воспоминания его сына: Фудель С. И. Собр. соч.: в 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 29–33.

⁷¹ Помета Перцова в левом верхнем углу карандашом: «1902 17/1. / Отвечено 24 янв-аря» (РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1499–1501. Л. 3).

⁷² Перцов выразил желание переиздать к тому времени мало распространенную брошюру Леонтьева «Наши новые христиане» (М., 1882), в которую вошли статьи о Толстом («Страх Божий и любовь к человечеству», 1881) и Достоевском («О всемирной любви», 1880).

⁷³ Во второй том книги «Восток, Россия и Славянство» действительно вошли обе указанные статьи, но уже в другой редакции, отличающейся от варианта 1882 года, с рядом дополнений и, наоборот, изъятий, со значительной правкой. Не включено туда и предисловия (лишь его часть была перенесена в одну из статей). Да и текст 1882 года тоже отличался от текста первых газетных публикаций. (Всё это теперь нашло отражение в разделе вариантов девятого тома Полного собрания сочинений Леонтьева, вышедшего

не менее надо достать и экземпляр отдельной брошюры. Спрошу об этом всем у наследницы.

Но мне представляется, что переиздание «Новых христиан» в *отдельном* издании будет некоторым анахронизмом. Нет сомнения, что если бы К. Леонтьев был жив и задумал бы переиздать эту брошюру, он многое изменил бы и дополнил в оценке своей Л. Толстого, в виду всего того, что Л. Толстым написано было после 85-го года⁷⁴. Ведь тогда религиозные убеждения Л. Толстого только намечались, а теперь они слишком выпукло обрисовались. Хорошо ли с этой точки зрения переиздавать вновь сочинение автора не в Полном Собрании его сочинений, а отдельной брошюрой?

Издание «Анализа»⁷⁵ не может вызвать таких возражений. Это произведение классическое и неизменное. Да притом по своей объективности оно не может ни в ком вызвать враждебного чувства по отношению к К. Леонтьеву, что также очень важно.

Я не вижу причины, почему бы не издать «Анализа» теперь, а что-либо более яркое из сочинений К. Леонтьева немного позже. Есть прекрасные вещи из не вошедших в два тома Сборника. Об этом я переговорю с наследницей и напишу Вам в Казань.

Корректурой «Анализа» я интересуюсь не с внешней стороны (это всецело Вам принадлежит), а со стороны самого текста, т. е. тех поправок, которые будут внесены в текст на основании имеющегося у Розанова исправленного экземпляра Анализа⁷⁶. Но вопрос этот, думаю, можно решить так: ведите последнюю корректуру сами, но чтобы не замедлять печатания, требуйте из Типографии себе листы в *двух* экземплярах: один из них будете посылать мне. Или же, если это невозможно, то лишний экземпляр гранок мне пришлите. Только всего.

в 2014 году.) О. Иосиф позднее, в восьмом томе издаваемого им собрания сочинений Леонтьева, напечатает статьи в редакции 1885 года, что, с научной точки зрения, совершенно справедливо. Но и идея Перцова, до сих пор оставшаяся невоплощенной, имеет свой глубокий смысл.

⁷⁴ Имеются в виду религиозно-философские трактаты и антицерковная публицистика Толстого.

⁷⁵ См. письмо 1.

⁷⁶ Потом этот экземпляр (корректурные гранки «Русского вестника» с несколькими отсутствующими страницами) был передан Фуделю (сохранился в РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Ед. хр. 14).

Хорошо было бы мне с Вами повидаться при Вашем проезде через Москву; если остановитесь хоть на несколько часов, заезжайте, или пришлите телеграмму — где Вас видеть.

С истинной преданностью
Священник Иосиф Фудель.
15-го янв<аря> 902 г.

3

26 апреля 1911 г.⁷⁷

Милостивый Государь
Петр Петрович!

Статью К. Леонтьева «Анализ, стиль и веяние», которую Вы так ценили, удалось наконец издать книгой⁷⁸. Посылаю ее Вам в надежде, что это будет Вам приятно. К сожалению, не знаю Вашего адреса и посылаю в Новое Время.

Пользуюсь случаем засвидетельствовать Вам свое глубокое уважение
Ваш покорный слуга
Протоиерей Иосиф Фудель.
26 апр<еля> 911.
Москва. Арбат. Никольский, 23⁷⁹.

⁷⁷ Помета Перцова в правом верхнем углу карандашом: «17/V 1911. / Отвеч<ено>. 18/V» (РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1499–1501. Л. 5). На л. 6 об. в левом верхнем и правом нижнем углах пометы: «г. Фудель. / г. Фудель. / - 3 -».

⁷⁸ Речь идет об осуществленном А. А. Александровым (возможно, при участии о. Иосифа) издании: *Леонтьев К. Н.* О романах гр. Толстого. Анализ, стиль и веяние. М.: Т-во «Культура», 1911. При этом по требованиям издательства пришлось поменять местами авторское название и подзаголовок. См. об этом: *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»... С. 554. На издание откликнулись рецензиями Н. О. Лернер (Речь. 1911. 27 июня. С. 3; Исторический вестник. 1911. Дек. С. 1173–1175; во второй статье подпись: Н. Л.), А. И. Введенский (К. Н. Леонтьев о Л. Н. Толстом // Московские ведомости. 1911. 7 мая. № 103. С. 2–3; подпись: А. Басаргин), А. Г. Горнфельд (Русское богатство. 1911. № 9. Отд. II. С. 171–175; без подписи) и В. Е. Чешихин-Ветринский (Вестник Европы. 1911. № 8. С. 399–403; подпись: Ч. В-ский). Прот. И. Фудель также написал короткую рецензию на эту книгу. См.: Московские ведомости. 1911. 28 апр. № 95. С. 4 (подпись: И. Ф.); переиздание: «Преемство от отцов». С. 376.

⁷⁹ Современное название — Плотников переулок. В 1907 году о. Иосиф был назначен настоятелем храма св. Николая в Плотниках и поселился с семьей в деревянном церковном доме (*Фудель С. И.* Воспоминания... С. 33).

Источники и литература

1. Воспоминатели мгновений: Переписка и взаимные рецензии Василия Розанова и Петра Перцова. 1911–1916 / Изд. подгот. А. Дмитриев и Д. Федоров. СПб., 2015 (Сер. «Литературные изгнанники»).
2. *Дурылин С. Н.* В своем углу. М., 2006.
3. *Козырев А. П.* Константин Леонтьев в «зеркалаx» наследников // К. Н. Леонтьев: pro et contra: Антология: в 2 кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 417–435.
4. *Коноплянцев А. М.* Письма к П. П. Перцову // РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1308–1311.
5. *Лавров А. В.* Введение в «Диалологию» П. П. Перцова // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 204–216.
6. *Лавров А. В.* Литератор Перцов // Перцов П. П. Литературные воспоминания. М., 2002. С. 5–34.
7. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000 — издание продолжается.
8. *Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Лит. сб. СПб., 1911. С. 365–381.
9. Памяти Константина Николаевича Леонтьева. † 1891 г. Литературный сборник. СПб., 1911.
10. *Перцов П.* Константин Леонтьев // Новое время. 1916. 26 нояб. № 14618. С. 4.
11. *Перцов П. П.* Литературные воспоминания. М., 2002.
12. *Перцов П. П.* Первый сборник. СПб., 1902.
13. *Перцов П. П.* Письма к В. В. Розанову (1898–1899) // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77–80.
14. Письма А. С. Суворина к В. В. Розанову. СПб., 1913.
15. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012.
16. *Резниченко А. И.* П. П. Перцов: морфология недостроенной системы (1897–1947) // Резниченко А. О смыслах имен. М., 2012. С. 252–271.
17. *Розанов В. В.* Письма к П. П. Перцову (1897–1899) // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 176–178.
18. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
19. *Фудель И. И., прот.* Письма к П. П. Перцову (1902, 1911) // РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1499–1501.
20. *Фудель С. И.* Воспоминания // Фудель С. И. Собр. соч.: в 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 13–108.

Т. Н. Резвых

СЕРГЕЙ ДУРЫЛИН ОБ ЭСТЕТИКЕ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

Публикуемый текст С. Н. Дурылина посвящен анализу специфики эстетики К. Н. Леонтьева. В 1920-е гг. Дурылин оказался единственным, кто не побоялся публично выступать с работами о творчестве консервативного православного философа. Однако работа имеет не только историческое, но и исследовательское значение. В ней эстетическая модель рассматривается в контексте важнейших смысловых линий леонтьевского творчества: религиозный опыт, триединый закон развития, историософия, понятие формы, проблема зла, политическая модель, отношение к социализму. Центральной же идеей текста является понимание эстетики Леонтьева как эстетики жизни. В качестве исследователя Дурылин выступал преемником идей В. В. Розанова и прот. Иосифа Фуделя.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, С. Н. Дурылин, эстетика, форма, красота, природа, жизнь, мораль, зло, культура, цивилизация.

Доклад С. Н. Дурылина «Эстетическое мировоззрение Леонтьева» был прочитан 24 февраля 1927 г. на философском отделении ГАХН (1921–1930). Внимательный читатель, собиратель архивных материалов, корреспондент и друг современников, лично знавших самого Леонтьева (прот. И. Фудель, М. В. Леонтьева¹), Дурылин стремился говорить о Леонтьеве во всех институциях, в которых принимал участие: Московское религиозно-философское общество, Братство святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (Чудов монастырь), Вольная академия духовной культуры. Дурылина, безусловно, можно считать одним из немногих мыслителей Серебряного века, не только изучавшим философские

Татьяна Николаевна Резвых — кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Мемориального дома-музея С. Н. Дурылина (hamster-70@mail.ru).

¹ Леонтьева Мария Владимировна (1847–1927) — племянница К. Н. Леонтьева, дочь его брата; с 1877 г. — домашняя учительница в г. Сапожок Рязанской губернии, с 1882 г. жила в Орле, где сначала работала учительницей, а с 1890 г. — начальницей Свято-Ольгинской школы при Орловском Свято-Введенском женском монастыре. В своем завещании К. Н. Леонтьев все распоряжение своими сочинениями отдавал ей (*Леонтьев К. Н. Духовное завещание Константина Леонтьева // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2004. Т. 6 (2). С. 36* (Далее ссылка на Полное собрание сочинений и писем К. Н. Леонтьева в 12 т. дается сокращенно: *Леонтьев.*, с указанием тома и страницы)). Корреспондент Дурылина.

и литературные произведения Леонтьева, но стремившимся буквально пропагандировать его наследие и идеи (его предшественниками были прот. Иосиф Фудель, «единственный хранитель тайны жизни, личности, творчества и веры Кон<стантина> Н<иколаевича> Леонтьева»², и В. В. Розанов, включивший Леонтьева в свой проект «Литературные изгнанники»³).

Читая работы Дурылина о Леонтьеве, следует помнить, что, несмотря на наличие девяти томов собрания сочинений, изданного о. Иосифом, Леонтьев все еще оставался автором не только неизученным, но и непринятым, за небольшими исключениями, ни своими современниками, ни деятелями культуры Серебряного века. Современники-консерваторы его понимали плохо: «Консерваторы — его враги не менее либералов: ибо если 2-ые, в расчете, что мир будет еще стоять миллион лет, все планируют его переустройство, то 1-ые, тоже в расчете на миллион лет, хотят крикнуть: „Остановись, каков как есть“. История спящей красавицы — консерватизм: застигло тебя консервативное „остановись“ с разинутым ртом или „в ватере“ — так и „останавливайся“ на 1000000 лет. А Л<еонтьев> в миру кричит: „Остановись на прекрасном“, не только „остановись“, а непременно „на прекрасном, если — прекрасен“. А если — в ватере или застигнут с разин<утым> ртом, то вернись назад, когда был не в ватере, а в Церкви, или закрой сперва рот, а потом уже „остановись“»⁴. Социально-политическая модель Леонтьева не вписывалась ни в рамки славянофильства, ни в границы общепринятой консервативно-охранительной модели, философская позиция была диаметрально противоположна платонической традиции, которой была привержена русская мысль как XIX, так и XX в., его критика «розового христианства» была неприемлема для русских философов, поклонников Ф. М. Достоевского, полемика с Вл. Соловьевым также не могла не отталкивать участников Московского религиозно-философского общества. Неудивительно, что Дурылин, начиная со своего доклада «Писатель-послушник», сделанного в этом

² Дурылин С. Н. Отец Иосиф Фудель (мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко» // Сайт «Русская Idea». URL: <http://politconservatism.ru/upload/iblock/dbb/dbb508257bb36c8548ef16190c498bc0.pdf> (дата обращения: 21.01.2016).

³ Резвых Т. Н. «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа» (Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 326–338.

⁴ Дурылин С. Н. Заметки о Леонтьеве и для Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 285. Л. 17.

обществе 13 ноября 1916 г., так часто цитировал слова В. В. Розанова: «Увы, все сочинения Леонтьева похожи на страстное письмо, с неверно написанным на конверте адресом. Он оттого и прошел мимо публики, мимо читателя, что „Дульцинея“ этого героя Ламанчского просто не слушала его „изъяснений в любви“; а кто его мог бы выслушать и любить, тому он сам не сказал ни слова привета»⁵. Дурылин продолжал: «Л<еонтьев>в писатель без читателя. Он не оказался „своим“ ни у кого: ни у славянофилов, ни у западников, ни у монархистов, ни у интеллигентов. Писатель без места в литературе, в обществе, в жизни. (Исполнилось двадцать пять лет со дня кончины Л<еонтьева>, и больше полувека со дня появления первых его произведений). Если судить по следам, оставленным Л<еонтьевым> в русской литературе, критике, публицистике, русском сознании, в обществе, — то, окажется, Л<еонтьев> как будто и не жил вовсе. Поистине, „письмо с неверно написанным адресом“. Но и все, что говорится и пишется обычно о Л<еонтьеве>, тоже пишется по „неверно написанному адресу“»⁶. Именно этим пафосом объясняется обилие цитат из Леонтьева в дурылинских текстах: он хотел, чтобы русская интеллигенция-«Дульцинея» услышала своего Дон-Кихота. Однако и сами дурылинские доклады оказались таким письмом, «с неверно написанным на конверте адресом» — его выступления вызывали неизменную критику слушателей, ни один из докладов не был опубликован при жизни автора, за исключением того, что ему удалось выпустить в свет, снабдив большими комментариями, воспоминания Леонтьева «Моя литературная судьба»⁷.

Возможно, что Леонтьев, боявшийся Бога, подобно простому крестьянину, оказался для Дурылина фигурой, соединявшей особого рода «народничество» (которым был обуян молодой Дурылин), и «оптинское» христианство. Во всяком случае, чтение Леонтьева (собрание его сочинений вышло в 1912 г.) почти совпадает по времени с тем поворотом, что произошел с Дурылиным в начале 1910-х гг. Так, в 1910–1911 гг. Дурылин еще принимал участие в газете «голгофских христиан»

⁵ Розанов В. В. Примечания // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / Сост. Е. В. Ивановой. СПб., 2014. С. 151; далее сокращенно: *Литературные изгнанники*.

⁶ Дурылин С. Н. Писатель-послушник // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 20. Л. 1.

⁷ Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба / Публ. и примеч. С. Н. Дурылина // Литературное наследство. 1935. № 22–24. С. 427–497.

(И. П. Брихничев, В. П. Свенцицкий, еп. Михаил (Семенов)) «Новая земля» (1910–1912), проповедовавшей идеи социального христианства Ф. Ламенне и ставившей задачу пробудить народ к религиозному обновлению. Это было симптоматичное для того времени стремление обрести «подлинное», а не «историческое» христианство, «живую» Церковь, а не «ведомство православного исповедания», граничащее с сектантством и обновленчеством. Однако это, близкое к толстовству, христианство, недолго удовлетворяло Дурылина, который, постепенно отходя от социал-демократических увлечений, в годы своего участия в газете уже переживал настоящий мировоззренческий кризис. Осознание тупика отчетливо видно в письмах С. Н. Дурылина этого времени. Так, Татьяне Буткевич⁸ он писал 27 июля 1910 г.: «Все мы, русские мальчики, поверив чуду, ждали, что вот оно над нами первыми совершится, первые мы увидим Пречистый Лик, любовь наша и творчество наше приведут чудом к тому, что нам засветит вожденный голубой взор, — и, засветив, навсегда освятит нас, и тех, кто любим нами, и наше, — может быть, главное всего „наше“, ибо правда ведь, что „полюби не нас, но наше...“ И вот мы наказаны за это — все, от талантливых, гениальных, просвещенных до самых простых, темных, немудрых, от Белого и Блока, до Северного и Воли⁹... Увидеть первый зачаток восхода, первую погасшую пред солнцем звезду заметить, и уже ждать, уже требовать почти, уже кричать с радостью, что солнце нам всходит, — вот наш грех, вот наша кара: солнце для нас не взошло»¹⁰. С другом Дурылин делился: «Ты пишешь о „переоценке ценностей“ и почве, которой нет под ногами. Мэн, но я стал молчаливей прежнего и редко видел тебя зимой, а то бы ты понял, что я сам в этом отношении — ты, и я ждал, что ты должен, не можешь не впасть в руки обесценивающие и вновь восстанавливающие ценности. Я в сфере религиозных метаний, ты — философических блужданий. Да что — философических, религиозных! Просто —

Что мы знаем? Что мы можем?

Ах, все несомненное обмануло, все, быть может, истинно, прекрасно, справедливо, но не для нас истинно, прекрасно, справедливо, — всё

⁸ Буткевич Татьяна Андреевна (1891–1983) — друг и многолетний корреспондент С. Н. Дурылина.

⁹ Разевиг Всеволод Владимирович (1887–1924) — один из ближайших друзей Дурылина, философ по специальности, впоследствии гимназический учитель.

¹⁰ НИОР РГБ. Ф. 599. Карт. 4. Ед. хр. 36. Л. 5–5 об.

хорошо, нужно блаженно вне нас. Мы — без участия во всем, наши жребии не попали туда, где жребии других.

Я знаю, что бесполезны жалобы, не нужно противление:
К чему противиться природе и судьбе?
Но еще нет в душе покоя
И неузвимости — той тишины,

которая верна себе и потому безнадежно невозмутима»¹¹. В 1912 г. Дурылин стал членом Московского религиозно-философского общества памяти Соловьева, в 1914 г. познакомился с о. Иосифом и затеял переписку с В. В. Розановым. Выход из кризиса произошел после поездки в Оптину пустынь (май 1913 г.), в которую Дурылина привело чтение брошюры Леонтьева «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни»¹².

Дурылинские тексты о Леонтьеве вращаются вокруг трех главных тем: религиозный опыт, эстетика и историософия. Причем, если более ранние работы «Церковь, монастырь и старчество в личности и жизни К. Леонтьева» (ноябрь 1916 г.), «Писатель-послушник», «Апокалипсис и Россия» (апрель 1918 г.), «Религиозный путь К. Леонтьева» (написан весной-летом 1921 г. прочитан 2 февраля 1922 г.) были по преимуществу посвящены религиозному опыту и историософии, то последние по времени доклады — «Леонтьев-художник. Заметки. „Подлипки“» (май 1924 г.), «К. Леонтьев как романист и критик Льва Толстого» (декабрь 1926 г.) — касались эстетики и литературного творчества. Главная идея ранних работ — показать, что как понимание религии, так и историософия Леонтьева были диаметрально противоположны всей соловьевской линии в русской философии. Дурылин вслед за о. Иосифом не уставал повторять, что христианство для Леонтьева — путь к *личному* спасению, в противовес соловьевской «христианской политике», ориентированной на спасение всего человечества. В своих заметках, сделанных по поводу возражений на его доклад «Религиозный путь К. Леонтьева», Дурылин писал: «Православие и учит спасению души. Афон и Оптина радеют не о спасении „Греции“ или „России“, а отдельных греческих и русских

¹¹ Дурылин С. Н. Письмо В. В. Разевику. 5 июля 1912 // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 371. Л. 20 об. — 21 об.

¹² Дурылин С. Н. Отец Иосиф Фудель (мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко» // Сайт «Русская Idea». URL: <http://politconservatism.ru/upload/iblock/dbb/dbb508257bb36c8548ef16190c498bc0.pdf> (дата обращения: 21.01.2016).

людей, к ним прибегающих. Все Отцовское слово о спасении обращено к человеку, а не к человечеству, к душе человека, а не к душе народа (чего так хотелось бы софийным радетелям „душ“ — мира, народа и пр.

У Л<еонтье>ва нет гордой мечты: „я сказал то-то и изрек то-то — и этим я спасаю Россию->“. У него нет гордыни мировых планов спасения — он лично погибал — и знает, что лично погибают и лично спасаются.

Это и мысль отцов, это и Евангелие: ради одной овцы оставляются все овцы, „стадо“. Не о спасении „стада“, а о спасении „овцы“¹³. Позже эту мысль повторил священник Кирилл Зайцев: «Ограничить себя рассмотрением буквального смысла отдельных леонтьевских афоризмов, исполненных боли и гнева или отражающих отдельные уклоны его многогранно-грешной гениальной натуры, — значит игнорировать внутренне значение писаний Леонтьева как некоего литературного комментария к личному подвигу церковно-попкорного „делания души“, составлявшего подлинное содержание всей жизнедеятельности Леонтьева начиная с момента его „прозрения“»¹⁴.

Леонтьев отвергал соловьевский универсализм в понимании человека, растворение отдельного человека в человечестве, а человечества в Абсолюте, он возвращался к ортодоксальной христианской традиции рассмотрения тварного мира как последовательности двух эонов — земного, грешного, временного, и вечного, который наступит после воскресения мертвых и Страшного суда. Дурылин увидел у Леонтьева бунт против историзации Абсолюта, унаследованной Соловьевым от немецкого идеализма, увидел стремление видеть в истории начало и конец, отделяя ее от внутрибожественной жизни, стремление понять творение Бога именно как творение, обладающее относительной независимостью.

Дурылин, отдавший в свое время должное и оригенизму (рассказ «Жалостник» 1915 г.), и софиологии («Церковь невидимого града», 1914 г.), в 1921 г. страстно полемизирует с соловьевской линией русской философии: «Живи он (К. Н. Леонтьев. — Т. Р.) теперь, — он также, — убежденно верю, — не вышел бы из-за своих монастырских стен ни для гностико-оптимистического „софианства“ — чтобы не произносить нестерпимого для меня слова „софийность“, — Флоренского, Булгакова,

¹³ Дурылин С. Н. Заметки о Леонтьеве и для Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 285. Л. 3.

¹⁴ Зайцев Кирилл, свящ. Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева) // Константин Леонтьев: pro et contra. Антология: в 2 т. СПб., 1995. Кн. 2. С. 202.

кн. Евг. Трубецкого, ни для увлекательной антроподицеи Бердяева, ни для христианизированного дионизизма Вяч. Иванова. Для Леонтьева все они были бы духовными внуками Достоевского и детьми Влад. Соловьева, — о каждом из них, — о насыщенном тончайшей гностикой и глубочайшим платонизмом православии Флоренского, — и о последующем ему „софийном“ православии Булгакова, — и о новой редакции старого Соловьева, данной Трубецким, — и о Бердяеве, и об Вяч. Иванове, и обо всех, больших и малых исповедниках „нового религиозного сознания“, — он повторил бы то же, что сказал о Соловьеве: „В этих благородных, симпатичных, обворожительных философах русских неизвестно еще, какой дух обитает. Не всякому духу верьте!“¹⁵. Более того, Дурылин противопоставлял духовный путь Леонтьева исканиям большей части русской интеллигенции, в том числе и той, что вошла в Церковь: «С принятием Л<еонтьев>а перемещается полюс русской культуры, изменяется ось вращения. Все чужое для рус<ской> интеллигенции от Радищева до наших дней — ему близко: монастырь, Церковь, авторитет, Филарет, ад, страх Божий, оправдание суц<ествующего> порядка и проч., и проч., — все им милое, — им, в широком смысле слова, и Радищеву, и Вл. Соловьеву, и Чернышевскому, и Флоренскому, — ему чуждо — и враждебно»¹⁶. «Л<еонтьев> погладил рус<скую> интеллигенцию> против шерсти»¹⁷.

В аннотации публикуемого доклада А. А. Сидоров¹⁸ утверждал, что автор, «частично опиравшийся на неизданный материал (письма к Фету и др.), пытался реконструировать основные эстетические

¹⁵ Дурылин С. Н. Религиозный путь К. Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 160. Л. 55.

¹⁶ Дурылин С. Н. Заметки о Леонтьеве и для Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 285. Л. 16.

¹⁷ Там же. Л. 18.

¹⁸ Сидоров Алексей Алексеевич (1891–1978) — поэт, искусствовед, библиофил и коллекционер. Познакомился и подружился с Дурылиным в «Ритмическом кружке» и «Кружке по изучению французского символизма» в «Молодом Мусагет» (1910–1913), существовавшем при книгоиздательстве «Мусагет». Дурылин часто ездил на летний отдых в его имение Николаевка (Сумская обл., Украина). Был женат на близкой приятельнице Дурылина Татьяне Буткевич, затем развелся. Впоследствии отношения Дурылина и Сидорова также прекратились. Участник Антропософского общества, в 1920-е гг. сотрудничал в ГАХН. Автор целого ряда книг о книгоиздательстве, книжном деле и оформлении книг. См.: Дурылин С. Бодлэр в русском символизме / Публ. и коммент. Г. В. Нефедьева // Книгоиздательство «Мусагет». История. Мифы. Результаты. Исследования и материалы. М., 2014. С. 261–327.

воззрения К. Леонтьева, исходя из мысли, что эстетический опыт Леонтьева автономен и не включает перехода к прочим сторонам его мировоззрения. До последних лет жизни эстетические воззрения Леонтьева остаются неизменными, тогда как в других областях происходят значительные сдвиги. Прения остановились на типологическом и историческом родстве Леонтьева с рядом эстетических школ и направлений (немецкий романтизм, декадентство)¹⁹. Но, несмотря на то, что прения (в которых принимали участие А. Ф. Лосев и П. С. Попов) завели обсуждающих в сугубо историческую дискуссию, поиски предшественников и параллелей, задачей Дурылина было, во-первых, объяснить и оправдать *саму* леонтьевскую эстетику, а, во-вторых, показать существо взаимоотношений между эстетическим и религиозным опытом, бывшее камнем преткновения уже для Соловьева, видевшего здесь «раздвоение между простою субъективной религиозностью и объективным культурным идеалом смешанного характера»²⁰. Соловьеву вторил С. Н. Булгаков: «Он ощутил себя выброшенным из культуры, хотя и оставался насквозь ею пронзенным»²¹. Эстетика Леонтьева своими противоречиями и притягивала, и пугала его современников, Дурылин, в своем исследовании идя по следам своего старшего друга, о. Иосифа Фуделя²², стремился показать ее как целостную и органичную. Он пришел к выводу, что главными проблемами *внутреннего опыта* у Леонтьева являются проблемы *религиозного опыта* и *эстетического опыта*. Центральная мысль доклада — эстетика Леонтьева есть эстетика жизни — адекватна самопониманию Леонтьева, писавшего: «Эстетика жизни (не искусства!.. Черт его возьми, искусство — без **жизни!**..), поэзия *действительности* невозможна без того *разнообразия — положений и чувств*, которое развивается благодаря неравенству и борьбе»²³. По признанию самого Леонтьева, она сыграла роль в генезисе его политических взглядов: «*Эстетика спасла во мне гражданственность <...>. Я стал любить монархию, полюбил войска и военных, стал и жалеть и любить дворянство...*»²⁴.

¹⁹ Бюллетени ГАХН. 8–9 / Под ред. А. А. Сидорова. М., 1927/28. С. 21.

²⁰ Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra... СПб., 1995. Кн. 1. С. 24.

²¹ Булгаков С. Н. Победитель — побежденный (судьба К. Н. Леонтьева) // Там же. С. 392.

²² Фудель И., свящ. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб., 2012. С. 362–372.

²³ Леонтьев К. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 299.

²⁴ Там же.

Вероятно, именно эта эстетика жизни подвела Леонтьева к ожиданию новой мистической религии²⁵ и к предвосхищению идей «философии культа» о. П. Флоренского, о чем Леонтьев писал о. Иосифу Фуделю: «Вы делаете мне два вопроса. 1-й: почему я говорю, что Христианское учение есть учение *прежде всего* мистико-материалистическое, а *потом* уже моральное. — Потому, во-1-х, что христианин *прежде всего* отличается от людей других исповеданий *догматической* стороной вышеуказанного характера (Троица единосущная — таинство, рождение *во плоти* от девы *реальной, земной*. — Вообще — *воплощение*, страдание, *обыкновенная* смерть; воскресение в новой *плоти*; вода, хлеб, вино, мощи, обряды, все 7 таинств полу-божественны, полу-вещественны: *елей*, болезнь, *возложение рук* — священство; *венчание* как освящение простого *телесного* процесса; исповедь: *один человек* — *говорит* другому человеку, тот *покрывает* его эпитрахилью и т.д. Наконец — воскресение *тел* и *вечная жизнь* этих *тел* — после второго пришествия. — И страдания грешных и блаженство праведных будут и *телесные*, хотя иного вида, чем известные нам)»²⁶. Позже на эту тему Леонтьев писал и Розанову: «я с *метафизической* точки зрения позволяю себе называть *материалистическим спиритуализмом* [например, Христос — вполне *Бог*, но и вполне *человек*, за исключением *греха*: т.е. *воплощение*; наше воскресение *плоти* после общего суда; *все таинства*: вода (крещ.), миро (миропом.), вино и хлеб (причащ.), елей (елеосв.), брачное соединение *плоти* (брак), **руко-**положение (священство), *человеческая* беседа (исповедь), *поклоны*, *крест*, *просвирка*, *икона*, даже и чудотворные *мощи*, *свечи*, *лампады* и т.д. Разве все это не *вещество*, *мистически одухотворенное*? Та мистика и не настоящая, которая не нашла себе матерьяльных форм!)]»²⁷. Это понимание воплощенности православной веры, фундаментальности культа было для Леонтьева «филаретовским православием», в противовес «общеевангельскому», «с верой в икону Иверской Божией Матери, в мощи Св. Сергия, в проповеди Тихона Задонского и Филарета, — даже и в духовный его авторитет по государственным вопросам, — в прозорливость и святую жизнь некоторых и ныне живущих монахов...»²⁸. Следовательно, эстетику у Леонтьева невозможно отделить от религиозного опыта и религиозного культа. Предвосхищая Флоренского, он говорил, что церковные

²⁵ Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 191.

²⁶ Леонтьев К. Н. Письмо И. И. Фуделю. 22 апреля 1888 // «Преемство от отцов». С. 68–69.

²⁷ Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 27 мая 1891 // Литературные изгнанники. С. 99.

²⁸ Леонтьев К. Н. О всемирной любви // Леонтьев. Т. 9. С. 207.

молитвы должны быть непонятны: «В славянских псалмах для большинства много непонятого и даже сбивчивого, если начать вникать в смысл каждого слова. Но молитва на этом полутаинственном и величавом языке гораздо отраднее, чем молитва на русском»²⁹. Эстетика жизни и мистика соединялись у Леонтьева в единое целое.

Деятельность Дурылина в ГАХН относится ко времени между двумя арестами. После досрочного освобождения из первой ссылки, в конце 1924 г., Дурылин вернулся из Челябинска в Москву, и в начале 1925 г. стал научным сотрудником социологической секции. А. И. Резниченко приводит сведения о 21 докладе, сделанном Дурылиным в этой крупнейшей гуманитарной институции периода нэпа³⁰. Первый доклад в ГАХН о Леонтьеве был прочитан в декабре 1925 г. в комиссии по изучению Достоевского («К. Леонтьев и Лесков о Достоевском»), второй — в декабре 1926 г., в секции литературы («К. Леонтьев как романист и критик Льва Толстого»), доклад об эстетике был третьим. Это было последнее публичное его выступление о К. Н. Леонтьеве. 10 июня 1927 г. Дурылин был вновь арестован в связи с арестами участников семинаров Г. А. Лемана³¹ и, по постановлению Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 24 апреля 1928 г., выслан в Томск³². В постановлении о предъявлении обвинения фигурировало, что лемановский кружок объединял «почитателей писателя Розанова» и, в частности, что именно Дурылин давал Леману «справки и устные сведения о настроениях, высказываниях Розанова и его биографии», «пропагандировал некоторые моменты из учения Розанова, являющегося, несомненно, контрреволюционным»³³. В заключении же СО ОГПУ Дурылину инкриминировалось распространение литературы «антисемитского содержания»³⁴.

В 1970–80-е гг. часть архива С. Н. Дурылина его вдова, А. И. Комиссарова-Дурылина, передала в РГАЛИ. При этом она стремилась сделать машинописные копии (и не в одном экземпляре) всех отдаваемых текстов.

²⁹ Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 294.

³⁰ Резниченко А. И. О смыслах имён. Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 363–364.

³¹ Макаров В. Г. «...Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С. Н. Дурылина 1922 и 1927 годов) // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография М., 2010. С. 50–54.

³² Там же. С. 76.

³³ Там же. С. 69–70.

³⁴ Там же. С. 75.

Однако мы не имеем копий докладов о Леонтьеве, за исключением рукописной копии работы «Религиозный путь К. Леонтьева», выполненной Е. В. Гениевой, которая, вместе с оригиналом, также хранится в РГАЛИ. Поэтому рукопись публикуется по черновому автографу: РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 167. Архивное дело представляет собой стопку отдельных тетрадных листов, вложенных в картонную обложку от толстой тетради коричневого цвета. На обложке тетради в центре — заголовок рукой С. Н. Дурылина, сделанный синим карандашом: «Эстетика К. Леонтьева». Под ним наклеен фрагмент бумаги с заголовком, сделанным также рукой автора фиолетовыми чернилами (теми же, что и текст): «Эстетическое мировоззрение Леонтьева. Доклад в Академии Худ<оже-ственных> наук и матерьялы к нему». На обороте обложки — записи Дурылина карандашом, относящиеся ко времени его работы в Челябинском областном краеведческом музее (1923–1924). Авторская нумерация (101 лист) начата красным и завершена синим карандашом рукой автора, однако общее количество пронумерованных листов — 162. Дополнительные листы — либо целые тетрадные, либо фрагменты тетрадных листов с цитатами из Леонтьева, причем часть цитат выписана рукой неустановленного лица (предположительно, Е. В. Гениевой). Дурылин использовал эти фрагменты в качестве заготовок, в нужные места он их наклеивал. Все эти вставки цитат пронумерованы в архивном деле по отдельности, отсюда и возникло общее число 162 л. Несколько вставок вложено в рассыпающийся текст в неверном порядке. Некоторые подборки цитат имеют заголовки тем, по какой-то причине не разработанных автором. Текст содержит многочисленную авторскую правку, он состоит из 8 глав, но 2-я глава пропущена.

Публикатором текст приведен к нормам современной орфографии лишь частично; при публикации учтены и по возможности сохранены особенности правописания Дурылина; квадратные скобки в тексте принадлежат автору; в угловых скобках — конъектуры публикатора. Если, цитируя К. Н. Леонтьева, автор не указывает название работы, а только номера томов и страницы, то в комментарии указывается название и с ремаркой «*Леонтьев.*» дается ссылка на: *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / Подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000–2014.

Публикатор приносит благодарность Г. Б. Кремневу за целый ряд замечаний и уточнений.

Эстетическое мировоззрение Леонтьева

Доклад в Академии Худ<ожественных> Наук и материалы к нему

Февраль 1927

Эстетические взгляды Леонтьева.

Домыслы и наброски

I

Всякий, пытающийся говорить о К. Леонтьеве неизбежно должен, поневоле, вместе со своим слушателем читать Леонтьева. [Да, читать], — не перечитывать, не вспоминать прочитанное, не ссылаться на страницы в томах, [как это делается при беседе о Досто<евском> и Толстом], обретающихся в домашних библиотеках, — а именно читать, ибо Леонтьев — писатель в значительной части не только не прочтенный, но и не разрезанный еще читателем [1]. Существующее — 9-томное собрание сочинений Леонтьева не доведено до конца [2]. Письма Леонтьева, содержащие важнейшие его признания по вопросам [богословским, философским], социально-политическим, частью разбросаны по трудно доступным старым журналам — большей же частью вовсе не напечатаны. Кроме переписки, не издан еще целый ряд произведений Леонтьева, существенно важных для характеристики его мирозерцания. В таких условиях цитировать — значит просто знакомить впервые с мыслями писателя, и это становится прямым долгом всякого, кто пытается говорить о К. Леонтьеве.

Берущий слово говорить о Леонтьеве вынужден передавать это слово самому Леонтьеву, а сам принужден ограничиваться лишь немногими замечаниями, подвергая себя неизбежным упрекам в неясности, недоказательности и т.д. То, что я имею честь предложить вашему вниманию, не более, — как материалы для суждения об эстет<ических> взглядах Л<еонтье>ва. Но есть способ лишить Леонтьева слова как раз по тому вопросу, который поставлен на повестке заседания: «Эстетические взгляды К. Леонтьева». Стоит лишь прислушаться к тому, что Л<еонтьев> писал в 1890 г. Владимиру Соловьеву:

Отношение к философскому началу

<<>Есть врачи и физиологи, которые думают, что уже в зародыше... заложены в человеке те патологические или хоть, общее говоря, физиологические начала, которые впоследствии обнаружатся вполне в виде определенных болезней... Верить в такую таинственную прирожденность можно; но проследить, как из какой-то незримой точки развивается целая картина болезни, кто возьмется? А сама болезнь видна всякому.

Я предпочитаю думать о подобных „картинах“ жизни, чем о незримых точках. Я понимаю, что другой человек, в высшей степени, конечно, умный, может находить особого рода наслаждение в том, чтобы выпустить из себя, как паук паутину, непрерывную диалектическую нить, прикрепив ее предварительно в уме к какой-то невидимой и всегда произвольной точке... Я даже не позволю себе никак отвергать пользу этого испускания философских нитей из умственных недр человека. [Я не хочу быть петухом, который „нашел жемчужное зерно и говорит: на что оно?“ Но не завидую и „Метафизику“ Хемницера [3], который, упавши в яму, думает о том, что такое веревка? „Вервие ли оно простое или нет?“]

Я только сам не мастер испускать из себя эту паутину; да и в чужой философской паутине скоро вязну и скупаю.

Совсем без философии, я знаю, нельзя; всякий мужик философствует немного; и не только тогда, когда он говорит „Бог“, „душа“, „грех“ и т.д., но и тогда, когда он говорит „стол“, „шапка“, „жена“, „работа“; ибо и это все отвлечения... Но не только от такой элементарной, но и от несравненно высшей философии... отказаться нельзя. Но есть французская старая и глупая песенка какая-то: „Faut d'la vertu, pas trop n'en faut“. Так и скажу: „Faut d'la philosophie, pas trop n'en faut“ [4], когда речь не о философии, но о делах политических и социальных.

Я и Ваш ум, Вл<адимир> С<ергеевич>, за то особенно ценю, что Вы не в силах были остаться в вашей прекрасной <...> ткани „Отвлеченных начал“ [5], но очень скоро выпутались из нее и обратились... к вещам, вне нас стоящим, более зримым и осязаемым. Если Вы с Вашим истинно диалектическим талантом нашли более удобным выйти на попрание более конкретных вопросов, то где же уж мне, „художнику“, и отчасти... политику, где мне углубляться в эти „начала“ без концов?

Я их чую, положим; я даже готов пламенно веровать в их существование, в их необходимость и только» [6].

Леонтьев, на всем протяжении почти 40 лет своей литературной деятельности, не сделал попытки «испускать из себя паутину» философии. [Со свойственной ему прямоотой он признается, что и «в сути философских паутин скоро вязнет и скучает»]. Это правда. В Леонтьеве никогда не было прямого интереса к философии. В молодости он читал философов-материалистов. В зрелые годы, судя по его ремаркам на книге, он с злорадной издевкой прочел Спенсера, а в конце жизни он прилежно изучал Шопенгауэра и Гартмана [7]. Из русских философов он хорошо был знаком с сочинениями И. Киреевского, Хомякова, Ю. Самарина, Страхова и Вл. Соловьева [8]; по признанию В. В. Розанова, он был в числе немногих читателей его трактата «О понимании» [9]. Но все это философское чтение Леонтьева было удовлетворением не философских, а совершенно других потреб: так, напр., он интересовался немецкой пессимистической философией только как важным симптомом целой эпохи европейской культуры, — эпохи, которую он называл эпохой «вторичного смещения». Философия вообще была для Леонтьева — симптомом: те культуры и народы «философствуют», и хорошо философствуют, которые уже близятся к концу, у которых сложное цветение готово смениться длительным раздумьем над причинами и смыслом всякого цветения, всякого бытия; эпоха религиозная, политическая, эстетическая — сменяется эпохой философической, Греция Эсхила, Софокла, Фидия, Перикла — Грецией Сократа, Платона и Аристотеля. Как симптом отцветания культуры и расы, Леонтьев не желал преобладания философии для России. Прочтя в одной рукописи В. В. Розанова предведение: «Вековые течения истории и философии — вот что станет, вероятно, в ближайшем будущем любимым предметом нашего изучения» [10], Леонтьев писал ему: «Я опасаясь для будущего России чистой оригинальной и гениальной философии... Лучше 10 новых мистических сект (вроде скопцов и т.п.), чем 5 новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т.п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, — это начало конца»³⁵ [11]. «Эстетика», как особая философская дисциплина, не изымется Леонтьевым из всей философии: он также, — и даже еще больше, — почтительно равнодушен к ней, как вообще к философии, — еще больше потому, что, как ему кажется, тонкая, стройная и прекрасная паутинка эстетики ткется не из тех нитей, из каких ему желалось бы: эстетика, как философская дисциплина, строится

³⁵ Из переписки К. Н. Леонтьева. «Р<усский> В<естник>», 1903, май, стр. 179. Письмо от 13 июня 1891 г. из Оптиной пустыни.

по-преимуществу> на материале искусства, тогда как, по Леонтьеву, он должна была бы построиться на материале, даваемом жизнью и историей. «Искусство неважно, искусство — второстепенная проблема, потому что самая жизнь должна стать достойной эстетической оценки»³⁶. «А „прекрасное“, — изучаемое эстетикой, „прекрасное“, — говорит Леонтьев, — нынче все потихоньку спускается в те скучные катакомбы пластики, которые зовутся музеями и выставками и в которых происходит что-нибудь одно: или снуют без толку толпы людей мало понимающих; или „изучают“ что-нибудь специалисты и любители, т.е., люди, быть может, и понимающие изящное „со стороны“, но в жизнь ничего в этом роде сами не вносящие. Сами-то они большею частью как-то плохи — эти серьезные люди» [12].

Прекрасное — не в мыслительном преломлении философской эстетики, прекрасное — даже не в творческом запечатлении в искусстве, «прекрасное» — в живом цветении жизни и в великом оказательстве истории: вот тема Леонтьева, — в сущности, его единственная тема. Поскольку он — в ней, он — без места в истории философии, даже без малейшего права на это место. Эстетика всемирной истории еще никем не написана; самая проблема такой эстетики — еще не поставлена. «Эстетика жизни», как учение об эстетических формах живой жизни, и об эстетических оценках текущего процесса жизни, — также еще никем не написана, хотя у целого ряда мыслителей можно заметить страстный порыв к ней (Рескин, Уайльд и др.). А только в этих двух «эстетиках» нашлось бы место Леонтьеву, и пока эти две «эстетики» не напишутся, он и останется без места. Все, что им высказано о прекрасном в жизни и истории, все это — не более, как обломки мрамора и дерева, которые, быть может, пригодятся для будущего здания.

Впрочем, очень легко в двух словах выразить то, что Леонтьев хотел сделать трудом всей своей мысли и жизни. Эти два слова принадлежат другому мыслителю, вспоминаемому при имени Леонтьева — они принадлежат Ницше. «Я сам пытался найти эстетическое оправдание миру в форме ответа на вопрос: как возможно безобразие мира? Я считал волю к красоте, к пребыванию в тождественных формах, временным средством сохранения и поддержания. Но в основе мне казалось, что вечно-творящее начало, как осужденное и вечно разрушать, связано

³⁶ Грифцов. Судьба Леонтьева. «Р-усская» М<ысль>», 1913, II, 62.

со страданием»³⁷. Это — весь Леонтьев с его эстетикой, с его теорией мировой красоты и мирового страдания, на которых основано эстетическое долголетие мира и человечества.

III [13]

Две проблемы внутреннего опыта являет история жизни и мысли К. Леонтьева — проблему религиозного опыта и проблему эстетического опыта.

Эстетический опыт К. Леонтьева необыкновенно глубок, постоянен, разносторонен, он поражает своей силой и искренностью и сопутствует ему от первых шагов детства до могилы. Леонтьев с детства зорек на безобразие и красоту мира. Там, где другие морально воспринимают, Леонтьев эстетически созерцает. То явление, которое другим являет свою нравственную сторону, оборачивается к Леонтьеву стороной эстетической. У него с детских лет — величайшее эстетическое внимание к миру. В его романе «Подлипки» [14] бедный родственник героя романа Лебедева, — являющийся alter ego Леонтьева, — пишет ему о кончине матери: «Ты понимаешь, Володя, кого я лишился с ней». «Модест ошибался, говоря, что я пойму его утрату, — признается Ладнев-Леонтьев. — Я вздохнул свободнее и за себя и за него. Чтож делать! С мыслью о матери я привык соединять чувство изящного, глядя на белокурую женщину в голубом газовом шарфе и с букетом белых роз в руке, которая висела на стене тетушкина кабинета. А его старушка, казалось мне, только мешала ему жить оханьем и растрепанными волосами» [15]. Вот отрывок, который во всей русской литературе мог быть написан одним Леонтьевым. Леонтьева так легко укорить здесь за безнравственность, за некое художественное предательство великой идеи «матери», приведя ему в поученье известные стихи о матери Некрасова. «Мать» — для Леонтьева — здесь прежде всего «образ» — пластический, точный, полный, со строго найденною формою, — и этот образ, — внутренне ему не менее дорогой, чем Некрасову — его собственный, — цветет в его сознании, не допуская прав на существование иного образа, которому не хватает в его глазах, эстетического оправдания. Но роману Леонтьева в точности соответствуют его подлинные воспоминания: в них та же, единственная в русской литературе, эстетика матери. «Я так ее любил и так

³⁷ Ф. Ницше. Воля к власти. Кн. II–III: Критика философии. Собр. соч., т. IX, М. 1910, стр. 177.

охотно на нее любовался!<»> — вспоминает Леонтьев свои детские впечатления от матери, которую он, действительно любил и чтит до конца ее жизни. — <«>Она была несравненно изящнее отца; а для меня это по врожденному инстинкту было очень важно!»³⁸ [16]. Припоминая один свой юношеский спор с матерью, он опять вспоминает ее с неизменным эстетическим оправданием: «мать моя поняла, что я прав; замолчала и даже застыдилась. И мне стало так жалко, когда я увидел это честное смущение красивой, энергической и мужественной родительницы моей, что тотчас же стал целовать ее, и мы помирились» [17].

Даже для того, — для чего другим достаточно было простого родового чувства или обычного морального сознания, — Леонтьеву понадобилось эстетическое оправдание. [К счастью для него, оно у него было и в действительности, — иначе отсюда зазвучала бы первая трагическая нота в душе, не приемлющей с детства мирового и человеческого безобразия.]

В дальнейшем, все люди, встречающиеся Леонтьеву на его жизненном пути, весь быт, обычаи, навыки людские, — установления государственных и политических, исторические факты и идеальные построения, одежда и мысли, создания искусства и приемы речи, Бог и мир — все нуждалось в эстетическом оправдании. До какой степени Л<еонтьев> был тут трагически-искренен, жизненно-целен и рыцарски верен себе, мучительно и упорно ища этого эстетического оправдания и ни в чем не изменял своему эстетическому опыту, — о том свидетельствуют неоспоримые факты, лишь ничтожную часть которых я могу привести здесь.

Юношей 20 лет, с первым своим литературным опытом в руках, Леонтьев приходит к Тургеневу, уже прославленному автору «Записок охотника» [18], и он счастлив, что его любимый писатель как человек выдерживает его эстетическую цензуру.

Тургенев: «Росту он был почти огромного, широкоплечий, глаза глубокие, задумчивые, темносерые; волосы были у него тогда темные, густые, с небольшой проседью; улыбка обворожительная, руки как следует красивые, „les mains soignées“ [19], большие, мужские руки... Если бы он и дурно меня принял, то я бы за такую внешность полюбил бы его. Я ужасно был рад, что он гораздо героичнее своих героев»³⁹ [20].

³⁸ IX, 22.

³⁹ IX, 78.

«Эстетическая придирчивость» — собственное определение Леонтьева у него, у юноши, была так уже велика, что ее редкие выдерживали.

При знакомстве с автором «Писем об Испании», В. П. Боткиным [21], юноше Леонтьеву «становилось досадно, зачем такой плешивый и невзрачный ездил в страну Абен-Хамета и Сида, в страну Альгамбры и боя быков!»⁴⁰ [22]. Строгой жизненно-эстетической цензуры юноши Леонтьева не выдержал сам Гоголь. У Леонтьева была возможность познакомиться с ним.

«Кроме Тургенева, изящного, остроумного, светского, рослого и богатого [барина], и Фета, про которого я сказал бы стихами, если бы был стихотворец:

Улан лихой, задумчивый и добрый —
мне из литераторов и ученых лично никто не нравился для общества и жизни. Панаев и Некрасов оба были отвратительны. Гончаров тоже *épisier* [23], толстый и т.д. Майков очень жалок. Жена его носит очки»⁴¹ [24].

Гоголь был еще жив, «я знал, — вспом<инает> Л<еонтьев> — что он в Москве, но не имел ни малейшего даже желанья видеть его или быть ему представленным, потому что за многое питал к нему почти личное нерасположение»⁴² [25]. [«Меня все-таки еще долго продолжало гораздо больше интересовало то, что] Гоголь лицом на какого-то неприятного полового похож, [или то, отчего это] у него ни одна женщина в повестях на живую женщину не похожа»⁴³ [26]. Если вспомнить, с каким благоговением относились к Гоголю, как к родоначальнику художественной школы, писатели начала 50-ых гг. — то эстетическое дерзновение начинающего писателя Леонтьева покажется безпримерным: это целый эстетический бунт, ведомый всецело за свой страх и риск и на свою смело приемлемую ответственность. Бунт этот был следствием основного жизнечувствия, уже тогда всецело владевшего Леонтьевым. Оно не складывалось еще в вопрос, подобный тому, который задавал себе в 80-е гг. Ничше, а в 70-ых — тот же Леонтьев: «Как возможно безобразия мира»? Но оно выразилось уже в полном неприятии этого «безобразия» и противления ему. Совсем по-ничшевски, звучит это у Леонтьева 50-ых гг.: «Все некрасивое, жалкое, бедное, болезненное с виду ужасно подавляло меня тогда, не оттого, что я был сух или несострадателен»,

⁴⁰ IX, 104.

⁴¹ IX, 153.

⁴² IX, 107.

⁴³ IX, 111.

радость признания Тургеневым его литературного дара [27] «удваивалась, — как он помнит, — безкорыстной радостью тому, что сам Тургенев так красив» и даже тому, «что он богат»⁴⁴ [28]; — причина подавленности «некрасивым, жалким, бедным» была в том, что обратное: — прекрасное, сильное, щедрое, — было его всеопределяющим жизненным чувством, — тем алмазным оселком, на котором он пробовал все ценности жизни, истории и человека, — и тот, кто не выдерживал этой пробы, — пусть это сам Гоголь, — был до грусти далек и чужд ему.

Этот алмазный оселок не был оставлен Леонтьевым в течение всей его жизни. Обращение на Афоне, оптинское православие, монашество — лишь заставляли — его порою оставлять в бедности свой оселок или вынуждали признавать, что его «трансцендентный эгоизм» [29], как называл он заботу о религиозном устройении своей личности, требует того, чтобы поступать вопреки показаниям алмазного оселка, — но Леонтьев никогда не сомневался в истинности этих показаний. Леонтьев — зрелый человек и Леонтьев-старик шли, не отступая, по пути, начатому Леонтьевым-юношей. Леонтьев почитается крайним консервативом и реакционером, но, верный своему эстетическому оселку, этот охранитель готов был сетовать, что в 1863 г. Россия усмирила Польшу: усмирив, она подавила жизненное своеобразие, большую жизненно-эстетическую пышность Польши и приблизила ее к безцветному «общественному стилю» буржуазной Европы⁴⁵ [30]. Это — совсем не по Каткову, в изданиях которого сотрудничал Леонтьев, но и сам Катков был не по Леонтьеву [31]. Вот кто не выдерживал вовсе эстетической цензуры Леонтьева. У самого Герцена не найти более убийственной характеристики Каткова, чем та, которую дает ему эстетик Леонтьев в своей неизданной автобиографии:

<<>В гадкой редакции на Страстном бульваре что-то переделывали и Катков в это время был в своем Михайловском Дворце!

Я был в этом дворце еще летом, и горбатый Леонтьев угощал меня там под вечер плохим и слабым чаем [32].

У меня сердце (художественное сердце) разрывается, когда я смотрю на это жилище, заселенное теперь Катковым и Леонтьевым!

Я не знаток декоративной археологии и никак не могу вспомнить, в каком старинном вкусе отделан этот маленький дворец, во вкусе реставрации, госо или Pompadour — не знаю. Но знаю, что глаз отдыхает

⁴⁴ IX, 88.

⁴⁵ VI, 170–171.

на этих гостиных с расписными потолками, со свежей изящной мебелью не нынешнего фасона, с мраморными столами, яшмовыми вазами и т.п.

Я как увидел летом этот дом, снаружи пошлый, но внутри очаровательный, так мне сейчас же пришло на ум все эти гостиные Rambouillet, Dudeffant, M. Récamier, Staël [33] и т.д., в которых встречались военный и дипломатический, литературный дар, поэзия и мысль, остроумие и облагороженные страсти...

... И вдруг вместо всего этого... Софья Петровна Каткова [34]...

Впрочем и сам Катков с годами стал, не только ужасно неприятен характером, но сверх этого... как то сер... Мне все кажется, что и с него и со всех его вещей в его кабинете надо долго сметать пыль. Впрочем и направление его чем дальше, тем серее...

Мы пошли в кабинет (хороший, вероятно, потому, что они еще жили тут временно и не успели ничего испортить...<> (1875 г.) [35].

[Гостиные в стиле Pompadour вместо великолепных m-me Rambouillet и Staël, «заселенные» Катковым, серым, как августовская пыль, и порошащим эту серую, неотмываемую пыль на искусство, мысль, жизнь] — эта алмазная проба Каткова стоит, как видно, самых пламенных филиппик Герцена! Можно бы представить унылое множество лиц, заслуживших высшие оценки литературы или политической современности, но не выдержавших более трудного испытания на леонтьевском оселке. Приведу еще один только пример. В 1873 г. Леонтьев жил в Константинополе, вращаясь в кругу русского посольства. Он легко мог познакомиться тогда со знаменитым Лессепсом. Но произошло то же, что и с Гоголем. Лессепс — рассказывает Леонтьев — «был на вершине своей славы (<18>73 г.). Он, французский буржуа, буржуазно-коллективными средствами исполнил то, чего не смог исполнить египетский фараон Нехао: он соединил Средиземное море с Красным... Так как эстетическое чувство было у меня всегда довольно сильно, то я не особенно интересовался видеть этого героя индустриального прогресса»⁴⁶ [36]. Встреча произошла лишь случайно.

Если прочесть все описания войны и битв, появившиеся в русской поэзии после Пушкина, — прочесть все, что говорят о войне Лермонтов, Л. Толстой, Гаршин и т.д. — то все это легко объемлется одним определением: «моральное неприятие войны», дошедшее до своего

⁴⁶ VII, 470–1.

логического завершения в нравственных формулах Толстого, севастопольского офицера. А севастопольский же полевой врач, — Константин Леонтьев [37], — один во всей русской литературе после Пушкина, — противопоставляет этому показание своего алмазного оселка: оно благоприятно войне, оно несет ей эстетическое и жизненное оправдание. Вот война в изображении Леонтьева — в странице его воспоминаний, зарисовывающих подлинные его переживания.

«Я был в упоении... Направо от нас тянулась безконечно вдаль зеленая, презеленая степь. На синем небе не было ни облачка... Крымские жаворонки пели и пели, пели и пели, взлетая все выше и выше. Их было множество, а трава на степи была очень свежа, майская трава, еще ничуть от жары не желтеющая, — высокая, душистая, густая...

Природа и война! Степь и казацкий конь верховой! Молодость моя, моя молодость и чистое небо! Жаворонки, эти жаворонки, — о, Боже! И, быть может, еще впереди — опасность и подвиги!..

Нет! это был какой-то апофеоз блаженства»⁴⁷ [38].

В русской литературе — поэтической и философской — нет параллели этому отрывку Леонтьева; она найдется у Ницше, в тех, напр., мыслях о войне, которые вошли в его «Волю к власти».

Оселок Леонтьева находится в непрестанной работе: на нем пробуются великие — Гоголь, Тургенев и величайшие — чему только что был пример, — и малые — до названия московской улицы включительно. Получив от Фета его «Вечерние огни» [39], Леонтьев пишет ему в неизданном письме: «Ваши поэтические „Вечерние огни“ напомнили мне другие, тоже вечерние, огни, — огни в окнах московских, когда я ехал, бывало, с таким удовольствием на Плющиху. — (Помню даже, что я не раз в санях сидя думал: „какое скверное имя Плющиха; не поэтическое! — Это Аф<анасий> Аф<анасьевич>, должно быть на ней купил дом нарочно, чтобы и этим доказать, до чего он в практической жизни боится поэзии“»⁴⁸ [40]. Глубокий почитатель и давний приятель Фета, он не явился на его 50-лет<ний> юбилей ради отвращения к обязательному на юбилеях фраку и белому галстуку, которые были для него символом буржуазного европейца XIX ст. Явиться во фраке, — спрашивает он Фета, — «или это было бы торжество нравственности над эстетикой, моей приязни и моего уважения к вам над фанатизмом ярких

⁴⁷ IX, 218.

⁴⁸ 3. П. <19>88 г. из Опт<иной> п<устыни>.

красок и красивых линий, колорита и складок, фанатизмом, который я, как видите, безумно, упорно и безстыдно готов исповедывать!»⁴⁹ [41].

По поводу фетовского юбилея он пишет близкому другу: «Нынешние формы литературной славы мне ужасно не нравятся. Некрасиво. Я понимаю, что когда кто-нибудь из наших генералов въезжал верхом в Адрианополь, напр., с музыкой — так это хорошо. Но, ведь, это чувство разделял с начальником и всякий неизвестный офицер и солдат. Ну, а литература?.. „Вошел маститый (!) юбиляр (!) в ЧЕРНОМ ФРАКЕ!“ — И к тому же они все такие дураки в этом отношении... Пишут поэзию, а сами ее не соблюдают в жизни. Натащут на юбилей старых своих жен и целое гнездо детей... и фраки, фраки, фраки. Очень некрасива физически нынешняя слава писателей. Вот слава и жизнь — это — Байрон. Этому можно и позавидовать, и порадоваться. Странствия в далеких местах Турции, фантастические костюмы, оригинальный образ жизни, молодость, красота, известность такая, что одной почты расходилось в 2 недели по 40.000 экз... Сама ранняя смерть в Миссалонгах, хотя бы и не в бою — венец этой прекрасной, хотя, разумеется, и нехристианской жизни».⁵⁰ [42]

Письмо это писано из Оптиной пустыни, за 3 <года> до смерти. Ни Афон, ни Оптина пустынь не заставили его забросить столько лет ему служившей аллегории оселка эстетики. Он по-прежнему прибегал к нему, пробуя на нем эстетическую доброкачественность людей, идей и событий. Но пробовал ли он на нем себя? Да, всегда и постоянно, с тою же неумолимою строгостью, с какою пробовал других. В середине 80-х гг. вокруг него собрался круг молодежи, благоговейно относившейся к его блестящему уму и таланту. Пробуя себя на своем старом оселке, он искренне не понимал, что могут находить в нем эти юноши: оселок давал неблагоприятные показания. «Горсть московской молодежи, любящей меня, видимо, с большою искренностью, — пишет он старому другу, — узнала меня уже больного, старого, связанного канцелярскими узами, в том среднем положении полу-обезпеченности, полубедности, на которую обречен в столице всякий второстепенный чиновник... Я вижу, я знаю, что они находят во мне что-то, что им очень нравится... Но ведь я всегда по природе был пластик, Вы знаете, „элли“, и потому понять даже не могу, что во мне таком старом, больном, уже неинтересном с виду, и в такой скромной, бедной, городской, буржуазной обстановке им

⁴⁹ VII, 496.

⁵⁰ <К. А.> Губ<астов>. 22/XII. <18>88 г. из О<птиной> п<устыни>; Р<усское> О<бозрение>. <18>97, III, 457.

нравится; „внутренний мой человек“, как любит говорить психолог Астафьев [43], — „дух моей жизни“ или „жизнь моего духа“, как любил выражаться довольно туманно покойный Аксаков — вот что их должно быть привлекает! — А я (Вы-то знаете меня!) я — грешный, распрегрешный эстетик — эти 7 лет московской жизни моей, я с болью самолюбивого стыда вспоминаю их»⁵¹. И с неумолимой последовательностью Леонтьев подчинялся нелицеприятному эстетическому приговору своего алмазного оселка — когда этот оселок показывал, что испытываемое — Константин Леонтьев — не выдерживает испытания. В 1888 г. он писал Фету в неизданном письме: «Ну — на следующей неделе [книги] отправлю непременно и даже с приложением моей фотографии, которая очень удалась и, вероятно, будет последняя, ибо я нахожу преступлением против „изящного“, — когда люди уже дряхлеющие позволяют себе сниматься слишком поздно со всеми гадкими и мелкими морщинками, которые замечу кстати почему-то у дворян и высшей „интеллигенции“ вообще несравненно противнее, чем у старых крестьян, солдат и простых монахов. Я видел недавно фотографии очень старых: Дарвина и Пирогова. Это отвратительно; особенно — в европейском нынешнем костюме с открытой головой; чисто — орангутанги!»⁵² [44] (То же Губастову [45]: «если бы я долго еще прожил, то очень дряхлым я себя снимать не позволю. Что за охота!»)⁵³.

Если б существовали законы, карающие смертью за эстетические преступления, и если б Леонтьев признал, что он по заслугам подлежит этой каре, он не сделал бы ни малейшей попытки к бегству и сам подставил бы свою голову под карающий меч: до чего верен он был во всем и всегда суду алмазного оселка своей эстетики.

IV

«Я ласкаю себя надеждой, — писал однажды Леонтьев, — что будут учреждены новые общества для очищения умственного воздуха, философско-эстетическая цензура, которая будет охотнее пропускать самую ужасную книгу (ограничивая лишь строго ее распространение), чем

⁵¹ <К. А.> Губастову, 26/V <18>88 из Оп<тиной> п<устыни>; Р<усское> О<бозрение>, <18>97, III, 443-4.

⁵² Фету. II/VII. <18>88.

⁵³ 17/VIII. <18>89; Р<усское> Об<озрение>, <18>97, V, 419.

безцветную и безхарактерную»⁵⁴ [46]. Леонтьев сам учредил такую философско-эстетическую цензуру для истории, социологии, искусства, быта, жизни, личности человеческой, для самого себя, — и, как цензор, *arbiter elegantiarum* [47], готов был «охотнее пропустить» самое «ужасное» явление истории — войну, эпоху крови и насилия, — лишь бы красочное и полноцветное, чем «безцветное» и безхарактерное.

Необходимость учреждения этого верховного эстетического трибунала для Леонтьева очевидна из того места, которое занимает в мире красота. Она — единое Сущее: она одна дает смысл бывающему, — будет ли это «бывающее» — история, этика, искусство, или социология. Красота не нуждается ни в какой санкции и оправдании, но никакая последующая космодицея и антроподицея невозможны, если они не кладут в свою основу прочнейший камень мира и бытия — алмазный камень красоты. В зрелые годы Л<еонтьев> любил повторять слова Данилевского: «Красота есть единственная духовная сторона материи; следовательно, красота есть единственная связь этих двух основных начал мира». «Бог пожелал создать красоту и для этого создал материю» [48], — другими словами: Бог пожелал создать красоту — и для того, только для того, — создал мир. В более молодые годы Леонтьеву не надобилось даже и этих утверждений: для него самоочевидным, изначально-данным стоял вселенский факт красоты — от красоты Сириуса на небе до красоты фустанеллы [49] на эфирском греке, — и этот факт представлялся ему столь же оправданным для всяких суждений и философских и социологических построений, как факт существования природы — представляется отпавшим и самоочевидным для естествознания. Этот факт красоты — самоцельной, самодержавной, самооправдательной, самочинной — столь же неколебим в мире, как факт природы. Искусство, политика, история, социология, — каждая по своему, — лишь стремятся перейти к нему, как в высший класс бытия, пройдя предварительно приготовительные классы страдания и борьбы. Тот, кто не прорвался к этому «факту красоты», тот — будет ли это целый народ, целый класс общества в своем историческом бытии или только отдельный художник в отдельном создании своем, тот лишен права на бытие. Прочитав «Накануне» Тургенева, Леонтьев упрекает знаменитого романиста как раз за такое эстетическое преступление — и упрек этот был Тургеневым признан за справедливый: «Вы не перешли за ту черту, за которой живет красота,

⁵⁴ VI, 52.

или идея жизни, для которой мир явлений служит только смутным символом. А какая цена поэтическому произведению, не переходящему за эту волшебную черту? Она невелика; если в творении нет истины прекрасного, которое само по себе есть факт, есть самое высшее из явлений природы⁵⁵, то творение падает ниже всякой научной вещи, всяких поверхностных мемуаров, которые, по крайней мере, богаты правдой реальной и могут служить материалом будущей науки жизни и духовного развития»⁵⁶ [50].

Эстетическая жизнь мира и человека, Сириуса или албанца в фустанелле, Филиппа II-го или Сен-Жюста, не нуждается ни в каком оправдании, если она есть на лицо. Если «взыскательный художник» — Красота — довольна тем или иным актом всечеловеческой трагедии — разыгрывается ли он на персидской триере Ксеркса во время бури, когда персидские вельможи, чтобы облегчить груз гибнущего царского корабля, бросаются, славя Ксеркса, один из другим в волны Геллеспонта [51], или разыгрывается он с Робеспьером и Сен-Жюстом в главных ролях, толпами восставшего народа, если «взыскательный художник» — Красота — доволен замыслом игры и постановки; все решено: оправдана история. В суждении об историческом слово принадлежит не морали, а эстетике — вот постоянное убеждение Леонтьева. Небольшой по размерам, — но великий по цене алмаз; — эстетический феномен, — может оправдать целую вековую тугу и напряженность исторического процесса с его затратой множества человеческих жизнетрудов. «Для того, кто не считает блаженство и абсолютную правду назначением человечества на земле, нет ничего ужасного в мысли, что миллионы русских людей должны были пережить целые века под давлением трех атмосфер — чиновничьей, помещичьей и церковной, хотя бы для того, чтобы Пушкин мог написать Онегина и Годунова, чтобы построили Кремль и его соборы» [52] <...> Эстетика не связана ничем с моралью, так же как не связана с нею в своем бытии — природа. Жизнь в красоте, жизнь красоты, жизнь от красоты — ничего общего не имеет с жизнью в добре, добром и от добра. Тургеневу Леонтьев пишет про лучшие его произведения: «Природа грозила убить искусство; но Ваш художественный такт одной трагической чертой возвратил им всем эстетическую жизнь. Где здесь нравственный исход? что хотел сказать автор? чья вина? что надо сделать? мы этого не видим (ни в „Рудине“, ни в „Гнезде“

⁵⁵ Ср. как впоследствии Л. Толстой об этом говорит.

⁵⁶ VIII, 6.

ни в „Затишье“) Этого и не нужно видеть тому, кто хочет жить в красоте и красотую<>> [53].

Тот, кто пытался бы это видеть в создании искусства, — как и в истории, и в жизни, — тот разрушил бы мир красоты, но не создал бы ничего более прочного. Красота — одна пребывает; все остальное гибнет. <>>Огонь исторических, временных стремлений гаснет, а красота не только вечна, но и растет, по мере отдаления во времени, прибавляя к самобытной силе своей еще обаятельную мысль о погибших формах иной, горячей и полной жизни»⁵⁷ [54]. Красота не нуждается в истине: она сама есть истина, и то, что обычно зовется «истиной», есть обеднённый, омертвлённый, исхудавший лик красоты, не более. «Красота — говорит Леонтьев — та же истина, только не ясная, не голая, а скрытая в глубине явления. И чем явление сложнее, тем красота его полнее, глубже, непостижимее. В явлениях очень простых красота (нам кажется) тождественна с истиной, с явной законностью. Наслаждение красотой (как одно из проявлений наслаждений вообще) удовлетворяется в этих простых случаях простою, ясною верностью закону, отчетливостью. Чисто, правильно начертанный треугольник, круг, отлично выточенный цилиндр или куб радуют глаз наш больше, чем те же самые фигуры, не совсем законно исполненные. Чем выше поднимаемся мы в природе от математических фигур и минералов к человеку, тем сложнее становится красота, тем туманнее просвечивает сквозь нее закон. Чем туманнее это просвечивание сквозь сложную среду, тем сильнее действует оно на сложного, развитого человека»⁵⁸ [55].

Красота не нуждается и в оправдании пользой. Она также а-утилитарна, как и а-моральна. Даже красота в природе и ее явлениях бесполезна, но в то же время — повсюдна, и здесь, в исповедании догмата бесполезности и в признании категорического императива красоты, человек должен учиться у красоты, естественник и медик по образованию, Леонтьев много раз подчеркивает это: <>>[Изо всей природы только один европейский человек в XIX веке начал для праздников своих надевать траур, — и траур при этом куций: не мантию черную, а черный камзол какой-то с двумя черными же хвостами позади<>> [56].

Природа же эстетична по существу, ее красота — бесполезна. Розанов и его «красота»] [57].

⁵⁷ VIII, 14.

⁵⁸ VIII, 24–25.

«Автономия красоты в природе».

<<>Красивые цветы совсем не нужны (им, растениям < — С. Д.>) для ближайшей цели. Многие травы и большие деревья цветут цветами зелеными и невидными, и это не мешает им размножаться, — но большинство растений цветет цветами разноцветными, иные душистыми. Это не для них самих, это роскошь, это избыток сил прекрасного, это — поэзия. Поэзия жизни самой, а не поэзия отражения в человеческом искусстве. И у многих животных есть такой ненужный для них самих избыток красоты...

Почему же и к людям не прилагать той же внешней эстетической мерки? <>>⁵⁹ [58].

Точные науки не знают и не должны знать учение о конечных целях. Телеология в жизни невозможна еще более, чем в науке. Со всею суровостью естественника, медика, а впоследствии и с сугубою богословскою суровостью православного человека, Леонтьев отрицает телеологию жизни на земле, признавая, что будущее — если на него смотреть со строго-научной или, наоборот, со строго-православной точки зрения, сулит только одно: гибель человечества и земли. И, тем не менее, для эстетики, — для одной эстетики, — Леонтьев делает исключение: пусть землю и человека ожидает гибель, но телеология красоты остается в силе: жить, пока есть жизнь, можно и нужно для прекрасного, а когда придет гибель — то «трагическое», о котором так любил говорить Леонтьев вместе с Ничше, — то и в гибели может явиться последняя вспышка игры такого черного алмаза красоты, которая и для самих гибнущих, и для возможных зрителей смерти, оправдывает эту гибель:

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю —
И на краю вселенской гибели [59].

«Отчего же все боятся говорить о конечных целях в точных науках, которые проще жизни, а не боятся решать конечную цель жизни, которая еще до сих пор необъятна? — спрашивает Л<еонтьев> устами своего alter ego в романе „В своем краю“ — Конечная цель нам неизвестна... Но нам есть указание в природе, которая обожает разнообразие, пышность форм; наша жизнь по ее примеру должна быть сложна, богата... Прекрасное — вот цель жизни [60], и добрая нравственность

⁵⁹ VII, 486–7.

и самоотвержение ценны только как одно из проявлений прекрасного, как свободное творчество добра. Чем больше развивается человек, тем больше он верит в прекрасное, тем меньше верит в полезное. <...> Малоразвитой человек везде ясно видит пользу; но чем сознательнее идем мы в жизни, тем труднее решить, что истинно полезно для других. <...> Прекрасное не гибнет никогда: погубило здесь, поднялось там; вооружась прекрасным, мы понимаем и любим историю; с одной пользой, честностью и миролюбием мы видим в жизни народов только слезы, кровь и обманутые надежды. Я не боюсь демократических вспышек и люблю их <...>; на почве этих стремлений вырастают гремучие и мужественные лица... В средние века была поэзия религиозных прений и войн; теперь есть поэзия народных движений»⁶⁰. Последовательное применение а-морального эстетического критерия к явлениям всемирной истории, — непрерывно, с твердостью, похожей на твердость Ницше в его «переоценках ценностей», совершаемый Леонтьевым опыт эстетической проверки всемирной истории и современности, возбуждали наиболее резкие отзывы со стороны критиков Леонтьева. Даже такой тонкий критик-мыслитель, как Франк, определяет этот «корень» Леонтьева, как «эстетическое изуверство»⁶¹ [61]. «Эстетизм, — говорит Франк, — сам по себе гораздо более тяготеет к оптимизму, к любовному, всепрощающему, гармоничному умонастроению. „Преодоление морали“ идет в сторону отрицания зла... Но эстетический аморализм Леонтьева имеет не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; он направлен не на преодоление самого понятия зла, а скорее на признание прав зла, как такового»⁶². Нечувствительно, критик сам подменяет критерий эстетики критерием нравственным, и удивляется, почему Леонтьев не хочет этого делать? Эстетика, если она хочет быть самодержавна, вовсе не должна входить в чуждую ее область нравственного: не ее дело поэтому «преодолевать зло» или приводить к любовному настроению; не ее дело вообще вмешиваться в распря добра со злом, — и то, что критику кажется у Леонтьева «эстетическим изуверством», на самом деле есть только эстетическая последовательность: сфера нравственного, точно так же, как и сфера природного, этика, как и физика, — для него только — материал, из какого построится прекрасное, и, как требовательный

⁶⁰ I. 414–15.

⁶¹ <С. Л.> Франк. Миросозерцание К. Леонтьева в сб<орнике> «Философия и жизнь». СПб., 1910, стр. 384.

⁶² Ib<id>, 385–7.

зиждатель, он озабочен тем, что этот материал был разнообразен, многоценен, многоформен: иначе постройка будет суха и бела, но однообразна и бледна. Вот почему он не может не стоять за признание эстетических «прав зла», — совершенно так же, как стояли за это признание Ницше и Бодлэр [62], — только чего не может не признать сам критик, — «еще сильнее их». «Что лучше, спрашивает он, — кровавая, но пышная духовно эпоха Возрождения, или какая-нибудь нынешняя Дания, Голландия, Швейцария — смиренная, зажиточная, умеренная?» «Лучше» — здесь не моральное — а чисто-«эстетическое» «лучше», ничего общего не имеющего с категориями «добра» и «зла». И потому для Л<еонтьева> эстетические права «зла» — такая же несомненность, как эстетические права вне-нравственных категорий «природа» и «космос»; все это — вне всякой области нравственного.

Теоретические утверждения подобного рода у Леонтьева многочисленны на всем протяжении его литературной деятельности. С великолепною, чисто ничшевскою, афористическою законченностью, они выражены героем его романа «В своем краю» (1862 г.) — Милькеевым, — alter ego Леонтьева, по его собственному признанию.

Милькеев, по словам одного из действующих лиц романа, — «он дорожит самым фактом красоты», он будет один на необитаемом острове — так и там то же. «Поэзия есть высший долг» [63]. «Исполняют же люди долг честности, говорит он, а я исполняю долг жизненной полноты»⁶³. Эстетическое — шире и объемней нравственного; эстетическое обладает большею всеобщностью, большим мировым охватом, чем нравственное, — и потому оно первее нравственного, оно — totum, тогда как нравственное — лишь pars. Это убеждение Л<еонтьева> великолепно и отточено выражено им самим в конце жизни, за 2 месяца до смерти, уже выражено Милькеевым-Леонтьевым в 1864 г. в словах:

— Не правда ли, доктор, нравственность есть только уголок прекрасного [64], одна из полос его?.. Главный аршин — прекрасное. Иначе, куда же деть Алкивиада, алмаз, тигра и т.д.⁶⁴

Прекрасное самоцельно, — и потому им можно оправдывать все, но оно само — ни в чем и ни в каком оправдании не нуждается. Вот сцена из того же романа, которую мог — через много лет — написать бы сам Ницше: она написана задолго до появления первых его сочинений:

⁶³ I, 298.

⁶⁴ I, 282.

— Я думаю, главное, чтоб не было насилия? — возразила Катерина Николаевна: — это главное... Или нет...

— Все условно-с.

— А как же оправдать насилие?

— Все условно-с. Пожалуй, и не оправдывайте.

— Нет, надо оправдать.

— Оправдайте прекрасным, — говорил Милькеев, одно оно — верная мерка на все. Потому что оно само себе цель. Всякая борьба являет опасности, трудности и боль, и тем-то человек и выше других зверей, что он находит удовольствие в борьбе и трудностях. Поход Ксенофонта сам по себе прекрасен, хоть никакой цели не достиг!»⁶⁵ [65]

Зло в красоте

Что больше борьбы и зла? [66]... Нация та велика, в которой добро и зло велико... Зла бояться? О, Боже! Да зло на просторе родит добро!.. Если для того, чтобы на одном конце существовала Корделия, необходима лэди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности.

— А кровь? — сказала Катерина Николаевна.

— Кровь? — спросил с жаром Милькеев, и опять глаза его заблестали не злобой, а силой и вдохновением. — Кровь? — Повторил он: — кровь не мешает небесному добродушию. Жанна д'Арк проливала кровь, а разве она не была добра, как ангел? И что за односторонняя гуманность, доходящая до слезливости, и что такое одно физиологическое существование наше? Оно не стоит ни гроша: одно величественное столетнее дерево дороже двух десятков безличных людей; и я не срублю его, чтобы купить мужикам лекарство от холеры!»⁶⁶ [67]

Подобную же сцену можно извлечь из лучшего, самого художественно совершенного, романа Леонтьева, «Одиссей Полихрониадес» [68], законченного уже в 1882 г.

В Янине, по улице, проходит красавец-турок, в великолепной восточной одежде — насильник, грабитель и убийца многих христиан. Два консула — австрийский Ашенбрехер и русский — Благов, видят, как он проходит по улице, сияя красотой. Их эстетические впечатления одинаковы:

⁶⁵ I, 305.

⁶⁶ I, 305–6.

турок прекрасен, но австриец не может не пропустить своего впечатления через этическую цензуру.

— «Quelle beauté! [69].. Какая жалость, что этот молодой человек такой преступник, такой негодяй!

На это Благов-Леонтьев отвечает ему, отстраняя эту цензуру, — „с веселостью“.

— Я жалею о другом. И я его видел и отдаю справедливость и костюму его и наружности; и даже так оценил все это, что пожалел об одном: отчего я здесь не всемогущий сатрап... Я сначала выписал бы из Италии живописца, чтобы снять с него портрет, а потом повесил бы его... Я не говорю: посадил бы его на кол, потому что, как Вы знаете, теперь это не принято... но я повесил бы его тоже картинно: при многолюдном сборище и христиан, и турок, чтобы турки учились впредь быть осторожнее... И сам присутствовал бы при этой казни... Я не шучу.

— О! — воскликнул, смеясь, австриец: — какое нероновское соединение артистического чувства и кровожадности... О!..

Благов немного покраснел и отвечал:

— Что ж Нерон?.. Вот разве мать... Это конечно... Но нельзя же уверять себя, что пожар Рима был не красив.

— Ecoutez! [70] — воскликнул Ашенбрехер, — Вы сегодня ужасны!»⁶⁷.

Этически австриец повторяет здесь отзыв русского философа: «эстетическое изуверство», — повторяет то, что говорили о Леонтьеве — Ив. Аксаков, Страхов, С. Рачинский, С. Трубецкой и др., люди самодержавной этической цензуры [71].

«Зло» в истории есть одно из слагаемых мирового здания красоты, — так же, как и добро есть не более, как одно из таких слагаемых. Мировая гармония — не есть этическое задание человечеству, как думают моралисты, социологи и политики; мировая гармония — есть эстетическое, — только эстетическое задание человечеству, — и чтобы его осуществить, потребны в равной мере добро и зло, страдание и наслаждение, борьба и покой, кровь и слезы, цепи и свобода, железо и золото. Все эстетическое не может не быть антиномическим. <<»Высшее развитие, по-нашему же (т.е., по фактам естествоведения) — характерно документирует Леонтьев — состоит из наибольшей сложности с наибольшим единством. Замечательно, что с этим определением идеи развития в природе вещественной соответствует и основная мысль эстетики: единство

⁶⁷ IV, 496-7.

в разнообразии, так называемая гармония, в сущности не только не исключаящая антитез и борьбы, и страданий, но даже требующая их»⁶⁸ [72]. Жизнь есть высшее художественное произведение, предельная эстетическая ценность в мире и эта ценность требует, конечно, гармонии; в конечном счете, она сама есть эта гармония, но путь к ней ничего общего не имеет с этическим путем. «Гармония — или прекрасное и высокое в самой жизни, — говорит Леонтьев, не есть плоть вечно-мирной солидарности, а есть лишь образ или отражение сложного и поэтического процесса жизни, в которой есть место всему: и антагонизму, и солидарности. Надо, чтобы составные начала цельного исторического явления были изящны и могучи — тогда будет и то, что называется высшей гармонией» [73].

Эстетическое оправдание истории

Чтобы до пластической ясности довести свою идею — эстетики мировой гармонии, Леонтьев дает, действительно превосходный пример того, что он понимает под словом «гармония». Пример такого эстетического оправдания бытия Леонтьев берет из жизни Пушкина. «Пушкин сопровождает Паскевича на войну; присутствует при сражениях. Много людей убито, ранено, огорчено и разорено. Русские победителями вступают в Эрзерум. Сам поэт испытывает, конечно, за все это время множество сильных и новых ощущений. Природа Кавказа и азиатской Турции; вид убитых и раненых; затруднение и усталость походной жизни; возможность опасности, которую Пушкин так рыцарски любил; удовольствия штабной жизни при торжествующем войске; даже незнакомое ему дотоле наслаждение восточных бань в Тифлисе... После всего этого, или под влиянием всего этого (в том числе и под влиянием крови и тысячи смертей), Пушкин пишет какие-нибудь прекрасные стихи в восточном стиле.

Вот это гармония, примиренье 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.

Борьба двух великих армий, взятая отдельно от всего побочного во всецелости своей, есть проявление „реально-эстетической гармонии“⁶⁹ [74].

⁶⁸ VI, 40.

⁶⁹ VIII, 202–3.

Этот пример взят из одной работы Леонтьева, относящейся к самому концу 80-ых гг. Если сравнить его со словами Милькеева и собственными переживаниями Леонтьева в Севастопольскую кампанию (середина 1850 — начало 1860 гг.), нельзя не сказать, что концы эстетики Леонтьева совершенно сходятся с ее началами. Именно «концам» суждено было с особой четкостью формулировать воззрение Леонтьева на эстетическое начало, как главного судию мира сего. Это сделано им в двух замечательных письмах. Одно написано к Фуделю в 1888 г., другое — к В. В. Розанову, в августе 1891 г., т.е., за 2 ½ месяца до смерти [75].

V

Оба письма — есть развитие мысли, выраженной Леонтьевым в одном из любопытнейших и малоизвестнейших его сочинений — «Средний европеец, как идеал и орудие всемирного разрушения», начатого еще в 1872 г. на Афоне, продолженного им в 80-ых годах и оставшегося незаконченным.

Идеал, ставимый обычной верой в прогресс, как цель всемирного развития, — идеал Бокля, Спенсера [76], Бастиа, Шлоссера, Прудона [77], — есть «нечто среднее», «этим авторам подобное — европейский буржуа»⁷⁰. Ставить этот идеал целью истории как высший культурно-исторический тип, могут лишь те, кто, «прежде всего не знают и не понимают законов прекрасного» [78]. Объективировать себя самого, как честного труженика и буржуа в общий идеал грядущего ни кабинетный ученый, ни вообще образованный человек среднего положения и скромного образа жизни не должен:

«Это не научно именно потому, что оно не художественно. Эстетическое мерило самое верное, ибо оно единственно общее 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 и высоко — пора бы обучиться»⁷¹. Столь же ложны, по Леонтьеву, расхожие идеалы славянофильства и обычного национализма: они либо тупо-этнографичны по существу, либо все прослоены моральными чаяниями, предъявляемыми к славянству и России: история не ответит на них, ибо она — «добру и злу внимая равнодушно» [79], допускает лишь один запрос — эстетический, ибо остается целью исторического процесса

⁷⁰ VI, 63.

⁷¹ VI, 62-63.

только одно — искусство исторического деяния, искусство культурно-исторического типа, искусство эпохи. «Эпоха Возрождения» — вот великолепное произведение, какие можно спрашивать у истории-художницы, но исповедывать ее, как кающуюся грешницу, в добре и зле, было бы тщетным занятием: история без своей художественной мастерской — не идет ни в чью исповедальню. Эстетическое — и в истории, как в жизни, — объемлет собою моральное. Эстетика — есть *universum*, который объемлет космическое, природное, человеческое, нравственное, политическое — все.

Нельзя найти более страстного протеста против славянофильства, чем тот, который дан Леонтьевым в его знаменитом, полностью никогда не опубликованном письме-трактате к молодому тогда ученику Ив. Аксакова, И.И. Фуделю. В ответ на его славянофильские чаяния, Леонтьев пишет:

Письмо к Ф<уделю> 6/VII. 88.

Эст<етический> критерий

<<Настоящий культурно-славянский идеал должен быть скорее эстетического, чем нравственного характера. [Ибо если рассматривать дело с реалистической точки зрения, то... придется согласиться, что эстетические требования осуществимее в жизни, чем моральные]. Надо и для своего народа ждать чего-то такого, чему примеры бывали, а не такого, чего никто не видывал. Можно предполагать, например, что найдется еще где-нибудь такое оригинальное млекопитающее, животное, которое не будет похоже ни на одно из ныне известных, но можно ли вообразить, что у него не будет мозга, печени, сердца и т.д. Нет — нельзя, как нельзя вообразить себе будущее только моральным, — если же мы скажем — эстетическим, то этим мы сказали все: и слово только тут и приставить нельзя. Можно начертить такой приблизительно чертеж:

<u>Мистика</u> (особенно положительная религия)	Критерий <u>только</u> для <u>единоверцев</u> ; ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот
<u>Этика и политика</u>	Только для человека
Биология (физиология человека, животных и растений, медицина и т.д.)	Для всего органического мира
<u>Физика</u> (то есть химия, механика и т.д.) и <u>эстетика</u>	Для <u>всего</u>

Как же вы будете хоть бы с Оптинской точки зрения судить, например, знакомого Вам турка или буддиста? Что Вам грешно, то ему не грешно, и наоборот... Нельзя уверить себя насильно, что болгарин (особенно объевропеенный) нравственнее и поэтичнее турка, потому что он нам единоверец... Есть истины реальные, от которых не надо притворно и без пользы отворачиваться, раз они открылись уму. Можно сказать, что самый очаровательный мусульманин не получит вечного блаженства, а самый противный серб и болгарин, покаявшись и помолясь, могут его получить, и только. Религии разнообразны и потому исключительны. Практическая мораль одна и ко всем приложима... Итак, мораль есть критерий для всего человечества; то же самое можно сказать и о... политике. Она — для всего человечества. Вы можете, как христианин, знать, что митрополит Филипп святе, я не говорю уж Иоанна Грозного, а хотя бы доброго Алексея Михайловича; но можете ли Вы, оставаясь христианином, разобрать: кто больше угодил Богу (нашему) или дьяволу — Будда или Магомет? Конечно, нет. А их моральную и политическую (историческую) ценность Вам не возбранено разбирать.

Биология еще шире. Питается (по-своему), дышит и растет всякая былинка, и умирает всякая инфузория; и самый святой человек имеет подобные же с ними общие процессы...

Еще шире два последних критерия — общефизический и эстетический. И тот и другой приложимы ко всему, начиная от минерала и до самого всесвятейшего человека. Минерал — весит, разбивается,

плавится, уничтожается и т.д. И великий человек тоже имеет вес, одарен механическими органами, в теле его происходят, как и во всех неорганических веществах, химические процессы и т.д. Это физика. И, с другой стороны, с эстетической, то же самое: красивы, прекрасны и т.п. могут быть одинаково: какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т.д. Разница между физикой и эстетикой, при всей их одинаково всеобъемлющей экстенсивности, та, что как ни премудры и ни удивительны законы физики, но они нам кажутся как бы на своем месте и в уме нашем не приходят в столкновение с законами морали. А в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, не желающий себя обманывать, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу. Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно, и наоборот, конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, и если у вспомнившего эти факты есть эстетическое чувство, то, что же ему делать — коли невозможно отвергнуть, что в Цезаре в тысячи раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из сельских учителей.

Когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития, поэзию побеждает утилитарная этика — я негодную, и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего!

Эстетика, как критерий, приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам и к социологическим, историческим задачам... Надо поэтому ждать, чтобы в будущей России было побольше поэзии, не в смысле писания хороших стихов и романов, а в том смысле, чтобы сама жизнь была достойна хорошего изображения. Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства... будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), придут и гениальные отражения в искусстве<>> [80].

«Прекрасное непогрешимо» — как бы дополняет Леонтьев в другом месте это великолепное письмо, — (которому местом могли бы быть самые лучшие страницы «Воли к власти» Ничше) — Есть категорический императив прекрасного. Он выше власти всех других оценок

и велений. <<>Надо ценить прекрасное езде, где мы его думаем видеть, и надо изображать его таким, каким оно нам представляется. Никакой художник не может сказать, не впадая в ложь, что Мирабо не был могуч и обворожителен, что С<ен> Жюст не был интересен, что экспедиция Гарибальди в Сицилию не была исполнена лиризма и поэзии. Это должен сказать и папист, и всякий реакционер, если он желает быть честным в искусстве<>⁷² [81]. Прочтя в рукописи статью В. В. Розанова «Эстетическое понимание истории», являющуюся лучшим до сих пор изложением философии истории К. Н. Леонтьева, он пишет Розанову, отвечая на его вопрошанье, удачно ли название статьи: <<>Вы хотите озаглавить Вашу статью: „Эстетическое воззрение на историю“. Так кажется? Опасаюсь, что очень немногие поймут слово „эстетика“ так серьезно, как мы его с Вами понимаем [82].

Быть может, я ошибаюсь, но мне кажется, что в наше время большинство гораздо больше понимает эстетику в природе и в искусстве, чем эстетику в истории и вообще в жизни человеческой. Эстетика природы и эстетика искусства (стихи, картины, романы, театр, музыка) никому не мешают и многих утешают.

Что касается до настоящей эстетики самой жизни, то она связана со столькими опасностями, тягостями и жестокостями, со столькими пораками, что нынешнее боязливое (сравнительно, конечно, с прежним), слабонервное, [малoverующее], телесно само изнеженное и жалостливое (тоже сравнительно с прежним) человечество радо-радешенько видеть всякую эстетику на полотне, подмостках опер и трагедий и на страницах романов, а в действительности — „избави, Боже!“

Мне иногда даже кажется, что по мере расширения круга среднего понимания природы и искусства, круг эстетического понимания истории все сужается и сужается... Вы с полуслова меня поймете.

Я уверен в этом именно вследствие верного выбора Вами заглавия для статьи обо мне. Да, он верен, но невыгоден с практической стороны. По существу, по глубочайшей основе моего образа мыслей это так: „Эстетическое воззрение!“ Но именно такое-то указание на сущность моего взгляда может компрометировать его в глазах нынешних читателей.

Я считаю эстетику мерилом наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям. [Мерило положительной религии, например, приложимо только к самому себе

⁷² VII, 84.

(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? <>>].

[Не только мерило религиозное, — как выяснено в письме к Фуделю, — но и моральное, стоят несравненно ниже эстетического]. <>>Мерило чисто моральное [тоже] не годится, ибо (во 1-ых) придется предать проклятию большинство полководцев, царей, политиков и даже художников (большую частью художники были развратны, а многие и жестоки); останутся одни „мирные земледельцы“ да какие-нибудь кроткие и честные ученые. Даже некоторые святые, признанные христианами церквями, 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 (моралью осуществления) ...

Первая мораль, конечно, менее верна; но зато она ближе и к мистической религии, и к эстетике (победа разума и сердца над гневом и зверством есть также эстетическое явление — моральная эстетика); вторая мораль — гораздо вернее: но ведь это забота об одном лишь внешне-моральном результате и приводит шаг за шагом к тому обще-утилитарному мировоззрению, которое и есть всемирное... смешение, разрушение, вторичное упрощение...] [83]

В эстетическом же мировоззрении все вмести́мо!.. И все религии, и всякая мораль, (даже до некоторой степени и мораль внешнего результата)...

... Все это так... Но, увы! Не только в глазах какой попало публики, но и в глазах многих весьма серьезных, весьма влиятельных, весьма высоко в государстве поставленных людей, слова: «художник», «эстетик», «эстетический взгляд на жизнь», роняют практическую ценность мыслей. Им представляется все это сейчас чем-то вроде излишества, роскоши, искусства для искусства, дессерта какого-то, без которого можно обойтись.

Они никак не могут понять, что только там и государственность сильна, где в жизни еще много разнородной эстетики, что эта видимая

эстетика жизни есть признак внутренней, практической, другими словами — творческой силы.

Вот что я хотел сказать.

В заключение дерзну прибавить несколько «безумных» моих афоризмов:

1) Если видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность жизни (т.е. ее эстетика) суть признаки внутренней жизнеспособности человечества, то уменьшение их должно быть признаком устарения человечества и его близкой смерти (на земле).

2) Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству по основам, сильно вторит ему в этом по внешности, отчасти и подделываясь под него).

3) Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т.е. самую жизнь⁷³.

Эстетическому критерию присуще свойство высочайшей объективности и через это всеобщей обязательности, — т.е., другими словами, это — критерий по преимуществу, критерий критериев. Эстетический закон так же обязателен для последователей всех религий, всех философий, всех моральных, политических и социологических учений, как объективны прочие естественно-научные и математические законы. Отказываться верить в истинность эстетического критерия и не признавать факты, добытые при его приложении к миру явлений исторических и общественных, может последовательно лишь тот, кто не верит показаниям научным, добытым с применением теорий Ньютона и Фарадея. «Вот это я называю мировоззрением правдивым, — пишет Леонтьев» — не должен зоолог (положим, при этом рисующий) уверять, что нет уже на свете ни золотых фазанов, ни орлов, ни пантер и красивых полосатых зебров оттого, что он срисовать их не умеет, или считать их неизящными и в самом деле не нужными потому только, что временные заблуждения утилитаризма признали полезными для человечества только мирных и грубоватых скотов: лошадей, коров, ослов, овец и свиней»⁷⁴ [84].

⁷³ К <В. В.> Роз<анову>; 13 авг<уста 18>91 г. Оп<тина> П<устынь>. Стр. 415–419; Р<усский> В<естник>, <1>903, VI.

⁷⁴ VIII, 106.

Религиозные возражения против результатов, добытых приложением эстетического мотива к явлениям жизни и истории, незаконны. Эстетический факт и феномен должен оставаться в глазах религиозного сознания таким же фактом, как факт натуральный, как факт из области зоологии, ботаники, минералогии. Можно не включать его в свой религиозный опыт, можно устранять его из сферы своего морального касания, можно психологически отстранять его от себя, — но нельзя его отрицать и подкапывать его основание: алмазное основание эстетического факта так твердо, что никакой моралистический заступ его не возьмет: алмаз тверже железа.

В одном споре с Ив. Аксаковым, в середине 70-ых гг., Леонтьев привел в защиту своего мнения о примате эстетики в области оценок пословицу *quod licet Yovi, non licet bovi* [85], опирая на нее учение об эстетическом иерархизме в истории и жизни. Аксаков попробовал отвести эту пословицу указанием на то, что она языческая, а спорящие — люди христианского сознания. Леонтьев горячо защищал право своей пословицы на всеобщность и обязательность, вне всякой зависимости от мысли других религий.

Вот отрывок его защитительной речи из неизданных его воспоминаний:

«Я так и говорил: „что еще пристало Алкивиаду, Montmorency или Потемкину Таврическому, то вовсе нейдет какому-нибудь Шульцу, Успенскому, Dubois, Labrossee, Lagacaille и т.д.“ Чем же я виноват, что это правда, чем виноват, что это такая же научная истина, такой же эстетический факт, как и то, что жасмин и роза пахнет лучше смазных сапог или шпанских мух! Ученый, который заявил бы как факт, что олень и лев красивее, прекраснее свиньи и вола, не возмутил бы никого; отчего же тот писатель возмутителен, который позволяет себе сказать, что Бронский в „Анне Карениной“ несравненно изящнее и, говоря языком Гомера, богвиднее того профессора, который спорит с братом Левина? [86]

Моя языческая пословица настолько же не противоречит всеобщему христианству, насколько общие физиологические свойства животных, их дыхание, движения и т.д. не противоречат их сравнительной эстетике. И потому христианин, оставаясь христианином, вполне может рассуждать и мыслить вне христианства, за его философскими пределами о сравнительной красоте явлений точно так же, как может он мыслить о сравнительном законоведении или ботанике» [87].

Это писано в 1875 г., вскоре после возвращения с Афона в Россию, но то же повторял Леонтьев и в августе 1891, уже приняв тайное пострижение в Оптиной пустыни, за 3 месяца до смерти. В одном из «безумных» — по его определению — афоризмов, обращенных к Розанову, он продолжает исповедывать свое эстетическое «безумие», утверждая непоколебимость и первородство эстетического воззрения на жизнь: «итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле», — «т.е.», с ужасом замечает он: «самую жизнь». Убитая — христианством-ли, утилитарным прогрессом-ли, эстетика жизни есть просто убитая жизнь, — есть всяческая, даже биологическая смерть человечества. Это неоспоримо для него, как факт.

Какую же форму поведения — ему, лично ему, тайному монаху, К. Леонтьеву — предписывает этот факт? Вот она: «Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетики, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике»⁷⁵.

Эстетическое основание мира непоколебимо.

От эстетики можно отказаться за себя, но от нее нельзя отказаться — за все человечество: отказ от нее за себя — вознаграждается для христианина надеждами на бытие, которое сулит ему «трансцендентный эгоизм», но отказ от эстетики за себя, за весь мир — карается смертью этих всех, гибелью человечества, и потому он преступен. С ним должно и нужно бороться. В господствующих буржуазных теориях прогресса Бокля и Спенсера Леонтьев видел планомерную организацию этого «отказа» от эстетики — и потому вел напряженную борьбу с тем, что он называл «средним европейцем».

6

Борьба за эстетическую доброкачественность истории, как вторичный симптом его биологической и социальной жизненной доброкачественности человечества, — составляет самую основу социологии Леонтьева.

В наши задачи не входит знакомиться со сложными элементами и составными частями этой социологии и в особенности с теми

⁷⁵ Р<усский> В<естник>. 1903, июнь, 419.

практическими, политическими, выводами, которые из нее делает сам Леонтьев. Это — дело специального социологического исследования. Скажу лишь, что, — при этой же и еще большей верности основному эстетическому ядру социологии Леонтьева, практические выводы из нее могли быть и совершенно иными, чем те, которые сделал он сам. Для нас важно обнаружить это — эстетическое ядро леонтьевской социологии. В своем знаменитом исследовании «Византизм и славянство», к которому одинаково несочувственно отнеслись Катков и Ив. Аксаков, Леонтьев сделал опыт изложения своей философско-исторической теории о трех фазах исторического развития, неминуемо постигающих государства, народы и все живое и живущее в мире. Нам нет нужды подробно останавливаться и на этой основной теории Леонтьева. Нам нужно только вспомнить и удержать основные черты этой теории, чтобы установить, что ядром ее является эстетика Леонтьева, а термометром, показанием которого Леонтьев устанавливает социальное и культурное здоровье человечества, является термометр его эстетики.

Напомню теорию Леонтьева в отчетливом изложении В. В. Розанова, которое очень ценил сам Леонтьев. Оно было дано в статье «Европейская культура и наше отношение к ней», затерянной в одном из августовских №№ «Моск<овских> Вед<омостей>» (16/VIII) 1891 г. [88]

Леонтьев, по Розанову, «открыл, что как в природе, так и в истории человечества процессы развития имеют одно течение: восхождение от первоначальной простоты, слитности, к многообразию форм, в одно и то же время отдельных и связанных прочно единством общего типа; далее, непродолжительное стояние на высшей точке этого многообразия форм и, наконец, падение вниз, вторичное и более быстрое нисхождение к прежней слитности, однообразию всей частей. Племя, в котором возникает государственная организация, появляются сословия, расцветает религиозный культ, военные подвиги, наконец, поэзия и философия, вот пример восходящего развития; минеральная масса, слагающаяся в определенные грани, не переступаемые ни для одной частицы вещества, замкнутая в строгой геометрической форме — вот еще восходящее развитие; наконец, сюда же относится последовательное образование из туманного звездного пятна центрального светила и системы планет... Всюду, куда бы ни обратили мы взгляд, будут ли то космические массы, наша земля и населяющие ее организмы, наконец, человеческий дух и его история, везде восхождение жизни, повышение развития, сопровождается распадением прежде слитной массы на своеобразные и обособленные части.

И, наоборот, все в природе, разлагаясь, проходит чрез процесс вторичного смешения частей и упрощения всего сложенья: в гниющем трупe границы органов смешиваются, жидкости разливаются по всему телу, все становится однородною массою, которая, разложившись на элементы свои, сливается, наконец, с окружающею физическою природою; также утрачивает свои грани и твердые углы расплывающийся кристалл, который готов исчезнуть в растворяющей его жидкости; и в солнечной системе, если бы каким-нибудь образом ослабли законы, принудительные удерживающие каждую планету в своей орбите, вскоре бы наступили хаос и смешенье, и простая груда однообразных развалин заменила бы сложный, цветущий разнообразием мир. Наконец, государство, умерев, оставляет на своем месте неустроенную этнографическую массу, столь же простую, лишенную внутренней морфологии, как и та, которая предшествовала его возникновению. Итак, системность внутреннего содержания есть показатель внешней крепости и общего жизненного напряжения во всем, что существует; напротив, возвращение к простоте, начинающееся смешенье элементов, есть симптом его умирания» [89].

«Цветущая сложность» — вот формула Леонтьева для эпох культурного восхождения, эстетика жизни и истории требуют, чтобы содержание, вечно-текущее в жизни и истории, обрело свою форму. Эстетики, как и жизни, нет там, где нет формы.

<<... Форма, — говорит Леонтьев, — вообще есть выражение идеи, заключенной в материи (содержании). Она есть отрицательный момент явления, материя — положительный<>>⁷⁶ [90]. <<...Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться. Разрывая узлы этого естественного деспотизма, явление гибнет.

Шарообразная или эллиптическая форма, которую принимает жидкость при некоторых условиях, есть форма, есть деспотизм внутренней идеи<>>⁷⁷ [91]. <<«>Растительная и животная морфология есть так же не что иное, как наука о том, как оливка не смеет стать дубом, как дуб не смеет стать пальмой и т.д.; им с зерна предустановленно иметь такие, а не другие листья, такие, а не другие цветы и плоды<>> [92].

Чем сложнее и многосоставнее, чем многоцветнее и многокрасочнее материал, над которым властвует форма, тем великолепно выразится это владычество: мир формируется в прекрасное, если он многосложен и многоцветен в своем многообразии, подчиняющемся эстетическому закону

⁷⁶ Т. V, 197.

⁷⁷ Т. V, 197.

или власти формы. Многообразие в единстве — вот формула эстетического цветения — будет ли это создание искусства или история, «Божественная комедия» Данте или не-божественная комедия, разыгрываемая человечеством на земле. Верховная задача, — предлежащая политику, социологу или эстетике, — удержать историю, как текущее, на эпохе восхождения, совпадающей со вторым периодом леонтьевской триады: первичная простота — зарождающаяся цветущая сложность — вторичная простота всесмешения. В биологическом переводе это будет звучать: зародышевая простота человека в утробе его жизни роднит его, по неразвитости формы, с множеством зародышей млекопитающих <так!>; эта зародышевая простота сменяется цветущей сложностью, — великолепной формой, в своем формовом единстве охватывающем цветущую сложность содержания — это человек, это — Гете, Ньютон, Рафаэль; эта цветущая сложность творцов «Фауста», «Начал», «Сикстинской мадонны» сменится вторичною, губительною простотою, которая разрушит всякую форму и сроднит их с дикарем, потом со всяким биологическим истлеваемым, потом с химическим элементом, когда они — Гете, Ньютон, Рафаэль, — лежа в земле, будут последовательно проходить все фазисы вторичного упрощения, которые упростят их до слияния с простейшей химической стихией мира. Человечество, нация, государство — тот же Гете, Ньютон, Рафаэль. Надо задержать их на том высшем взлете неизбежной триады, когда они творят Фауста, создают «Начала», пишут «Мадонну», — а не тогда, когда они живут утробною жизнью во чреве матери, или не тогда особенно, когда они превратятся в химический элемент почвы. Нужно послушаться Гете и мировой истории, — истории народов и государств — воскликнуть в нужный, неповторимый момент: «Остановись, мгновенье: ты прекрасно!» Это — не биологически-зародышевый, не химически-могильный, это эстетически-жизненный момент исторического бытия народов и государств. Древней Элладе в век Перикла, Италии в эпоху Возрождения, Франции — в эпоху Людовика XIV, — крикнуть: «остановись: ты прекрасна!» — вот что хотел бы сделать Леонтьев: «ты — цветешь, ты, как алмаз, переливаешься тысячами искр и огней: остановись! продолжи блистать! удержи Перикла — на агорé, Софокла — в театре Диониса, Рафаэля — в мастерской, Людовика XIV — в Версали, — вот что хотела сделать эстетика Леонтьева, и вот откуда идут холодные и грозные увещания его «реакционной» социологии: останови! удержи! подморозь!

Цветущее — есть сущее. Цветущее — всегда пестро, многолико, многозвучно, многоцветно, сложно, лишь умирающее и мертвое бледно, одноцветно, беззвучно, просто. Признак цветения — есть верный признак жизни: так в биологии, так и в истории, так — везде. Цветущая сложность культуры, государства, расы — есть признак, что мировое здоровье не разрушено, что оно сулит долголетие. Но всякое цветение, даже в природе, одно только и связано с эстетикой. Эстетика и есть цветение мира. Эстетика и есть цветение истории. Если есть где-нибудь цветение в истории — если Колумб открывать Америку [XV <ст.>], Петрарка [XIV ст.] — писать сонеты, Макиавелли — учить политике [XVI ст.], Рафаэль [XVI ст.] — писать мадонну, Леонардо да Винчи — художествовать, летать и мыслить, а папы, кардиналы, князья, горожане, крестьяне — жить, убивать, страдать, мыслить — исходят в одно столетие, из одной небольшой страны, — это и значит, что страна эта цветет, и пышная сложность этого цветения свидетельствует о жизни. Эстетический признак высочайшей жизненной эстетической оформленности исторической эпохи совпадает с показанием биологическим.

Буржуазная Европа 60-70-ых гг., наоборот, являет совсем иную картину. Она — на грани всесмесительного единства химических элементов. «Дуб, сосна, яблоня и тополь недовольны теми отличиями, которые создались у них в период цветущего осложнения, и которые придавали столько разнообразия общей картине западного нашего сада, они сообщают рыдают о том, что у них есть еще какая-то сдерживающая кора, какие останки обременительных листьев и вредных цветов, и жаждут слиться в одно, всесмешанное и упрощенное средне-пропорциональное дерево» [93].

«Учение Леонтьева о трех фазисах всякого развития, всякой истории, всякого прогресса, взятые им практически из медицинских наблюдений, из фазисов просто „жизни“ и „смерти“ под глазами „мудрого врача“ и перенесенное затем в историю и политику, а вместе с тем осложненное... его безграничной любовью к человечеству, бьющемуся на земле в узах жизни и смерти, — есть корень „всего Леонтьева“, всех его утверждений»⁷⁸. Но этот корень — весь напитан живым и сладким соком эстетики, это — эстетический корень, передающий свои эстетические соки по всем росткам, ветвям и листьям сложного здания философского, исторического и социологического учения Леонтьева. Сам Леонтьев делал

⁷⁸ В. В. Розанов. О Конс<тантине> Леонтьеве. «Н<овое> Вр<емя>», 1917, № от 21/II.

опыт приложения своего учения об исторической триаде к явлениям чисто- и узко-эстетическим — к искусствам пространственным и к искусству слова.

<<>...— Мы заметим то же, — говорит он, — тот же закон тройственности развития, — и в истории искусств: а) период первоначальной простоты [94]: циклопические постройки, конусообразные могилы этрусков (послужившие, вероятно, исходным образцом для куполов и вообще для круглых линий развитой римской архитектуры), избы русских крестьян, дорический ордер и т.д., эпические песни первобытных племен; музыка диких, первоначальная иконопись, лубочные картины и т.д.; б) период цветущей сложности [95]: Парфенон, храм Эфесской Дианы (в котором даже на колоннах были изваяния), Страсбургский, Реймский, Миланский соборы, св. Петра, св. Марка, римские великие здания, Софокл, Шекспир, Дант, Байрон, Рафаэль, Микель-Анджело и т.д.; в) период смешения, перехода во вторичное упрощение [96], упадка, замены другим: все здания переходных эпох, романский стиль (до начала готического и от падения римского), все нынешние утилитарные постройки, казармы, больницы, училища, станции железных дорог и т.д. В цветущие эпохи постройки разнообразны в пределах стиля; нет ни эклектического смешения, ни бездарной старческой простоты. В поэзии тоже: Софокл, Эсхил и Еврипид — все одного стиля; впоследствии все, с одной стороны, смешиваются эклектически и холодно, понижается и падает.

Примером вторичного упрощения всех прежних европейских стилей может служить современный реализм литературного искусства. В нем есть нечто и эклектическое (т.е. смешанное), и приниженное, количественно павшее, плоское. Типические представители великих стилей поэзии все чрезвычайно несходны между собою: у них чрезвычайно много внутреннего содержания, много отличительных признаков, много индивидуальности, в них много того, что принадлежит веку (содержание), и того, что принадлежит им самим, их личности, тому единству духа личного, которое они влагали в разнообразие содержания. Таковы: Дант, Шекспир, Корнель, Расин, Байрон, Вальтер-Скотт, Гете, Шиллер<>> [97].

В настоящее время, [особливо после 48 года,] все смешаннее и сходнее между собою: общий стиль — отсутствие стиля и отсутствие субъективного духа, любви, чувства»⁷⁹ [98]. «...Нынешний объективный, безличный всеобщий реализм есть вторичное смесительное упрощение,

⁷⁹ V, 195.

последовавшее за теплой объективностью Гете, Вальтер-Скотта, Диккенса и прежнего Жорж-Занда, больше ничего»⁸⁰.

Но Леонтьев считал проблему искусства лишь второстепенной в проблеме эстетики: сама жизнь — в ее настоящем (современности) и в ее прошлом (история) является более важной проблемой эстетики. Это основное его убеждение — о примате эстетики жизни над эстетикой искусства — роднит Леонтьева с Ницше и делает его ярким, смелым, беспощадным критиком буржуазной современности по тем же причинам, по каким таким критиком был Ницше. «Я считал волю к красоте, к пребыванию в тождественных формах, средством сохранения и поддержания»⁸¹ [99] — эти слова Ницше могли бы стоять эпиграфом к эстетическим началам социологии и политики у Леонтьева, к его рассуждениям о том, что «цветущая сложность», эстетика жизни, — есть свидетельство «сохранения и поддержания» жизни в организмах индивидуальных и коллективных.

«Культура есть не что иное, как своеобразие», — определяет Леонтьев, — потеря этого своеобразия, цветения, знаменует вступление в третий фазис всеобщего упрощения. Утилитарное цивилизаторство не есть культура. «Надо условиться в терминах, — говорит Леонтьев, — и для меня в этом смысле, — в смысле наличия жизненно-цветного своеобразия, и многосложной цветущей жизни, — Китай культурнее Бельгии, индусы культурнее северо-американцев»⁸² [100]. Иными словами, бельгийское или американское утилитарное безликое и смешительное цивилизаторство вовсе не есть культура. Леонтьев много раз варьирует эту мысль. А она есть совершенно та же, что, несравненно позднее высказанная, мысль Ницше: «Культура contra цивилизация. Высшие точки подъема культуры и цивилизации не совпадают: не следует обманываться в глубочайшем антагонизме между культурой и цивилизацией... Цивилизация желает чего-то другого, чем культура — быть может, даже чего-то прямо противоположного»⁸³ [101]. Через много лет после Ницше и еще через большее число лет после Леонтьева, мысль эта казалась новой у Шпенглера.

Успешное утилитарно-техническое цивилизаторство буржуазной Европы XX ст. в глазах Леонтьева не может заменить ее культурного

⁸⁰ V, 195.

⁸¹ IX, 177.

⁸² V, 387.

⁸³ IX, 76.

увядания: никакое искусственное химическое удобрение цивилизации не возрастит прекрасных цветов культуры, если все усилия семеноводов направлены на то, чтобы создать некое едино-средне-арифметическое семя какого-то общерастения, вместо того, чтобы культивировать, наоборот, семена разноразовых роз, других растений и злаков. Буржуазная Европа не выдерживает суда самой снисходительной эстетической цензуры. Этим самым она показывает, что ее век — сочен: то, что не цветет — умирает.

<<>...Цель всего, — говорит Леонтьев, — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных<>>⁸⁴ [102].

<<>...Господство же среднего класса есть также упрощение и смешение; ибо он по существу своему стремится все свести к общему типу так называемого „буржуа“, — восклицает он, — «чтобы дойти скорее до этого среднего человека, которого прежде всего выработал<>>⁸⁵ [103]. В страстной ненависти, в величайшем эстетическом и всяческом неприятии европейского буржуа XIX ст. у Леонтьева есть один равный — это горячо любимый им Герцен.

Герцен

<<>Со стороны исторической и внешнежизненной эстетики я чувствовал себя несравненно ближе к Герцену, чем к настоящим славянофилам, признается тот в 1888 г. — Я говорю о Герцене, который издевался над буржуазностью и прозой новейшей Европы. Читая только Хомякова, Аксакова, в голову бы не пришло ненавидеть всесветную буржуазию. Герцен же издевался прямо над этим общим и подавляющим типом человеческого развития. И последую за ним по сродству „природы“, я придумал позднее и выражение „средний человек“, „средний европеец“ и т.д.<>>⁸⁶ [104]. <<>Отклониться, по возможности, от того пути, который ведет к размножению этих средних людей и к господству их; сохранить (а если можно, то и создать) наиболее разнообразные пути для развития человеческого: вот о чем я мечтал тогда для России<>>⁸⁷ [105] и т.д. О России [106].

⁸⁴ V, 226.

⁸⁵ V, 235.

⁸⁶ VI, 336.

⁸⁷ VI, 336.

<<>Характер трагического в жизни народа в высшей степени важен<>> [107]. «Плоский унисон» жизни противен природе, у которой его нет. <<>Необходимы страдания и широкое поле борьбы! На что тогда великие полководцы, глубокие дипломаты? Поэту не о чем будет писать; ваятель тогда будет только сочинять украшения для статуй железной дороги или лепить столбики для газовых фонарей<>>⁸⁸ [108].

Эстетическая телеология у Леонтьева

<<>Человек, высекая из камня или выливая из бронзы (из материи) статую человека, вытачивая из слоновой кости шар, склеивая и сшивая из лоскутков искусственный цветок, влагает извне в материю свою идею, подкарауленную им у природы<>>⁸⁹ [109].

<<>Нет сомнения, и эстетика будет со временем довольно точною наукою; но для этого она должна исходить из антропологического начала, изучать, с одной стороны, психологические законы творчества, с другой — законы наслаждения вообще. А пока нельзя не удовлетвориться глазомером и отчасти верой в собственный вкус. И здесь тело, физика, является подножием или орудием духовного мира. Подобно тому, как гнев действует на печень, от страха подгибаются ноги и, по уверению многих, волосы встают дыбом, как кровь приливает к лицу от самолюбивого волнения, так и при наслаждении самой отвлеченной от жизни красотой (напр., красотой философской системы) может мороз пробегать по коже<>>⁹⁰ [110].

<<>искусство у народа это именно то, что переживает в вечной славе его самого. Для того, кто не считает блаженство и абсолютную правду назначением человечества на земле, нет ничего ужасного в мысли, что миллионы русских людей должны были прожить целые века под давлением трех атмосфер — чиновничьей, помещичьей и церковной, хотя бы для того, чтобы Пушкин мог написать Онегина и Годунова, чтобы построился Кремль и его соборы<>>⁹¹ [111].

⁸⁸ I, 413.

⁸⁹ Т. V, 198.

⁹⁰ VIII, 25-6.

⁹¹ VII, 76-77.

Письмо к Фуделю 6/VII. 88.

<<У Данилевского есть прекрасное глубокое замечание о том, что „красота есть духовная сторона материи“. Хотя и „культура“, и „государство“ есть понятия как бы отвлеченные, но в действительности отвлечениям этим соответствует известная совокупность весьма реальных явлений, доступных нашим чувствам: очень большое общество людей, города, села, здания, семейные картины, придворные обычаи, богослужение, междоусобия, войны, литературные произведения, одежды, изречения, замечательные людские характеры, подвиги, страдания, добродетели и низости и т.д. Все эти явления более или менее вещественны, и культура тогда высока и влиятельна. Когда в этой развертывающейся пред нами исторической картине — много красоты, поэзии. Основной же общий закон красоты есть, как известно, разнообразие в единстве<>> [112].

<<Жизнь есть вечная проблема, история тоже, вот и все. К сложению то и дело прибавляются новые цифры<>>⁹².

Италия

<<Италия еще в 1-ой половине этого века славилась и своеобразием и разнообразием своим. Близкая по племенному составу и языку к Франции и Испании, она весьма резко отличалась от них законами, духом, нравами, обычаями и т.п. Добродушная патриархальность и дикая жестокость; беспорядок и поэзия; наивность и лукавство; пламенная набожность и тонкий разврат; глубокая старина и вспышки крайне революционного духа. Все это сочеталось тогда в жизни разьединенной и отчасти поработченной Италии самым оригинальным образом. И кого же она тогда не вдохновляла? Байрон, гениальным инстинктом прозревший грядущее (демократическое) опошление более цивилизованных стран Европы, бежал из них в запущенные сады Испании, Италии и Турции. — Там ему дышалось легко! О Франции он совсем почти не писал, и сколько помнится, не был в ней; Англию ненавидел; на Германию тоже мало обращал внимания. Самое лучшее и самое самобытное и зрелое его произведение Чайльд-Гарольд — все наполнено картинами этих одичалых южных стран. Гёте Италии обязан

⁹² Flaubert, Corresp. III, 87–88.

„Римскими элегиями“ и знаменитым характером „Миньоны“, Пушкин мечтал об Италии и писал о ней... „Рим“ Гоголя вам, конечно, известен⁹³.

Самая отсталость Италии, полудикость ее восхищала многих. Прочтите у Герцена об Италии; у Герцена все, что касается политики — бредни; но все, что касается жизни — прекрасно. Все были согласны, что Италия не сера, не буржуазна, не обыкновенна, не пошла. Все путешественники восхищались разнообразием не только природы ее, но и жизни, быта, характеров. За Альпами начинался для англичан, французов, русских, немцев какой-то волшебный мир, какая-то прелестная разновидная панорама от Ломбардии до Рима и Сицилии. Говорят, даже — экипажи, способы сообщения, упряжь — все было в то время разное. При этом Италия тогда была сравнительно бедна. Не было железных дорог, гостиницы были плохи; разбой, лень на юге и т.д. Но все эти недостатки были необъяснимы и неразрывным образом сопряжены с теми именно привлекательными чертами, которые составляли отличительные признаки итальянской самобытности (культурной, бытовой, эстетической). Искусства замечательного уже давно не было в Италии (за исключением музыки), пластика отражений в духе самих итальянцев иззябла, но пластика жизни зато вдохновляла иностранцев. Вот это настоящий обмен духовный, возможный только для сильной разновидности! (Теперь она — „мещанин во дворянстве“, „освобождение Италии“ — сказалось лишь «в опошлении тех самых картин духовно-пластических, на которых так блаженно и восторженно отдыхали вдохнов[<]енные» умы ост[<]альной Европы[>]»⁹⁴ [113].

Сред[<]ний ч[<]елове[>]к

<<...Культура есть не что иное, как своеобразие, а своеобразие ныне почти везде гибнет преимущественно от политической свободы>>⁹⁵ [114].

<<Такую систему отвлеченных идей, и бессознательно в жизни живущих, и сознательно в жизнь проводимых, и из нее в область дальнейшей мысли извлекаемых, я зову культурой. Надо уговориться в терминах, чтоб понимать друг друга, и для меня в этом смысле Китай культурнее Бельгии; индусы культурнее северо-американцев; русский

⁹³ Упом[<]инаются Ж. Занд, Мюссе, Ламартин.

⁹⁴ VI, 158–160.

⁹⁵ V, 147.

старовер или даже скопец гораздо культурнее русского народного учителя по „книжке барона Корфа“<>⁹⁶ [115].

Зло и красота

«Одиссей» [116]

Пришел красавец турок злодей убийца христиан. Ашенбрехер:

И-скусс>тво и жизнь. О реализме.

<<>Прудон-искусство. «Du principe de l'art». Он проповедует отвержение идеала в искусстве и господство идеи, т.е. реализм. Пусть так: но когда жизнь идеальна, тогда и реализм прекрасен. Например, битва Айвенго с Vois Gilber'ом у В. Скотта и ссора Ив<ана> Ив<ановича> с Ив<аном> Ник<ифоровичем> у Гоголя. И то и другое реально в искусстве, но разница в жизни огромная<>⁹⁷ [117].

«Ослабеют все проявления героического, живописного, трагического, демонического в жизни общества, — изсякнут мало-по-малу в ней и все религиозные, и даже все государственно-практические силы, разве за исключением одной — индустриального утилитаризма (весьма вдобавок обманчивого)<>⁹⁸ [118].

Реализм.

<<>Живописцы наши выбирают всегда что-нибудь пьяное, больное, дурнолицое, бедное и грубое из нашей русской жизни... Реализм истинный есть правда жизни; реализм односторонний и каррикатурный есть низкая ложь в области искусства... Мы уж нынче не смеем просить идеализации, мы просим только правды. Мы не решаемся уже требовать от искусства, чтоб оно возносилось выше жизни (хотя бы и не забывая ее вполне, нет, мы умоляем только не быть ниже, не быть пошлее, грубее, глупее, пустее действительности<>⁹⁹ [119].

NB. <<>Они ставят идеалом будущего нечто самим себе подобное, — европейского буржуа. Эти люди, — Бокль, Шлоссер, Прудон,

⁹⁶ V, 387.

⁹⁷ VII, 536.

⁹⁸ VI, 283–4.

⁹⁹ VIII, 72–3.

Бастиа, прежде всего не знают и не понимают законов прекрасного, ибо всегда и везде именно этот средний тип [120] менее эстетичен, менее выразителен, менее интенсивно (т.е. высоко) и экстенсивно (т.е. широко) прекрасен, менее героичен, чем типы более сложные или более односторонне крайние<»>¹⁰⁰ [121].

Леонтьева радуется, что Герцен, сходится с ним в одном наблюдении, по которому как *ex ungue leonem* [122], можно определить эстетическую и неизменную ценность современного буржуа. <»>Французское дворянство было в свое время образцом изящества и блеска; французский буржуа есть нынче образец пошлости, грубоватости или изломанности и дурных манер (физически даже очень дурных). Герцен [123] справедливо заметил, что даже лица у этих буржуа все какие-то некрасивые и ничтожные...<»>¹⁰¹ [124].

Эстетическое нищенство буржуазной Европы, ее пошлый стиль без-стилия, убожество эстетических форм ее жизни — есть верный признак ее жизненного убожества, ее отцвѣта: то, что перестало цвести, то скоро усохнет и превратится в наземный сор. Пусть еще существует в такой Европе — искусство, — где есть еще место эстетике: жизнь, скудеющая эстетическим цветением, скоро угаснет и отраженный свет искусства.

<»>Поверьте мне, — пишет Леонтьев Фегу, — и эстетика столь ценных этих отражений в стихах, на полотне, в бронзе и мраморе, — и она не устоит надолго, — если в самой пластической стороне жизни не будет больше идеализма.

Поверьте, это не пустяки — эта внешность; это очень важно! Эта внешность — есть выражение еще неясно понятого какого-нибудь внутреннего психического закона.

Каждый новый век... вносит новый стиль одежды и обычаев; и этот общий стиль... держался до нового века и до утверждения надолго нового духа. Неужели один только XX, уже наступающий, век будет исключением, и черный фрак, пиджак, сюртук, цилиндр и панталоны лягут в могилу вместе с последним образованным человеком на земном шаре? Это было бы очень грустно, если бы было правдоподобным. Не будет нового внешнего стиля в жизни, — значит, не будет уже никогда и нового духа; а останется на веки веков все тот же всепожирающий, всеравняющий, буржуазный... Или [если] гибель человечества, общее

¹⁰⁰ VI, 62.

¹⁰¹ V, 432.

вымирание его [125], или последняя всеземная катастрофа так уж близки, что некогда и духу новому созреть, и людям, начавшим свою земную карьеру в детской простоте звериных шкур и фиговых листьев, — придется кончить в старческой упрощенности фраков и пиджаков?<>¹⁰² [126].

Эстетика жизни есть вернейший показатель жизненности и мощности этой самой жизни: то, что социально-сильно, то, что культурно-могуче, не может не быть высоко и по своей жизненной эстетике. <>...Высшая [127] эстетика есть в то же самое время и самая социальная и политическая практика. В истории именно те эпохи отличались наибольшей государственной силой и наилучшей социальной статикой, в которой и общественный строй отличался наибольшим разнообразием в наисильнейшем единстве, и характеры человеческие в эти именно эпохи вырабатывались сильные и разнообразные, или с односторонне выразительным, или с наипышнейшим, многосторонним содержанием. Таковы эпохи Людовика IV, Карла V, Елизаветы и Георга III в Англии; Екатерины II и Николая I у нас <>¹⁰³ [128].

<>О, тучная, усуренная кровью, но живописная гора всемирной истории! (С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами). Из страдальческих недр твоих выползает мышь! Родается самодовольная карриатура (на прежних людей): средний рациональный европеец, в своей смешной одежде, неизобразимой даже в идеальном зеркале искусства; с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному, практической благонамеренностью!<>¹⁰⁴ [129].

Если нет эстетического оправдания истории и оправдать труды и муки человечества предоставлено европейскому буржуа, то нужно говорить о срыве всемирной истории, о ее гибели — в комическом и пошлом. <>Не ужасно ли и не обидно ли (было бы) думать, — восклицает Леонтьев — что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической одежде благодушествовал

¹⁰² VII, 491-2. Фету. <18>89 г.

¹⁰³ VI, 64.

¹⁰⁴ VI, <268->269.

бы „индивидуально“ или „коллективно“ на развалинах всего этого прошлого величия?<>> [130].

7

Россия

Если буржуазная Европа есть завершение всемирной истории, если ее утилитарное буржуазное цивилизаторство есть верховный и окончательный результат всемирно-исторического процесса, то самый этот процесс бессмыслен, самое это завершение — есть провал всемирной истории, есть фарсовый эпилог к грозной трагедии. Ужасом, радостным ужасом Герцена, веет от восклицания-обращения Леонтьева.

С этим фарсовым эпилогом трагедии всемирной истории, бездарно, но убежденно разыгрываемым европейским буржуа, Леонтьев, подобно Герцену, не хотел и не мог примириться, и искал выхода и разрушения там же, где Герцен, подобно Герцену, он хотел, чтобы в эпилоге появился русский народ и, прогнав со сцены истории фарсовых актеров, или указал им соответствующие места простых статистов, завершил бы мировую трагедию достойным, эстетически приемлемым, эпилогом.

Россия — и тем более славянство — вовсе не являли в глазах Леонтьева тех стройных и прекрасных образцов «цветущей сложности», которые он наблюдал в известные эпохи в отдельных странах Запада. Еще в 1876 г. он писал, говоря о высшем, что дала Россия, — о русской литературе: «Действительно, если взять Россию сравнительно с нациями Запада [131], то видишь, что явления сложного цветения у нас были гораздо слабее и бледнее, чем в главных пяти-шести политических организациях Европы. Разносторонний Гете [132] резче и всемирнее по содержанию разностороннего Пушкина. Равные по прелести формы <<«Фауст»> и <<«Годунов»> далеко неравны по всемирному значению содержания. Демон Лермонтова менее страшен и менее широк в своем величии, чем демон Байрона; он более примирим с жизнью, его утешает, например, „с резными ставнями окно“»¹⁰⁵ [133].

Современная ему Россия не может противопоставлять себя Западу — только то, что цветет, может противопоставлять себя отцветающему. В русской жизни 60–70-ых гг. и Леонтьеву, по его словам,

¹⁰⁵ Т. V, 297.

слышится «плоский унисон» вместо пышного многообразного единства контрапункта.

Больше чем кому либо, Леонтьеву, чужда канонизация России, — народная ли, как у славянофилов и народников, официальная ли, как у Каткова и Победоносцева. Он с резкостью пишет в неизд<анном> письме к Фету в конце 80-х гг.

[Россия. Фету]

<<«Не пороки несносные наши я люблю; я желаю форм изящных жизни русской и высоких идей в основе этих проявлений. А лень, равнодушие и еще более безпечность нашу я терпеть не могу»>¹⁰⁶ [134].

В мечтаниях об основах для построения этих «изящных форм» русского культурного и государственного бытия, Леонтьев приемлет и учение Данилевского об особом культурном типе русско-славянском, которому еще надлежит быть в истории, и ищет средств — эстетических, моральных, политических, чтобы содействовать новой эре «изящных форм» русского бытия, в этих же мечтах он пытается передвинуть центр русского государства с холодного, бедного и бледного Севера на теплый, богатый и пышный юг — в Царьград [135]. Ему кажется, что семена русского культурного своеобразия усилятся и сильнее прорастут в древней прекрасной почве Греции и Византии, чем в скудном белозёме Москвы и болотах Петербурга, что «цветущая сложность» русской культуры суждена на берегах Босфора, а не Балтийского моря.

<<«На почве новой и гораздо более нам сродной, чем жалкая почва Балтийских берегов, — русскому уму откроется новый простор, новые кругозоры, — надеется Леонтьев, — тусклое „окно в Европу“» [136], которое, к сожалению, так хорошо воспел Пушкин (потому что ему самому смолоду жилось хорошо и весело у этого окна), тогда потемнеет и обратится в простой, торговый „васисдас“»¹⁰⁷ [137].

<<«Петербургская Россия, — говорит Л<еонтьев>, — эта мещанская современная Европа, сама трещит везде по швам, и внимательно разумеющее ухо слышит этот многозначительный треск ежеминутно и понимает его ужасное значение!»>¹⁰⁸ [138].

¹⁰⁶ II/VII. 88; О<птина> п<устынь>.

¹⁰⁷ VI, 88.

¹⁰⁸ VII, 199.

Константинополь и Босфор нужны Леонтьеву для эстетического выхода России из петербургского тупика в прекрасное море новой культуры и вечной красоты. Пусть этот выход потребует войны или даже, как предвидит Леонтьев, целой эпохи войн — это не остановит его: «Характер трагического в жизни народа в высшей степени важен» [139]. Леонтьев отлично знает — «трагическое» есть лучший страж «прекрасного». Россия должна войти в Царьград, — это убеждение крепко: но и тут Леонтьева останавливает вопрос, столь неизбежный и последовательный в его устах: а какие эстетические права на это есть у России? Войти в Константинополь значит войти в Св. Софию. И тут-то раздумье охватывает Леонтьева.

София и Рос<сия>

<<...Храм св. Софии — это сокровище двоякое: это святыня веры и это перл искусства. Только русские художники могут взяться за это дело, не спеша и зрело обдумав его.

Иначе наш вандализм был-бы гораздо хуже турецкого. Турки замазали очень грубо иконы из своих религиозных соображений; по нерадению позволили обезобразить и стены, вырывая кусками прекрасную мозаику, покрывавшую их, [удалили из храма все те украшения и всю ту утварь, которые составляли необходимую принадлежность православного святилища,] снаружи окружили здание грубыми минаретами и тяжелыми некрасивыми позднейшими пристройками; но все это исправимо... А если мы раз навсегда, торопясь лишь освятить храм, испортим его навсегда...»¹⁰⁹ [140].

Леонтьев в раздумьи останавливается, и спрашивает затем: «то не будут ли [тогда] хоть немного правы те, которые утверждают, что мы нация — умеющая вести героические, блистательные войны... но что в области разума и фантазии мы способны только рабски подражать или Западу, или много-много своей собственной старине, да и то изредка и не всегда удачно»¹¹⁰ [141].

В пламенной мечте о возможности цветения русской культуры, Леонтьев измышлял свою политику, как прикладную эстетику. Что это было именно так, — явствует хотя бы из одного замечательного, неизданного письма Леонтьева к Фету, писанного 1/IX 1889 г. из Оптиной

¹⁰⁹ Т. V, 343.

¹¹⁰ V, 343–4.

пустыни. Леонтьев узнал, что Александр III прочел его статью, написанную по поводу юбилея Фета, в которой было немало острых выпадов против буржуазного безобразия XIX в. Этого было достаточно, чтобы у Леонтьева появилась мысль о возможности эстетических реформ, идущих сверху, от царя. Он пишет Фету огромное письмо, убеждая его тем или иным путем довести это письмо до сведения самого императора. Первым интересом, проявленным императором до писаний Леонтьева, он стремится воспользоваться не для того, чтобы представить императору свои политические и социальные идеи с надеждою повлиять ими на того, от кого так много зависит их воплощение в жизнь. Он стремится воспользоваться правом слова пред императором лишь для того, чтобы побудить его на первый шаг не к социал<ьной> или пол<итической>, а к эстетической реформе в России, — к реформе одежды, — столь ненавистной ему одежды буржуазного европейца. Надо начать эстетическую реформу быта, — и Леонтьев верит, что приказом царя можно осуществить преобразование эстетики русского быта.

1889 г. 1 сент<ября>. О<птина> П<устынь>. <«>Для меня, — пишет он Фету в ответ на его соображение, как довести письмо Леонтьева до государя, дело [не в пути, а] в некоторой, непростительной в мои годы, мечте о впечатлении на того, от кого внешние формы была нашего зависят уж конечно, вполне! Гораздо более, напр., чем сама внешняя политика... Стоит только государю, через все министерства объявить всем штатским служащим, что отныне им дается право ходить на службу и вне службы — по выбору в европейской или в русской одежде (даже и рубашку навывпуск), так, готов пари держать, что $\frac{3}{4}$ оденутся по-русски... Ну, а Двор уж совершенно в руках государя». И Леонтьев пытается уверить делового Фета в важности предлагаемой им реформы:

«И в России, и в Турции я пришел к тому эстетическому, очень важному заключению, что все возможные, не-европейские одежды — и на богатам и на нищем одинаково лучше и благороднее европейских.

Восточная одежда богатая — конечно не то, что фрак и даже не то, что наш обще-генеральский мундир. А насчет нищих и оборванных людей, то всякий кто не слеп, понимает, что нищий в турецких шальварах и нищий в лаптях и зипуне производит вовсе не то ужасное впечатление, какое производит нищий в сальном и оборванном пиджаке. Здесь в Оптиной, я каждый <день> вижу образцы и того и другого рода. Разница поразительная!

Вот и об „искусстве“, о живописи мы тоже печемся, хотим, чтобы живопись процветала, а забываем то, что европейские формы внешнего быта сделали хорошие картины из жизни современного образованного общества почти невозможными! Художники при всей необразованности своей инстинктом чувствуют, что недостаточно одной психичности („души“) в выражении лиц и в движении вообще; — нужна эта „душа“, нужна „идея“ и в одежде. Недавно я из окна смотрел здесь на крестный ход — и опять тоже! Вообразил себе картину на полотне вместо этой живой — и что же? Только служащее духовенство в цветных облачениях: монахов не служащих в широкой драпировке черных ряс, да еще деревенских разноцветных девок — и можно бы было изобразить. Несколько дворян и большую часть козельских мещан, — которые тоже шли, необходимо бы было согнать с полотна, чтобы самая превосходная кисть не была бы омерзена пошлой действительностью. Надо покровительствовать прекрасному в искусстве; но еще лучше покровительствовать изящному и красивому в жизни, когда это безвредно. Искусство само уже отзовется на впечатления жизни. Жизнь важнее; — ибо раз в ней есть поэзия, — отражения сами собою рано или поздно появятся<>> [142].

В сущности, все практические выводы прикладной эстетики Леонтьева, которую он искренно считал за политику, немногим разнятся от этого его проэкта, к осуществлению которого он привлек немало видных лиц и на который смотрел как на важное дело. И реальная возможность их осуществления, в конце концов, стала столь же сомнительным даже для него самого, как и осуществление указанного проэкта. Все эти надежды и мечты его практической эстетики рушились одна за другою на его глазах. В начале 90-ых гг. он уже перестал их и создавать. Ему осталось сознание, что как бы ни удалялась действительная русская и современная политика 80–90-ых гг. от его идеалов практической эстетики, от его призывов к культуре вместо цивилизации, — эти идеалы, эти призывы — пусть идущие мимо данных, наличных действующих сил истории, — остаются истинными и неколебимыми.

<<>Но как бы то ни было, — пишет Л<еонтьев> в одном из писем 1890 г., — будет ли новый культурный тип или нет, славяне ли с непривычки как-нибудь нечаянно с действительно новой, неевропейской и нелиберальной культурой в одно утро проснутся, или они, попытавши чуточку сделать что-то свое, плачевное и половинное, после взятия Царьграда, лопнут, как мыльный пузырь, и распустятся немного позднее других все в той же ненавистной всеевропейской буржуазии,

а потом будут (туда и дорога) пожраны китайским нашествием, и т.д., и т.д. — во всяком случае про Данилевского можно сказать, что он сделал великий шаг — указанием на эти культурные типы. Можно ведь и так его теорию обернуть: существование разных культурных типов есть признак жизненности человечества; невозможность создать новый, смешенье всех типов в один средний — есть признак приближения человечества к смерти<>>¹¹¹ [143].

Законам исторической эстетики можно противиться так же, как законам физики и химии, но от этого они не перестанут быть истинными. Если цветение прекратится во всем человечестве, и культура, как исторический сад этого цветения, сменится искусственно выровненным скучным полем утилитарной цивилизации, — это будет знак, что человечеству суждена близкая гибель: не цвести может лишь то растение, которое засыхает. Если цветения не может быть на одной почве, возделываемой определенным способом, оно, может быть, окажется еще возможным на другой почве, возделываемой иначе — иными орудиями и приемами. «Вы не хотите цвести и делать все, что нужно, для цветения, как бы говорит Леонтьев народам и государствам, вы не хотите обрабатывать почву так, как надо, чтобы это цветение было возможно? Это ваше дело. У вас и прекратится цветение. Но, быть может, другие сменят вас — и цветение будет возможно, — еще возможно, пока есть еще на земле ростки у древа жизни: «К. Н. Леонтьев имел своеобразную социалистическую окраску» — говорит в одной из своих статей знаток дела, лично знавший Леонтьева, Лев Тихомиров¹¹² [144]. Тихомиров прав. Последние годы жизни Леонтьева отмечены большим интересом к социализму. Он изучает Луи Блана, Прудона, Лассаля, Маркса. Результаты этого изучения должны были войти в неизданную — за смертью — последнюю часть его работы о среднем европейце, — т.е. о буржуазном европейце. Но и по тем отрывкам, заметкам и обмолвкам, которые рассеяны в его переписке, мы можем судить о том, почему Лев Тихомиров увидел в Леонтьеве последних лет «социалистическую окраску» [145]: Леонтьев ждал, что социализм, своеобразно преломляясь с исконными культурно-историческими началами европейских государств и прежде всего — России, быть может, явит еще в истории новую смежную почву, иначе, чем в буржуазной Европе, возделанную и обработанную, на ко-

¹¹¹ Александрову, 3/V, <18>90. О<птина> П<устынь>; Письмо к Ал<ександрову>, стр. 96.

¹¹² Л. Тихомиров. Славянофилы и западники в современных отголосках. Р<усское> О<бозрение>, 1892, X, 917.

торой еще возможно будет некое цветение, — некая новая эстетика цветущей сложности.

О социализме

Одному видному русскому дипломату Леонтьев писал в 1889 г. из Оптиной пустыни:

«Я того мнения, что социализм в XX и XXI веке начнет на почве государственно-экономической играть ту роль, которую играло христианство на почве религиозно-государственной тогда, когда оно начинало торжествовать.

Теперь социализм еще находится в периоде мучеников и первых общин, там и сям разбросанных, найдется и для него свой Константин... Иначе (если социализм не будет в силах создать попеременным путем — и крови, и мирных реформ... новую разнородность развития, другими словами, если он не может положить предел распространению Перипандопуло, Троянских, Сади-Карно, Базилио и т.д. [это все имена крупных и малых европейских международных буржуа, до президента французской республики включительно, —], иначе близится конец всему<>>¹¹³ [146].

Для Леонтьева писать так в интимнейшем письме о социализме — была прямая последовательность.

Если социализм поймет закон всемирного цветения и сумеет создать те условия обработки и удобрения, которые нужны для цветущих садов культуры, — он будет долголетен и непобедим, ибо у кого цветение — у того жизнь. Эстетический факт самого цветения есть оправдание всемирно исторических путей. Им была оправдана железная империя Рима, им была оправдана пестрая республиканская Эллада, им была оправдана шумная, деспотическая и свободная Италия эпохи Возрождения, — им может быть оправдан и социализм. Того потребует властная и неумолимая эстетика жизни.

Рыцарь без страха и упрека эстетического понимания истории — православный и монархический Леонтьев не усомнился сделать этот последний вывод. На этом остановилась его мысль, как и его жизнь.

¹¹³ 15/III. <18>89 г. О<птина> П<устынь>; Р<усское> Об<озрение>, <18>97, V, стр. 400–1.

Сведу концы с началами. Эстетики Леонтьева нет, — если искать у него эстетики, которой обычно занимаются в школах, музеях и книгах, — или она у него есть в такой мере, в какой ее нет ни у кого. С какой радостью прочел бы Леонтьев исповедание Флобера:

<<>Эстетика есть истина. При условии известного умственного развития и наличия метода, руководствуясь ею ошибиться нельзя: действительность к идеалу не подлаживается, но его подтверждает<>>¹¹⁴ [147].

Это было и его собственное исповедание.

А на возражения и упреки философов в том, что у него нет философской эстетики, что ему чуждо все, что, как объект, и метод, присуще всем системам эстетики, он мог бы отвечать словами Ницше, сказанными уже тогда, когда все домыслы, мысли и идеи Леонтьева были измышлены, выстраданы и запечатлены. «История философии — это скрытая ярость против основных предпосылок жизни, против чувств, ценности жизни, против всего, что становится на сторону жизни. Философы никогда не останавливались перед утверждением какого-либо мира, раз только этот мир противоречит данному миру и дает указание для осуждения этого мира... Они верили в моральные «истины», в них всегда находили высшие ценности — что же им оставалось более, как только по мере того как они постигали бытие в той же мере говорить ему «нет»! Ибо это существование неморально. И эта жизнь покоится на неморальных предпосылках: и всякая мораль отрицает жизнь»¹¹⁵ [148]. Леонтьев говорил — всестороннее, всеобъемлющее — Да! жизни. Он нес утверждение жизни — священный трепет перед прекрасным-шумящим «древом жизни», и оттого его эстетика есть утверждение жизни, и оттого — это — эстетика жизни, а не эстетика отраженной жизни — в искусстве и познании.

Леонтьев сделал жизнь и историю эстетической проблемой. Много это или мало — суждения об этом могут быть бесконечны, но то, что он это сделал — бесспорно и неопровержимо.

Февраль н/с 18, 20, 21, 22, 23. 1927 г.

С. Дурылин.

¹¹⁴ Flaubert. Correspondence, т. 1, р. XVII.

¹¹⁵ IX, 210.

Примечания

1. Леонтьев — писатель в значительной части не только не прочтенный, но и не разрезанный еще читателем — Ср. в письме Леонтьева Филиппову от 27 апреля 1889 г.: «Что толку мне в том, что *через 5-10-15 лет* большинство начинает говорить и делать то, что я говорил, — ни один не помянет меня, и я сам знаю, что они правы не помяная, ибо, *не меня они изучая* — ждали только времени из боязни или других практических соображений, чтобы дальше развить мою мысль; вовсе нет, я был не наставником, а только вечно не признанным и вечно не читанным даже пророком» (Пророки византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 538; (далее сокращенно: *Пророки византизма*).

2. «*Существующее — 9-томное собрание сочинений Леонтьева не доведено до конца*» — С. Н. Дурылин так прокомментировал судьбу фуделевского издания К. Н. Леонтьева: «До 1914 года вышло благополучно 9 томов этого издания. 10-ый том был уже набран, когда разразилась империалистическая война, печатание 10-го тома остановилось, так как на все издания фирмы „Культура“, в которую перешло право издания от В. М. Саблина, был наложен арест, на том основании, что это — фирма немецкая. „Арест“ „собрания сочинений К. Леонтьева“ сняла только революция, но 10-ый том в свет уже не вышел» (Дурылин С. Н. Комментарии / Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба // Литературное наследство. 1935. № 22–24. С. 471).

3. ...«*Метафизику*“ Хемницера»... — речь идет о басне И. И. Хемницера (1745–1784) «Метафизик».

4. ...«*Faut d’la vertu, pas trop n’en faut*»... — «Нужно обладать добродетелью, но не слишком» (*фр.*); «*Faut d’la philosophie, pas trop n’en faut*»... — «Нужно быть философом, но не слишком» (*фр.*). (пер. Г. Б. Кремнева: «Без добродетели не проживешь, но не переборщи»).

5. ...«*Отвлеченных начал*»... — Намек на докторскую диссертацию В. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал» (1880) — системное философское произведение, рассматривающее проблемы онтологии, гносеологии, этики с точки зрения характерной для В. С. Соловьева попытки синтеза мистики и рационального знания. С. Н. Дурылин солидаризируется с К. Н. Леонтьевым в неприятии «систем» и тяготении к «импрессионизму».

6. <>«*Есть врачи и физиологи ~ необходимость и только*» — К. Н. Леонтьев. Кто правее. Письмо 7-е // Леонтьев. Т. 8 (2). С. 136–137. Цитируется с сокращениями. Ср. в письме А. А. Александрову он по этому поводу цитирует Вольтера: «Когда человек говорит, и никто его не понимает, и когда он сам, наконец, начинает ничего не понимать, — это метафизика!» (Письмо от 12 сентября 1889 // Богословский вестник. 1914. № 12).

7. ...*Гартмана* — Леонтьев видел союзника в пессимисте Э. Гартмане, который «верно „чувет“ дело, когда говорит, что признак близости конца для человечества есть преобладание *сознательного над бессознательным*» (Письмо А. А. Александрову. 3 мая 1890 // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 860).

8. *В зрелые годы, судя по его ремаркам ~ И. Киреевского, Хомякова, Ю. Самарина, Страхова и Вл. Соловьева* — Леонтьев просил Александрова купить ему и прислать в Оптину книги славянофилов: «Да еще бы хоть цену узнать полному собранию Конст. Серг. Аксакова (именно то нужно, где он что-то говорит о духе русского народа; я ведь его совсем не знаю, — только по отзывам) и Ив. Вас. Киреевского (этого я читал, но что-то плохо помню: немного отвлеченно и бесцветно показалось, — не врезалось)» (Письмо А. А. Александрову. 12 мая 1888 // Богословский вестник. 1914. № 6. 277). В итоге оба собрания Леонтьеву дал для прочтения С. Ф. Шарапов.

9. ...*по признанию В. В. Розанова, он был в числе немногих читателей его трактата «О понимании»* — В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / Сост. Е. В. Ивановой. СПб., 2014. С. 99 (далее сокращенно: *Литературные изгнанники*).

10. *«Вековые течения истории и философии — вот что станет, вероятно, в ближайшем будущем любимым предметом нашего изучения»...* — Там же. С. 858.

11. *«Я опасаясь для будущего России ~ это начало конца»* — Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 13 июня 1891 // Там же. С. 258.

12. *«А „прекрасное“, — изучаемое эстетикой, ~ эти серьезные люди»* — Леонтьев К. Н. Сквозь нашу призму // Леонтьев. Т. 7 (2). С. 222.

13. Так в рукописи.

14. ...*«Подлипки»...* — Впервые: Отечественные записки. 1861. Кн. IX–XI.

15. *«Ты понимаешь, Володя ~ растрепанными волосами»* — К. Н. Леонтьев. Подлипки // Леонтьев. Т. 1. С. 497.

16. *«Я так ее любил ~ было очень важно!»* — Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 793.

17. ...*«мать моя поняла ~ и мы помирились»* — Леонтьев К. Н. Рассказ моей матери об Императрице Марии Федоровне // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 562. Цитируется с сокращениями.

18. *Юношей 20 лет, с первым своим литературным опытом в руках, Леонтьев приходит к Тургеневу, уже прославленному автору «Записок охотника»* — К. Н. Леонтьев познакомился с И. С. Тургеневым в 1851 г., когда принес ему свою комедию «Женитьба по любви». Тургенев нашел вещь замечательной и отдал ее в «Отечественные записки». Однако комедия была запрещена цензурой «от первого слова до последнего» (Письма И. С. Тургенева к К. Н. Леонтьеву (1851–1876) // Русская мысль. 1886. XII. С. 66). Воспоминания Леонтьева о Тургеневе:

Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба; Тургенев в Москве. 1851–1861 гг. (Леонтьев. Т. 6 (1). С. 27–71, 696–747).

19. ...«*les mains soignées*»... — «ухаженные руки» (фр.)

20. «Росту он был ~ своих героев» — Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 36–37. Цитируется с сокращениями.

21. ...автором «Писем об Испании», В. П. Боткиным... — Боткин Василий Петрович (1812–1869) — журналист. «Письма об Испании» публиковались в «Современнике» в 1847–1848 гг.

22. ...«становилось досадно ~ Альгамбры и боя быков!» — Леонтьев К. Н. Тургенев в Москве. 1851–1861 гг. // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 730.

23. ...*épicier*... — лавочник (фр.)

24. «Кроме Тургенева ~ Жена его носит очки» — Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 70–71. Цитируется с сокращениями.

25. ...«я знал ~ личное нерасположение»... — Леонтьев К. Н. Тургенев в Москве. 1851–1861 гг. // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 734.

26. «Меня все-таки ~ не похожа» — Там же. С. 737–738.

27. ...радость признания Тургеневым его литературного дара... — Е. Н. Погожев (Поселянин), лично знакомый с Леонтьевым, иначе оценил этот факт: «Начал он писать рано, и Тургенев, который в числе печальных слабостей своего характера имел обычай захваливать молодых людей, внушая им заведомо для него самого несбыточные надежды, наговорил ему о его беллетристических опытах что-то вроде „вы нас всех скоро за пояс заткнете“» (Поселянин Евгений. Леонтьев. Воспоминания // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. I. / Под ред. А. П. Козырева, А. А. Королькова. СПб., 1995. С. 185). Поначалу И. С. Тургенев хвалил К. Н. Леонтьева. Так, в письме от 18 февраля 1852 г. он писал: «Я считаю Вас очень способным к роману или повести; это ваше настоящее поприще. Ваш тонкий, грациозный, иногда болезненный, но часто верный и сильный анализ тут у места» (Письма И. С. Тургенева к К. Н. Леонтьеву (1851–1876) // Русская мысль. 1886. XII. С. 69). Однако в письме от 3 октября 1860 г. он уже высказывался так: «Ваша слабость лежит (как оно всегда бывает) там же, где ваша сила: ваши приемы слишком тонки и изысканно умны, часто до темноты» (Там же. С. 84). В последнем же письме от 16/4 мая 1876 г. К. Н. Леонтьев получил от И. С. Тургенева уже настоящую отповедь: «Так называемая беллетристика, мне кажется, не есть настоящее ваше призвание; несмотря на ваш тонкий ум, начитанность и владение языком, ваши лица являются безжизненными. Я могу ошибаться и первый готов рукоплескать тому успеху вашего романа, о котором вы говорите в своем письме. К сожалению, я его не прочел» (Там же. С. 87).

28. ...«что он богат»... — Леонтьев К. Н. Тургенев в Москве. 1851–1861 гг. // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 715.

29. ...«трансцендентный эгоизм»... — выражение К. Н. Леонтьева. См. напр. в письме В. В. Розанову от 13 апреля 1891 г. (Литературные изгнанники. С. 207),

в письме А. А. Александрову 23 октября 1891 г. (Богословский вестник. 1915. № 1. С. 25–27).

30. *...Россия усмирила Польшу ~ буржуазной Европы.* — Леонтьев К. Н. Национальная политика как орудие всемирной революции (письма к о. И. Фуделю) // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 520–521.

31. *Это — совсем не по Каткову ~ не по Леонтьеву* — Так, Леонтьев был противником М. Н. Каткова по отношению к греко-болгарской распре — отделению Болгарской (т.е. национальной) Церкви от Константинопольского Патриархата и автокефалии — и посвятил этой теме серию статей. Его статья «Еще о греко-болгарской распре», предназначенная для «Русского вестника», была «уже сверстана, но в последний момент изъята Катковым из февральской книжки за 1875 год» (Фетисенко О. Л. «Ревнителю охранения обуреваемых святынь». О переписке К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова // Пророки византизма. С. 17). В связи с этим Леонтьев впервые и написал письмо Т. И. Филиппову, тогда товарищу государственного контролера и постоянному автору «Гражданина». Катков предпочитал публиковать яркие восточные повести Леонтьева (в «Русском вестнике» были опубликованы «Хризо», «Пембе», «Паликар и Костаки», «Аспазия Ламприди», «Одиссей Полихрониадес», «Дитя души», «Сфактиот», «Египетский голубь»), но философско-публицистических текстов печатал мало. В силу этого, как пишет Дурылин, «отношение К. Леонтьева к Каткову было двойственно. К Каткову — как к личности, как к редактору и издателю — Леонтьев относился с нескрываемым отвращением» (Дурылин С. Н. Комментарии // Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. С. 478). О. Л. Фетисенко установила, что, в свою очередь, греко-болгарская распря была одной из причин расставания Леонтьева со славянофильством (Фетисенко О. Л. Гептастилисты. Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 66–67).

32. *...горбатый Леонтьев угощал меня там под вечер плохим и слабым чаем* — С. Н. Дурылин комментировал: «Леонтьев Павел Михайлович (1822–1875), с которым обычно смешивают К. Н. Леонтьева, — профессор московского университета по кафедре римской словесности, издатель сборников „Прописей“ в 1850-х годах, был самым близким сотрудником Каткова по редактированию „Московских Ведомостей“ и „Русского Вестника“, в которых П. Леонтьев выступал в качестве политического публициста. Яркую характеристику его дал С. М. Соловьев: „Маленькая двугорбая фигура с четвероугольным матово бледным лицом, густыми русыми волосами, карими холодными, не проницательными, но внимательными, старающимися проникнуть и потому очень неприятными глазами. Первое, что поражало в Леонтьеве внимательного человека, — это напряженное внимание, с каким он обращался ко всему, желание проникнуть, изучить человека, дело, отношение. Цепкость была отличительным качеством Леонтьева; вцепится во что-нибудь — не отстанет; „собака“ (репейник) есть лучшее для него подобие. Эта цепкость в каждом

деле была драгоценнейшим его качеством для Каткова, когда они вместе издавали журнал, газету, завели лицей; нетерпеливый впечатлительный Катков приходил в отчаяние от каждой неудачи, от каждой ошибки, от каждого препятствия; но Леонтьев вцепился крепко в дело, и ничем нельзя было его отцепить; всякую беду он надеется переждать, всякое препятствие преодолеть, всякую ошибку поправить; он везде ровен, выдержлив; бешеный Катков опрокинется на него с упреками, — Леонтьев выдержит спокойно и успокоит. Та же цепкость — в привязанности и во вражде“ („Записки С. М. Соловьева“, П., 1910, стр. 131–132)» (Дурылин С. Н. Комментарии // Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба... С. 475–476).

33. ...*Rambouillet, Dudeffant, M. Récamier, Staël...* — хозяйки литературных салонов. Маркиза де Рамбуйе, мадам де Рамбуйе, Екатерина де Вивон (устар.: Рамбулье) (1588–1665) — знаменитая хозяйка парижского литературного салона эпохи Людовика XIV. Дю Деффан Мари (Мария de Vichy Chamrou, маркиза Du Deffand; 1697–1780) — хозяйка блестящего салона, постоянными посетителями которого были Вольтер, Д'Аламбер, мадемуазель де Лепинас и др. Корреспондентка Вольтера. Жанна Франсуаза Жюли Аделаида Рекамье (1777–1849) — хозяйка литературно-политического салона во Франции. Его гостями были Р. Шатобриан, О. Сент-Бев, писательница де Сталь. Анна-Луиза Жермена де Сталь (1766–1817) — французская писательница, дочь видного государственного деятеля эпохи Людовика XVI, банкира Жака Неккера. Много позже С. Н. Дурылин в серии своих межкультурных исследований написал о ней книгу: Дурылин С. Н. Г<оспо>жа де Сталь и ее русские отношения // Литературное наследство. 1939. № 33–34.

34. ...*Софья Петровна Каткова...* — Каткова Софья Петровна (1832–1913) — «дочь известного писателя-сентименталиста начала XIX ст. кн. П. И. Шаликова (1768–1852), жена (с 1852 г.) М. Н. Каткова. „Тщедушная, маленького роста, она была очень дурна собой; образование ее не шло далее умения болтать по-французски, но все бы это еще ничего, если бы не образцовая ее глупость“, — пишет апологет Каткова, Е. М. Феоктистов. — „Чем могла она подействовать на такого человека, как Катков? Княжеский титул ее ровно ничего не значил, состояния она не имела никакого, Шаликовы находились чуть не в нищете. Ф. И. Тютчев по поводу этого странного союза человека умного с глупою женщиной заметил однажды: „Что же, вероятно, Катков хотел свой ум посадить на диету“. Сколько лет я был связан тесною дружбой с М<ихаилом> Н<икифоровичем>, но никогда не мог сойтись с его супругой. Она положительно действовала мне на нервы. Глупость кроткая, безобидная, пожалуй, примиряет с собой, другое дело глупость с претензиями, которых у С. П. Катковой было очень много и самых нелепых“ (Е. М. Феоктистов. «За кулисами политики и литературы». 1848–1896. Л., 1929, стр. 87–88[271])» (Дурылин С. Н. Комментарии // Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба... С. 477).

35. ««В гадкой редакции на Страстном бульваре ~ не успели ничего испортить...»» — Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 75–79. Первая публикация этого текста была осуществлена С. Н. Дурылиным (Литературное наследство. 1935. № 22–24). Машинописный текст этого сочинения К. Н. Леонтьева был передан С. Н. Дурылину М. В. Леонтьевой. Как писал С. Н. Дурылин в примечаниях к публикации: «Ее рукою, лучшего знатока рукописей К. Леонтьева, написано заглавие всего сочинения и ряд примечаний К. Леонтьева; они вписаны М. В. Леонтьевой карандашом, под страницами машинного текста. Текст тщательно выверен М. В. Леонтьевой с рукописью, местонахождение которой мне, к сожалению, неизвестно. Ее не было уже у М. В. Леонтьевой, когда в 1925–1926 гг. мне случилось бывать у нее» (Там же. С. 471–472).

36. «Он легко мог познакомиться ~ героя индустриального прогресса» — Леонтьев К. Н. Знакомство с Лессепсом // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 142. Фердинанд Лессепс (1805–1894) — дипломат и предприниматель, руководил французской строительной фирмой, строившей Панамский канал и обанкротившейся (1888). В 1893 г. Лессепс вместе с сыном Шарлем был приговорен к 5-летнему тюремному заключению за обман при ведении предприятия и за подкупы депутатов и журналистов.

37. *А севастопольский же полевой врач, — Константин Леонтьев...* — К. Н. Леонтьев, получив степень врача в Московском университете, с мая 1854 г. служил батальонным врачом в прифронтовых госпиталях и при Донском казачьем 65-м полку.

38. «Я был в упоении ~ апофеоз блаженства» — Леонтьев К. Н. Сдача Керчи в 1855 году // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 652–654. Цитируется с изменениями.

39. ...«Вечерние огни»... — Так назывались четыре выпуска последних прижизненных сборников стихов А. А. Фета (1883, 1885, 1889, 1891), в подготовке которых к изданию принимали участие Н. Н. Страхов и В. С. Соловьев.

40. «Ваши поэтические „Вечерние огни“... боится поэзии» — Леонтьев К. Н. Письмо А. А. Фету. 3 февраля 1888 г. / Письма К. Н. Леонтьева к А. А. Фету (1883–1891) / Публ. О. Л. Фетисенко // А. А. Фет. Материалы и исследования. М.; СПб., 2010. Вып. 1. С. 256. Леонтьев считал, что в старости уже нельзя сочинять любовную лирику: «Продолжаю радоваться за Фета, и сызнова с большим удовольствием и чувством перечитывал все эти дни его старые (т.е. молодые) стихи; но его „Вечерними огнями“ восхищаться, как другие, решительно не могу! „Люблю тебя“ (кх, кх, кх!)... „Ты села, я стоял“ (кх, кх, кх!)... Не понимаю» (Письмо А. А. Александрову. 17 февраля 1889 // Богословский вестник. 1914. № 6. С. 295). Письма к Фету были скопированы Дурылиным (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1022).

41. ...«или это было бы торжество ~ безстыдно готов исповедывать!» — Леонтьев К. Н. Не к стати и к стати (письмо А. А. Фету по поводу его юбилея) // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 636.

42. «Нынешние формы ~ и нехристианской жизни» — Ср. в письме к Т. И. Филиппову от 26 июня 1887 г. о юбилее Я. П. Полонского (*Пророки византизма*. С. 431).

43. ...«психолог Астафьев»... — Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893) — философ, психолог, публицист, заведующий университетским отделением Катковского лицея; его «пятницы» посещали Леонтьев и В. С. Соловьев. Между П. Е. Астафьевым и К. Н. Леонтьевым произошел конфликт, когда в статье «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» (*Русское обозрение*. 1890. Март) П. Е. Астафьев, ориентированный на идеи Достоевского, предпринял критику национального идеала Леонтьева. Завязалась полемика. В итоге Леонтьев стал писать ответ в форме писем к Вл. Соловьеву, однако не успел их окончить, при жизни публикация не состоялась. В «Первом письме» к В. С. Соловьеву К. Н. Леонтьев изложил и ход спора. См. об отношениях Леонтьева и Астафьева: *Леонтьев К. Н.* Письмо А. А. Александрову. 20 сентября 1890 г. // *Богословский вестник*. 1915. № 1. С. 8–9; *Котельников В. А., Фетищенко О. Л.* Комментарии // *Леонтьев*. Т. 8 (2). С. 1200–1217.

44. «Ну — на следующей неделе ~ чисто — орангутанги!» — Письмо К. Н. Леонтьева А. А. Фету. 2 июля 1888 г. // А. А. Фет. *Материалы и исследования...* Вып. 1. С. 262.

45. ...*Губастову...* — Губастов Константин Аркадьевич (1845–1913), как писал С. Н. Дурылин, «видный дипломат эпохи Александра II, Николая II, ближайший друг К. Н. Леонтьева. Познакомившись с Леонтьевым в 1867 г. в Константинополе, Губастов оставался в самых близких дружеских отношениях с ним вплоть до его смерти. Дипломатическая карьера Губастова протекала в течение первого своего десятилетия на Востоке (1867 г. — секретарь консульства в Адрианополе, должность, в которой Губастов сменил Леонтьева. Им подолгу случилось жить вместе (в Константинополе; в остальное время велась деятельная переписка. Леонтьев неоднократно говаривал, что до конца знают его только два человека — племянница М. В. Леонтьева и К. А. Губастов. Эта исключительная близость подтверждается их перепиской: письма Леонтьева к Губастову, напечатанные им в „Русском Обозрении“ (1894 г., кн. 9; 1895, кн. 11, 12; 1896, кн. 1–3, 11, 12; 1897, кн. 1, 3, 5–7) и в сборнике „Памяти К. Н. Леонтьева“ (СПб, 1911), являются важнейшим источником для изучения как жизни, так и мировоззрения Леонтьева, который делал Губастова поверенным самых затаенных своих исканий» (*Дурылин С. Н.* Комментарии // *Леонтьев К. Н.* *Моя литературная судьба...* С. 476–477). К. А. Губастов намеревался переиздать сочинения К. Н. Леонтьева, однако издание не удалось. См.: *Памяти Константина Николаевича Леонтьева, 1891: Литературный сборник*. СПб., 1911; *Розанов В. В.* Кружок К. А. Губастова в память К. Н. Леонтьева // *Литературные изгнанники*. С. 1033–1034.

46. «Я ласкаю себя надеждой ~ безцветную и безхарактерную» — Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 206.

47. *...arbiter elegantiarum...* — авторитет изящного (лат.). Титул был дан императором Нероном Петронию (автору «Сатирикона»).

48. «слова Данилевского ~ для этого создал материю»... — Эти слова приводит Страхов в своем предисловии к третьему изданию «России и Европы» (Страхов Н. Н. Предисловие // Н. Я. Данилевский. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1888. С. XXXIV), их цитирует Леонтьев в письме к Филиппову от 10 октября 1888 г. (Пророки византизма. С. 517) и в письмах «Кто правее» (Леонтьев. Т. 8 (2). С. 67).

49. *...фустанеллы...* — Фустанелла — мужская короткая юбка у албанцев, греков, румын.

50. «Вы не перешли за ту черту ~ жизни и духовного развития» — Письмо провинциала к г. Тургеневу // Леонтьев. Т. 9. С. 10. Подчеркнуто Дурьлиным.

51. *...Ксеркса во время бури ~ в волны Геллеспонта...* — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство: Леонтьев. Т. 7 (1). С. 309. Леонтьев ссылается на статью Герцена «Несколько замечаний об историческом развитии чести»: Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М., 1954. Т. 2. С. 158–159.

52. «Для того, кто не считает блаженство ~ построили Кремль и его соборы» — Варшава, 16 января / Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Леонтьев. Т. 7 (2). С. 25.

53. *...«Природа грозила убить искусство ~ в красоте и красотой»* — Письмо провинциала к г. Тургеневу // Леонтьев. Т. 9. С. 9–10. Подчеркнуто Дурьлиным.

54. *<<Огонь исторических ~ горячей и полной жизни»* — Там же. С. 17–18.

55. «Красота — говорит Леонтьев ~ сложного, развитого человека» — Леонтьев К. Н. По поводу рассказов Марка-Вовчка // Леонтьев. Т. 9. С. 26.

56. *<<[Из всей природы ~ хвостами позади»* — Леонтьев К. Н. Не кстати и кстати // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 626–627.

57. Розанов и его «красота» — Возможно, имеются в виду размышления В. В. Розанова о связи красоты и жизни, и даже физиологичности красоты: «Все поднимут на меня камни, но я отвечу холодным: „все-таки самое-то красивое — ведь рожденное“. Рожденная женщина, рожденная лошадь, рожденная собака. Все вот именно живое — одно подлинно и великолепно, неизъяснимо, божественно» (Розанов В. В. Возрождающийся Египет. Апокалипсическая секта (Хлысты и скопцы). Малые произведения 1909–1914 годов. М., 2002. С. 80–81).

58. *<<Красивые цветы ~ внешней эстетической мерки? >>* — Леонтьев К. Н. Не кстати и кстати // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 627. Цитируется с сокращениями.

59. *Есть упоение в бою / И бездны мрачной на краю — / И на краю вселенской гибели* — Пушкин А. С. Пир во время чумы (1830).

60. Подчеркнуто Дурылиным.

61. ...*Франк*... — Статья С. Л. Франка впервые опубликована: Критическое обозрение. 1909. Кн. VII. Цитируется с сокращениями. В эмиграции Франк написал о Леонтьеве еще одну статью, в которой пересмотрел свое отношение к нему. Теперь он характеризовал мышление Леонтьева как трагическое и отказывался не только от выражения «эстетическое изуверство», но и от термина «аморализм» (*Франк С. Л. Константин Леонтьев, русский Ницше // Франк С. Л. Русское мировоззрение / сост. А. А. Ермичев. СПб., 1996. С. 404–422.*)

62. ...*Бодлэр*... — С. Н. Дурылин занимался исследованием влияния Ш. Бодлера на русских символистов и сделал доклад в Государственной Академии Художественных Наук. Опубл.: *Дурылин С. Бодлэр в русском символизме / Публ. и коммент. Г. В. Нефедьева // Книгоиздательство «Мусагет». История. Мифы. Результаты. Исследования и материалы. С. 261–327.*

63. Подчеркнуто Дурылиным.

64. Подчеркнуто Дурылиным.

65. Цитируется с сокращениями.

66. Подчеркнуто Дурылиным.

67. Цитируется с сокращениями.

68. ...«*Одиссей Полихрониадес*»... — Этот роман Леонтьев считал своей лучшей вещью, наряду с «Византизмом и Славянством». С. Н. Дурылин дал следующий комментарий: «главное художественное произведение К. Н. Леонтьева — „Одиссей Полихрониадес. Воспоминания загорского грека“, впервые полностью напечатанные в IV томе Собрания сочинений Леонтьева (М., 1912). Плод многолетнего труда и долгих пристальных наблюдений над жизнью Ближнего Востока, роман Леонтьева дает историю жизни рядового представителя выносливой, ловкой и предприимчивой греческой торговой буржуазии — эпирского грека Полихрониадеса. Параллельно разворачивается в романе другая, контрастная, биография — русского консула Благова. Роман изобилует множеством действующих лиц из разных народностей, классов, вероисповеданий, и рисует широкую картину греко-турецкого Востока, колониальной страны, опекаемой европейскими великими державами, представители которых — консулы — играют видную роль в романе. Леонтьев считал „Одиссея“ важнейшим своим художественным произведением. „Что я сделал? — пишет Леонтьев Т. И. Филиппову в неизданном письме от 7 января 1886 года, — судя по отзывам людей весьма разнообразных: едва ли „Одиссей Полихрониадес“ ниже „Обрыва“ и „Обломова“. Работу над „Одиссеем“ Леонтьев начал в Константинополе в 1873 году: „Кады-Кей. Пишу начало Одиссея“, читаем в „Хронологии моей жизни“. Последний отрывок закончен в 1882 году. В течение этого десятилетия „Одиссей“ появлялся в „Русском Вестнике“ отдельными кусками, под особыми заголовками, придававшими этим кускам характер сюжетной законченности. Первая часть романа, написанная в Константинополе, появилась в „Русском Вестнике“

в 1875 году (№ 6–8), под заглавием: „Мое детство и наша семья. Воспоминания Одиссея Полихрониадеса, загорского грека“. Вторая часть, начатая в августе 1874 г. в Оптиной пустыни, появилась в 1–3 книжках „Русского Вестника“ 1876 г. под заглавием: „Мои первые испытания и успехи, соблазны и дела“, с тем же подзаголовком. Оба эти куска романа были перепечатаны в те же годы во II и III томах „повестей и рассказов“ К. Леонтьева „Из жизни христиан в Турции“. Дальнейшие куски „Одиссея“ вышли под заглавиями „Камень Сизифа“ (там же, 1877, книги 8, 9, 11 и 12, 1878, книги 7–10) и „Я купец“ (там же, 1882, кн. 1). Роман остался неоконченным: он обрывается на фразе: „так ликовал я, не зная, что мне придется скоро опять раскаиваться. И как глубоко, как постыдно!“ Леонтьев пытался выпустить полное издание романа в трех томах, стараясь заинтересовать им А. С. Суворина. „Денег не требую“, — писал Леонтьев в неизданной записке „Об издании „Одиссея“, — с меня достаточно, чтобы мне была предоставлена продажа после погашения расходов“; Леонтьев соглашался даже на то, чтоб роману предшествовало чье-нибудь предисловие (12 августа 1890), но Суворин нашел издание невыгодным. Роман появился, как уже сказано, только в посмертном собрании сочинений» (Дурылин С. Н. Комментарии // Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба... С. 473–474).

69. *Quelle beauté!* — какая красота! (фр.)

70. *...Ecoutez!* — Слушайте! (фр.)

71. *...Ив. Аксаков, Страхов, С. Рачинский, С. Трубецкой и др., люди самодержавной этической цензуры* — об отношении Н. Н. Стрехова и С. А. Рачинского к К. Н. Леонтьеву лучше всего высказался В. В. Розанов в предисловии к публикации писем к нему К. Н. Леонтьева: «Они не любили и почти боялись Леонтьева. Как Хома-философ (в „Вие“, спокойно улегшийся на незнакомом ночлеге, испугался при входе ведьмы-старухи (она же оборотень-красавица), они защищались от Леонтьева почти его словами: „Нет, голубушка, теперь пост, и я скоромиться не хочу“. То же отвращение, негодование, до отказа просто что-нибудь прочесть» (Розанов В. В. Из переписки К. Н. Леонтьева // *Литературные изгнанники*. С. 70). Причиной было именно неприятие леонтьевского эстетизма. С. Н. Трубецкой после смерти К. Н. Леонтьева написал о нем статью «Разочарованный славянофил» (Вестник Европы. 1892. Октябрь), где обвинял К. Н. Леонтьева в цинизме и безнравственности.

72. <<»*Высшее развитие ~ но даже требующая их<<»* — Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 194. Цитируется с небольшими изменениями.

73. <<»*Гармония — или прекрасное ~ высшей гармонией*» — Леонтьев К. Н. Русские, греки и юго-славяне // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 498. Цитируется с незначительными изменениями.

74. «Пушкин сопровождает Паскевича на войну ~ „реально-эстетической гармонии“» — Леонтьев К. Н. О всемирной любви // Леонтьев. Т. 9. С. 211–212.

75. ...к В. В. Розанову, в августе 1891 г., т.е., за 2 ½ месяца до смерти — Переписка К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова длилась с апреля по октябрь 1891 г.

76. ...Спенсера... — ср. в письме А. А. Александрову: «Если же достанет денег, то купите мне еще Спенсера „Основы психологии“ (?) или „Основы этики“ (?) — не знаю <...> Это та книга, где предсказывается, что *все применяется* к жизни, и будет *всем легко*» (Письмо от 6 сентября 1889 // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 834).

77. ...Бокля, Спенсера, Бастиа, Шлоссера, Прудона... — Бокль Генри Томас (1821–1862) — английский историк, автор «Истории цивилизации в Англии» (1857–1861, рус. пер. 1861–1864). Спенсер Герберт (1820–1903) — английский философ, основатель социологии и позитивист. Бастиа Фредерик (1801–1850) — французский либеральный экономист; Шлоссер Фридрих Кристоф (1776–1861) — немецкий историк, демократ и просветитель; Прудон Пьер Жозеф (1809–1865) — французский социалист и анархист. В критике прогрессизма С. Н. Дурылин — наследник К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова.

78. ...«прежде всего не знают и не понимают законов прекрасного» — Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 217.

79. ...«добру и злу внимая равнодушно»... — слова Григория Отрепьева из трагедии «Борис Годунов» (1825) А. С. Пушкина.

80. <<«Настоящий культурно-славянский идеал ~ гениальные отражения в искусстве»> — К. Леонтьев. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 32–34. Впервые: Фудель И., свящ. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское Обозрение. 1895. Январь. С. 268–273. Впервые целиком опубликовано: К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология... Кн. I. С. 170–174; «Премство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост. О. И. Фетисенко. СПб., 2012. С. 362–372. Приводится с сокращениями. Ср. параллельное место в письме Филиппову от 10 октября 1888 г. (Пророки византизма. С. 517).

81. <<«Надо ценить прекрасное ~ честным в искусстве»> — Леонтьев К. Н. Передовые статьи Варшавского дневника 1880 года. Варшава, 19 января // Леонтьев. Т. 7 (2). С. 32.

82. ...статью В. В. Розанова «Эстетическое понимание истории» ~ мы его с Вами понимаем — В. В. Розанов писал, что под влиянием этого соображения К. Н. Леонтьева попросил редактора «Русского вестника» Ф. Н. Берга переменить название на: «Теория исторического прогресса и упадка» (Литературные изгнанники. С. 131–132), что и было сделано. История написания и названия статьи: Козырев А. П. Примечания // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология... Кн. I. С. 440–443.

83. Это во 1-х. А во 2-х, этическое мировоззрение ~ всемирное... смешение, разрушение, вторичное упрощение — С. Н. Дурылину, как и К. Н. Леонтьеву, было явно

ближе христианство стремления. См. запись в его дневнике 6(19) апреля 1922 года: «Опять старая моя мысль: христ<ианст>во „исполнения“ ([Михаил Александрович] Новоселов) — и х<ристианст>во смирения: „я — ничего“ — и в этом „ничего“ все х<ристианст>во: (плясун Лескова, благ<оразумный> разб<ойник>, Буслаев, по изобр<ажению> Розанова: „просто профессор и теория словесности“, но „верую, Господи“ и „аз нищ и убог“» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 297. Л. 6 об.).

84. *«Вот это я называю мировоззрением правдивым ~ коров, ослов, овец и свиней»* — Леонтьев К. Н. Еще о «Дикарке» гг. Соловьева и Островского // Леонтьев. Т. 9. С. 131–132.

85. *...quod licet Iovi, non licet bovi...* — Что позволено Юпитеру, не позволено быку (лат.).

86. *«Вронский в „Анне Карениной“ несравненно изящнее и, говоря языком Гомера, боговиднее того профессора, который спорит с братом Левина?»* — Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. 1874–1875 года // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 112. Цитируется с сокращениями. К. Н. Леонтьев повторяет свои мысли, высказанные в работе «Анализ, стиль и веяние. По поводу романов гр. Толстого». Именно она и послужила поводом к написанию В. В. Розановым статьи «Эстетическое понимание истории».

87. *«Я так и говорил ~ сравнительном законоведении или ботанике»* — Там же. К. Н. Леонтьев комментирует свой спор с И. С. Аксаковым о книге «Византизм и славянство». «Г. А. Потемкин (1739–1791) был излюбленным лицом эстетической историософии К. Леонтьева. Потемкина и герцога Жана де Монморанси (Montmorency, 1760–1826), участника войны за независимость американских штатов <...> Леонтьев противопоставляет делателям буржуазной толпы, банальные фамилии которых сводит в конце концов к ругательству — *La gasaille*» (Дурылин С. Н. Комментарии // Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба... С. 491). См.: Фетисенко О. Л. Реконструкция одного спора: К. Леонтьев и И. Аксаков о митрополите Филарете // Филаретовский альманах. Вып. 4. М., 2008.

88. *«Европейская культура и наше отношение к ней», затерянной в одном из августовских №№ „Московских Ведомостей“ (16/VIII) 1891 г.* — Леонтьев считал статью одним из поворотных пунктов в своей жизни. Он писал о ней о. И. Фуделю 5 сентября 1891 г. из Сергиева Посада: «16 августа появилась та статья Розанова, которая Вас так утешила (она и меня до того успокоила, что московские друзья, не зная другой причины (той!), заключили во мне что-то особенно благодушное и приписали все этой статье)» («Преимство от отцов»... С. 325).

89. *Розанов В. В. Европейская культура и наше отношение к ней // Литературные изгнанники. С. 141–142.*

90. *««... Форма, — говорит Леонтьев, — материя — положительный»»* — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 382.

91. <<...Форма есть деспотизм, ~ внутренней идеи>> — Там же. С. 383.
92. <<Растительная и животная морфология ~ цветы и плоды>> — Там же.
93. «Дуб, сосна, яблоня и тополь ~ средне-пропорциональное дерево» — Там же. С. 410.
94. Подчеркнуто Дурылиным.
95. Подчеркнуто Дурылиным.
96. Подчеркнуто Дурылиным.
97. <<... Мы заметим то же Вальтер-Скотт, Гете, Шиллер>> — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 379–380. Цитируется с сокращениями.
98. <<... Мы заметим то же духа, любви, чувства> — Там же. С. 380. Цитируется с небольшими изменениями.
99. «Я считал волю к красоте, к пребыванию в тождественных формах, средством сохранения и поддержания» — Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 239.
100. «Надо условиться в терминах ~ культурнее северо-американцев» — Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 51. Цитируется с небольшими изменениями.
101. «Культура contra цивилизация ~ прямо противоположного» — Ницше Ф. Воля к власти... С. 90.
102. <<... Цель всего ~ людей, тоже покойных>> — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 411. Цитируется с небольшими изменениями.
103. <<...Господство же среднего класса ~ которого прежде всего выработал>> — Там же. С. 419. Цитируется с небольшими изменениями. После «буржуа» зачеркнуто: <<Поэтому и Прудон, этот упрощитель par excellence с жаром уверяет, что цель всей истории состоит в том, чтобы обратить всех людей в скромных, однородного ума и счастливых, неслишком много работающих буржуа! Будем крайни теперь в наших порывах!».
104. <<Со стороны исторической ~ „средний европеец“ и т.д. >> — Леонтьев К. Н. Кто правее? Письмо 8-е // Леонтьев. Т. 8 (2). С. 155. Цитируется с сокращениями. Ср. параллельное место в письме Т. И. Филиппову от 10 октября 1888 г. (Пророки византизма. С. 516).
105. <<Отклониться, по возможности ~ мечтал тогда для России>> — Там же. Цитируется с небольшими изменениями.
106. На полях заметка: «Вернуть в работу Т<олстой> и Л<еонтьев>». «„Т<олстой> и Л<еонтьев>“» — доклад С. Н. Дурылина «К. Леонтьев и Толстой», прочитанный в Государственном Музее Л. Н. Толстого 13 апреля 1927 г.
107. <<Характер трагического в жизни народа в высшей степени важен>> — Леонтьев К. Н. Грамотность и народность // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 110. Подчеркнуто С. Н. Дурылиным.

108. <<«Необходимы страдания ~ лепить столбики для газовых фонарей»>> — Леонтьев К. Н. В своем краю // Леонтьев. Т. 2. С. 152.
109. <<«Человек, высекая из камня ~ подкарауленную им у природы»>> — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 383.
110. <<«Нет сомнения, и эстетика ~ мороз пробегать по коже»>> — Леонтьев К. Н. По поводу рассказов Марка-Вовчка // Леонтьев. Т. 9. С. 27.
111. <<«Искусство у народа ~ Кремль и его соборы»>> — Леонтьев К. Н. Передовые статьи Варшавского дневника. Варшава, 16 января // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 25.
112. <<«У Данилевского есть ~ разнообразие в единстве»>> — «Преемство от отцов»... С. 94. Дурылин цитирует с небольшими изменениями и сокращениями.
113. <<«Самая отсталость Италии ~ умы ост<альной> Европы»>> — Леонтьев К. Н. Племенная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 508–509. Цитируется с сокращениями.
114. <<«...Культура есть не что иное ~ политической свободы»>> — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 333.
115. <<«Такую систему отвлеченных идей ~ по „книжке барона Корфа“>> — Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 51.
116. Перед «Одиссеей» зачеркнуто: «Е<гипетский> Голубь». Имеется в виду неоконченная повесть К. Н. Леонтьева «Египетский голубь», опубликованная впервые в «Русском вестнике» (1881. № 8–10; 1882. № 1, 10).
117. <<«Прудон-искусство ~ разница в жизни огромная»>> — Леонтьев К. Н. Статьи, воспоминания и отрывки // Леонтьев К. Н. Собр. соч. / Редакция, вступления, примечания о. И. Фуделя. М., 1913. Т. VII.
118. «Ослабеют все проявления ~ утилитаризма (весьма вдобавок обманчиво-го)>> — Леонтьев К. Н. Письма к Владимиру Соловьеву (о национализме политическом и культурном). Письмо 2-е // Леонтьев. Т. 8 (2). С. 67–68.
119. <<«Живописцы наши выбирают ~ пустее действительности»>> — Леонтьев К. Н. Новый драматический писатель // Леонтьев. Т. 9. С. 99–100. Цитируется с сокращениями.
120. Подчеркнуто Дурылиным.
121. <<«Они ставят идеалом будущего ~ более односторонне крайние»>> — Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 216–217. Цитируется с сильными сокращениями и изменениями.
122. ...ex ungue leonem... — «льва по когтям» (лат.), парафраз пословицы «По когтям можно узнать льва».
123. Подчеркнуто Дурылиным.
124. <<«Французское дворянство ~ некрасивые и ничтожные...»>> — Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 95–96. Цитируется с небольшими изменениями.

125. Подчеркнуто С. Н. Дурьлиным.
126. <<«Поверьте мне ~ упрощенности фраков и пиджаков?»>> — Леонтьев К. Н. Не кстати и кстати (письмо А. А. Фету по поводу его юбилея) // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 632–633. Цитируется с изменениями.
127. Подчеркнуто Дурьлиным.
128. <<«...Высшая ~ Николая I у нас <»> — Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 217–218. Цитируется с изменениями и сокращениями.
129. <<«О, тучная, усыренная ~ практической благонамеренностью!»>> — Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 619. Цитируется с изменениями и сокращениями.
130. <<«Не ужасно ли и не обидно ли ~ всего этого прошлого величия?»>> — Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 90. Цитируется с небольшими изменениями.
131. Подчеркнуто Дурьлиным.
132. Подчеркнуто Дурьлиным.
133. «Действительно ~ «с резными ставнями окно» — Леонтьев К. Н. Русские, греки и юго-славяне // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 477.
134. <<«Не пороки несносные ~ нашу я терпеть не могу»>> — Леонтьев К. Н. Письмо А. А. Фету. 11 июля 1889 // А. А. Фет. Материалы и исследования... Вып. 1. С. 262.
135. ...Царьград — Леонтьев считал, что взятие Царьграда и перенос столицы позволит укрепить Православную Церковь перед грядущим концом света: «даст возможность сосредоточить силу и власть иерархии, хотя бы и в форме менее единоличной, чем на Западе, а более соборной» (Леонтьев К. Н. Письмо А. А. Александрову. 24 июля 1887 // Богословский вестник. 1914. № 3. С. 454). Речь шла о концентрации церковной власти в Константинополе: «сосредоточение Православного управления в Соборно-Патриаршей форме» (Письмо А. А. Александрову. 3 мая 1890 // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 860).
136. Подчеркнуто Дурьлиным.
137. <<«На почве новой ~ торговый „васисдас“» — Леонтьев К. Н. Записки отшельника // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 239.
138. <<«Петербургская Россия ~ его ужасное значение!»>> — Леонтьев К. Н. Г. Катков и его враги на празднике Пушкина // Леонтьев. Т. 7 (2). С. 187–188. Цитируется с сокращениями.
139. «Характер трагического в жизни народа в высшей степени важен» — Леонтьев К. Н. Грамотность и народность // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 110.
140. <<«... Храм св. Софии ~ испортим его навсегда...» — Леонтьев К. Н. Храм и Церковь // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 512.

141. ...«то не будут ли [тогда] ~ изредка и не всегда удачно<» — Там же. Цитируется с сокращениями.

142. «И в России, и в Турции собою рано или поздно появятся<» — Леонтьев К. Н. Письмо А. А. Фету. 1 сентября 1889 // А. А. Фет: Материалы и исследования... Вып. 1. С. 273. Цитируется с сокращениями.

143. <<«Но как бы то ни было приближения человечества к смерти<»> — Леонтьев К. Н. Письмо А. А. Александрову. 3 мая 1890 // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 861. Цитируется с сокращениями.

144. ...*Лев Тихомиров...* — Тихомиров Лев Александрович (1852–1923), публицист, в молодости теоретик «Народной воли», впоследствии — теоретик монархизма, редактор «Московских ведомостей», автор философско-исторических сочинений. Познакомился с философским наследием Леонтьева в 1889 г., признав «„Восток, Россию и славянство“ одним из замечательнейших произведений русского ума» (Тихомиров Л. А. Леонтьев К. Н. // Тихомиров Л. А. Тени прошлого / Сост. М. Б. Смолина. М., 2000. С. 631). Тихомирову было разрешено вернуться в столицы только в 1890 г.; он познакомился с Леонтьевым в 1891 г., в один из приездов; когда Леонтьев приезжал в Москву из Сергиева Посада, бывал у него постоянно. «В общей сложности за краткое время нашего знакомства я видел его очень часто, сидя подолгу, беседуя большею частию наедине, серьезно и сердечно. Мы сошлись очень быстро, сообщая друг другу и интимные подробности жизни, и свои духовные запросы, делясь мыслями о будущем» (Там же. С. 632). В дневнике записал в день смерти Леонтьева: «Он мне был еще очень нужен. Только на днях предложил учить меня, быть моим катехизатором. И вот, — умер <...> Меня эта смерть гнетет. Так и хочется написать ему: „Константин Николаевич, неужели вы серьезно-таки умерли!“» (Тихомиров Л. А. Дневник (С января 1889 г. по декабрь 1895 г. № 2) // Тихомиров Л. Воспоминания / Вступ. ст. С. Н. Бурина. М., 2003. С. 463–464). См.: Тихомиров Л. А. Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // Русское Обозрение. 1894. № 10.

145. «К. Н. Леонтьев имел ~ «социалистическую окраску» — В мемуарах о Леонтьеве Тихомиров писал: «Когда он еще жил в Оптиной пустыни, я написал статью „Социальные миражи современности“ (которая потом вышла и отдельным изданием) и в ней доказывал, что коммунистическое общество должно являться очень деспотическим, но фактически не эгалитарным, а расслоенным, при очень сильном и властном верхнем правящем слое. Эта статья возбудила чрезвычайное внимание Леонтьева, но совсем не в том смысле, как можно было думать. Он из нее вывел заключение не против коммунизма, а за него, пришел почти в восторг» (Тихомиров Л. А. Леонтьев К. Н. ... М., 2000. С. 645). Однако статья Тихомирова была впервые опубликована в июльском номере «Русского обозрения» за 1891 г., «особый взгляд» же на социализм появился у Леонтьева еще на Афоне, уже в труде «Византизм и славянство» упоминается «деспотический коммунизм» (Фетисенко О. Л. Гептастилисты... С. 74). Незадолго до смерти,

20 сентября 1891 г., Леонтьев писал ему, излагая свой взгляд на социализм, что он «*есть деспотическая организация (будущего); и иначе: осуществление социализма в жизни будет выражением потребности приостановить излишнюю подвижность жизни.* <...> У меня есть *гипотеза* или, по крайней мере довольно смелое *подозрение*, у Вас — несравненно больше знакомства с подробностями дел» (Тихомиров Л. А. Леонтьев К. Н. ... С. 646). Обнаружив, что их взгляды во многом близки, Леонтьев предлагал Тихомирову соединить усилия для того, чтобы совместно разработать эту тему. Тихомиров сожалел, что проект не осуществился: «Я лично не имею надобности объяснять свое несогласие с социализмом, неизбежно ведущим к рабскому антихристианскому строю. Я говорил об этом достаточно в последние годы, в том же Русском Обозрении. К. Н. Леонтьев так и умер, не разобравшись в точных отношениях вполне правильно понимаемого им „православия“, и столь же правильно сознаваемого им органического характера социальных явлений» (Тихомиров Л. Летопись печати. Славянофилы и западники в современных отголосках // Русское Обозрение. 1892. Октябрь. С. 917).

146. «*Я того мнения, что социализм ~ иначе близится конец всему<»* — Леонтьев К. Н. Письмо К. А. Губастову. 5–7 июня 1889 г. Оптина пустынь // Русское Обозрение. 1897. Май. С. 403. Цитируется с небольшими разночтениями и сокращениями.

147. «*«Эстетика есть истина ~ но его подтверждает<»*» — Дурылин цитирует книгу: *Flaubert, Gustav. Correspondance. Paris, 1887.* Преклонение Дурылина перед Флобером контрастирует с мнением о. П. Флоренского, который оценивал эстетизм Г. Флобера как нигилизм, поклонение иллюзии, смерти и уничтожению (Флоренский П. А. Антоний романа и Антоний предания // Богословский вестник. 1907. № 1). См.: Мережковский Д. С. Флобер в своих письмах // Северный вестник. 1888. № 12.

148. «*История философии ~ и всякая мораль отрицает жизнь*» — Ницше Ф. Воля к власти... С. 269.

Источники и литература

1. Бюллетени ГАХН. 8–9 / Под ред. А. А. Сидорова. М., 1927/28. 80 с.
2. Булгаков С. Н. Победитель — побежденный (судьба К. Н. Леонтьева) // Константин Леонтьев: pro et contra. Антология: в 2 т. / Сост. А. А. Корольков и А. П. Козырев. СПб., 1995. Кн. 1. С. 376–392.
3. В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / Сост. Е. В. Ивановой. СПб., 2014. 1182 с.

4. Дурылин С. Бодлэр в русском символизме / Публ. и коммент. Г. В. Нефедьева // Книгоиздательство «Мусaget». История. Мифы. Результаты. Исследования и материалы / Сост. А. Резниченко. М., 2014. С. 261–327.
5. Дурылин С. Н. Заметки о Леонтьеве и для Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 285. 20 Лл.
6. Дурылин С. Н. Отец Иосиф Фудель (мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко» // Сайт «Русская Idea». URL: <http://politconservatism.ru/upload/iblock/dbb/dbb508257bb36c8548ef16190c498bc0.pdf> (дата обращения: 21.01.2016).
7. Дурылин С. Н. Писатель-послушник // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 20. 21 Лл.
8. Дурылин С. Н. Письма Т. А. Буткевич // НИОР РГБ. Ф. 599. Карт. 4. Ед. хр. 36. 107 Лл.
9. Дурылин С. Н. Письма В. В. Разевигу // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 371. 28 Лл.
10. Дурылин С. Н. Религиозный путь К. Леонтьева // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 160. 84 Лл.
11. Зайцев Кирилл, свящ. Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева) // Константин Леонтьев: pro et contra. Антология: в 2 т. / Сост. А. А. Корольков и А. П. Козырев. СПб., 1995. Кн. 2. С. 202. С. 197–228.
12. Константин Леонтьев: pro et contra. Антология: в 2 т. / Сост. А. А. Корольков и А. П. Козырев. СПб., 1995. Т. 2. 704 с.
13. Леонтьев К. Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / Подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2007. Т. 8(1). С. 297–315.
14. Леонтьев К. Н. Духовное завещание Константина Леонтьева // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / Подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. Т. 6 (2). С. 36–38.
15. Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба / Публ. и примеч. С. Н. Дурылина // Литературное наследство. 1935. № 22–24. С. 427–497.
16. Леонтьев К. Н. О всемирной любви // К. Н. Леонтьев. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / Подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2014. Т. 9. С. 186–225.
17. Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // К. Н. Леонтьев. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / Подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2003. Т. 6 (1). С. 253–351.
18. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // К. Н. Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. / Подготовка текстов и комментарии В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2007. Т. 8 (1). С. 159–233.

19. Макаров В. Г. «...Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С. Н. Дурылина 1922 и 1927 годов) // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография / Сост. Анны Резниченко. М., 2010. С. 29–76.
20. «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост. О. И. Фетисенко. СПб., 2012. 750 с.
21. Резвых Т. Н. «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа» (Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 274–356.
22. Резвых Т. Н. Религия и культура в прозе и поэзии Сергея Дурылина // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 199–225.
23. Резниченко А. И. О смыслах имён. Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. 416 с.
24. Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология: в 2 т. / Сост. А. А. Корольков и А. П. Козырев. СПб., 1995. Кн. 1. С. 20–26.
25. Фудель И., свящ. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Константин Леонтьев: pro et contra. Антология: в 2 т. / Сост. А. А. Корольков и А. П. Козырев. СПб., 1995. Кн. 1. С. 160–180.

В. А. Фатеев

«ПУСТЫННОЖИТЕЛЬ» (НЕПРОЙДЕННЫЙ ПУТЬ ФИЛОСОФА НИКОЛАЯ СТРАХОВА)

Статья посвящена особенностям биографии и личности философа Н. Н. Страхова (1828–1896), который родился в семье протоиерея, с детства воспитывался в священнической и монашеской среде и окончил Костромскую семинарию, но уклонился от избрания духовной стези. Тем не менее, в скромном поведении, холостяцком уединенном образе жизни среди книг, как и в сочинениях этого «несостоявшегося монаха», проявились черты очевидного сходства с монашеским укладом. Основное внимание в статье уделено путешествиям Страхова в Оптину пустынь (вместе с Л. Н. Толстым) и на Афон.

Ключевые слова: Н. Н. Страхов, монашество, философ, мирской монах, келья, монастырь, вера, нигилизм, Лев Толстой, Церковь, старец, Оптина пустынь, Афон.

В образе уединенного мыслителя и книжника, живо очерченном беллетристом Д. И. Стахеевым в его повести «Пустынножитель»¹, легко узнаются черты и привычки философа, литературного критика и публициста Н. Н. Страхова (1828–1896). Проживший всю жизнь холостяком Страхов на протяжении 16 лет делил с семьей Стахеева общую квартиру. И вряд ли кто лучше автора многочисленных романов, повестей и рассказов, жившего по соседству, знал бытовой уклад этого скромного, одинокого и тихого человека. Необычный сосед по жилищу, который вел образ жизни, чем-то схожий с монашеским, запечатлен Стахеевым, пусть и несколько поверхностно, но ярко, в нескольких его литературных произведениях.

Как известно, Страхов собрал огромную библиотеку, которая после его кончины досталась по завещанию владельца Санкт-Петербургскому университету. Книги заполнили почти всё пространство его жилища, состоявшего из двух комнат, и вышли даже в переднюю. Стахеев писал в другом, тоже весьма занятом рассказе-воспоминании, уже прямо

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (vfateyev@gmail.com).

¹ Стахеев Д. Пустынножитель. (Повесть о книгах и книжниках) // Русский вестник. 1890. Март. С. 114–155; Апр. С. 164–199.

посвященном Страхову: «Всю жизнь свою со дня молодости до последнего, можно сказать, дня своего земного существования он был занят книгами, разыскивал их по ларям букинистов, расставлял по полкам своей квартиры и с утра до вечера был погружен в их чтение»². Сосед философа шутил, что тот живет в огромном книжном шкафу. И почти всё свое свободное от службы время в ненастном Петербурге мыслитель проводил в своеобразном затворничестве, наедине со своими думами и рукописями, среди любимых книг. Он был в этом подобен какому-нибудь «ученому мниху» былых времен, как писал Б. В. Никольский, считавший себя учеником Страхова и написавший о нем биографический очерк по материалам, предоставленным самим философом³.

Стахеев в своей повести делает основной акцент на странствиях своего героя, увлеченного собиранием книжных раритетов, по многочисленным петербургским букинистам. О поразительном богатстве и утонченном подборе книжной коллекции Страхова писали практически все, кто у него бывал: от странствующего философа Владимира Соловьева до художника Ильи Репина, написавшего его портрет (к сожалению, не слишком удачный). Соловьев в пору их сближения со Страховым даже останавливался в холостяцкой квартире отсутствующего хозяина, находя, впрочем, главным недостатком его жилища «большое искушение от многокнижия»⁴.

Но Страхов был не столько коллекционером, сколько именно прилежным читателем книг. И отнюдь не в книжном собрании состояло главное его достоинство — этот «пустынножитель» был, по отзыву видного архиерея и богослова, «просвещеннейшим человеком в России»⁵. Страхов, действительно обладавший на редкость разносторонними знаниями, был математиком и зоологом по образованию, философом и литературным критиком по дарованию. Никольский пишет: «Приобретение книг было единственным „светским удовольствием“, спортом, охотой этого мирского монаха»⁶. Живя большую часть года почти отшельником,

² Стахеев Д. Станислав первой степени и енотовая шуба (из воспоминаний о Н. Н. Страхове) // Исторический вестник. 1904. Февраль. С. 442–443.

³ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк. СПб., 1896.

⁴ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1908. Т. 1. С. 7.

⁵ Мнение ректора Казанской духовной академии архим. Антония (Храповицкого), высказанное в частном письме к Н. Н. Страхову в 1895 г. См.: *Говоруха-Отрок Ю. Н.* Во что веровали русские писатели. СПб., 2012. Т. 2. С. 152.

⁶ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов... С. 7.

Страхов, при своем «тихом и безмолвном житии», был близко знаком, тесно сотрудничал и состоял в переписке с А. А. Григорьевым, Н. Я. Данилевским, Ф. М. Достоевским, В. С. Соловьевым, К. Н. Леонтьевым, Л. Н. Толстым, А. А. Фетом, В. В. Розановым и еще многими лучшими умами и талантами второй половины XIX века.

Монашеские черты в облике и манере поведения Страхова подмечались почти всеми, кто близко его знал. И это неудивительно, так как происходил он из «поповичей», и детство его прошло в семье протоиерея, преподавателя Белгородской духовной семинарии. А после смерти отца с семилетнего возраста будущий философ и критик воспитывался под началом своего дяди, архимандрита Нафанаила (впоследствии архиепископа Черниговского и Нежинского). Все шло к тому, что юный семинарист вступит на духовный путь, а может быть, к радости его дяди-архиерея, примет и иноческий постриг, тем более что некоторые особенности его характера явно указывали на предрасположенность к монашеству.

Однако этого не произошло. Нет сомнений, что какое-то нестроение наблюдалось в самой системе семинарского образования середины XIX века. Семинарии взрастили не только множество славных архиереев, пастырей и иноков-молитвенников: из хлебнувших постной бурсацкой похлебки вырос тогда буквально целый сонм безбожников и нигилистов. Мало того что многие семинаристы пошли по светской стезе, утратив интерес к пастырскому служению — самые способные из них стали во главе революционного движения, используя журналистику как средство социальной пропаганды, и нанесли своей деятельностью непоправимый ущерб духовному состоянию русского общества. Именно бывшие семинаристы, от всем известных «революционных демократов» Чернышевского и Добролюбова до более вульгарных, но не менее деятельных Г. Е. Благосветлова, М. А. Антоновича, Г. З. Елисеева и им подобных, стали знаменосцами литературно-революционного отряда атеистически настроенных, идейных разрушителей во имя «светлого будущего».

Как ни удивительно, едва ли не главным идейным противником этой духовной болезни, получившей ныне мало используемое наименование «нигилизма», стал Н. Н. Страхов, тоже прошедший через семинарское обучение и отказ пойти по духовному пути.

Нигилистическое движение выросло и обрело силу совсем рядом со Страховым, и он знал по личному опыту его корни и причины. Показательно, например, что Н. А. Добролюбов, сын священника, вместо

духовной академии в 1853 году поступил в Главный педагогический институт, который чуть раньше окончил и Страхов. Если вспомнить здесь, что даже такие будущие консерваторы, как близкие к Страхову Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский, примыкали в молодости к революционному кружку Петрашевского — можно себе представить, какова была атмосфера того времени.

Сам Страхов, как и немало семинаристов, также покинул духовный путь, но при этом не утратил самостоятельности мышления. Более того, по его собственному заявлению, ему захотелось избрать своей специальностью естественные науки, чтобы лучше понять движущие силы разрушительных устремлений. Желание изучить естественнонаучные основания нигилизма, чтобы успешнее бороться с ним, в какой-то степени предопределило, как писал потом Страхов, выбор им для специализации естественных наук: «В знаменитом университетском коридоре мне доводилось слышать то рассуждение о том, что вера в Бога есть непростительная умственная слабость, то похвалы системе Фурье и уверения в ее непрременном осуществлении. А мелкая критика религиозных понятий и существующего порядка были ежедневным явлением. Профессора редко позволяли себе вольнодумные намеки и делали их чрезвычайно сдержанно, но товарищи тотчас же объясняли мне смысл намеков. Один из университетских моих приятелей был очень хорошим моим руководителем в этой области. Он объяснял мне направления журналов, разъяснял, какой смысл придается стихотворению „Вперед, без страха и сомненья“, рассказывал суждения и речи более зрелых людей, от которых сам научился этому вольнодумству»⁷.

Страхов так обосновывал позже свою позицию на путях обретения умственной самостоятельности: «Отрицание и сомнение, в сферу которых я попал, сами по себе не могли иметь большой силы. Но я тотчас увидел, что за ними стоит положительный и очень твердый авторитет, на который они опираются, а именно — авторитет естественных наук. Ссылки на эти науки делались беспрерывно, материализм и всяческий нигилизм выдавались за прямые выводы естествознания, и вообще, твердо исповедовалось убеждение, что только натуралисты находятся на верном пути познания и могут правильно судить о самых важных вопросах. Итак, если я хотел „стать с веком наравне“ и иметь самостоятельное суждение в разногласиях, которые меня занимали, мне нужно

⁷ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов... С. 10–11.

было познакомиться с естественными науками. Так я и решил сделать, ни за что не отступал от своего решения и понемногу привел его в исполнение, хотя математический факультет — ближайший к естественному, мне очень жаль было такого отклонения от прямой линии, но дело потом поправилось»⁸.

25 мая 1881 года, споря с Толстым о нигилистах, которых тот защищал, Страхов писал: «Этот мир я знаю давно, с 1845 года, когда стал ходить в университет. Петербургский люд с его складом ума и сердца и семинарский дух, подаривший нам Чернышевского, Антоновича, Добролюбова, Благосветлова, Елисеева и пр. — главных проповедников нигилизма — всё это я близко знаю, видел их развитие, следил за литературным движением, сам пускался на эту арену и прочее. Тридцать шесть лет я ищу в этих людях, в этом обществе, в этом движении мыслей и литературы — ищу настоящей мысли, настоящего чувства, настоящего дела — и не нахожу, и мое отвращение всё усиливается, и меня берет скорбь и ужас, когда я вижу, что в эти тридцать шесть лет только это растет, только это действует, только это может надеяться на будущность, а все другое глохнет и чахнет»⁹.

* * *

Нам легко представить себе Н. Н. Страхова уже степенным и осторожным старцем-книжником, умудренным многотчием и размышлением. И намного меньше знаем мы о духовных метаниях его юности. Да и трудно представить его рационально сдержанную, аскетическую натуру в рядах безрассудных искателей светских удовольствий, тем более что на его собственноручных описаниях Костромской семинарии лежит налет благостности и нравственного здоровья. Ничего, кажется, не напоминает здесь обстановки «Очерков бурсы» Помяловского, где вырастают будущие смутьяны.

Страховские впечатления раннего детства еще неразрывно связаны с Церковью: «Мне помнятся мои детские и юношеские и зрелые чувства с такою живостию... Я помню и то благоговение, с которым я стоял в церкви, когда был мальчишкой»¹⁰.

⁸ Там же. С. 11.

⁹ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки: в 2 т. Оттава; М., 2003. Т. 2. С. 606 (Далее: Толстой — Страхов. Переписка).

¹⁰ Толстой — Страхов. Переписка. Т. 2. С. 820.

Очень важные размышления подростка, относящиеся, судя по возрасту, к периоду учебы в семинарии, содержатся в письме Страхова к Толстому от 29 октября 1894 года: «Помню, когда мне было 13 или 14 лет и я стал уже думать о том, чего от нас требует религия, я пришел к мысли, что должно быть в нее никто не верил вполне, не верил во Христа и до наших дней. Это меня ужасало и удивляло. Если нам предстоит с одной стороны рай, а с другой ад, то не ясно ли, что только об этом и нужно думать, что нужно всё бросить и спастись, как спасались отшельники, из которых иные верно одни только и спаслись, но тогда не было бы всемирной истории, прекратились бы всякие труды, войны, государства и т.д. И значит, ни один из великих людей, которых восхваляет история, в рай и ад не верил. Это было мне совершенно ясно, но моей веры не поколебало; напротив, я стал молиться и поститься до обмороков. Долго и мучительно я боролся, пока наконец не сбросил с себя гнета. Пока не проснулся от кошмара, и, к несчастью, тогда покачнулся в противоположную сторону»¹¹. Так начиналось отпадение семинариста от веры.

Более сложные психологические переживания, связанные с нарастающим раздвоением личности, описаны Н. Н. Страховым в отрывке из автобиографической повести «Последний из идеалистов»¹². Он открывает завесу над своим внутренним миром в тот сложный период, когда владевшие его душой возвышенные мечтания, ослепительной яркости видения «царства света и красоты» пришли в противоречие с приземленностью окружающей действительности. Это противоречие привело его к глубокому внутреннему раздвоению, своего рода гамлетизму. Он сравнивает себя с «Гамлетом Щигровского уезда», и это сравнение, как и встречающееся у него обнаружение в себе фаустовского начала, передает одну из граней его сложного мироощущения.

Герой фрагмента повести первый раз почувствовал, что он «чужой для жизни», в шесть лет, после смерти отца. Раздвоение между романтическим идеалом и тусклой действительностью постепенно нарастало: «И вот из этих образов и мечтаний я создал себе целый мир дивной красоты, целую жизнь идеального совершенства. Душа моя вся заполнилась этими образами, вся увлеклась этими стремлениями, вся жила этою жизнью... в сравнении с моим идеальным миром все окружающее меня

¹¹ Там же. С. 969.

¹² *Страхов Н. Последний из идеалистов. Отрывок из ненаписанной повести // Страхов Н. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892. С. 257–295.*

должно было тускнеть и обезобразиваться. От чистого и яркого света, к которому я обращал свои глаза, падала на действительность густая тень ничтожества. Все, что я видел вокруг себя, не имело в моих глазах ничего прекрасного, все было грязно и мелко до высокой степени. И себя самого я считал существом ничтожным...»¹³. Результатом этой раздвоенности и стало то, что Страхов, как он сам пишет, «боязливо зарылся в книги»¹⁴.

Тяжело читать в письмах Страхова самоуничижительные откровения о своем душевном разладе, но эта неоконченная повесть раскрывает корни того внутреннего неблагополучия, которое производит тягостное впечатление и в его письмах зрелых лет. Не случайно Толстой после подобной «исповеди» однажды рекомендовал ему не писать воспоминаний, так как он, по мнению писателя, не умел отличить добро и зла в собственной душе. Как бы то ни было, в этом самоуничижении можно увидеть не только отрицательные черты, но и покаянное настроение, стремление к искоренению греховных пристрастий.

Изредка вскользь упоминает герой повести и о своих любовных похождениях: «Женщины не могли чувствовать большого расположения к человеку, у которого постоянно сидит какой-то странный гвоздь в душе...»¹⁵. «Кончилось всё это тем, что я впал в отчаяние и решил оставить всякую борьбу. Жизнь мне не давалась. Ни одна черта из моего идеального мира не сбывалась на деле»¹⁶.

Но все эти психологические нюансы оставались тогда скрытыми в душе юноши. Важным было то, что Страхов, как и многие другие семинаристы, к концу гимназии отказался идти по стопам отца и дяди. О причинах своего ухода из духовенства после семинарии сам Страхов умалчивает, но ясно, что прежде всего его увлекли науки.

В 1846 году он поступил в Петербургский университет и окунулся в соблазнительную атмосферу студенческой вольницы. Самые яркие картинки безрассудного юношеского погружения в бурную столичную среду можно почерпнуть из писем Страхова к священнику Иоанну Скивскому, преподавателю Костромской гимназии. Он с огромным желанием посещает университетские занятия, но его влекут и светские удовольствия.

¹³ Там же. С. 285–286.

¹⁴ Там же. С. 289.

¹⁵ Там же. С. 290.

¹⁶ Там же. С. 290–291.

Еще целый год после поступления в университет он жил среди монахов в Санкт-Петербургской духовной академии, так как возведенный к этому времени в сан епископа Нафанаил не оставлял надежды вернуть увлекшегося науками племянника на духовный путь. Но племянник начинает приобщаться к светским удовольствиям и соблазнам, хотя не менее увлеченно занимается и науками. Разочарованный дядя отлучает его от материальной помощи, и Страхов смело пускается в самостоятельное плавание, поменяв университет на Главный педагогический институт, где студентам полагалась стипендия.

Хотя Страхов не оправдал надежд строгого владыки, заменившего ему отца, он не примкнул к тому радикальному движению, которое формировалось под предводительством бывших семинаристов в эти годы среди молодежи. Но его бурная, бесшабашная жизнь продолжалась еще много лет. При этом юноша страстно занимается науками, предается философским размышлениям, пишет романы и повести, рассылая их по редакциям, и не унывает, получая отказы. Один из образчиков его прозы, повесть «По утрам», отвергнутая редактором «Современника» Н. А. Некрасовым, поражает не только совершенно нехарактерными для зрелого Страхова бесшабашностью и весельем, но и, как ни удивительно, своим эротическим содержанием. Толстой в одном из разговоров после кончины Страхова упомянул, что в молодые годы он сильно пил.

Впоследствии Страхов рассматривал этот ранний этап своей биографии как период нравственного падения. Завершился он уже в 1860-е годы, совпав с крушением журнала Достоевских «Время» из-за страховской статьи «Роковой вопрос». Нам трудно представить себе того веселого и беззаботного молодого человека, каким, видимо, был в юности Страхов.

Перелом наступил в шестидесятые годы. Позже, по поводу статьи Розанова о нем, Страхов писал ее автору: «А откуда Вы взяли, что я когда-нибудь был „задумчивым молодым человеком“? Едва ли так; большей частью я был тогда непомерно жив и весел. Но как раз около времени „Рокового вопроса“, меня придавило мое беспутство, и я замолчал»¹⁷. Страхов остепенился, перестав пить и развратничать, но не женился и так на всю жизнь и остался холостяком. Именно с этих пор он становится тем сторонником строгой нравственности, каким он предстает перед нами из своих сочинений и писем. Годы учебы в семинарии

¹⁷ Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 60.

не прошли даром. Да и хорошо ему знакомый монашеский образ жизни, наверно, тоже оказал свое влияние. Своеобразные черты характера, усвоенные Страховым в семинарии, заметно проявлялись в его поведении всю жизнь.

* * *

Из-за своей скрытности, уклончивости, подчеркнутой обходительности и нежелания много говорить о себе Страхов производил на окружающих двойственное впечатление. Недоброжелатели нередко подозревали его в неискренности, желании угодить и нашим и вашим. А наличие у него высокопоставленных знакомых позволяло делать выводы об угодливости к сильным мира сего в карьерных целях¹⁸, совсем уж нелепые из-за присущей ему щепетильности и деликатности в отношениях. Особенно много насмешек вызывала доходящая до преклонения любовь Страхова к Толстому, но это действительно была искренняя дружба, и в значительной степени взаимная.

Что касается практицизма и расчетливости, то на самом деле всё было наоборот: податливого и вежливого, не обремененного семейными узами Страхова эксплуатировали буквально все, начиная с его друга Толстого, которому он был готов, восхищаясь его гениальностью, всячески помогать, служа и справочной книгой, и помощником в хлопотах по издательским делам, и корректором. Немало хлопот доставлял ему и опекаемый им за единомыслие Розанов, который взвалил на него устройство своих статей в журналы и даже их редактирование.

Страхов умел быть полезным и смиренно выполнял эти свои послушания. Лучше всего говорит о его благородстве то, что он бескорыстно трудился над изданием и популяризацией сочинений близких ему А. А. Григорьева и Н. Я. Данилевского. Лишенный предвзятости М. М. Меньшиков писал о погруженности любомудра в мир книг: «Страхов всю жизнь прожил в сфере самых высших откровений современного и прошлого человечества. Он мог бы сделать блестящую карьеру (в числе близких друзей его были Вышнеградский, Победоносцев и др.), но он был далек от этого: 23 года тому назад он сделался библиотекарем Публичной библиотеки и дальше не пошел. Да и куда ему было идти с Олимпа, где он чувствовал себя среди богов! <...> Страхова упрекали, что он льнул к сильным мира, к знаменитостям, старым и молодым.

¹⁸ См., например: С. У. [С. И. Уманец.] Мозаика (Из старых записных книжек) // Исторический вестник. 1912. Декабрь. С. 1042–1047.

Действительно, среди „сильных мира“ у него было много друзей, но он был совершенно независим от них и не извлек никакой корысти из этой дружбы. Не со всеми, а только с избранными по уму и дарованию во-дился он, причем имел бесстрашие любить, кого хотел»¹⁹.

Чтобы убедиться в верности этих слов, достаточно прочесть полный юмора рассказ Стахеева о том, как Страхов расстроился в связи с присвоением ему ордена Святослава первой степени, и о его мытарствах из-за отсутствия денег, необходимых, чтобы выкупить этот орден²⁰. Так и не решившись просить о помощи высокопоставленных знакомых, включая своего друга-однокурсника, министра финансов И. А. Вышнеградского, Страхов смиренно продал свою добротную шубу и сделал вывод, что следует обходиться собственными средствами.

25 апреля 1878 года он писал Толстому: «Вы спрашиваете меня, как же я прожил до сих пор? А вот как: я никогда не жил как следует. В эпоху наибольшего развития сил (1857–1867) я не только что жил, а поддался жизни, подчинился искушениям; но я так измучился, что потом навсегда отказался о жизни. <...> Я *берегся*, я старался ничего не искать, а только избежать тех зол, которые со всех сторон окружают человека. И особенно я берегся нравственно — совесть у меня слабая, беспокойная: сделать подлость или несправедливость для меня несносно»²¹.

Это был тихий, скромный человек, которому ничего не было нужно. В еде и одежде он довольствовался минимумом, в отношениях с людьми больше слушал, чем говорил. Как свидетельствует Розанов, «в Страхове было ужасно мало бытового, житейского...»²². В его стремлении предельно ограничить свои запросы были монашеские черты. Многим эти черты не нравились, а его неприхотливость, смиренное принятие жизненных обстоятельств казалось показным «смирenniчаньем». В этой связи дорогого стоит признание такого нравственного авторитета, как И. С. Аксаков, с которым у Страхова установились теплые доверительные отношения. Аксаков был уверен, что в подчеркнутой вежливости и сдержанности Страхова нет показного «смирenniчанья»:

¹⁹ М. [Меньшиков М. М.] Памяти Н. Н. Страхова // Книжки «Недели». 1896. № 3. С. 253–257.

²⁰ Стахеев Д. Станислав первой степени и енотоя шуба (из воспоминаний о Н. Н. Страхове) // Исторический вестник. 1904. Февраль. С. 441–479.

²¹ Толстой — Страхов. Переписка. Т. 1. С. 432.

²² Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 252.

«Если бы я не верил искренности Вашего смирения, глубокоуважаемый Николай Николаевич, я бы назвал его смиренничаньем и не на шутку б рассердился на вас за ваши извинения...»²³.

* * *

Но Б. В. Никольский, который был со Страховым близко знаком и даже получил от него для составления биографии ряд не опубликованных прежде материалов, в своем большом очерке, посвященном философу вскоре после его кончины, не останавливается на фиксации лишь внешних впечатлений от аскетических черт в его облике и образе жизни. Никольский набрасывает целую систему воззрений и привычек «мирского монаха» Страхова, возводя их исключительно к церковно-монашеским влияниям. В этой тщательно выстроенной системе есть очень точные попадания в цель, но имеются, надо признать, и очевидные преувеличения и натяжки.

Никольский возводит особенности необычного поведения Страхова к монастырскому влиянию на мыслителя, выросшего в священнической и монашеской среде: «Прежде всего монастырская жизнь и семинарское развитие выработали в Страхове его личный характер или то, что обычно называют характером: приемы обращения с людьми и предметами, отношения к мнениям и системам, к искусству и науке. И в личном обхождении покойного, и в строе его жизни, и во всей его биографии было много аскетического, много знакомого каждому, кто хоть поверхностно наблюдал характер и особенности православного монашества»²⁴.

Никольский так описывает бытовое поведение Страхова: «Всегда неизменно деликатный и благодушный, мягкий и вежливый, но уклончивый, так же скупой на выражение своих симпатий, как и антипатий, старающийся все свои настроения и впечатления скрасить шуткой или смехом, по возможности не высказывающий своего мнения и с величайшим вниманием выслушивающий во всех подробностях всякую чужую мысль, никогда не направляющий разговора на ту или другую сторону, но всегда идущий за своим собеседником, охотно подтрунивающий, но никогда не допускающий себе обмолвиться ни одним резким, грубым или неуместно игривым словом — таким вспоминают его с невольной улыбкой все, кто лично знал Страхова. Он обо всем решительно беседовал таким тоном, как монах говорит с мирянином о светских

²³ И. С. Аксаков — И. Н. Страхов. Переписка. Оттава; М., 2007. С. 141.

²⁴ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов... С. 6.

делах и вопросах, тщательно избегая даже малейшим намеком обнаружить хоть что-нибудь из внутреннего быта и обихода своего монастыря. О себе Страхов почти никогда не говорил, даже местоимение я проскальзывало у него в разговоре, как и в сочинениях, только в виде исключения. Комфорт, удовольствия и удобства жизни для него, можно сказать, не существовали; он заменял их только редкой чистотой, аккуратностью и порядком»²⁵.

Страхов активно участвовал в литературной жизни Петербурга: посещал всевозможные мероприятия, принимал дома гостей по средам и сам ходил по определенным дням, как было тогда принято, на обеды. Слыл завсегдатаем оперы. Но нередко это участие в светской жизни и особенно вынужденные встречи тяготили его. Он предпочитал уединенные занятия в домашней тишине: «Сижу больше дома, но меня тащат и, как ни упираюсь, приходится многое видеть и слышать. Прихожу домой и чуть не упрекаю себя за измену одиночеству и молчанию»²⁶.

Никольский, подобно другим современникам, доносит до нас необычную обстановку квартиры Страхова, естественно, находя в ней сходство с кельей монаха: «В его дом вы входили, как в келлию какого-нибудь монастырского библиотекаря: портреты хозяина, подаренные ему на память художниками, портреты и бюсты двух, трех писателей, две три картинки, дорогие, как воспоминания детства, и полки с книгами: вот вся его обстановка. Несколько стульев предназначалось для гостей; остальная мебель допускалась лишь как прибор для помещения книг»²⁷. Из-за бытовой аскетичности сравнение скромной квартиры с кельей, видимо, напрашивалось само собой: с монашеским жилищем сравнивали его квартиру и другие современники. Например, С. И. Уманец писал о ней как о «кабинете, напоминающем келью Фауста, которого, по внешности, отчасти олицетворял собою наш маститый, седобородый философ...»²⁸.

Книги значили очень много в жизни Страхова с детства, и, скорее всего, именно склонность к познанию, к чтению и увела его от соблазнов мирской жизни. Он писал об этом в своих воспоминаниях: «С самого

²⁵ Там же. С. 6.

²⁶ А. А. Фет и его литературное окружение. М., 2011. Кн. 2. С. 549 (Серия «Литературное наследство». Т. 103).

²⁷ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов... С. 6–7.

²⁸ Уманец С. И. Из воспоминаний об А. Н. Майкове // Исторический вестник. 1897. Май. С. 462.

детства у меня была любовь к книгам, и знаменитые имена писателей, ученых и философов возбуждали во мне благоговение и желание познакомиться с их произведениями. Тут было что-то невольное, как бы природное, мне и тогда, и потом, почти не случалось встречать людей, у которых эти чувства господствовали бы в такой мере, как у меня. Царство ума, новые и древние создания мысли и творчества, являлись мне с детства как далекое небо, обступившее меня со всех сторон и усеянное прекрасными светилами»²⁹. О начатом в Костромской духовной семинарии «плавании по морю книг» Н. Н. Страхов рассказывает в своих, к сожалению, кратких, лишь начатых воспоминаниях. Он ставит себе интересную цель: уловить через свои меняющиеся умственные интересы ход движения различных явлений философского характера в русской литературе.

В связи с этим Страхов подробно вспоминает о пяти годах, проведенных им в Костроме, в стенах Богоявленского монастыря, где располагалась духовная семинария. Тут состоялось не только его непосредственное знакомство с монашеской средой, но и соприкосновение с церковной древностью: «Это был древнейший и почти опустевший монастырь, — в нем было, кажется, не более восьми монахов, но это был старинный монастырь, основанный еще в XV веке». «Везде были признаки старины <...> И прямое продолжение этой старины составляла наша жизнь: и эти монахи со своими молитвами, и эти пять или шесть сотен подростков, сходящихся сюда для своих умственных занятий». Страхов отмечает, что в этой монастырской обстановке они естественно воспитывались в патриотическом духе: «В нашем глухом монастыре мы росли, можно сказать, как дети России. Не было сомнения, не было возможности сомнения в том, что она нас породила и она нас питает, что мы готовимся ей служить и должны оказывать ей повиновение и всякий страх и всякую любовь».

Несмотря на «повальную лень» семинаристов, вспоминает Страхов, «какой-то живой умственный дух не покидал нашей семинарии и сообщился мне. Уважение к уму и к науке было величайшее».

Однако в центре интересов не испорченных пока вольнодумством подростков все еще была религия: «Наши умы и души имели, впрочем, свое определенное содержание, именно — проникнуты были религиозными представлениями. Неверующих и вольнодумцев у нас вовсе

²⁹ Страхов Н. Воспоминания о ходе философской литературы // Исторический вестник. 1897. Май. С. 423.

не было, и мы были твердо убеждены, что отрицание религии есть крайняя уродливость, чрезвычайно редко встречающаяся в роде человеческом. Таким образом, мы вполне испытали на себе влияние религии, мы были воспитаны под ее верховным руководством»³⁰.

Страхов, в религиозности которого сомневаются многие писавшие о нем, да и который сам нередко оговаривает себя «неверующим», убежденно рассуждает о возвышающем влиянии религиозных представлений на бытие человека: «Вместо бесцельного существования, проводимого среди будничных нужд и будничных радостей, человеку предлагается подвиг и указывается впереди или постоянная погибель, или бесценная награда»³¹. Страхов так определяет влияние религии на жизнь человека: «...если бы мы вообразили себе человечество без религии, то нам пришлось бы понизить его почти до степени животных»³². Он пишет о красоте и величии храмов, о значении Библии в познании истины и делает очень важный вывод о значении для души всякого человека хотя бы временного ее соприкосновения с высшими ценностями религии: «Вот почему всякий, кто раз в жизни действительно воспринял влияние религии, тот навсегда сохранит к ней великое уважение, а если потеряет веру, то не может однако (по крайней мере, не должен) забыть вершин, к которым восходила его душа...»³³. Это высказывание философа вполне может послужить ключом и к его собственной сложной и противоречивой биографии.

Философия особенно интересовала Страхова еще с семинарских времен, но в семинарии, как он отмечал, ее преподавали плохо. А авторитет естественных наук и царившее тогда убеждение, что «только натуралисты находятся на верном пути познания и могут правильно судить о самых важных вопросах»³⁴, привели Страхова на математический факультет университета, а затем на естественный факультет Главного педагогического института.

Отличительной чертой Никольский называет «монашескую» сосредоточенность Страхова на теме беседы или размышления: «В мышлении, разговорах, в своих произведениях он опять-таки отличался той чисто монашеской, почти наивной серьезностью, с которой взвешивал

³⁰ Там же. С. 428.

³¹ Там же. С. 429.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 432.

каждую высказанную ему мысль, каждое прочитанное им мнение, тем глубоким, и непосредственным восторгом, тем простодушным и искренним любопытством, с которым готов был восхищаться каждым оригинальным взглядом или суждением, каждым мало-мальски даровитым произведением науки или искусства, наконец каждым проблеском таланта вообще, в чем бы тот ни проявлялся. Даже манеры, обороты речи, самая наружность его напоминали типичного великорусского монаха»³⁵.

Что касается «наружности» Страхова, то можно вспомнить и слова учителя детей Толстого В. Ф. Лазурского. Он записал в «Дневнике» во время визита Страхова в Ясную Поляну в 1894 году: «Как-то Лев Николаевич сказал о Страхове: „Как посмотрю я на Николая Николаевича, быть бы ему архиереем; хороший бы архиерей вышел“. Действительно, Страхов — с открытым лицом, длинной седой бородой, благообразный, спокойный и мягкий — по наружности был бы хорошим архиереем. Славянофильская окраска его мнений также не противоречила бы этому званию. Вышедший из духовного звания, всегда живший уединенною жизнью ученого холостяка, Страхов, вероятно, с достоинством вынес бы монашеский подвиг, если бы это от него потребовалось»³⁶.

Та же мысль о монашеских чертах Страхова звучит и в воспоминаниях о Достоевском писательницы Веры Микулич: «Холостяк Страхов по образу жизни был монашеского склада. Достоевский недаром восхищался исполнением им роли монаха в „Каменном госте“ <...> А когда неожиданно для него на сцене появился Н. Н. Страхов в костюме монаха, с четками и капюшоном, который как нельзя лучше шел к его наружности, походке и голосу, Достоевский пришел в положительное восхищение и всё повторял:

— Как он хорош! Bravo, Страхов! вызвать Страхова!»³⁷

Страхову присущи вежливость и деликатность в бытовом общении, а также умение сохранять спокойствие, достоинство и объективность даже в литературной полемике, где «мудрые, яко змий» противники, наподобие «врага-друга» Владимира Соловьева, вовлекали его в ожесточенную полемику, вечно стремясь уколоть побольнее.

³⁵ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов... С. 6–7.

³⁶ Лазурский В. <Ф.>, Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов (Из личных воспоминаний) // Русская быль. Серия III. I. Л. Н. Толстой. Биография, характеристики, воспоминания. Сб. статей. М., 1910. С. 154.

³⁷ Микулич В. Встречи со знаменитостью. М., 1903. С. 13–14.

Влияние монашеской традиции и вообще церковных писателей отразилось, по мнению Никольского, и непосредственно на стиле Страхова, простом и ясном и в то же время как бы уклончивом:

«В равной мере с личным характером отразились воспитание и образование Страхова в том, что в писателе соответствует характеру в человеке, а именно в его стиле. Неопределенно уклончивая мягкость этого стиля при совершенной точности, ясности и чистоте языка сообщает произведениям Страхова удивительную внешнюю оригинальность. Полная простота и общедоступность изложения неотъемлемо свойственны этим самым простым книгам о самых мудреных и темных вопросах. Он вежлив и деликатен с мыслями и мнениями, как с людьми, не обнаруживая притом ни тоном, ни отношением к ним своего согласия или несогласия. Насмешки, желчи в них нет и помина, хотя читатель очень часто встречается с тонкой, осторожной, но тем более меткой и едкой иронией. <...> В своеобразной рассудительности его шуток особенно ярко проявляется основная манера Страхова: он всегда писал простодушно, хотя рассуждал хитроумно»³⁸.

Страхова часто упрекали из-за его осторожной манеры ведения беседы в уклончивости и неискренности, но Никольский опровергает такое мнение: «Он писал как будто не теми словами, какими думал. Осторожность и отвлеченность, прозрачность выражений, слишком художественные, чтобы напоминать мертвенный канцелярский стиль, и то же время слишком светские, чтобы вполне приближаться к манере письма современных церковных писателей, так изысканны и в то же время просты у Страхова, до такой степени предоставляют читателя мыслям автора, ничего ему не подсказывая слогом, что многие склонны смешивать их с неискренностью»³⁹.

Даже стилистическое своеобразие сочинений Страхова Никольский возводит к церковной литературе, удаивая его необычного для светского писателя титула «аскета стилистики»: «Нам просто непривычен монашеский тон Страхова в применении к светским вопросам и предметам, и потому даже до сих пор лишь немногие понимают, что церковная стилистика дала русской литературе в лице Страхова одного из самых замечательных наших прозаиков. То, в чем иные склонны

³⁸ Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов... С. 7.

³⁹ Там же. С. 7–8.

видеть хитрость или лукавство, было в сущности величайшей добросовестностью, учтивостью мысли этого аскета стилистики»⁴⁰.

* * *

«Тихим писателем» назвал Розанов Страхова в одном из своих сочинений. А в подлинно апокалиптические революционные годы он среди сумятицы вспомнил вдруг снова о своем давнем упокоившемся друге, характеризуя его в высшей степени положительно: «Праведный писатель, ...святой писатель... монастырь писатель... Как ты прекрасен в своей старомодности...»⁴¹. Эти слова Розанова, пожалуй, страдают даже преувеличением, но все-таки определение «монастырь-писатель» подходит к Страхову, наверное, более, чем к кому-либо еще из светских литераторов.

Любовь к Богу, монашеское самоограничение и стремление к нравственному совершенствованию, как отмечали все наиболее проницательные исследователи жизни и творчества Страхова, действительно составляли скрытый нерв его личности. Он так и прожил остаток жизни одиноким отшельником на своем «пустынножительном чердаке». Обсуждения вопросов веры Страхов старался избегать, но при этом сам время от времени охотно «исповедовался» — правда, не священнику, а в письмах к Льву Толстому. Вырастающий из этих самоуничижительных откровений образ духовно слабой личности, испытывающей недостаток внутренней энергии и веры, пораженной гамлетизмом, не слишком приятен. Но на эти бесстрашно-исповедальные самообнажения можно посмотреть и с другой стороны: в них проявляется предельная требовательность к себе, искреннее желание стать лучше, нравственное, готовность к всестороннему самоограничению, стремление к идеалу, к истине, к вере. При свойственной Н. Н. Страхову мягкости характера и уклончивости натуры, он был неизменно тверд в отстаивании истины и строг, даже несколько пуристичен в вопросах нравственности. Отсюда присущие Страхову аскетическая сухость стиля и менторские, назидательные нотки его сочинений.

* * *

Важным моментом в знакомстве Страхова и Толстого с монастырским укладом жизни стала их совместная поездка в Оптину пустынь

⁴⁰ Там же. С. 8.

⁴¹ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. СПб., 2000. С. 266.

летом 1877 года. Первым об этом путешествии сообщил в своих воспоминаниях Стахеев⁴², что-то слышавший о нем от самого Н. Н. Страхова. Но видно, что интересы Стахеева далеки от религии, а его знания по теме настолько приблизительны, что воспринимать эти описания и рассуждения нужно с осторожностью.

Воспоминания Д. И. Стахеева ценны прежде всего портретами бывавших у Страхова писателей, а также тем, что в них подмечено немало характерных, преимущественно симпатичных, черт Страхова: «тишайший из литераторов и ученых» (с. 91); «...самого Страхова, кстати сказать, иначе нельзя себе и представить, как с улыбкой» (с. 92); «Достоевский и Леонтьев были большие говоруны, Страхов в разговоре был сдержан, никогда не волновался и был большой мастер слушать и молчать» (с. 91). Но в то же время видно, насколько Стахеев, проживший рядом со Страховым 16 лет и находившийся с ним в приятельских отношениях, слабо знает и понимает внутренний мир своего соседа. Например, ему непонятно, почему именно этот монастырь «облюбовали» писатели и философы, и с какой целью стремились туда, в частности, Гоголь, Достоевский и Соловьев, — «может быть, и с религиозною, а, может быть, и просто так, для развлечения и отдыха после утомительных литературных трудов» (с. 82). Неведомо автору и то, как и зачем туда попал сам Страхов. Стахеев скептически заявляет, что Страхова в Оптину пустынь «заманил» Толстой («Несомненно, он заманил»), хотя известно, что Страхов интересовался Оптиной задолго до поездки и инициатива посещения монастыря исходила именно от него.

Вот, например, какие мысли высказывал философ во время пребывания в Риме в 1875 году: «Современная жизнь и современные люди нисколько не интересны. Настоящая жизнь человека — религия, какая-нибудь идея <...> И вот мне хотелось повидать монахов, увидеть живую в людях религию. (Я непременно посещу Оптину пустынь и какие-нибудь русские монастыри.) Что аскетизм есть последовательное выражение религии — для меня несомненно; я до семнадцати лет (даже первый год университета) жил в среде духовных и монахов, и знаю, в чем дело»⁴³.

На следующий день путешественник продолжает размышления на ту же монашескую тему и прямо заявляет, что отдаст предпочтение православному монашеству: «А монахи так мне и не даются. В Неаполе

⁴² Стахеев Д. И. Группы и портреты (Листочки воспоминаний) // Исторический вестник. 1907. № 1. С. 81–94.

⁴³ Толстой — Страхов. Переписка. Т 1. С. 208.

они меня удивляли своею серьезностью сравнительно с ясностью лишь остального населения. Здесь они просто отвратительны. наших монахов ставлю в тысячу раз выше; тут их лица грубы, скучны, и больше ничего»⁴⁴.

Это письмо недвусмысленно говорит о том, что поездка вместе с Толстым летом в 1877 года в Оптину пустынь, состоявшаяся по инициативе Страхова, не была случайной.

Страхов давно расспрашивал о знаменитом монастыре бывавшего у него сотрудника петербургских консервативных изданий П. А. Матвеева, который посещал Оптину пустынь с детства. Стахеев, знающий о монастырской жизни лишь понаслышке, тем не менее отводит центральное место в своих воспоминаниях не названному по имени «старцу-схимнику», которого упрекает в тщеславии.

Неудивительно, что, прочтя поверхностные и неточные воспоминания Стахеева, более осведомленный в этой теме Павел Матвеев написал критический отзыв⁴⁵, подробно изложив известные ему сведения о поездке в Оптину пустынь Толстого и Страхова.

Путники отправились в обитель, с давних пор привлекавшую писателей и философов, 26 июля 1877 г. из Ясной Поляны в дорожном тарантасе, в самой скромной обстановке. Остановились в монастырской гостинице, у о. Феоктиста, и хотели оставаться неизвестными, но этот монах, бывший крепостной Льва Толстого, узнал его. За дружеским чаепитием они расспрашивали о монастырских порядках и знаменитом старце о. Амвросии.

На другой день после обедни о. Феоктист отвел Толстого к о. Амвросию, и тот пробыл у старца около часа. Потом посетил других иноков монастыря, в том числе жившего на покое архимандрита Ювеналия, беседовал с богомольцами. Понравился Толстому простотой обращения о. Пимен, называвший его «Левушкой».

На следующий день Толстой со Страховым снова отправились к о. Амвросию в скит. Говорил с ним один Лев Николаевич, а Страхов, по своему обыкновению, слушал и наблюдал. О. Амвросий советовал Толстому поговорить в монастыре, и исповедоваться и причаститься. Затем о. Амвросий стал объяснять значение Таинств в жизни, напомнив

⁴⁴ Там же. С. 209.

⁴⁵ Матвеев Павел. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в Оптиной пустыни // Исторический вестник. 1907. Апрель. С. 151–157.

слова Евангелия об искушениях, постигающих человека, ищущего веры, и весьма настойчиво говорил о необходимости смирения для христиан.

Затем вдруг, обратившись к молчавшему Страхову, который представился философом, сказал: «Наша философия не та, которой вы занимаетесь: мою переписку ведет о. Климент, он человек ученый, я Вас с ним познакомлю». Старец позвал о. Климента, а сам ушел к народу в хибарку. Видимо, он решил, что умственные доводы о. Климента, человека обширной духовной начитанности, более подходят для вразумления «чрезмерно» образованного философа. Иеромонах Климент (Зедергольм), как разъясняет К. Н. Леонтьев в прекрасной книге, посвященной этому подвижнику благочестия⁴⁶, был не старцем, а катехизатором. В отличие, например, от о. Амвросия, который осмеливается руководить прямо духовной жизнью обратившихся к нему с верою и покорностью, иногда решая даже вопрос одним словом: «да» или «нет», катехизатор убеждает, излагая общие основы церковного учения, не упуская из вида и светские знания. В Оптиной паломникам, как и везде в монашеской среде, встречались не только прозорливые старцы или простецы типа о. Пимена, но и ученые монахи типа о. Климента.

Совет о. Амвросия говеть был, как сообщает Матвеев, принят Толстым, начавшим посещать церковные службы. Но тут приехал нарочный из Ясной Поляны с известием, что один из его сыновей заболел, и писатель спешно собрался домой, предварительно зайдя к о. Амвросию. О. Амвросий говорил ему, что болезнь ребенка несерьезна, и, вернувшись, он найдет его здоровым, а самого его ждет уныние и тоска, если он не будет говеть в монастыре. Толстой обещал говеть в деревне и уехал. Дома он действительно нашел ребенка почти здоровым. Сам писатель, как пишет Матвеев, впал в уныние и тоску, постепенно возраставшие. Дело дошло до того, что когда он уходил в лес, за ним посылали смотреть. Здесь Матвеев замечает, что все написанное выше он слышал от Н. Н. Страхова.

Далее Матвеев передает мнение о Толстом старца Амвросия, которое он узнал у о. Климента, побывав в монастыре вскоре после путешественников: «Старец с прискорбием смотрит на его деятельность, особенно в будущем; сердце его ищет веры, а в мыслях путаница; он слишком полагается на свой ум и большой рационалист. Страхов же книжник; книги его более всего интересуют. Он спрашивал меня об Афоне, его

⁴⁶ Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни. М., 1882.

более всего занимали тамошние книгохранилища и древние списки Евангелия»⁴⁷.

Сам о. Амвросий сказал Матвееву при встрече о Толстом: «Мудрый он человек: сердце ищет Бога, а в мыслях путаница и неверие. Горд он очень, духовной гордостью. Много вреда он делает своим произвольным и суемудрым толкованием евангелия, которое, по его мнению, никто до него не понимал, но на всё воля Божия»⁴⁸. На слова о том, что Страхов, уважительно относящийся к религии, может иметь на Толстого доброе влияние, о. Амвросий ответил: «Страхов человек закосленый, неверие его глубже и крепче»⁴⁹. О. Климент подтвердил, что и сам слышал от батюшки такое мнение: «Много бед предвидит он от Толстого, который может оказать большое влияние на умы, а Страхова считает человеком отпетым, для которого вера только поэзия»⁵⁰. И добавил, что, как считает старец, «Страхов влияния на Толстого не имеет, скорее наоборот, это его справочная книга».

Страхов, услышав все это от Матвеева, был таким отзывом, естественно, огорчен и с недоумением сказал: «Да ведь я, кажется, с о. Амвросием мало о чем и говорил». И добавил: «Он советовал мне читать Исаака Сирина, духовного наставника монахов и великого душеведца, по его совету, и подарил какую-то брошюрку, в которой передаются разговоры Ермия с языческими философами — но это детская книжка, а серьезно-го разговора с Амвросием у меня не было»⁵¹.

Согласно составленной в библиотеке Санкт-Петербургского университета описи книг, о. Амвросий подарил философу книгу Исаака Сирина «Слова духовно-подвижнические» (М., 1854). На книге надпись рукой Страхова: «От о. Амвросия. Оптиная пустынь. 1877. 27 июля». Там имеется запись и о другом подарке, полученном Страховым в Оптиной пустыни от о. Климента: книге Николая Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе» (М., 1874), с надписью: «От о. Климента. Оптиная пустынь. 1877. 27 июля»⁵².

Далее Матвеев, упомянув более поздние воспоминания Страхова о поездке на Афон, пишет: ««В этой статье он тонко и мягко осмеивает парихондую публику, удивлявшуюся, как он, писатель и человек науки,

⁴⁷ Матвеев Павел. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в Оптиной пустыни... С. 154.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С. 155.

⁵¹ Там же.

⁵² Инвентарь [университетской библиотеки] 1897–1899 гг. СПб., 1899. Л. 65–349.

едет в монастырь, „а монастыри, — улыбаясь, говорил Страхов, — несомненно кое-что значат в духовной жизни народов. Это мнение я вынес из моей поездки в Оптину“». В период появления афонских воспоминаний в «Русском вестнике» Матвеев, как он сам замечает, часто бывал у Страхова. «Страхов умел обходить разговоры о религии», — пишет он. И заявляет: «Действительно, как я убедился во время болезни Страхова <...>, он был человек неверующий, хотя думал, что религия нужна для народа. Мягкий и кроткий, он сильно раздражился, когда я упомянул о священнике перед операцией, и скончался без церковного напутствия»⁵³.

Возможно, Матвеев частично и прав: Страхов испытывал глубокие сомнения в вере, но категорично говорить о его неверии было бы явным упрощением, хотя его религиозность имела скорее внецерковный характер. И уж совсем невероятным выглядит приведенное далее странное суждение Л. Н. Толстого, с которым Матвеев встречался уже после кончины Страхова. По мнению Толстого, как, передает Матвеев, то, «что Страхов, человек научно-образованный, отличный стилист и бесспорно умный человек, так мало оказывал влияния на русское общество, вероятно, происходило оттого, что он был равнодушен к вопросам религии»⁵⁴. Однако трудно поверить, чтобы Толстой в конце 1890-х годов, еще в полной памяти, мог такое сказать о своем покойном друге. Вот что, например, пишет в «Дневнике» наблюдавший за беседой Толстого со Страховым в 1894 году учитель детей Толстого В. Ф. Лазурский, впоследствии профессор Новороссийского университета: «Лев Николаевич посоветовал мне обратить внимание на одну черту у Страхова (он об этом говорил и брату); его мистицизм в духе Ефрема Сирина и других восточных учителей церкви»⁵⁵.

К месту будет здесь и контрастирующее с этой репликой мнение Толстого, зафиксированное в одном из писем художника М. В. Нестерова. В 1907 году, работая в Ясной Поляне над портретом Л. Н. Толстого, Нестеров записал высказывание писателя: «Далее Л. Н. рассказал мне, как он был вместе с покойным Страховым в Оптиной пустыни у знаменит<ого> старца Амвросия и как Амвросий, приняв славянофила, верующего церковника Страхова за закоренелого атеиста, добрый час наставлял его

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Дневник В. Ф. Лазурского // Литературное наследство. Т. 37–38 (Л. Н. Толстой). М., 1939. С. 491.

в вере православной и как сконфуженный Страхов терпеливо, без возражений выслушивал учительного старца, который при всей прозорливости перемешал своих посетителей»⁵⁶. Вопреки сказанному Матвеевым, Л. Н. Толстой считает Страхова даже «верующим церковником».

Если в критике воспоминаний Стахеева Матвеев в основном прав, то в отношении Страхова и Толстого он не совсем точен в изложении событий. После поездки Страхов писал Толстому: «Сегодня был у меня Павел Александрович Матвеев; он навещал Оптину пустынь после нас и привез мне целую кучу разговоров об Вас и даже обо мне. Отцы хвалят Вас необыкновенно, находя в Вас прекрасную душу. Они приравнивают Вас к Гоголю, вспоминают, что тот был ужасно горд своим умом, а у Вас вовсе нет этой гордости. Боятся, как бы литература не набросилась на Вас за 8-ю часть <„Анны Карениной“>, и не причинила Вам горестей. Меня о. Амвросий назвал *молчуном*, и вообще считают, что я закоснел в неверии, а вы гораздо ближе меня к вере. И о. Пимен хвалит нас (он-то говорил о Вашей прекрасной душе) — очень было и мне приятно услышать это. Отцы ждут от Вас и от меня обещанных книг и надеются, что мы еще приедем»⁵⁷. Как мы видим, спустя десятилетия, когда Страхова уже не было на свете, Матвеев изложил события несколько в иной тональности. Возможно, на его изменившиеся в худшую сторону характеристики и оценки повлияло состоявшееся к тому времени отлучение Толстого. Отзыв Матвеева о Страхове, не говоря уже о Стахееве, отличается явной недоброжелательностью. Философ выглядит у Матвеева почти атеистом.

Стахеев, прочитав статью Матвеева, был возмущен ее резким тоном. 16 апреля 1907 года он написал гневное письмо издателю «Исторического вестника» С. Н. Шубинскому, редактору «Исторического вестника», где появились и его воспоминания, и статья Матвеева. Это важное письмо засуживает того, чтобы его следует привести целиком:

«На днях получил апрельскую книжку „Ист<орического> Вест<ника>“ и изумился статье Матвеева о Страхове. Видно, ему, как ослу, хотелось лягнуть покойника, да с ним вместе — и меня. Лягнуть-то легко, но какая от этого и кому честь? И врет он, что Страхов не пожелал перед смертью исповедоваться. Мне лучше знать, что он говорил в последние минуты, а говорил он (слабым голосом), что „желаю

⁵⁶ Нестеров М. В. Письма. Л., 1988. С. 226.

⁵⁷ Толстой — Страхов. Переписка. Т. 1. С. 355.

исповедоваться⁵⁸. Эти слова может подтвердить и мой племянник, бывший при нем в предсмертные его минуты. Он теперь профессор по анатомии в Одессе: в случае — можно его спросить и он подтвердит мои слова. За священником тогда послали, но он уже не застал Страхова в земной оболочке, с духом его, освободившимся от темницы, он, конечно, вести беседу не мог — и ушел ни с чем. Я мог бы написать на статью Матвеева заметку, но с такими лицами противно входить в сношение — и Бог с ним. Если бы он на меня и похуже что наврал — я бы не ответил ему, памятуя слова Шекспира: „Злодейство встанет на беду себе и если ты его землей закроешь целой — оно стряхнет ее и явится на свет“. Вот, родной Сергей Николаевич, в каком положении дело Страхова: умер, а все еще от ослиных копыт не освободился. В литературе все, конечно, знают Страхова больше и точнее, чем Матвеев, да и о нем очень хорошо все знают, ведь было однажды в „Русских Известиях“ написано, что он „сплетник“. С таким мнением о нем и я остаюсь — и суди его Бог. Из статьи его между прочим, и еще не следует, что квартира у нас была общая и прислуга — тоже и стол — тоже, а он говорит, что Страхов жил со своей прислугой: ему, видно, обидно, что люди могут по столько лет жить, видаться и не поссориться. Н. Н. (скажу по секрету) очень тяготился знакомством с Матвеевым, но по ангельскому своему характеру терпеливо переносил его и нередко говаривал про него: „Да, да, он навязчив и очень неприятен, но что делать — надо переносить и его, как и всякое другое житейское огорчение“⁵⁹.

Можно сколько угодно найти примеров, что Страхов был религиозным скептиком и внецерковным человеком, но можно обнаружить и столько же подтверждений тому, что вера не покидала его душу. Матвеев прав только в том, что Страхов действительно уклонялся от обсуждения вопросов о вере. Итак, оба основных источника о поездке Толстого со Страховым в Оптину пустынь заслуживают критического к себе отношения.

Осенью после поездки, 11 ноября 1877 года, Страхов сожалел в письме к Толстому об угрызениях совести оттого, что до сих пор не исполнил своего намерения написать о Клименту. Возможно, с этим образованным и ревностным монахом Страхов и нашел бы общий язык, но весной 1878 года о. Климент внезапно преставился.

⁵⁸ Такое желание было высказано на предложение — пригласить священника со Св. Дарами (прим. Д. И. Стахеева).

⁵⁹ Д. И. Стахеев — С. Н. Шубинскому. 16 апр. 1907 г. // ОР РНБ. Ф. 874. Ед. хр. 111. Л. 80–81.

Что касается книги Исаака Сирина, полученной от о. Амвросия, то в ее оценке философ проявил, может быть, излишний педантизм книжника, выразив недовольство качеством перевода: «Книга Исаака Сирина оказалась совершенно невозможной для чтения, и я хочу достать другой перевод»⁶⁰.

Как бы то ни было, опыт общения с монахами, полученный в Оптиной пустыни, не прошел для Страхова бесследно. Он, вольно или невольно, часто описывает свою уединенную жизнь, используя монашеские понятия и лексику.

Так, с апреля 1881 года, после отъезда Стахеевых на юг, Страхов остается в квартире в полном одиночестве и наслаждается тишиной, сравнивая свое отшельничество с опытом пустынников: «Вокруг меня воцарилась тишина самая полная, восхитительная. Я чувствовал себя здоровым, спокойным, и я подумал: передо мною три месяца жизни совершенно пустынножизненной: я должен воспользоваться ими». Он решает остаться в городе до августа и «закончить ряд сковывающих его дел». Душевное равновесие к июню ему восстановить удалось, хотя выполнение намеченных дел шло не столь успешно: «...Пустынничество удалось, припадки тоски прошли, но работа идет плохо...»⁶¹.

Этот «пустыннический» период, возникший случайно, из-за отъезда Стахеевых, послужил для Страхова неким этапом духовной подготовки к поездке на Афон, куда он отправляется в августе.

* * *

Мысль о посещении главного православного монастыря на Афоне зародилась у Н. Н. Страхова не в год путешествия. Об этом желании ближе познать жизнь православных иноков он писал уже из Рима в 1875 году, наблюдая за католическими монахами. Поездка с Толстым в Оптину пустынь, несмотря на не слишком лестные отзывы о нем старца Амвросия, повысила интерес Страхова к монастырской жизни. И ему хотелось увидеть истинные свойства монашества, на греческом полуострове совершенно изолированного от мира и отрекшегося от него. Важную роль для Страхова имело и то, что «на Афоне живет дух нашего православного благочестия, «одно из чистейших воплощений того животворного начала, которое составляет истинную душу русского народа»⁶².

⁶⁰ Толстой — Страхов. Переписка. Т. 1. С. 376.

⁶¹ Там же. Т. 2. С. 613.

⁶² *Страхов Н.* Воспоминания и отрывки. СПб., 1892. С. 10.

Воспоминания об этой поездке 1881 года были опубликованы только спустя восемь лет после нее. Страхов начинает рассказ прекрасными словами, сразу вводящими читателя в ритм и смысл повествования: «И в моей жизни было редкое и прекрасное событие: я видел Афон. Впечатления, которые оставила во мне Святая Гора, составляют с тех пор (то есть с 1881 года) великую драгоценность, и они живо возникли во мне, когда появилось известие о смерти игумена отца Макария (19 июля 1889 г.) и стали печататься воспоминания об нем и очерки его жизни. Мне досталось счастье видеть о. Макария и разговаривать с ним; из всех, кого я видел на Афоне, он был для меня самым чистым и несравненным по красоте воплощением того духа, которым живет вся Афонская гора».

От лирического введения Страхов переходит к ироническому описанию того факта, что очень многие «просвещенные люди» на пути до Константинополя и даже в посольстве выражали ему недоумение. Они не понимали, зачем образованный человек «в наш прогрессивный век» едет к монахам, этому отсталому и даже вредному элементу человечества.

Путешествие на Афон, которое заняло полтора месяца, сыграло в жизни Страхова важную роль. Во-первых, он написал об этом путешествии замечательный очерк, который стал одним из его лучших произведений. Во-вторых, это путешествие позволило ему достичь глубокого понимания сути православной веры и монашеской жизни. Нет сомнений также, что он там «еще лучше научился» смирению⁶³, что он и подтверждает по возвращении в одном из писем к А. А. Фету.

Конечно, в этом произведении немало противоречивых для строгого глаза деталей, и чуткий читатель не может, например, не обратить внимания уже в начале на такую фразу: «Афон есть поприще и училище святости, а святой человек есть высший идеал русских людей, начиная от неграмотного крестьянина и до Льва Толстого»⁶⁴. Толстого, к тому времени уже противопоставившего себя Церкви, Страхов производит в соучастники православной святости нашего народа. Конечно, такого рода недостатки с точки зрения строгого соответствия православию в очерке имеются, и они достаточно подробно и критически рассмотрены, например, в книге С. С. Шаулова «Страхов как творец и персонаж литературных контекстов»⁶⁵. Но Страхов и не предполагал выдавать свои путевые

⁶³ А. А. Фет и его литературное окружение. Кн. 2. С. 339.

⁶⁴ *Страхов Н.* Воспоминания и отрывки... С. 10.

⁶⁵ *Шаулов С. С.* Страхов как творец и персонаж литературных контекстов. Уфа, 2011.

заметки за церковную литературу, уверяя восторженных почитателей этих воспоминаний наподобие графини А. А. Толстой, что они написаны неверующим человеком. Однако этот очерк, блестящий с литературной точки зрения, и хорошо раскрывает суть православного монашества, и дает наглядное и емкое представление об Афоне.

По возвращении из путешествия Страхов пишет Толстому, продолжая «монашескую» тему: «На усилия, на крутые повороты я не способен, но знаю, что, постоянно держась одной мысли, одного пути, могу дойти до чего-нибудь хорошего. Я стал несравненно спокойнее, чем был, и все благодаря вам и чтению монашеских книг»⁶⁶. Это «чтение монашеских книг» прямо говорит не только о постоянной работе над своим духовным разумением. Другая возможная причина — обдумывание воспоминаний о своем пребывании в монастыре на Афоне. Эти воспоминания Страхов, впрочем, завершит и издаст спустя восемь лет, в 1889 году.

Подробное и мерно текущее повествование идеально гармонирует с содержанием очерка. Это настоящая художественная проза. Наконец, прекрасен и сам аскетический и в то же время выразительный стиль, выработанный автором. Никольский считает даже, что Страховым был создан особый стиль и тон отвлеченного русского слога и что описание Афона не уступает знаменитым описаниям С. Т. Аксакова. Он обнаруживает, что на удивительную чистоту и ясность языка очерка оказала глубокое влияние школа духовного красноречия и церковных писателей.

Страхов сумел ярко раскрыть и красоту мест, и подробности монастырского быта, и высокий духовный смысл аскетического подвижничества. Он очень удачно противопоставляет свои впечатления книге французского писателя Вогюэ, который увидел в монастыре только «духоту и удручение» и распространил траурный покров меланхолии даже на окружающую природу.

Страхов убедительно опровергает мрачные картины, нарисованные французским писателем-путешественником, простым сообщением, что монахи «считают грехом, если подвергаются чувству уныния и тоски»⁶⁷. Но особенно убедительны в очерке примеры конкретных монахов, которых, как подчеркивает Страхов, отличает ласковое радушие, веселый смех и спокойствие. Страхов останавливается на кажущейся особенно трудной для нас монастырской молитве и, словно давний и опытный насельник монастыря, убеждает в обратном: «Молитва

⁶⁶ Толстой — Страхов. Переписка. Т. 2. С. 624.

⁶⁷ Страхов Н. Воспоминания и отрывки... С. 28.

ведь есть обращение к Богу, и, если только мы действительно молимся, действительно обращаемся к Богу, он приводит нашу душу в одно из высших и отраднейших состояний»⁶⁸.

Очень тонко описывает Страхов индивидуальные черты старца Макария, на примере которого он рисует образ «светлого монаха». Он благоговейно живописует портрет подвижника простыми, выверенными и в то же время вдохновенными словами: «...и движения и позы отца Макария носили в себе тот же светлый характер, как и все остальное; в них видна была скорее живость и энергия, чем заученная плавность и мягкость. Но отчего же весь его вид имел в себе при этом нечто величавое, и вместе совершенно простое, а во время служения — глубоко благоговейное? Отчего его чтение и возгласы из алтаря не только были чужды машинальности, но звучали сердечным благочестием? Этого нельзя рассказать и объяснить словами»⁶⁹.

Путевые заметки об Афоне вдумчивого и зоркого путешественника обратили на себя внимание многих современников, и отзывы были преимущественно положительными.

Верность передачи Страховым афонской атмосферы отмечал даже обычно не слишком его жаловавший К. Н. Леонтьев, который сам бывал на Афоне, исповедовался как раз архимандриту Макарию (Мышкину) и тоже писал об афонской обители.

Очень пришлось по душе «Воспоминания о поездке на Афон» благочестивой графине А. А. Толстой, жившей в Петербурге и нападавшей в разговоре со Страховым на своего яснополянского родственника — и она уверяла Страхова, что видит теперь, что он верующий, а он отрекался. По этому поводу Страхов писал Толстому: «...мне было очень совестно, когда Александра Андреевна <Толстая> и разные другие благочестивые люди причисляли меня к своим. Перед Ал<ександрой> Андр<еевной> я прямо отрекся: „нет, графиня, я никогда не выразил, что я верующий“. — Чувствовал я, что „Поездка“ Вам не может понравиться, но как из церковно-верующих никто (впрочем, кроме Ольги Александровны <Данилевской>) не заметил, что „Поездку“ писал не верующий?»⁷⁰.

Ю. Н. Говоруха-Отрок посвятил статье Страхова рецензию «Мнения светского писателя о монашестве»⁷¹, в которой противопоставил су-

⁶⁸ Там же. С. 41.

⁶⁹ Там же. С. 36–37.

⁷⁰ Толстой — Страхов. Переписка. Т. 2. С. 820.

⁷¹ Говоруха-Отрок Ю. Н. Во что веровали русские писатели? СПб., 2012. Т. 2. С. 121–132.

ждения одного из образованнейших русских людей, утверждающего, что «монашество есть путь действительного блаженства», тому, что говорят и думают о монашестве в нашем «интеллигентном обществе».

Историк К. Н. Бестужев-Рюмин тоже воспоминания одобрил, но почитал, что автор несколько приукрасил монахов: «Прочел я статью Страхова об Афоне. Хорошо там для души утомленной. Правда, говорят, что он чересчур раскрасил монашество, скрыв его дурные стороны, о которых Достоевский вспомнил. Правда, но хорошие стороны существуют, и их он изобразил»⁷².

Розанов отмечал, что поездка на Афон разрушает представление о Страхове как о религиозном скептике: «Но он действительно ездил на Афон, и его заметки — не вольные зарисовки путешествующего литератора или эстета, равнодушного к религии. Его наблюдение о постоянно улыбающихся лицах строгих афонских монахов-аскетов запомнились многим, в том числе и одобрительно и жившему долгое время в Оптиной К. Н. Леонтьеву».

Пожалуй, только Л. Н. Толстой отрицательно отозвался в «Воспоминаниях о поездке на Афон», не приняв упоминаемую в очерке исихастскую монашескую традицию многократного повторения Иисусовой молитвы, которая, конечно, не совпадала с его рационалистической трактовкой христианства: «„Поездка“ мне скорее не нравится — именно тем, чем она нравится гр. Алекс<андре> Андреевне (не Алексеевне) Т<олстой>. И утверждение о том, что повторение десятки раз сряду одних и тех же слов может быть не отвратительно по своему безумно и кощунственно механическому отношению к Богу, мне очень противно. Противно, потому что вредно»⁷³.

И далее Толстой нападает уже на самого Страхова, не разделяющего его нигилистического отношения к социальным и государственным институтам: «Мне всегда душевно больно, когда я вижу в вас эти черты умышленного принижения своего духовного я во имя чего-то такого мелкого, ничтожного, как привычка, семья, народ, церковь <...>»⁷⁴. Из этого рассуждения хорошо видно, насколько разнятся взгляды на христианство у Толстого, для которого «семья, народ, церковь» — лишь «игрушки человеческие», и у Страхова, который, конечно, тоже страдал религиозным скептицизмом, но далеко не в такой степени, как Толстой.

⁷² Шмурло Е. Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. Юрьев, 1890. С. 285.

⁷³ Толстой — Страхов. Т. 2. С. 816.

⁷⁴ Там же.

Отношение Толстого к афонским путевым заметкам показывает в очередной раз, что различие в вере между ним и Страховым было огромным. Страхов был все время на грани обретения церковной веры: потеряв набожность в юношеском возрасте, он только о вере постоянно и думал, но сам себя останавливал, таил свои религиозные переживания от других и оговаривал себя «неверующим». Толстой же, отвергая Таинства, считал себя христианином, хотя был неверующим в православном смысле. Толстой пытался оказывать на преклонявшегося перед ним Страхова моральное воздействие, а тот, несколько подавшись в сторону своего друга, при всей мягкости характера, всё же до конца своих дней сохранил независимость взглядов, так и не став «толстовцем».

22 августа 1886 года, за десять лет до своей кончины, Страхов написал Толстому о желании последнюю свою книгу написать «во славу Божию»: «Я был бы совершенно доволен, если бы удалось мне написать еще книгу, последнюю, о том, как искать Бога, как все делать во славу Божию и всякое познание направлять к познанию Бога. Вы видите, замыслы высокие, но ничего никогда мне так не хотелось написать, как это. Напишу как-нибудь, торопясь, но непременно напишу»⁷⁵. Такой заветной книги пустынножитель Страхов, к сожалению, так и не написал. Но уже и сам этот замысел окончательно снимает сомнения относительно его взглядов на религию и христианство.

Источники и литература

1. *Говоруха-Отрок Ю. Н.* Мнение светского писателя о монашестве. Н. Страхов. Воспоминания и отрывки // Говоруха-Отрок Ю. Н. Во что веровали русские писатели? СПб., 2012. Т. 2. С. 121–132.
2. Дневник В. Ф. Лазурского // Литературное наследство. Т. 37–38 (Л. Н. Толстой). М., 1939. С. 444–503.
3. *Лазурский В.* <Ф>. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов (Из личных воспоминаний) // Русская быль. Серия III. I. Л. Н. Толстой. Биография, характеристики, воспоминания. Сб. статей. М., 1910. С. 148–156.
4. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки: в 2 т. Группа славянских исследований при Оттавском университете, Оттава; Государственный музей Л. Н. Толстого, Москва, 2003.
5. *Матвеев Павел.* Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в Оптиной пустыни // Исторический вестник. 1907. Апрель. С. 151–157.

⁷⁵ Там же. С. 712.

6. М. [Меньшиков М. М.] Памяти Н. Н. Страхова // Книжки «Недели». 1896. № 3. С. 253–257.
7. Микулич В. [Веселитская Л. В.]. Встречи со знаменитостью. М., 1903.
8. Нестеров М. В. Письма. Л., 1988.
9. Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк. СПб., 1896.
10. Письма Владимир Сергеевича Соловьева. СПб., 1908. Т. 1.
11. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. СПб., 2000.
12. Розанов В. В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / Сост. П. П. Апрышко и А. Н. Николюкин. М.: Республика, 1997.
13. Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001.
14. Стахеев Д. И. Группы и портреты (Листочки воспоминаний) // Исторический вестник. 1907. № 1. С. 81–94.
15. Стахеев Д. Пустынножитель (Повесть о книгах и книжниках) // Русский вестник. 1890. Март. С. 114–155; Апр. С. 164–199.
16. Стахеев Д. Станислав первой степени и енотовая шуба (из воспоминаний о Н. Н. Страхове) // Исторический вестник. 1904. Февраль. С. 442–443.
17. Д. И. Стахеев — С. Н. Шубинскому. 16 апр. 1907 г. // ОР РНБ. Ф. 874. Ед. хр. 111. Л. 80–81.
18. Страхов Н. Воспоминания и отрывки. СПб., 1892.
19. Страхов Н. Воспоминания о ходе философской литературы // Исторический вестник. 1897. Май. С. 423–434.
20. С. У. [Уманец С. И.] Мозаика (Из старых записных книжек) // Исторический вестник. 1912. Декабрь. С. 1042–1047.
21. А. А. Фет и его литературное окружение. М., 2011. Кн. 2. С. 549 (Серия «Литературное наследство». Т. 103).
22. Шмурло Е. Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. Юрьев, 1890. С. 285.
23. Шаулов С. С. Страхов как творец и персонаж литературных контекстов. Уфа, 2011.

А. Ю. Минаков

А. С. СТУРДЗА: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ ПРАВОСЛАВНОГО МЫСЛИТЕЛЯ

Статья посвящена основным этапам интеллектуальной биографии А. С. Стурдзы — русского государственного деятеля, дипломата, религиозного философа, светского богослова и публициста первой половины XIX в. Особое внимание уделяется анализу консервативной и православной публицистики мыслителя, его оригинальной интерпретации идеологии Священного союза, уточнению его идейного влияния на политику Министерства духовных дел и народного просвещения в области образования и науки, определению его роли в становлении русского консерватизма.

Ключевые слова: Российская империя, XIX в., А. С. Стурдза, Александр I, апология Православия, русский консерватизм, Священный союз.

Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854) — государственный деятель, дипломат, религиозный философ и публицист — являлся одной из ключевых фигур интеллектуальной элиты в царствование Александра I. Однако известно о нем мало, несмотря на то, что в последние годы появилось несколько работ, специально посвященных его жизни и деятельности¹. Теоретическое наследие Стурдзы не только не издано в полном объеме — даже не установлен до конца корпус написанных им произведений². В. А. Жуковский называл Стурдзу «нашим Платоном

Минаков Аркадий Юрьевич — доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской православной духовной семинарии (minak.arkady2010@yandex.ru).

¹ См.: *Лямина Е.* Новая Европа: мнения «деятельного очевидца». А. С. Стурдза в политическом процессе 1810-х годов // Россия. Russia. Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — начало XX века. М.; Венеция, 1999; *Домникова Г. М.* Александр Скарлатович Стурдза: (опыт характеристики) // Христианство и русская литература. Сб. 4. СПб., 2002; *Парсамов В. С.* Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004; *Минаков А. Ю.* Стурдза Александр Скарлатович // Общественная мысль России XVIII — начала XX века: Энциклопедия. М., 2005; *Минаков А. Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011.

² *Парсамов В. С.* Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. С. 8.

христианским»³, а современная исследовательница определяет его роль в 1811–1819 гг. как «не просто официального публициста, а личного рупора императора»⁴. Кем же был этот человек?

Род Стурдза являлся одним из самых влиятельных в Молдавском княжестве. Вскоре после рождения Александра Скарлатовича его семья эмигрировала в Россию. Стурдза получил домашнее образование: овладел несколькими языками, изучал богословие, философию и историю. На формирование его мировоззрения оказали влияние сочинения греческих православных богословов Евгения Булгариса и Никифора Феотокиса⁵. Высшее образование он получил, слушая лекции в германских университетах. Посредством связей своей сестры Роксандры (через статс-даму графиню Ш. К. Ливен и соседа по имению адмирала П. В. Чичагова)⁶ А. С. Стурдзе удалось проникнуть в большой свет. Роксандра же к 1811 г. стала не только любимой фрейлиной императрицы Елизаветы Алексеевны, но и confidentкой государя⁷. В доме П. В. Чичагова Стурдза встречался с его другом и всегдашним антагонистом в спорах Ж. де Местром, одним из основоположников западноевропейского консерватизма.

В дискуссии между «шишковистами» и «карамзинистами» А. С. Стурдза примкнул к сторонникам Шишкова, он являлся членом «Беседы любителей русского слова». По мнению А. Н. Шебунина, «многое из идейного обихода этой литературно-политической организации навсегда вошло в его мировоззрение»⁸. «И православие, и народность, и интерес к церковно-славянскому языку, и глубокая

³ [Жуковский В. А.] Неизданные письма В. А. Жуковского // Русский Архив. 1900. Кн. 3. № 9. С. 53. В письме к Д. П. Северину 3 декабря 1849 г. из Бадена Жуковский писал: «Уже книга Стурдзы о нашей Церкви прочтена и с великим наслаждением: есть чудные страницы. Что если бы к этому благоуханному букету цветов, собранных на луге молодости, наш Платон христианский присоединил несколько лавровых веток с древа, осеняющего его старость? Вышла бы чудная книга, книга необходимая нашему веку. В наше время более, нежели в какое другое, надобно выставить несказанную святыню нашей Церкви на поклонение христианского мира: из нее должно выйти общее преобразование. И чья рука выше подымет ее знамя и чей голос звучнее прославит ее, как не рука и не голос Стурдзы!».

⁴ Жуковская Т. Н. А. Н. Шебунин — историк, архивист, публикатор // История глазами историков. СПб.; Пушкино, 2002. С. 275.

⁵ Стурдза А. С. Евгений Булгарис и Никифор Феотокис, предтечи умственного и политического пробуждения греков // Москвитянин. 1844. № 2.

⁶ ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91. Л. 1.

⁷ Лямина Е. Новая Европа: мнения «деятельного очевидца»... С. 137.

⁸ ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91. Л. 3.

антиреволюционность — это что от Беседы получил Стурдза»⁹. Подобно Шишкову, Стурдза связывал строй и состояние языка с морально-политическим развитием народа, подчеркивая в то же время «разрушительные» свойства «чудовищных неологизмов», созданных эпохой Великой французской революции.

В 1809 г. Стурдза заступил на дипломатическую службу в качестве актуариуса Коллегии иностранных дел и был прикомандирован к кабинету канцлера Н. П. Румянцева в качестве секретаря. Вскоре он был назначен чиновником особых поручений, а в 1812 г. в качестве переводчика был «отряжен» к адмиралу Чичагову «для дипломатической переписки»¹⁰. В 1813 г. Стурдза был пожалован в звание камер-юнкера¹¹ и вскоре назначен дипломатическим фактотумом русского императора в Швейцарии, а в 1815 г. — статс-секретарем по иностранным делам. Роксандра Стурдза через Елизавету Алексеевну добилась от Александра I, чтобы тот включил Стурдзу в состав делегации, отправляющейся на Венский конгресс. Благодаря тем чувствам, которые питал к Роксандре Скарлатовне И. Каподистрия, Стурдза был назначен к последнему секретарем¹².

В зрелые годы Стурдза решительно отрекался от западноевропейского мистицизма и Библейского общества¹³. Однако ряд данных свидетельствует о том, что он был достаточно хорошо знаком с некоторыми известными мистиками. Сближение Александра с баронессой Крюденер произошло через Роксандру Стурдзу. В литературе имеется «фантастическая история» о якобы имевшем место заговоре мистиков и хилиастов, имевшем «целью подчинить русского императора влиянию „верующих“, сделать его главою „Нового Израиля“ и воспользоваться им для конечного осуществления своих фантастических целей», причем Роксандра якобы завербовала своего брата Александра в этот кружок и он сделался «одним из интимнейших друзей Юнга-Штиллинга»¹⁴. Здесь правдой является только то, что Стурдза через Роксандру был

⁹ ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91. Л. 4.

¹⁰ РГАЛИ. Ф. 1863. Колл. форм. списков. Формулярный список Ведомства Государственной коллегии Иностранных дел. дейст. ст. сов. Стурдзы, удостоиванного к знаку отличия беспорочной службы. 1830 года. Л. 1 об.

¹¹ Там же.

¹² *Местр Ж. де*. Петербургские письма. 1803–1817. СПб., 1995. С. 49.

¹³ *Стурдза А. С.* О судьбе православной церкви русской в царствование императора Александра I // *Русская старина*. 1876. Т. XV. С. 272.

¹⁴ *Надлер В. К.* Император Александр I и идея Священного Союза. Рига: Н. Киммель. 1895. Т. 5. С. 325–327.

знаком с И.-Г. Юнгом-Штиллином. Вся жизнь и духовная эволюция Александра Скарлатовича свидетельствуют о приверженности православию. Если у него и случилось увлечение мистицизмом, то оно было кратковременным и не оказало на его взгляды сколько-нибудь существенного влияния. Приведем мнение В. С. Парсамова: «Мистицизм молодого Стурдзы был всего лишь данью тогдашней придворной моде и в первую очередь следствием влияния на него сестры Роксандры, допущенной в наиболее интимный круг мистиков, окружавших Александра I в 1810-е гг.»¹⁵.

В 1815 г. Стурдза вместе с И. Каподистрией, в качестве секретаря последнего, уехал в Париж, а на Венском конгрессе выступил в роли переводчика. Как вспоминал А. С. Стурдза, Каподистрия в нем «возбудил интерес к русскому народу». В их беседах с сочувствием отмечались консерватизм, религиозная настроенность и традиционная покорность русских крестьян и в то же время их способность к торговле и промышленности¹⁶. В сентябре 1815 г. Стурдза редактировал акт Священного союза. Он не мог внести в проект каких-либо новых мыслей, но «ограничился лишь поправкою некоторых выражений и редактированием проекта»¹⁷. С целью пропаганды идей Священного союза он написал на французском языке «Размышления об учении и духе православной церкви». Этот труд «Государь принял <...> благосклонно»¹⁸. Трактат Стурдзы стал первой «за продолжительное время современной апологией православия, написанной светским лицом»¹⁹. В своей книге Стурдза попытался в сжатых чертах изложить основы православия. Он полагал, что православие может сочетаться с идеей Священного союза по причине необходимости объединить силы всех христиан для борьбы «неверием рационализма». Александр Скарлатович возлагал надежды на то, что Священный союз будет способствовать духовному возрождению Европы и стремился к тому, чтобы идеология Священного союза учитывала национальные русские особенности, в частности — специфику православной религии.

¹⁵ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза... С. 11–12.

¹⁶ Стурдза А. С. Воспоминания о жизни и деяниях графа И. А. Каподистрии Правителя Греции. М., 1864. С. 15–18.

¹⁷ Надлер В. К. Император Александр I и идея Священного Союза... Т. 5. С. 623.

¹⁸ Анфим, иеромонах. Александр Стурдза // Странник. 1864. Апрель. СПб., 1864. С. 14.

¹⁹ Майофис М. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М., 2008. С. 525.

Стурдза доказывал в своем труде, что европейские монархи с конца Средневековья явно покровительствовали рационализму с тем, чтобы ослабить Католическую Церковь, что привело к возникновению Просвещения, к ужасам Французской революции и наполеоновских войн. Победа над Наполеоном была милостью Божией, но дух революции живет в сердцах европейцев, отравленных поколениями безбожного образования. Спасение от «духа зла» Стурдза усматривал только в православии, противопоставляя его католичеству и протестантизму. Большая часть «Размышлений об учении и духе православной церкви» была посвящена «обоснованию того тезиса, что именно православие осталось верным основам христианства, заложенным в первые века его существования, между тем как на Западе исказился дух христианского учения»²⁰. Заявляя, что «независимость народов, свобода духа, успехи просвещения — совместимы с истинной религией», т.е. с православием, — Стурдза советует заняться пропагандой православия в разъедаемой религиозными распрями Германией²¹. Европе, заключает он, необходимо полное духовно-политического обновление, которое и призван осуществить Священный союз²².

«Платоном христианским» В. А. Жуковский назвал Стурдзу именно после прочтения этой книги. Сам Александр Скарлатович в своих позднейших воспоминаниях о Н. М. Карамзине утверждал, что его книга «заслужила внимание и одобрение Николая Михайловича, хотя многое выходило в ней из круга тогдашних мыслей и убеждений его»²³. «Размышления об учении и духе православной церкви» произвели «заметное впечатление на родине и еще сильнее за границей». В Петербурге Д. Н. Блудов перевел из них отрывки, опубликованные в «Журнале Императорского человеколюбивого общества». За границею трактат был переведен на немецкий, английский и греческий языки, удостоился благословения патриархов Кирилла Константинопольского и Поликарпа Иерусалимского как «труд весьма полезный для христиан»

²⁰ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза... С. 104. Анализ книги Стурдзы см. на с. 101–113.

²¹ ОР РНБ. Ф. 849 (Шебуин А. Н.). Д. 91. Л. 12.

²² Мартин А. А. С. Стурдза и «Священный союз» (1815–1823) // Вопросы истории. 1994. № 11. С. 146.

²³ Стурдза А. С. Воспоминания о Николае Михайловиче Карамзине // Москвитянин. 1846. № 9, 10. С. 149.

православных, а у католиков эта книга подверглась «толстому опровержению»²⁴ из-за ее анти-иезуитской направленности²⁵.

В 1819 г. А. С. Стурдза осуществил попытку издать «Размышления об учении и духе православной церкви» на русском языке. Перевод книги, выверенный самим Стурдзой, сделал надворный советник Гевлич. Рукопись была представлена в духовную цензуру. Она попала к архимандриту Иннокентию (Смирнову), цензору чрезвычайно строгому, и была возвращена автору, поскольку «некоторые места в оной найдены несогласными с точным положением нашей Церкви, другие по другим причинам неудобными к изданию в свет без всякой перемены»²⁶. Таким образом, публикация перевода была первоначально остановлена одним из видных представителей «православной партии», каковым был архим. Иннокентий, который, вероятно, в тот момент воспринимал Стурдзу не как союзника, а как человека, причастного к кругу мистика А. Н. Голицына. Чтобы обойти препятствие, Гевлич, скорее всего, по согласованию со Стурдзой, выступил перед А. Н. Голицыным с просьбой «исходатайствовать ему Высочайшее соизволение на посвящение сего труда его Августейшему имени Государя Императора»²⁷.

Стурдза искренне надеялся на то, что духовная цензура точно укажет на отступления от православной традиции, а также неточности и ошибки, которые содержались в первом варианте трактата: «Жезл и палица духовная всегда вожделенны для христианина, чувствующего скудость свою и опасность ослепиться ненадежным светом разума или попасть в сети духа лести, обладающего во зле лежащим миром»²⁸.

Голицын предложил Стурдзе назвать в цензурном комитете лицо «для указания тех мест, кои по мнению ее неудобны к напечатанию в настоящем их виде»²⁹. Стурдза остановил свой выбор на митрополите Михаиле (Десницком), который вновь направил книгу в цензурный комитет³⁰. По требованию Голицына ректор Петербургской духовной академии архимандрит Григорий (Постников) в июне 1821 г. уведомил

²⁴ [Неводчиков Н., свящ.] Знакомство и переписка А. С. Стурдзы с высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским. Одесса, 1868. С. 8.

²⁵ Стурдза А. С. О судьбе Православной Церкви Русской... С. 273.

²⁶ ИРЛИ РАН РО. Ф. № 288. Оп. 1. Ед. хр. 172. Архив Стурдзы А. С. Л. 1–1 об.

²⁷ Там же. Л. 1.

²⁸ Там же. Л. 2–2 об.

²⁹ Там же. Л. 1 об.

³⁰ Там же. Л. 7.

министра духовных дел и народного просвещения, что на введение и первую часть сочинения Стурдзы цензурный комитет не сделал никаких примечаний. «Часть сия, по мнению его, вообще хороша, кроме тех мест, которые исправлены в самой книге. Переводчику должно исправить только части последующие»³¹. Таким образом, цензурные препятствия были преодолены. Одновременно с подготовкой русского перевода действительный статский советник Персиани готовил перевод книги на греческий язык, причем переводчик терпеливо ждал «исправления российского текста, дабы завершить собственный свой труд по указаниям власти Духовной»³². Однако на русском языке книга так и не вышла. Возможно, что правительство посчитало выход книги, содержащей апологию православия, неуместным в связи с начинающимся греческим восстанием, не поддержанным Александром I.

Взгляды А. С. Стурдзы в основном сложились к 1816 г. Он был противником идеологии Просвещения, будучи убежден в том, что как просвещенный абсолютизм, так и либерализм одинаково опасны для традиционно-монархического миропорядка, одинаково посягают на исторически сформировавшийся, Богом сотворенный миропорядок. Как и все консерваторы, Стурдза усматривал в религии и национальном характере главные опоры общества. Религия являлась для него главным источником нравственности и существенным аспектом национальной культуры. При этом Стурдза занимал жестко православную позицию. Понимая неизбежность перемен, он, тем не менее, был категорическим противником революционных ломок. Именно поэтому он осуждал чрезмерный радикализм преобразований Петра I. По мнению А. С. Стурдзы, Петр начал цивилизовывать Россию сверху, не заботясь о фундаменте: «Россия раньше увидела Академию наук, чем начальные школы, у нее флоты и дисциплинированные армии появились раньше, чем хотя бы один просвещенный гражданин или хотя бы один судья». Кроме того, Петр с презрением относился к «нравам и обычаям народа, часто столь достойным нашего восхищения». Наконец, сама гибельная ошибка Петра I, по мысли А. С. Стурдзы, заключалась в подчинении Церкви: «...он ослабил церковь, унизив ее служителей. Таким образом, разбив вазу, напрасно надеяться сохранить ценную жидкость, содержащуюся в ней». В итоге православие не смогло «содействовать изменению нравов, распространению идей, так как существовал разрыв между умом и сердцем

³¹ Там же. Л. 10–10 об.

³² Там же. Л. 11.

нации, между старыми чувствами и новыми условиями существования»³³. Отсюда — все беды современной России. Общественным идеалом для Стурдзы выступала самодержавная монархия, освященная Церковью, со строгой сословной иерархией и цензурой, охраняющей начала религии и нравственности.

А. С. Стурдза активно занимался и литературной деятельностью, в частности, в «Журнале Императорского человеколюбивого общества» им были опубликованы «Рассуждение о благотворительности частной и общественной» и «О любви к отечеству», которые «приобрели автору одобрение благомыслящих людей»³⁴. Биограф приводит следующие слова Стурдзы: «Всего дороже было для меня суждение Карамзина. Я передал ему статьи мои, чрез посредство общего приятеля, и получил из уст его отзыв знаменитого историка самый одобрительный и для новичка лестный»³⁵.

После завершения Венского конгресса и подписания акта Священного союза Стурдза возвратился в Россию, где в начале января 1816 г. продолжил свою деятельность в Министерстве народного просвещения. Кроме того, с 1816 по 1822 год Стурдза ведал всею перепискою по «делам бессарабским, вверенным <...> графу Каподистрии в то же время в продолжении 1819 и 1820 годов исполнял данные ему по Высочайшему повелению особенные поручения по части дипломатической, правительственной и учебной»³⁶. Послужной список Стурдзы начиная с 1816 г. был богат событиями: он находился в должности члена Совета Императорского человеколюбивого общества, лично «пересмотрел немалое число учебных книг», составил первый проект устава Нежинской гимназии, редактировал устав Московского университетского Благородного пансиона. Кроме того, он разработал проект цензурного устава, «внушающий много указаний и правил новых, признанных полезными», и план «Классического Сочинения для преподавания Естественного права со всеми потребностями». Его перу принадлежали «опыт учебного Предначертания для преподавания Российскому юношеству Греческого языка, и ручная книга Христианина, одобренная Святейшим Синодом»³⁷.

³³ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза... С. 133.

³⁴ Диктиадис. Краткое сведение о Стурдзе // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1864. Кн. 2. С. 196.

³⁵ Там же.

³⁶ РГАЛИ. Ф. 1863. Колл. форм. списков. Формулярный список Стурдзы. Л. 2.

³⁷ Там же.

По приглашению министра духовных дел и народного просвещения князя А. Н. Голицына, Стурдза с февраля 1818 г. стал принимать участие в совещаниях и деятельности Главного правления училищ. Он был также избран членом Ученого комитета, и в этом звании занимался составлением инструкций, проектов в области народного просвещения, а также пересмотром учебных книг³⁸. Ученый комитет был своего рода «мозговым центром» «сугубого» министерства. Стурдза, активно выступавший в пользу распространения религиозного образования, был ключевой фигурой Министерства духовных дел и народного просвещения. «Наставление для руководства Ученого Комитета, учрежденного при Главном Правлении училищ», составленное им 5 августа 1818 г., стало документом, который идеологически направлял всю работу Министерства духовных дел и народного просвещения. Главное правление училищ решило «утвердить инструкцию во всей ее силе, и правила, в ней заключающиеся, предоставить к точному исполнению»³⁹. Инструкция Стурдзы была направлена против одного из основных принципов университетской реформы начала XIX века — свободы научного мышления и энциклопедического характера программ высших и средних учебных заведений⁴⁰.

Главная задача инструкции состояла в том, «чтобы народное воспитание <...> направить к истинной, высокой цели, к водворению в состав общества (в России) постоянного и спасительного согласия между верою, ведением и властью: или другими выражениями, между Христианским благочестием, просвещением умов, и существованием гражданским»⁴¹. Причем, что особенно важно подчеркнуть, сам Стурдза говорил не об универсальном христианстве, а именно и только о православии. Ученый комитет рекомендует лишь православные книги: «Точную и буквальную сообразность преподаваемого православного юношеству с Никейско-Цареградским символом веры, во всем, что касается Божества

³⁸ *Диктиадис*. Краткое сведение о Стурдзе... С. 196.

³⁹ *Сухомятинов М. И.* Материалы для истории образования России в царствование императора Александра I // Исследования и статьи по истории русского просвещения. СПб., 1889. Т. I. С. 194.

⁴⁰ *Петров Ф. А.* Российские университеты первой половины XIX века. Формирование системы университетского образования: в 4 книгах. Книга вторая: Становление системы университетского образования в России. Ч. 3. М., 1999. С. 75.

⁴¹ *Стурдза А. С.* Наставление для руководства Ученого Комитета, учрежденного при Главном Правлении училищ // Журнал департамента народного просвещения. 1821. Февраль. Ч. 2. С. 187–188.

и Святой, Соборной и Апостольской нашей церкви <...> православное учение о всех заповедях Божиих и правилах церковных, без всякого произвольного истолкования, не обретаемого в утвержденных Церковию книгах, сколь бы впрочем сии толкования или применения ни были благовидны»⁴². Следует особо отметить, что наставление это было одобрено митрополитом Филаретом (Дроздовым), о чем сам А. С. Стурдза вспоминал впоследствии так: «Когда князь Голицын возложил на меня составить руководство ученому комитету для рассмотрения и введения учебных книг по всем отраслям науки, — я, написав свой проект, тотчас отправился в лавру, явился в келью Филарета и вместе с ним читал мое предначертание. Он показался мне чрезвычайно довольным: взор его прояснился; но все-таки оставалось нечто загадочное во всем его существе»⁴³. Знакомство Стурдзы с митр. Филаретом произошло двумя годами ранее, в 1816 г.: с тех пор как они заседали вместе в Императорском человеколюбивом обществе и Главном правлении училищ. Особенно сблизил их разбор рукописи книги Стурдзы «Размышления об учении и духе православной церкви»⁴⁴. Одобрение митр. Филарета не могло быть случайностью.

Десекуляризация образования, за которую выступали консерваторы, предполагала существенные ограничения в преподавании философии и естественного права. Стурдза по этому поводу утверждал: «Философические книги о нравственности и началах общественной жизни, изошряя умы и возвышая сердца учащихся, не должны вмещать в себе ничего независимого от единого источника благих нравов: веры в Бога, Спасителя нашего; то есть, Комитет обязан допускать в преподавании токмо те книги о нравственной Философии и умозрительном Законодательстве, кои не отделяют нравственности от веры, кои не восписуют добродетелей и учреждений гражданских чуждому источнику; одним словом те, кои не противоречат практическому Христианству»⁴⁵.

Таким образом, преподаванию философии изначально ставились весьма жесткие идеологические рамки. Философия могла быть только христианской и никакой иной. Подобное отношение к философии было в целом характерно для консерваторов. По общему мнению, революция

⁴² Там же. С. 196–197.

⁴³ [Неводчиков Н., свящ.] Знакомство и переписка А. С. Стурдзы с высокопреосвященным Филаретом... С. 4.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 198.

1789 года была продуктом французской философии. В этом не сомневались ни радикалы, ни либералы, ни консерваторы. В одном из писем 1815 г. Ж. де Местр писал: «Ныне Европа угнетена и раздавлена бандою философов без морали, без религии и даже без разума, набрасывающихся на любое понятие о субординации и стремящихся лишь к низвержению любой власти ради того, чтобы самим занять ее место, ибо по существу дела речь идет только об этом»⁴⁶. Гонения на Церковь воочию показали, что революция — дело сатанинское. Это борьба не на жизнь, а на смерть между христианством и философией⁴⁷.

В «Наставлении для руководства Ученого Комитета, учрежденного при Главном Правлении училищ» Стурдза также писал, что теорию естественного права, основанную «на ложном понятии о некоем первобытном состоянии человека, в котором он уподобляется животным, также надлежит отвергнуть. Сие учение может быть излагаемо в виде гипотезы, облегчающей ход науки, так как в Географии полагаются линии на шаре земном, для удобнейшего исчисления времен и расстояний. Но в то же время неосновательность сей гипотезы надлежит обнаружить, и сделать очевидною. Ложные учения о происхождении верховной власти не от Бога, а от условия между людьми, подлежат тому же отвержению»⁴⁸.

В 1821 г., по поручению Голицына, А. С. Стурдза попытался разработать альтернативную концепцию естественного права, которая не противоречила бы истинам христианства и не вела к отрицанию монархического принципа. Он был вполне согласен с консервативной критикой книги А. П. Куницына «Право естественное», в которой доказывалась готовность России к конституции⁴⁹. Сам же Стурдза исходил из того, что «естественное право <...> подойдет под разряд практического Богословия» и что «возможно будет направить преподавание сей науки к истинной цели»⁵⁰. Им было написано «Начертание методы для преподавания естественного права». Естественное право должно было излагаться в соответствии с духом христианским.

⁴⁶ Местр Ж. де. Петербургские письма... С. 276.

⁴⁷ Шебунин А. Н. Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л., 1925. С. 33.

⁴⁸ Стурдза А. С. Наставление для руководства Ученого Комитета... С. 199.

⁴⁹ Бокова В. М. Эпоха тайных обществ. М., 2003. С. 93; ИРЛИ РАН РО. Ф. 288. Оп. 1. Ед. хр. 8. Архив Стурдзы. Л. 1 об.

⁵⁰ Там же. Л. 2–2 об.

С точки зрения Стурдзы, естественное право необходимо было вначале подвергнуть критике с точки зрения христианского вероучения, а затем — изложить с точки зрения христианской догматики. Он с порога отвергал гипотезу о «первобытном состоянии человека, будто бы естественном, и в котором находят источник всех его нужд, прав и обязанностей»: «Нигде не обретаем мы следов, сего мнимого состояния свободы и отрешения от уз общественных. Баснословные предания о каком-то златом веке доказывают единственно, что человек всегда и везде чувствовал первоначальное отпадение свое от Бога, и потерю прав на совершенное блаженство. — В самых сих преданиях видны следы общежития; но мирного и безмятежного, с которым Боги, то есть существа небесные, принимали участие. Напротив того естественное состояние человека вне общежития предполагает войну, необузданность, — одним словом: право сильного»⁵¹. Стурдза утверждал, что в первобытном состоянии (*Status naturae*) «человек вне общества подвергается неминуемой гибели с самой колыбели своей. Вражда стихий и сильнейших животных посягают на его бытие. Разум, силы телесные и даже самое слово его остаются в усыплении и ничтожестве, без содействия и примера ему подобных. — Сверх того, отвергая учреждение общества самым Богом, нельзя же отвергнуть семейственного сожития. Ибо вне семейства человек погибает в самом детстве своем. — Но между двумя семействами возникают узы родства, то есть первый опыт общежития; а в каждой семье является сама державная отеческая власть, охраняющая бытие всех членов. — По мере размножения рода человеческого расширяются узы свойства между семействами. — Древнейший, опытнейший и многочаднейший родоначальник, по самой необходимости соделывается верховным отцем отцев семейств, то есть патриархом, или иначе: по праву божественному и естественному Царем»⁵². Из подобной критики теории естественного права Стурдза выводил необходимость и историческую укорененность монархии: «Везде не только в Азии, но и в самой Греции существовало единодержавие много столетий до введения Демократии»⁵³. «Но если общежитие приписать первобытному соглашению личных прав и выгод (*Contrat social*) — то восходя к младенчеству народов, следовало бы находить везде следы народоправления, а не самодержавия. — Обратясь же к умственным доводам, и вникая в сущность

⁵¹ Там же. Л. 6–6 об.

⁵² Там же. Л. 7–8.

⁵³ Там же. Л. 10.

вещей мы скоро удостоверимся что нет ничего невероятнее сего важного совещания между естественными людьми. — в котором дикари радостно отдают известное за неизвестное, свободу за повиновение, ощутительную самовольность ради отвлеченного понятия об общежитии. Принимая даже возможность такового оглашения, нельзя не признать, что оно бы рушилось на следующий день, — ибо нет ничего непостояннее воли человеческой; и в сем раздоре и междоусобие возникающей гражданства неминусемо бы погибли»⁵⁴.

В 1818 г. большое влияние на активизацию деятельности консерваторов в области образования и цензуры оказали события в Германии: студенческие волнения в германских университетах и смерть писателя А. Коцебу, считавшегося агентом русского правительства и убитого студентом К. Зандом. На совещании министров германских государств в Карлсбаде был принят целый ряд мер против университетских прав и свобод: ограничена автономия университетов, запрещены любые тайные общества в них, резко усилен надзор уполномоченных правительством чиновников над профессурой и студенчеством. Если профессор обвинялся в неблагонадежности по донесению этих чиновников, то он подлежал немедленному увольнению, причем никакое из германских государств не должно было предоставлять ему кафедры; исключенных студентов запрещалось принимать в другие университеты и т.д. Одновременно вводилась цензура для всех периодических изданий. Инициатором всех мероприятий был К. Меттерних⁵⁵. Консервативный поворот в Германии сказался и на некоторых внутривнутриполитических мероприятиях в России. Впрочем, и до событий в Германии политика в области просвещения и цензуры во всё большей степени приобретала консервативную направленность.

В 1818 г. Стурдза, считавшийся знатоком германского вопроса, принял участие в Карлсбадской конференции, на которой обсуждалось положение, вызванное студенческими беспорядками в университетах Пруссии, а затем — вновь в качестве эксперта по германскому вопросу — на Аахенском конгрессе Священного союза. Александр I дал Стурдзе поручение составить для участников конгресса особую записку, в которой давалась бы оценка событиям сложившейся предреволюционной

⁵⁴ Там же. Л. 10 об.—11.

⁵⁵ Феоктистов Е. М. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России // Русский вестник. 1864. № 6. С. 467; Сухомлинов М. И. Материалы для истории образования России... С. 179.

ситуации в Германии. Негласным консультантом Стурдзы во время его работы над запиской был Ф. фон Баадер⁵⁶. Записка Аахенскому конгрессу первоначально была напечатана только для членов конгресса, в количестве 50 экземпляров, ее должны были раздать в обстановке строгой секретности. Но против воли конгресса и самого Стурдзы записка в конце 1818 г. попала в *Times*, а оттуда была перепечатана немецкими газетами.

В «Записке о нынешнем положении Германии» (ноябрь 1818 г.) Стурдза предложил новую модель университета, существенно отличающуюся от протестантской модели, которая существовала в России. С его точки зрения, новая модель исключала бы превращение университетов в центры революционного движения. Немецкие университеты характеризовались Александром Скарлатовичем как «ответшальные руины средневековья», «объединения без смысла и цели, составляющие государство в государстве», объявлялись скопищем «всех заблуждений века»; именно они, по его мнению, продлили жизнь «всем несправедливым теориям, всем обманным учениям, плачевный опыт применения коих уже разочаровал большую часть наших современников». Стурдза утверждал: «В университетах позволено все, что угодно. Юношество, избавленное от власти законов, предается всем бесчинствам — плодам вольнодумства и испорченной нравственности»⁵⁷. Происходило это, по мнению Стурдзы, потому, что в университетах «богословие стало врагом религии; толкование Писания превратилось в профанацию священнейших истин; медицина уже протягивает свой ланцет к святилищу душ, юриспруденция открыто признает правоту за сильнейшим»⁵⁸. В качестве основных мер, призванных «осушить источник зла», Стурдза предлагал отменить все академические привилегии, ограничить свободу печати, особенно для газет, а главное — отменить университетскую автономию: «Профессора, собираясь на совещания, не должны иметь исключительного права принимать и увольнять своих коллег, ибо в этой среде крайне редко избирают равного и никогда — того, кто их превосходит. Это голосование следует подчинить окончательному решению правительства, интересы коего несводимы к интересам отдельных людей»⁵⁹. В противном случае

⁵⁶ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза... С. 163.

⁵⁷ Стурдза А. С. Записка о нынешнем положении Германии. Ноябрь 1818. // Россия: Культурные практики в идеологической перспективе. Вып. 3. М.; Венеция, 1999. С. 153, 154.

⁵⁸ Там же. С. 153.

⁵⁹ Там же. С. 153–154.

всей Европе грозит распространение революционного движения, вылившегося в Германии в студенческие демонстрации.

Хотя речь шла о германских университетах, меры, предлагаемые в записке, должны были осуществляться и в России, разумеется — с учетом ее специфики.

Большинство положений «Записки» А. С. Стурдзы были одобрены кабинетами Австрии и Пруссии. Иначе отнеслись к ней радикалы и либералы. Они не могли примириться с тем, что «иностранец вмешивается во внутреннее устройство Германии и является истолкователем ее нужд перед лицом европейского конгресса»⁶⁰. В итоге инициатива Стурдзы невольно спровоцировала террористические акты против правительственных чиновников со стороны немецких студентов. Наиболее громким делом такого рода было убийство в марте 1819 г. студентом Зандом публично защищавшего идеи «Записки» Стурдзы А. Коцебу, которого либеральное общественное мнение подозревало в шпионаже в пользу России.

Сам А. С. Стурдза был вызван в апреле 1819 г. на дуэль двумя немецкими студентами, но отказался от участия в ней. Перенеся серьезную операцию на глазах, в апреле 1819 г. он покинул Германию, возвратился в Россию и уединился в семейном имении Устье. Миссия Стурдзы на Аахенском конгрессе, тем не менее, была высоко оценена Александром I: он был награжден орденом св. Владимира. В октябре 1819 г., на фоне поднявшейся в Западной Европе революционной волны, к Стурдзе был прислан адъютант с императорским повелением — написать политический обзор 1819 года. Окончив этот труд, Стурдза занялся делами, касавшимися Бессарабии. Живя в своем имении и в следующем, 1820 году, во время конгресса в Троппау, он, от имени императорского кабинета, письменно изложил замечания о восстании в Испании и в Неаполе и о внутренних делах Вены, за что произведен был в действительные статские советники. Министры приглашали его лично в Троппау — на конгресс государей; но по причине болезни он туда прибыть не смог. Не меньшее участие в государственных делах принимал он и во время конгресса в Лайбахе.

В 1821 г. Стурдза подал прошение о бессрочном отпуске в связи с плохим состоянием здоровья, после чего надолго поселился в Одессе. В последующие годы он полностью посвятил себя литературной

⁶⁰ Сухомлинов М. И. Материалы для истории образования России... С. 183–184.

и благотворительной деятельности. Он также содействовал образовавшемуся в Одессе женскому благотворительному обществу.

В апреле 1828 г. Стурдза был послан в Бухарест для заведывания походной канцелярией министра иностранных дел и проведения административных преобразований в Дунайских княжествах во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг. После Андрианопольского мира 1829 г. Стурдза вышел в отставку и окончательно поселился в Одессе, посвятив себя литературной, общественной и благотворительной деятельности.

В 30-е гг. XIX века он развил целую теорию превосходства сельского образа жизни над городским. По его мнению, промышленность, торговля и города не имели, в отличие от земледелия, «постоянного, спасительного влияния <...> на судьбу, характер и нравственное развитие человечества»⁶¹. Напротив, «земледельческая гражданственность» доминировала над «искусственным бытием, доставляемым одной торговлею»⁶². Государства, основанные на земледелии, были, с его точки зрения, долговечнее и прочнее остальных, поскольку на земледелии «утверждается самобытность народов», а торговля и промышленность «могут занять в быту общественном, не первое, но второе, подчиненное и следовательно, условное лишь место»⁶³.

В огромной степени зависящий от климата и погоды земледелец ближе к Богу, он чувствует над собою «десницу Всевышнего», учится смирению, «страху Божию, покорности, младенческой вере и сыновнему упованию»⁶⁴. Земледелец — естественный патриот: «В народах, обреченных землепашеству, любовь к отечеству неискоренима»⁶⁵. Россия же, с точки зрения А. С. Стурдзы, являлась одной из тех стран, которые, будучи преимущественно земледельческими, «приняли на сцене мира венец первенства нравственного не подверженного быстрому увяданию и упадку, постигающему Коммерческие Государства»⁶⁶. Стурдза считал, что промышленность и торговля необходимы там, где земледелие не может прокормить население; только в этом случае «верховная власть, соображая обстоятельства времени и места, должна прибегнуть

⁶¹ Стурдза А. С. О влиянии земледельческих занятий на умственное и нравственное состояние народов. Одесса, 1834. С. 155.

⁶² Там же. С. 158.

⁶³ Там же. С. 163.

⁶⁴ Там же. С. 164–165.

⁶⁵ Там же. С. 169.

⁶⁶ Там же. С. 159.

к заведению мануфактур, к усилению мореплавания или к правильной, зрело обдуманной системе повременных переселений»⁶⁷. Подобного рода взгляды сходны с идеями физиократов, но это лишь внешнее сходство. Для физиократов земледелие является лишь ориентированным на рынок занятием. Для Стурдзы же и других консерваторов само существование деревенского уклада имело самостоятельное значение и органично вписывалось в систему консервативного образа мыслей и стиля жизни. Антикапиталистические мотивы превосходства крестьянского, земледельческого, деревенского образа жизни над торгово-промышленным, городским, вплоть до отрицания последнего, вообще говоря, довольно характерные для русского консерватизма даже и в XX веке (достаточно вспомнить творчество писателей-«деревенщиков»), были впервые в столь отчетливой и яркой форме сформулированы именно А. С. Стурдзой.

В воззрениях консерваторов можно найти черты откровенных фобий в отношении промышленного производства и городского образа жизни. С точки зрения Стурдзы, для городской цивилизации характерны «туманная атмосфера условного бытия», «яростное, мятежное состязание и злопамятство», «пагубное забвение близости Божией», «которыми обыкновенно заражены бывают сословия высшие, живущие в волшебном кругу вымышленных утонченных потребностей»⁶⁸. Стурдза не жалел красок, чтобы описать «страдальческий образ жизни» «фабричного класса» в Англии, Франции, Голландии и Германии, который приводил его в «содрогание и ужас»⁶⁹. Эти люди виделись ему физиологическими и нравственными вырожденцами, обреченными на телесную и духовную нищету, болезни и разврат. Стурдза утверждал, что «корень зла таится в самом образе жизни, в свойствах изысканной, вынужденной промышленности, в ложном, донныне господствующем убеждении, что торговая промышленность есть душа Государств» (курсив А. С. Стурдзы. — А. М.)⁷⁰.

В конце 30-х гг. под влиянием ряда личных невзгод Стурдза вынашивает мысль о принятии монашеского пострига. С этого времени он пишет по преимуществу на религиозно-философские и церковные темы, ведет пропаганду православия, полемизирует с представителями других христианских конфессий, а также создает портреты-биографии

⁶⁷ Там же. С. 161.

⁶⁸ Там же. С. 165.

⁶⁹ Там же. С. 166.

⁷⁰ Там же. С. 167.

своих современников: Н. В. Гоголя, Н. М. Карамзина, В. А. Жуковского, А. Н. Голицына и др. 13 июня 1854 г. Стурдза скончался в Манзыре, своем имении недалеко от Одессы.

Источники и литература:

1. ИРЛИ РАН РО. Ф. 288. Оп. 1. Ед. хр. 8.
2. ИРЛИ РАН РО. Ф. 288. Оп. 1. Ед. хр. 172.
3. ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91.
4. РГАЛИ. Ф. 1863. Колл. форм. списков. Формулярный список Ведомства Государственной коллегии Иностранных дел. дейст. ст. сов. Стурдзы, удостоиванно-го к знаку отличия беспорочной службы. 1830 года.
5. *Анфим, иеромонах*. Александр Стурдза // Странник. 1864. Апрель. СПб., 1864. С. 6–57.
6. *Бокова В. М.* Эпоха тайных обществ. М.: Реалии-пресс, 2003. 656 с.
7. *Диктиадис*. Краткое сведение о Стурдзе // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1864. Кн. 2. С. 193–205.
8. *Домникова Г. М.* Александр Скарлатович Стурдза: (опыт характеристики) // Христианство и русская литература. СПб., 2002. Сб. 4. С. 250–278.
9. *Жуковская Т. Н.* А. Н. Шебунин — историк, архивист, публикатор // История глазами историков. Межвузовский сб. науч. трудов, посвященный 70-летию доктора ист. наук профессора, заведующего кафедрой Российской истории СПб-ГАУ Евгения Романовича Ольховского. СПб.; Пушкино, 2002. С. 270–281.
10. [Жуковский В. А.] Неизданные письма В. А. Жуковского // Русский Архив. 1900. Кн. 3. № 9. С. 5–54.
11. *Лямина Е.* Новая Европа: мнения «деятельного очевидца». А. С. Стурдза в политическом процессе 1810-х годов // Россия. Russia. Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — начало XX века. М.; Венеция, 1999. С. 135–157.
12. *Майофис М.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 800 с.
13. *Мартин А. А. С.* Стурдза и «Священный союз» (1815–1823) // Вопросы истории. 1994. № 11. С. 145–151.
14. *Местр Ж. де.* Петербургские письма. 1803–1817. СПб.: Инапресс, 1995. 336 с.
15. *Минаков А. Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета. 2011. 560 с.
16. *Минаков А. Ю.* Стурдза Александр Скарлатович // Общественная мысль России XVIII — начала XX века: Энциклопедия. М., 2005. С. 522–523.
17. *Надлер В. К.* Император Александр I и идея Священного Союза. Рига: Н. Киммель. 1895. Т. 5. 643 с.

18. [Неводчиков Н., свящ.] Знакомство и переписка А. С. Стурдзы с высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским. Одесса: Гор. тип. А. И. Мамонтова, 1868. 48 с.
19. Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2004. 180 с.
20. Петров Ф. А. Формирование системы университетского образования в России. Т. 2: Становление системы университетского образования в первые десятилетия XIX в. М.: МГУ; ГИМ, 2002–2003. 815 с.
21. Стурдза А. С. О влиянии земледельческих занятий на умственное и нравственное состояние народов. Одесса: Гор. тип., 1834. 22 с.
22. Стурдза А. С. Воспоминания о жизни и деяниях графа И. А. Каподистрии Правителя Греции. М.: Унив. тип., 1864. 205 с.
23. Стурдза А. С. Воспоминания о Николае Михайловиче Карамзине // Москвитянин. 1846. № 9, 10. С. 145–154.
24. Стурдза А. С. Евгений Булгарис и Никифор Феотокис, предтечи умственного и политического пробуждения греков // Москвитянин. 1844. № 2. С. 145–154.
25. Стурдза А. С. Записка о нынешнем положении Германии. Ноябрь 1818 // Россия: Культурные практики в идеологической перспективе. Вып. 3. М.; Венеция, 1999. С. 145–157.
26. Стурдза А. С. Наставление для руководства Ученого Комитета, учрежденного при Главном Правлении училищ // Журнал департамента народного просвещения. 1821. Февраль. Ч. 2. С. 187–206.
27. Стурдза А. С. О судьбе православной церкви русской в царствование императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. XV. С. 266–288.
28. Сухомлинов М. И. Материалы для истории образования России в царствование императора Александра I // Исследования и статьи по истории русского просвещения. Спб., 1889. Т. I. 528 с.
29. Феоктистов Е. М. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России // Русский вестник. 1864. № 6. С. 464–498.
30. Шебунин А. Н. Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л., 1925. 231 с.

В. А. Фатеев

ФИЛОСОФИЯ ЛИЧНОГО БЕССМЕРТИЯ ПАВЛА БАКУНИНА¹

Статья посвящена несправедливо полузабытой книге «Основы веры и знания» (1886) русского религиозного философа П. А. Бакунина (1820–1900), младшего брата известного анархиста и революционера М. А. Бакунина. Первая часть статьи посвящена редким откликам об этом сочинении, в том числе положительным, в письмах таких видных представителей литературы и философии, как Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов и В. В. Розанов, а также в трудах эмигрантских историков русской философии Д. И. Чижевского, Б. В. Яковенко и прот. В. В. Зеньковского. Во второй части статьи рассматривается религиозная метафизика П. А. Бакунина, выраженная в рассматриваемой книге; описываются главные влияния на его творчество (особенно Г. Гегеля и Ф. Шлейермахера); основное внимание уделено самостоятельным чертам философских воззрений Бакунина.

Ключевые слова: Вера, знание, внимание, саморазумение, жизнь, истина, метафизика, позитивизм, онтологизм, человек, Бог, время, бессмертие.

Я верю безотчетно в Бога, и вся философия — не что иное, как предположение Бога, в которого все бессознательно верят.

П. А. Бакунин

Специальных книг, посвященных взаимоотношениям веры и знания в философском аспекте, в истории русской мысли не очень много, хотя эти вопросы чрезвычайно важны для каждого думающего человека. Они косвенно затрагиваются как почти всеми значительными философами, так и самыми выдающимися художниками слова, включая Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Одна из таких редких книг, целиком посвященных данной теме, была написана апологетом «смирненного спокойствия» философом-метафизиком Павлом Александровичем Бакуниным (1820–1900), братом наделавшего много шума анархиста-революционера и воинствующего безбожника Михаила Бакунина. Между тем книга Павла Бакунина «Основы веры и знания», опубликованная в 1886 году, малоизвестна даже в философских кругах и до сих пор не переиздана.

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (vfateyev@gmail.com).

¹ В статье в приводимых цитатах сохранена оригинальная авторская орфография и пунктуация.

При упоминании фамилии Бакунина даже и сейчас большинству интересующихся историей русской мысли на ум сразу придет дерзостная фигура теоретика анархизма и пропагандиста ультрареволюционных взглядов, а не скромного и несравненно более глубокого философа-созерцателя — его младшего брата.

П. А. Бакунин оставил после себя только две книги: одна из которых — «Запоздалый голос сороковых годов» (1881), посвященная преимущественно женскому вопросу, хотя и с философскими вкраплениями, и вторая — итоговое религиозно-философское сочинение, о котором здесь пойдет речь.

Книга Бакунина «Основы веры и знания» не имеет настоящей собственной судьбы. Она была обойдена вниманием современников, так как во времена разгула эмпиризма в науке, триумфального шествия по умам дарвиновской теории и господства позитивной философии не пришлась по вкусу русской интеллигенции своим религиозным содержанием. Но «Основы веры и знания» не получили должного внимания и позже, в предреволюционный период, который часто принято называть «религиозным Ренессансом». Что же касается последующих времен, то несколько важных работ о Бакунине было опубликовано в русской эмигрантской литературе. В советской России ни одной статьи о философе-идеалисте, вдохновенно размышлявшем о вере в Бога как смысле жизни и о бытии Божиим как вечной истине, само собой, не появилось и появиться не могло. Но удивительно то, что и в последние десятилетия у нас не было опубликовано ни одной новой работы об этом оригинальном философе, за исключением статей в справочниках и энциклопедиях.

Книга П. А. Бакунина, однако, не была совсем уж обделена вниманием даже сразу после ее выхода, хотя и известные теперь отзывы о ней появились тогда лишь в частных письмах, опубликованных позже, уже в XX веке. Немаловажен сам факт, что этой книгой интересовались такие чуткие и известные писатели с философским складом ума, как Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов и В. В. Розанов. Уже одно то, что столь незаурядные люди с собственным мнением читали книгу безвестного философа с восхищением, обнаружив в ней «сияние мысли» (Н. Н. Страхов), говорит о том, что она представляет собой незаурядное явление, заслуживающее более пристального внимания современных исследователей и равнодушных к философии читателей.

От признанного эрудита, философа и критика Н. Н. Страхова Л. Н. Толстой еще с тех пор, когда он писал свои гениальные романы, узнавал о многих книгах и авторах, которые были ему нужны для творческой работы. Это был, собственно, один из тех практических мотивов, который прочно привязал Толстого к Страхову, — по мнению ряда очевидцев, которое разделял даже преп. старец Амвросий Оптинский, Страхов служил для писателя своего рода справочной «библиотекой». Преклонявшийся перед автором «Войны и мира» мыслитель действительно охотно выполнял многочисленные книжные заказы своего друга, великого мастера русской словесности. Однако, как ни странно, книгу П. А. Бакунина «Основы веры и знания» первым открыл не Страхов, а именно Толстой. Вероятно, писателя привлекла тема этого сочинения, название которого так отвечало его собственным мучительным религиозным исканиям, хотя толстовскую философию «непротивления злу насилеи» Бакунин и подверг критике в своей книге.

Лев Толстой стал, по существу, первооткрывателем этого философского сочинения еще и потому, что уже в 1870-е годы был знаком с П. А. Бакуниным и осведомлен о его работе над темой веры и знания. Став одним из ранних читателей книги Бакунина, Толстой принял ее с большим воодушевлением. В феврале 1887 года, даже не дочитав книгу, он поспешил выразить Бакунину свое восхищение: «Третий день ничего не делаю, кроме того что читаю Вашу книгу. Смеюсь и вскрикиваю от радости, читая ее. Я не дочел еще. Я на 312 странице теперь и остановился, чтобы написать Вам мою благодарность и любовь за то, что я нашел в этой книге. Меня теперь будет занимать судьба этой книги в ближайшем будущем. Вероятно, не поймут и не оценят теперь! Но она останется и всегда. От всей души обнимаю вас. Лев Толстой»².

Едва закончив чтение, 25–26 февраля 1887 года Толстой поспешил поделиться своими отрадными впечатлениями с петербургским другом Н. Н. Страховым: «Читали ли вы книгу Бакунина? Это чтение было для меня большая радость»³.

Казалось, «прирожденный читатель» Страхов оставил совет Толстого ознакомиться с сочинением Павла Бакунина без внимания — в нескольких следующих его письмах о книге «Основы веры и знания» речи

² Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 19. М., 1984. С. 131. В 90-томное полное собрание сочинений Толстого это письмо не попало.

³ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки. Оттава; М., 2003. Т. 2. С. 731.

не идет. Но это было бы совершенно непохоже на Страхова, относившего дар «внимания» (и понимания) к главным своим положительным качествам. А тут еще речь идет о совете «бесценного и поклоняемого» Льва Николаевича...

И вот спустя почти три месяца, 20 мая 1887 года, Страхов посвящает Бакунину и его книге почти всё свое очередное письмо к Толстому: «Ваши слова не пропадают для меня даром, бесценный Лев Николаевич. Достал я из П<убличной> библиотеки книгу П. Бакунина *Основы веры и знания* и принялся читать. Первые пять страниц так мне не понравились по неточности и бессвязности, что я чуть не бросил книги. <...> Читаю дальше — и мысль начинает интересоваться и захватывать меня. Я стал только думать, что у этого человека мысль и слово не совпадают, что из-за своей мысли он не видит слов и потому хватается их без хорошего разбора и, сам это чувствуя, набирает их побольше — для ясности. Читателю, таким образом, приходится из-за слов автора разглядывать его мысль, переводить его смутную речь на ясную. Но чем дальше я читал, тем больше меня увлекало содержание; я пришел в совершенное восхищение и нашел много мест, где прекрасные мысли и выражены прекрасно, с воодушевлением и точно. Это они, мои любезные идеалисты, Фихте, Шеллинг, и величайший из них Гегель! Но автор обратил их мысли и их диалектику в свою плоть и кровь, и пишет с полной свободой и твердостью и воодушевлением самостоятельной мысли. Высота и глубина мысли бесподобные, и сам вдруг подымаешься как на крыльях. Все, что говорится об отношении человека к Богу, — удивительно хорошо, да и часто чудесно сказано. Пришлось мне быть на Невском, я зашел в магазин и купил книгу, чтобы не расставаться с нею»⁴.

Однако «воодушевление» снова сменяется у Страхова частичным разочарованием, и он, как известный строгостью своих суждений критик, находит в сочинении Бакунина множество недостатков, прежде всего в неточном и непоследовательном, по его мнению, выражении автором своих мыслей. «Немножко утешили меня удивительные страницы о смерти, в конце книги».

Общее свое впечатление о книге Страхов выражает такими словами неравнодушного читателя: «Теперь очарование мое рассеялось, и я с грустью смотрю на эту книгу, давшую мне столько глубокого наслаждения. Какое великое было бы дело, если бы эти самые мысли

⁴ Там же. С. 742.

были действительно изложены и действительно приложены! У Бакунина есть в огромных размерах тот самый недостаток, который произвел падение и забвение немецкого идеализма. Книга сияет мыслью, — а кто ее поймет? Она писана с глубоким воодушевлением, — а кто ее будет читать? От этого настоящего не останется никакого прошедшего — скажу я выражением автора»⁵.

Страхову прежде всего не понравилась в книге Бакунина сама манера изложения. Но, кроме того, он отметил и несколько совершенно чуждых ему по содержанию мест. Особенно критически отнесся он к перекличке одного из суждений автора не только с учением Гегеля, к тому времени уже отвернутого самим Страховым, но и с воззрениями совершенно неприемлемого для него Михаила Бакунина. Страхов пишет: «А дальше выражено все бессилие философии автора: „Нет правил для нравственных поступков человека; нравственный человек нравственен только по вдохновению свыше“». И критик делает несколько отдающий, может быть, чрезмерным ригоризмом вывод, осуждающий из-за одной неосторожной фразы всю книгу Павла Бакунина, но справедливый в отношении гегельянства: «Поэтому сегодня, по вдохновению, можно предавать себя на смерть и сожжение; а завтра, по новому вдохновению, можно убивать и сжигать других. Так и понял это Михаил Бакунин, и везде старался подбивать к убийствам и поджогам. Это — та самая черта гегельянства, которая оттолкнула меня когда-то от этой философии».

Этот отказ от философии Гегеля произошел у Страхова уже после издания книги «Мир как целое» (1872), по которой, кстати, до сих пор так и судят у нас главным образом об этом философе и критике. Страхов развенчивает этический релятивизм гегельянства, явно намекая на гегельянские корни нигилистических воззрений Михаила Бакунина: «Когда теряется разграничительная черта между добром и злом, весь вкус жизни пропадает и исчезает всякий интерес мышления, можно признать, что злодей бессознательно повиновался некоторому нравственному побуждению; но сознательное злодейство никогда не будет нравственным поступком»⁶.

Книгой оригинального мыслителя Павла Бакунина Страхов был намерен заняться основательно, дабы в отдельной статье показать ее очевидные достоинства, скрытые за недостатком связности изложения. Но срочные дела, и прежде всего полемика с К. А. Тимирязевым

⁵ Там же. С. 743.

⁶ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов... Т. 2. С. 745.

и другими сторонниками дарвинизма, отвлекли внимание философа. Тем не менее о книге Страхов не забыл, и одним из пунктов его планов на лето того же 1887 года значилось: «2) Перечитать и распутать книгу Бакунина»⁷. Однако перечитать книгу и тем более ее «распутать» времени он так и не нашел — статья о сочинении Павла Бакунина написана им не была. Но примечательно, что в 1888 году Страхов вспомнил о заинтересовавшей его книге в первом же письме к вступившему с ним в переписку В. В. Розанову: «Знаете ли Вы книгу Бакунина „Основы веры и знания“, вышедшую в 1886 году? Очень дурно написана, но в хорошем и истинно философском духе»⁸.

15 февраля 1888 года Розанов ответил, что взялся наконец за Бакунина: «Читаю с чрезвычайнейшим любопытством книгу Бакунина „Осн<овы> в<еры> и знания“; она месяцев 5–6 лежала у меня, но его гераклитовские изречения, какое-то высказывание всех мыслей из душевной глубины, а не спокойное развитие их меня оттолкнуло до того, что я просто не стал читать: у меня столько наболело на душе высокомерное и насмешливое отношение „ученых“ к философии, что всякая книга, чуждая спокойствия и совершенной доказательности, во мне поднимает почти злобу: ну, думал, вот еще на потеху профессор<ов> написано. Но его книга всего более возбуждает во мне интерес необыкновенного любопытства именно способом изложения: он ничего не доказывает, только высказывает положения, утверждает, но если читать очень внимательно, то видишь, что все это истинно, или гораздо правильнее; чувствуешь, что это как будто не извне воспринимаешь, а из тебя выходит: до того все ясно и очевидно правильно само собою, лишь только уразумеешь смысл написанного (хотя вместе с тем чрезвычайно оригинально). Такой книги я еще никогда не читал. Чрезвычайно интересно знать, кто автор. Но как у нас, слава Богу, пробуждается интерес к философии. Скоро, скоро настанут другие времена, и от гнусного легкомыслия нашего времени и пыли не останется»⁹.

В письме к Страхову от 31 марта 1888 года Розанов пишет: «Удивительная книга Бакунина: я думаю, он самостоятельный философ вроде Гейлинкса или, быть может, Мальбранша. Или это нелепо? Статья о *внимании* и все, что на этом основывает он, т.е. о Боге, как Предвечном смысле „саморазумения“ мира и пр., наконец, о смерти и жизни — все

⁷ Там же.

⁸ Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 8.

⁹ Там же. С. 157.

удивительно, для меня совершенно ново — „само собою разумеется“ (я даже полюбил его *чудные* выражения)»¹⁰.

Сравнение Розановым П. А. Бакунина с двумя выходцами из картезианства — с оригинальным французским религиозным философом Николя Мальбраншем, автором книг «Разыскание истины» и «Беседы о метафизике и о религии», и особенно с малоизвестным голландским картезианцем XVII века Арнольдом Гейлинксом — говорит о том, что Розанов вчитался в книгу и всерьез задумался о статье, посвященной сочинению Бакунина. Но особенно важно в этом отзыве то, что чуткий Розанов увидел в Павле Бакунине *самостоятельного* мыслителя.

18 мая 1888 года Страхов похвалил Розанова за намерение взяться за книгу Бакунина: «Главное, из-за чего пишу Вам, — хочу похвалить Вас за Бакунина. Вы отлично сделаете, если растолкуете эту книгу Вашим легким и ясным языком. У меня была мысль самому заняться таким толкованием, но вижу, что никак не удастся это сделать. Философ он вполне, но он прямо питомец Шеллинга и Гегеля — тут нет существенной разницы, да и нет того школьного подчинения, которое обыкновенно соединяется с понятием приверженца известной системы. Философия *немецкого идеализма* вообще чужда догматичности, дает свободу и вполне развязывает ум. Со временем будет же когда-нибудь это понято.

Но Вы можете написать Ваше толкование, вовсе не указывая на положение Бакунина по отношению к известным школам. Сам я навел кой-какие справки об этом, постараюсь уяснить себе это отношение вполне, потому что Бакунин есть свидетельство силы и жизни этих школ, есть доказательство в их пользу»¹¹.

Далее Страхов сообщает о своей встрече с философом: «Недавно он захотел познакомиться со мною, но мы виделись только один раз. Крепкий старик, еще с чернеющими волосами, лет 70-ти. Он мне сказал, что его книга дурно написана (что совершенно справедливо), что он сам иногда не может добраться, какая мысль внушила ему слова и фразы, напечатанные в его книге. „Я себя испортил, — говорит он, — я писал для себя и позволял себе самые странные выражения своих мыслей“. Но Вы правы в том, что содержание прекрасное».

В письме, отправленном Страхову после 29 апреля 1888 года, Розанов снова сообщал о своем намерении написать статью о книге «Основы веры и знания»: «Я думаю летом написать разбор (т.е. почти только

¹⁰ Там же. С. 167.

¹¹ Там же. С. 14.

излагающий) книги Бакунина, которую я нахожу удивительной и интересной. Как он своеобразен, ни на кого не походит! <...> Я просто ему хочу оказать услугу (т.е. Бакунину): беденький — писал, писал, а тут абсолютное молчание. Но это, впрочем, в том случае, если придет очень сильное желание писать, а то иначе у меня ничего не выходит, особенно если преднамеренно»¹².

Однако в следующем письме Розанов писал о коренном повороте в своей жизни: это было время начала его романа с В. Д. Бутягиной, будущей второй женой, и стремления предать забвению мучительный разрыв с А. П. Сусловой. Розанову было в этой ситуации, к сожалению, уже не до теоретической работы и писаний — замысел статьи о Бакунине остался нереализованным. Тем более что при повторном чтении обнаружили и новые существенные недостатки в самой книге: «А с этим вместе и теоретическую работу вместе с писанием придется пока отложить. Это я говорю насчет разбора Бакунина, коего, впрочем, пока перечитываю во 2-й раз; ужасно много у него противоречий <...>»¹³.

Страхов еще раз вспомнил о книге Бакунина в письме к Л. Н. Толстому от 18 мая 1889 года, когда стало ясно, что от Розанова статьи ждать не приходится. В ответ на капризные упреки уклонившегося в проповедничество писателя по поводу страховских тем для сочинений (в частности, Толстому показалась не заслуживающей внимания тема критики дарвинизма) Страхов послушно отвечал: «Конечно, я сделал бы лучше, если бы написал что-нибудь хорошее об Вас, или об Шопенгауэре, или об П. Бакунине и т.д.»¹⁴. Но к книге «Основы веры и знания» Страхов так и не вернулся.

То же случилось, к сожалению, и с Розановым. Спустя много лет, издавая письма Страхова в 1913 году, в комментарии к первому письму своего друга и наставника, где упоминалась книга П. А. Бакунина, Розанов писал: «Книгу Бакунина (это, кажется, брат сумбурного Бакунина) я не разобрал: но она — действительно удивительна с первых же страниц. Помню, я особенно восхищался его указанием на „живоверие“ (живая вера) в человеке...»¹²

Таким образом, ни один из тех влиятельных писателей, кто обратил внимание на книгу Павла Бакунина и изыскал там множество достойных восхищения страниц, так и не нашел времени, чтобы поделиться

¹² Там же. С. 170–171.

¹³ Там же. С. 179.

¹⁴ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов... Т. 2. С. 789.

своими впечатлениями о ней в печати и заинтересовать любителей философского чтения. Разбором серьезной и талантливой книги должны были бы заняться и профессиональные философы. Однако профессора университетов в своем большинстве в то время больше увлекались позитивистской философией, и книга, в которой рассматривался вопрос о «живой вере», оставляла их равнодушными.

Подробный обзор откликов в частных письмах вызван здесь тем, что они так и остались самыми важными суждениями о книге Бакунина. Эти эпистолярные отзывы были опубликованы почти одновременно, в 1913 году, в составе переписки Толстого со Страховым и в книге Розанова «Литературные изгнанники». Но, кроме них, никаких рецензий или статей, посвященных незаурядному философскому труду Бакунина, в дореволюционной России не появилось. Правда, П. А. Бакунин удостоился десятка строк статьи в дополнительном томе энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, но этой заметкой он был явно обязан «революционным заслугам» старшего брата, бунтарская личность которого находилась тогда в центре внимания.

Бегло упоминался П. А. Бакунин в кратком «Очерке истории русской философии» Э. Радлова: «Пожалуй, наиболее оригинальной книгой, на которой сказалось весьма ясно влияние Шеллинга и Гегеля, и в которой очень талантливо применен диалектический метод, следует признать „Веру и Знание“ П. Бакунина (СПб., 1887), младшего брата знаменитого революционера»¹⁵. Но примечательно, что заглавие и год издания были указаны Радловым неточно. Возможно, маститый историк философии книгу Бакунина в руках и не держал, а лишь слышал о ней, например, от Страхова, с которым был близко знаком.

Либеральный историк А. А. Корнилов сообщил много ценных сведений, относящихся к поре молодости Павла Александровича, в своем двухтомном издании переписки «Семейство Бакуниных», посвященном преимущественно, разумеется, брату-революционеру¹⁶. Но в письмах, которыми Корнилов обильно наполнил двухтомник, да и в самом его тексте, прекрасно передана атмосфера того возвышенного идеализма, который царил как в семейной усадьбе Бакуниных Премухино, в Тверской губернии, так и в философском кружке Н. В. Станкевича. Михаил

¹⁵ Радлов Э. Очерк истории русской философии. СПб., 1913. С. 18.

¹⁶ Корнилов А. А. Семейство Бакуниных. Т. 1. Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. М., 1915; [Семейство Бакуниных. Т. 2]. Годы странствий Михаила Бакунина. М.; Л., 1925.

Бакунин потом в своем бунтарстве радикально отклонился от этой благодатной атмосферы, а вот автор книги «Основы веры и знания» пронес ее через свою жизнь во всем своеобразии и чистоте.

* * *

Первую полноценную статью о П. А. Бакунине опубликовал в эмиграции в 1932 году бывший профессор Новороссийского университета, историк, специалист по средневековой религиозной культуре П. М. Бицилли¹⁷. Исследователь, извлекая книгу Бакунина из «полнейшей неизвестности», отмечает, что автор книги «Основы веры и знания», конечно, перерос уровень Премухино, но «не порвал связи с родным лоном». Премухино, которое автор характеризует как «своего рода светскую Оптину Пустынь», давно утратило свой прежний духовный облик, но в главном труде всей жизни Бакунина «оно росло, „становилось“ и вместе с ним „свершилось“, говоря его гегельянским языком»¹⁸.

Бицилли, как и большинство писавших о Бакунине, сразу указывает здесь на связь книги Бакунина с гегельянством. Вокруг этой темы — насколько мирозерцание философа связано или расходится с учением великого немецкого философа — и сосредоточены, собственно, почти все суждения писавших об авторе книги «Основы веры и знания».

Особенно подробно гегелевские мотивы труда Бакунина рассматриваются в книге Д. И. Чижевского «Гегель в России», которая впервые была издана в 1934 году в Германии на немецком языке¹⁹. Чижевский, посвятивший П. А. Бакунину целую главу, утверждает, что гегелевское влияние на Бакунина бесспорно, да и сам автор книги «Основы веры и знания» признавал себя учеником немецкого философа. Но, подробно рассмотрев гегелевские элементы в философской концепции Бакунина, Чижевский справедливо считает его вполне самостоятельным мыслителем, а его философию определяет как «религиозно преображенное гегельянство».

В 1938 году была опубликована «История русской философии» Б. В. Яковенко, в которой книга «трансцендентального идеалиста» П. А. Бакунина впервые подверглась глубокому философскому анализу. Правда, это обзорное сочинение эмигранта из России вышло в Праге

¹⁷ Бицилли П. П. А. Бакунин // Путь (Париж). № 34. 1932. Июль. С. 19–38.

¹⁸ Там же. С. 20.

¹⁹ *Tschizewskij, D. Hegel in Rußland*. Halle, 1934 (рус. пер.: *Чижевский Д. Гегель в России*. СПб.: Наука, 2007).

на чешском языке, а ее русский перевод появился только в 2003 году. Яковенко называет Бакунина «выдающимся и оригинальным представителем чистого гегельянства в России», хотя и утверждает, что он отстает от другого гегельянца, Б. Н. Чичерина, «в том, что касается систематичности и научности мышления»²⁰. Правда, в другом месте своей книги, в перечне основных течений русской мысли, он определяет метафизику Бакунина более удачно, и совсем не по-гегелевски, как «идеализм живого чувства»²¹. Особенно ценно у Яковенко то, что анализ идей, выраженных в книге «Основы веры и знания», предельно конкретен. Однако он передает смысл философских воззрений Бакунина без цитат, исключительно своими словами, и иногда словно подправляет индивидуальную терминологию самобытного мыслителя настолько, что в изложении этого неокантианца-западника трудно узнать некоторые оригинальные положения миросозерцания своеобразного русского философа.

Обращает на себя внимание несколько двусмысленный вывод Яковенко, что «метафизический антропоморфизм» Бакунина, с которым связано «решительное отрицание всех типов позитивизма, нигилизма и просвещения вообще (? — В. Ф.) как бессмыслицы банальности <...> более чем на пятьдесят лет опередил модную сегодня в Германии экзистенциальную философию»²².

Весьма любопытно также наблюдение Яковенко, связанное с преданной забвению метафизикой Бакунина и популярным ныне «трансцендентально-интуитивным онтологизмом живого знания» С. Л. Франка: «Концепция живого знания-бытия Франка, основанная на Всеединстве, внутренне сходна с инспирированным Гегелем учением о Бытии как о живом самосмысле П. А. Бакунина, и прямым учеником которого необходимо было бы отнести Франка, если бы на основе его работ нельзя было бы сделать вывод о том, что ему этот мыслитель совершенно неизвестен»²³.

После Бицилли, Яковенко и Чижевского, а особенно после того, как прот. В. В. Зеньковский уделил П. А. Бакунину четыре страницы в своей популярной «Истории русской философии»²⁴, впервые опубли-

²⁰ *Jakovenko, Boris. Dejiny ruske filosofie, Praha, 1938* (рус. пер.: Яковенко Б. В. История русской философии. СПб., 2003).

²¹ Там же. С. 471, 473.

²² Там же. С. 260.

²³ Там же. С. 392–393.

²⁴ *Зеньковский В. В., прот. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 172–175.*

кованной в двух томах в 1948—1950 годах, казалось бы, завеса тайны над книгой Бакунина, давно ставшей библиографической редкостью, была снята. Однако новых отдельных работ, посвященных этому автору, так и не появилось.

Прот. В. В. Зеньковский рассматривает «Основы веры и знания» как последнее проявление гегельянства на русской почве. Основную идею о Боге как живом сосредоточии бытия и источнике всякой действительности, вдохновлявшую П. Бакунина, он возводит к гегелевскому Абсолюту. При этом он, как и другие исследователи, подчеркивает, что это не очередной вариант повторения гегельянства, а именно своеобразная религиозная интерпретация гегелевского «интуитивизма». По мнению прот. В. В. Зеньковского, Бакунин часто отходит от гегелевского имманентизма и «покидает почву гегельянства в своих персоналистических упованиях, в защите личного бессмертия».

Что касается другого известного обзорного труда, «Пути русского богословия» прот. Георгия Флоровского, то здесь имя автора вполне близкой к богословию книги П. А. Бакунина упоминается, в отличие от богословских сочинений его брата, лишь однажды, среди участников борьбы за философию путем «творческого усвоения, претворения и преодоления» немецкого идеализма²⁵. Возможно, впрочем, что прот. Георгий Флоровский не имел на Западе доступа к редкой книге.

Через «Историю русской философии» прот. В. В. Зеньковского прошли в свое время практически все интересующиеся отечественной мыслью, заново открывая для себя богатую палитру талантов русского любознания. Можно было предположить, что книгой П. А. Бакунина заинтересуются и профессиональные философы, и обычные образованные читатели. Тем не менее, новых исследований, посвященных книге Бакунина за последние десятилетия, обнаружить не удалось. Единственная статья, притом весьма обширная, появилась в далеком уже 1964 году — и, что любопытно, опять не в России, а на этот раз в Париже, на французском языке, с приложением публикации (на русском) ценных писем философа к племяннице²⁶. Что касается отечественной литературы, то поток материалов, посвященных бунтарю-анархисту Мишелю Бакунину, по-прежнему не иссякает, намного превосходя скромный список

²⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 330.

²⁶ Mervaud, Michel. Hegel ou Tolstoj? Pavel Bakounin dans ses écrits et dans sa correspondance avec sa nièce E. N. Vul'f // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 25. No. 2-3. Avril-Septembre 1964. Pp. 219-294.

трудов, где упоминаются сочинения его брата Павла Александровича, вдумчивого, но тихого мыслителя.

Первым современным исследователем, который обратил пристальное внимание на личность и философское наследие П. А. Бакунина, стал Н. П. Ильин. Он справедливо включает книгу Бакунина «Основы веры и знания» в число «самых глубоких, поражающих своей вечной современностью произведений отечественной философии»²⁷. На основании такого рода сочинений, многие из которых до сих пор малоизвестны и почти не изучены, Ильин строит свою оригинальную метафизику, выявляя самобытные начала русской философии. Его обращение к идеям Бакунина, ценное и само по себе, звучит многообещающе, однако кроме ряда восторженных упоминаний и содержательных цитат в его книге «Трагедия русской философии» и в статье, посвященной немецкому философу Л. Клагесу, о Бакунине и у этого автора ничего выявить не удалось.

* * *

Перейдем от истории восприятия полузабытого сочинения П. А. Бакунина к краткому изложению его содержания. Бакунин начинает свою книгу с естественного вопроса «Что такое вера?». Однако ввиду трудности поставленной задачи приступает к своему исследованию как бы «от противного» — с рассмотрения противоположных вере понятий — неверия и суеверий. Не верящий, или «в себе изверившийся человек» (с. 1), «не признает ни за собой, ни за другими никакой сущности», не имеет собственного духовного начала, и всё вокруг представляется ему «несущественным, совершенно пустым или призрачным бытием». Противопоставление наполненного смыслом бытия, подлинной действительности, открывающегося верующей личности, миру пустых призраков и обманчивых наваждений, среди которых пропадает неверующий человек или даже целое изверившееся, потерявшее веру общество, проходит красной нитью через всю книгу философа.

Автор сразу встает в своих рассуждениях на твердую почву онтологизма и не сходит с нее на протяжении всего своего сочинения. Понятие *веры* неотделимо у Бакунина от понятия *жизни*, или изначальной подлинной действительности: «Без веры <...> жизнь не может быть действительной жизнью, но обращается в мнимую жизнь, в пустой призрак, или личину жизни, в которой нет жизненного содержания» (с. 2–3). Согласно Бакунину, жизнь есть жизнь, когда она дышит

²⁷ Ильин Н. П. Трагедия русской философии. М., 2008. С. 11.

воздухом вечности, т.е. коренится в Боге. Именно из такого понимания жизни он развивает свою тему бессмертия. «Жизнь есть полнота уверенности в себе самой и полнота достоверности своего бытия: без нее нет и не может быть ни в чем никакой уверенности и никакой достоверности» (с. 37). Уверенность в понимании сути вещей достигается через саморазумение.

Верить, как справедливо полагает автор, «значит утверждать всем существом своим то, что признается за действительную и несомненную истину» (с. 5). Таким образом, вводится еще одно важнейшее понятие — *истина*. Выстраивая цепочку своих рассуждений, Бакунин постепенно создает целостную систему взаимосвязанных образов и понятий.

Неотъемлемая принадлежность настоящей жизни, одушевленной смыслом, по Бакунину, есть *саморазумение*. Это не слишком распространенное понятие относится к числу наиболее часто встречающихся в книге «Основы веры и знания» терминов. По всей видимости, это синоним более традиционного понятия *самосознание*, хотя, возможно, Бакунин, вводя этот необычный термин, хотел подчеркнуть более активный характер мыслительного усилия. Недаром точно так же, опираясь в своем введении исходного деятельного субъективного начала на известную формулу Декарта «*Cogito ergo sum*», он привносит в ее традиционный перевод «Мыслю, следовательно, есмь» свое изменение: «Разумеюсь, следовательно, есмь» («*Cogito me ipsum ergo sum*»), чтобы вместо абстрактного представления о мысли включить в формулу действительный акт личностного мышления. Для Бакунина это принципиально, так как таким образом «человек разумеется сам собою в себе самом и есть живое и разумное существо» (с. 36).

Выражение «Разумеюсь, стало быть есмь» важно для философа, так как оно «есть выражение самой жизни, в которой однако ее бытие не есть ни вывод, ни следствие, а только непосредственно сущий факт <...>, то основное начало, из которого следует все другое...» (с. 37).

Отсюда вытекает часто встречающееся у Бакунина словосочетание «смысл саморазумения», которым подчеркивается пребывание в истине действительно сущего бытия. Писавшие о Бакунине утверждали, будто в его метафизике нет систематичности и должной последовательности. Однако все составляющие его философской концепции ладно пригнаны одна к другой и образуют, несмотря на некоторые языковые неточности и смысловые нестыковки, тематические разрывы и повторы, вполне целостную систему образов и понятий. Их поразительное внутреннее

сцепление опирается не столько на логические взаимосвязи, сколько на переполняющий автора пафос личностной веры, которым при чтении невольно заражается и читатель.

Вера для Бакунина есть «полнота живого смысла саморазумения» (с. 32). Еще одно словосочетание, столь же органично вытекающее из взаимосвязи основных элементов метафизики Бакунина, — *живая вера*. Это выражение потому и восхитило Розанова, что оно подчеркивает укорененный в жизни, творческий, целостный характер системы бакунинских понятий и умозаключений. Вариации на тему живой веры, составляющей суть наполненной смыслом жизни, рассыпаны тут и там, подобно радующим душу весенним полевым цветам, по всему пространству временами по-гегелевски весьма тяжеловесной 400-страничной книги.

Превратности жизни не могут погасить скепсисом пламя искренней веры человека: «Но если нет недостатка в жизненной силе, то и жизненное раздумье не ведет к распадению смысла саморазумения, и весь жизненный чад, весь жизненный дым не в состоянии угасить жизненного пламени его живой веры, которая, пламенея неугасимым огнем, достигает того высшего синтеза своего бытия и своего смысла, тем высшей неделимости своего жизненного саморазумения, чем глубже и шире раздумье, служащее ее материалом, почвой и основанием» (с. 33).

Бакунин утверждает: «Верить, собственно, и значит жить истиною; и сущность веры в том только и заключается, что жизнь в себе самой непосредственно знает и утверждает всем существом несомненную действительность безусловной истины, или безусловной жизни саморазумения, которая без всяких доказательств разумеется сама собою, как безусловное основание всех доказательств» (с. 70). Вера не нуждается в доказательствах, но требует разъяснения религиозного смысла бытия: «Все доказательства, которыми доказывается истина существования Бога, собственно говоря, вовсе — не доказательства, а только — разъяснения того смысла, который, как самое основание всех доказательств, разумеется сам собою единственно своим вечно-сущим образом, и не нуждается ни в каких доказательствах (с. 197).

Хотя Бакунин отводит в своей книге часть главы «Религиозное мировоззрение» общеизвестному онтологическому или космологическому доказательству существования Бога, он интуитивно склоняется к тому, что логические доказательства в религиозной сфере не имеют большой силы. Бакунин прибегает к другому методу: он опирается на разум в той же степени, как и на чувство, что еще раз говорит о его близости

к романтикам. Розанов справедливо отметил, что Бакунин не доказывает, а только утверждает. Но эти утверждения сделаны им с такой силой личного убеждения, что они в большей степени воздействуют на читателя эмоционально, чем рациональной логикой рассуждений. Именно таким естественным «доказательством без доказательств», как к высшей точке саморазумения, всё в книге последовательно и неумолимо ведет к раскрытию Бога как предвечного смысла бытия, как бесконечности мирового содержания, как истинного идеала.

* * *

Согласно заданной автором в названии книги ее темы, вопросы веры рассматриваются в ней в связи с проблемами знания. Для религиозного человека вера и знание неразделимы. Тот, кого интересует познание сокровенной истины бытия, не может довольствоваться лишь эмпирическим знанием, ограниченным изучением чувственной косной материи. Но точно также не удовлетворяет его и отвлеченное теоретическое знание, погруженное в построение оторванных от действительности абстрактных схем. Постигание подлинной реальности, действительного образа мира, позволяющее преодолевать раздвоение эмпирического и отвлеченно-теоретического знания, требует синтеза объективного эмпирического опыта и субъективного разумения личности. Такое познание дается особым усилием, от степени интенсивности которого и зависит эффективность «разумения». Бакунин для обозначения этой познавательной функции вводит еще одно важное для него понятие — *внимание*, которое неразрывно связано у него с личностным мировоззрением.

Без внимания, или разумения, не может состояться никакое знание. Благодаря силе внимания, присущей субъекту, в нем складывается его определенный взгляд на мир, образ которого находится в зависимости от степени этой силы индивидуального восприятия истины: «Сила внимания, как и всякая иная сила, изменяясь по схеме количества, может быть и больше, и меньше. При нисхождении от большей степени внимания к меньшей, когда данная сила внимания и с тем вместе обладаемое чрез него знание убывают, очевидно, что и взгляд на мир, или мировоззрение, и самый образ, в каком мировое содержание предстояло такому мировоззрению, не могут пребывать такими же, как они до того были, но необходимо должны изменяться в точном соответствии с убылью в силе внимания, при котором она первоначально сложились» (с. 115).

Противоположную силе внимания, убывающую степень познания Бакунин называет *рассеянностью*: «На сколько убывает сила внимания, на столько же прибывает стихийная сила рассеянности; вследствие чего, при меньшей силе внимания и самый образ мира необходимо должен оказаться более рассеянным и менее сообразным; так как множество, при высшем взгляде, усматриваемых связей, соотношений и сообразностей, будет в нем оборвано, вследствие чего обнимаемое им содержание должно будет представляться и более материальным, и менее понятным» (с. 115).

Таким образом, люди видят мир, или то, что им представляется реальностью мира, далеко не одинаковым образом. Их взгляды на мировое содержание, их мировоззрения существенно различны как по ширине и глубине, так и по отношению к их ясности или смутности. Каждый из существующих в мире взглядов, согласно Бакунину, «осуществляется присущею силою его наличного внимания...» (с. 118).

Растения и животные, по Бакунину, тоже обладают взглядом на мир, или «мировоззрением», но с заметно меньшей по отношению к человеку степенью внимания. Философ воспринимает весь мир как «бесконечно-великий ряд этих уমাляющихся степеней мирового внимания», как градацию от человека к животному и от животного к растению, «с постепенно уমাляющеюся ясностью и столь же постепенно возрастающею смутностью его мировых очертаний» (с. 116).

Особое место в этом ряду отводится Бакуниным, опирающимся здесь на выводы Гегеля, безжизненной материи, которая важна для него с философской точки зрения. Предельно малая степень внимания переходит в беспредельный, уже ни с чем не сдерживаемый, безобразный хаос, который и есть самая стихия материи в чистом виде, или «безусловная объективность бытия, отрешенного вполне от малейшего признака и следа смысла и его субъективности» (с. 117). Чистая материя, по мнению философа-идеалиста, олицетворяет собой не нечто основополагающее, с атомом в виде структурного первоэлемента бытия, как считают его оппоненты из числа материалистов и позитивистов, а, наоборот, чистую абстракцию, совершенную пустоту, стихийный хаос бытия, или его бессмыслие.

Каждому из бесконечного ряда «мировоззрений» соответствует свой различаемый им образ мира: «...в этом ряду находится место и для чистого эмпиризма вещества, и для пантеизма растений, и для чувственного материализма животных, и, наконец, и для высшего идеализма

человека» (с. 118). Таким образом, степень материализма состоит в прямой зависимости от степени внимания и степени рассеянности. Чем слабее внимание, чем больше рассеяние, тем «матерьяльнее» мировоззрение. И наоборот: чем интенсивнее внимание, тем далее от хаоса, идеальнее и ближе к действительности и истине образ мира.

Метафизика внимания Бакунина логично завершается построением иерархической лестницы степеней внимания, а «мировая жизнь представляется в виде постепенного, довольно медленно, шаг за шагом наступающего пробуждения от глубокого, стихийного сна рассеянности к вниманию» (с. 122).

В философских размышлениях Бакунина на тему познания преобладают не рационалистические отвлеченные построения, присущие гегельянству, а неизменно восходящие к жизни творческие мотивы с постоянным использованием полухудожественной образности: «По сравнению с веществом неорганическим, которое еще будто спит непробудным сном, следы такого пробуждения, уже заметные в растении, явно видны в животном; но к полноте своего самосознания из всех существ на земле, проснулся только человек; однако и он еще лишь едва очнулся и, не успев придти в себя вполне, всё еще объят туманами стихийного сна и спит наяву. Грезы, призраки и кошмары первобытного стихийного бытия, в виде непроницаемой материи бессмыслия, обступая его, как бывает во сне, всё еще смущают и наполняют душу его невыразимой смуту; но и в этой смуте своей чувственной стихийности, он знает уже, что это — не действительность, а только сон...» (с. 122). Не случайно, конечно, что, по мнению философа, действительный сущий образ мира открывается лишь иногда только некоторым художникам и поэтам, одаренным особой силой внимания, а их произведения, понятные и доступные всем людям, «могут, по всей справедливости, быть признаны за действительное откровение истины» (с. 123).

От косной материи, растений и животных, через человека протягивается цепочка возрастания степени внимания, вершиной которой является действительная истина, или истинная действительность. Она «открывается в своем образе только при бесконечно-великом внимании, только пред лицом всезнания» (с. 122).

Аргументация Бакунина построена так необычно и в то же время настолько убедительно, что не вызывает сомнения вывод, венчающий возведенную им пирамиду иерархии бытия: «...невозможно отрицать, что за всеми призраками рассеянности, за всею теменью и материею

невежества, есть действительно сущая, безусловная истина и предвечный живой смысл ее саморазумения, именуемый Богом» (с. 124).

* * *

Но помимо проблем познания высшего смысла бытия, которые прежде всего занимают воображение и особенно волнуют мыслителя, значительное место в книге занимает критика тех направлений философской мысли, которые господствовали в то время, когда он писал «Основы веры и знания». Не случайно снова и снова в разных местах книги он возвращается к теме эмпирического опыта и научного знания. Бакунин ведет заочный спор со своими многочисленными идейными оппонентами, противопоставляя свое религиозное мировоззрение приземленным, опирающимся лишь на полученные экспериментальным путем факты представителям так называемой «научно-позитивной» философии. Отталкиваясь от чувственного опыта, позитивизм отвергает метафизику и религию как нечто, не подтверждающееся эмпирической наукой.

Бакунин не только показывает явную ограниченность позитивизма как философского учения, опирающегося лишь на чувственный, эмпирический опыт, но и утверждает, что этот метод, подходящий для конкретных исследований науки, не пригоден для философии и так называемая «позитивная философия» вовсе не имеет оснований для существования.

Учение позитивизма, которое Бакунин определяет как «кровное дитя материализма» (с. 395), возникло, по мнению философа, в сфере естественно-научного познания из страха метафизики, бесконечности, мистицизма. Существующее в мире противоречие между конечной материей и бесконечностью Бога поставило науку в тупик, и она предпочла отказаться от своего высокого предназначения познания истины, довольствуясь эмпирическим изучением чувственного опыта. Религия всегда составляла для человека основную загадку бытия. Позитивисты взялись решить загадку строго научным методом и решили ее простым отрицанием всего сверхъестественного, устранением «всякого рода бесконечности» — того, что не обнаруживается эмпирическим наблюдением, — из области человеческого знания. Как иронизирует Бакунин, по мнению позитивистов, никакой загадки и не существовало, «как разве в сумрачной области теологического и метафизического обскурантизма» (с. 232). Но изъятие из сознания, под видом «несуществующего», значения бесконечности приводит к изъятию из жизни всего

святого. За устранением святого из сознания человека никакие идеалы не в силах устоять против напора грязи и пошлости.

Как и в большинстве своих основных тем, Бакунин делает упор на онтологический подход, показывая несоответствие позитивистских представлений подлинному устройению действительности. Эмпирическая наука познает только чувственно-материальное, и применение научного мировоззрения в этой области закономерно, а успехи неоспоримы. Но ошибочно приложение методов эмпирической науки к духовным вопросам и попытки превращения ее в философию, которая, не будучи укорененной в бытии, имеет дело лишь с призраками действительности.

Отрицанием Бога позитивизм подрывает и саму философскую основу научного познания природы. Исповедуя непреложность и неизменность природы как основание, на котором зиждется весь смысл научного знания, ученые отвергают всякое помышление о сверхъестественном. Но если природа была неизменной, то возникает вопрос: откуда она взялась и что определило эту неизменность? Как утверждает Бакунин, «...всё существующее почерпает природу свою, или свое определение, только из того прошедшего, из которого оно возникло, и без которого оно бы не имело своего определения». Из этого следует, что «прежде всякого времени, уже было безусловно прошедшее, которое не проходило, не совершалось, не становилось, — ибо не было никакого времени, — но своим безусловным и мистическим образом стало, прошло, свершилось в вечности. Это вечно свершившееся и совершенное бытие и есть Бог, сущий и прежде и после всякого времени <...> Поэтому сомневаться в существовании Бога значит — не верить в неизменный образ природы мира, которая есть единственный предмет изучения для всей целостности науки...» Все конечное знание, по мысли Бакунина, «есть, неведомо себе самому, лишь непрерывная ссылка и указание на несомненную истину бесконечного бытия и вечного смысла его безусловного разумения...» (с. 146–147).

В научно-позитивном мировоззрении, утверждает Бакунин, нет и не может быть ничего действительного. Так как из него исключена самая возможность живого понятия о бесконечности, «ожидать от научного знания, или находить в научном знании подтверждение или отрицание истины существования Бога, есть величайший предрассудок и есть положительное недоразумение. Никакой опыт, никакая теория не могут дать ни малейшего представления о Боге, ни о действительном его существовании; потому что, не постигая ни действительности,

ни жизни, они ведают в своей сфере только мертвенную абстракцию материи и ее механизма. Но Бог не есть абстракция; а потому ни эмпиризм чувственности, ни теоретизм отвлеченности не касаются существа его: он разумеется сам собою, как безусловная истина или жизнь всей действительности и как сущность и действительность всякой жизни» (с. 109).

Позитивизм, претендующий на авторитет положительного знания, не только не есть философия, но не имеет права считаться и особым мировоззрением. Запрещая вдаваться в метафизику, он на самом деле утверждает в философии не научное знание, а отвлеченные, безжизненные теории, отражающие призрачность мнимой действительности, «механическую мертвенность бессмыслия» (с. 112). Облекаясь в достоинство философии, учение позитивизма пытается отрешить науку и знание от самой истины, жизни и смысла ее.

Бакунин смел и довольно резок в спорах со своими идейными противниками. Критикуя апологетов современного научного мировоззрения, он иногда прибегает и к сатирическим приемам, например сопоставляет поборников научности в философии с наивными обитателями Wolkenkuckucksheim — тучекукуевцами из комедии Аристофана «Птицы». Хотя они не занимаются строительством в облаках призрачного города Тучекукуевска, который существует лишь до тех пор, пока в него веришь, зато ищут способ понять человека путем анализа его физиологии: «На взгляд современного научного мировоззрения, не витающего в недоступной и непознаваемой области Wolkenkuckucksheim'a, в человеке, представляющем высшее развитие организма, находится тоже очень многое, очень сложное содержание ячеек, тканей, нервных элементов, внешних покровов, органов чувств и их отправлений, но нет его самого, нет его всеобщего смысла саморазумения, нет его свободы бытия» (с. 398).

* * *

В устройстве мира, как полагает Бакунин, заложено внутреннее противоречие, которым во многом и объясняется затрудненность понимания человеком действительной истины, или Бога. Именно это *мировое противоречие* (еще один узловый термин бакунинской метафизики) выражает, по мнению философа, самую сущность всего бытия и объясняет ту непонятность, которая приводит людей к путанице в выводах. Анализируя это мировое противоречие, автор «Основ веры и знания» прибегает к гегелевской диалектике. Бог бесконечно далек от человека и, как безусловная истина, в то же время наиболее близок к нему (с. 209).

Мир устроен так, что из всех существ конечного существования человек обладает высшей силою внимания, но и в своем высшем проявлении это внимание не свободно от стихии рассеянности, и человек обладает далеко не полным знанием, при большом невежестве. Поэтому образ мира представляется человеку, с одной стороны, во всем благообразии стройного космоса, как небесная гармония сфер, как прекрасный Божий мир, исполненный жизнью и красотой. Но, с другой стороны, из-за недостатка знания мир предстает ему «совершенно смутным образом, исполненным самым несообразным, вовсе не стройным, вполне непонятным и непроницаемым содержанием материи бессмыслия, рассеянности и невежества — этой первоначальной стихии хаоса, мнимого бытия, или небытия» (с. 120).

Эта другая сторона мира является человеку как неразрешимое мировое противоречие, в виде непомерных тягот жизни — «как страдание, горе, болезнь, как смерть, обман всех жизненных надежд его, как вполне достаточное основание для развития всякого рода пессимизма...» (с. 120). Восприятие мира зависит от критической способности человека судить о самой природе и ограниченности своего знания. Смущающее человека в мире безобразия, зло и бессмыслие есть мнимое бытие, которое будет ему мерещиться до тех пор, пока его невежество не заменится всезнанием, которому действительность открывается в подлинном образе.

Человек мечтает об идеале, но живет в мире греха, зла и насилия. При господстве силы вещей над силою смысла, «в сфере человеческого существования, по необходимости должно царить бессмыслие» (с. 213). Человек по рождению от природы преисполнен бесконечного самомнения, ему свойственно принимать себя за средоточие всего мира, за бесконечное начало. Но это лишь пустая бесконечность, или лишь бесконечная пустота. Это составляет сущность первородного или естественного греха человека, так как он прирожден природой. «Признав силу и суд вещей — выше суда и силы смысла, человек по необходимости и сам обращался в бездушную вещь» (с. 220). «А потому ему остается лишь изнывать и пропадать пустым призраком между призраками, кошмарами и дикими наваждениями пошлости, безобразия, насилия и отъявленной лжи» (с. 225).

Человек знает тот божественный идеал, который сообщает ему, что он существо разумное, но живет лишь как пустой мечтатель, «по определению его эмпирически-конечной природы» (с. 226). И не способный ни отдалиться животности, ни возвыситься до заветного идеала,

человек пребывает в непримиримом противоречии своей помышляемой бесконечности с своею всюду испытываемой конечностью, пребывает в беспредельной пустоте, между первой и второю.

Животные, не способные размышлять ни о чем, живут, радуясь своему существованию. Человек же испытывает муки и не знает ни радости, ни счастья жизни, так как божественность и животность в нем несовместны и противоречивы. И он испытывает муки Тантала от этого раздвоения, не в силах отдаться ни той ни другой природе.

Состояние двусмыслия и раздвоения существа человека, как считает Бакунин, выражено в мифе о Прометее, который является божеством, но прикован к скале необходимости. Представители позитивизма предлагают человеку отрешиться от смысла своей божественности, обратившись в животное, «с наслаждением и безбоязненно вкушать ничем не отуманенную радость животной жизни и сладостное вожделение животного существования» (с. 230). Но человек не в силах порвать оковы необходимости и так и остается полубогом и полуживотным, пребывая, по неразрешимости противоречия его существа, «мучительно-смутною и до сих пор еще не разгаданною загадкою» (с. 231).

Позитивисты взялись решить эту загадку очень просто — с помощью своего строго научного метода. Ввиду невозможности разрешения проблемы они довольствовались устранением всякого рода бесконечности из области человеческого знания. Но устранить то, что заложено в существе силою природы, невозможно лишь силой абстракции или теории. Вместо реального знания позитивистами предлагается отвлеченная теория, в которой «под видом непознаваемого, несуществующего, субъективно нереального отрицается всякое существование, всякое значение бесконечности и всякое реальное к ней отношение» (с. 238). Тем самым окончательно закрепляется господство силы вещей над силой смысла. Когда чувственная материя обратилась в отвлеченную теорию, человек стал исповедовать непреложный закон всеобщей необходимости и утратил связь с бесконечным. Но изъятие из сознания значения бесконечности — изъятие святого; человек превращается в вещь. За устранением святого из сознания человека всё заливают волна лжи, насилия, пошлости.

Губительному для человека отвлеченному теоретизму автор «Основ веры и знания» противопоставляет *жизнь*. Это важное понятие, которое олицетворяет правду, полноту бытия, по мнению Бакунина, даже не требует объяснений: «Всё, что живет, знает в себе самом, своим

жизненным видением и не нуждается ни в каких объяснениях, чтобы знать, что такое жизнь, эта самобытная и непосредственная ясность вполне ясна себе самой. <...> Потому что жизнь — ясна в себе только ей самой присущим смыслом ее саморазумения...» (с. 240). Через дыхание жизни человек сохраняет чувство бесконечности: «Жизнь и есть бесконечное, по существу своему; она же одна и ведаёт самоё себя как бесконечность, пред которой самоуверенность научных теорий и отрицательная ирония отвлеченного мышления обращаются в смуту; а потому жизнь есть святое и неприкосновенное для всего, что мыслит» (с. 242).

Свет жизни осуществляется только в человеке через познание им самого себя: «Чтобы увидеть, познать и понять всё то, что есть, что находится в мире, человеку достаточно познать себя самого, потому что он в себе самом, сам и есть явный и понятный смысл всего того, что таится, скрываясь за внешнею оболочкою и непроницаемою материею мирового существования. <...> ...постепенно развиваясь и познавая глубже и содержание внешнего мира, и себя самого, человек проникает смыслом своим смутную материю необъятного мирового противоречия, в котором он так долго и так безвыходно терялся своими пустыми притязаниями, и, усматривая самую истину, познаёт наконец, что то, что ему мнилось противоречием, вовсе не противоречие, а лишь — выражение той экстенсивной бесконечности, на которую существующий мир раздается, по необходимости для того, чтобы вместить в нее свое необъятное мировое содержание» (с. 243–244).

Противоречие конечного и бесконечного, согласно Бакунину, является неотъемлемой характеристикой мироустройства: «Эмпирически, всё мировое содержание представляется не иначе как в терминах противоречия, определяемого знаниями: случайного и необходимого, единичного и всеобщего, телесного и духовного, преходящего и вечного, свободы и необходимости. Чтобы избавить сознание от такой противоречивости в самих определениях мира, позитивисты исключают из него его действительность и, оставаясь исключительно при физических, механических или физиологических суждениях научного метода, впадают чрез это в пустоту, которая, как самая душа их так называемого научного знания, исходит из громоздких построений научности, как дыхание и содержание смерти» (с. 333–334).

Противоречие конечного и бесконечного разрешается в гармонии Божьего мира, в котором нет ни двойственности, ни двусмыслия. Видение этого горнего мира чаще всего открывается художникам и поэтам,

которые доносят до нас одухотворенные образы стройного и благообразного космоса.

* * *

Именно глава книги Бакунина, посвященная «мировому противоречию», больше других лежит в русле учения Гегеля. Терминология, которой пользуется здесь Бакунин для «разрешения мирового противоречия», подтверждает его увлеченность диалектическим методом. Мы встречаем на страницах книги даже и знаменитую формулу гегельянства, которую исповедовал Белинский в пору статьи о Бородинской битве: «Всё, что действительно, то и разумно» (с. 351). Проблему веры и знания Бакунин также во многом трактует по лекалам гегелевской философии. Звучат гегелевские мотивы и в его метафизическом доказательстве бытия Божия путем восхождения от конечного бытия чувственной воспринимаемого мира к бесконечному истинному бытию. Профессиональные специалисты по гегелевскому наследию, по всей видимости, найдут в сочинении Бакунина немало и других элементов, заимствованных у ставшего источником вдохновения Гегеля. Однако и вышивая по готовой канве гегелевской метафизики, Бакунин расцветчивает скупую на оттенки общую схему яркими красками собственных оригинальных суждений, вкладывает в сухие, неумолимо логичные формулы грандиозной системы столько живого личного чувства, что о гегельянстве Бакунина невольно забываешь и видишь в книге вполне самостоятельного философа.

Бицилли так определяет основное отличие личностного «живоверия» П. А. Бакунина от религии Гегеля с его безличным духовным началом, Абсолютом: «Религия Бакунина не могла быть верой в „Абсолютное вообще“. При остроте его восприятия индивидуального начала, предмет его веры обязательно должен был воплощаться в личности. По-видимому, он стоял далеко от установленной церкви. Но он настойчиво и категорически указывал, что его религия есть религия Христа. В образе Христа открывалась ему идея Личного Бога — необходимый коррелят его идеи личного бессмертия человека»²⁸.

Предоставим более подробное освещение вопроса о зависимости Бакунина от гегелевского панлогизма профессионалам. Однако очевидно, что в целом Бакунин дает собственную интерпретацию гегельянства, а иногда настолько далеко уходит от своего учителя, что проявляет себя

²⁸ Бицилли П. П.А. Бакунин... С. 31.

оригинальным мыслителем. Он трактует Гегеля как религиозного философа, и в своей прославляющей Бога «Теодицее» он очень сильно оживляет отвлеченные религиозные схемы немецкого философа. Д. И. Чижевский выразительно определил философию Бакунина как «религиозно преображенное гегельянство»²⁹. Однако думается, что каждый философ интересен нам не столько своими сближениями с великими мыслителями прошлого, сколько именно самостоятельностью своей мысли, — говоря образно, своими «преображениями».

Страхов видит в Бакунине «питомца» не только Гегеля, но и Шеллинга и вообще классической немецкой философии, но «без школьного подчинения». Находя у философа серьезные недостатки изложения, он все же не забывает повторять, что Бакунину удалось придать идеям этих классиков немецкой философской школы собственное звучание. Чижевский, отмечая использование элементов гегелевской диалектики в «Основах веры и знания», также подчеркивал самостоятельность автора книги: «Философия П. А. Бакунина — одно из наиболее вольных переложений некоторых частей системы Гегеля в русской философской литературе»³⁰. Помимо Гегеля, среди влияний на Бакунина отмечались и Шеллинг, и Фихте, и Лейбниц.

Но следует, видимо, обратить особое внимание на Шлейермахера, о «любопытнейших перепевах» из которого упоминал прот. В. В. Зеньковский. Фридрих Шлейермахер (1768—1834) — не слишком известный у нас немецкий христианский философ, автор «Речей о религии», оказавших влияние на романтиков А. и Ф. Шлегелей, Новалиса и Л. Тика. Но это скорее не столько перепевы, сколько вообще присущее романтическому верующему сознанию созерцание бесконечного и абсолютного, вдохновенное религиозное переживание истинного бытия, живое чувство вечной жизни и гармонии. К Шлейермахеру восходит, вероятно, та особая роль, которую Бакунин отводит *вниманию*, — как известно, именно этим немецким философом была разработана универсальная теория внимания, легшая в основу столь популярной в наше время герменевтики.

Соединение религии с чувством, характерное для Шлейермахера, можно отметить в таком сближающем их понятии, как *жизнь*, которое определяется Бакуниным как целостность восприятия подлинного бытия. К Шлейермахеру, возможно, восходит и утверждаемая Бакуниным связь

²⁹ Чижевский Д. Гегель в России... С. 357.

³⁰ Там же. С. 354.

религиозного переживания с личным самосознанием. Во всяком случае, роднящее Бакунина со Шлейермахером живое восприятие религиозного опыта индивидуальной личности и вообще персоналистические мотивы показывают, что Бакунин далеко не во всем следовал положениям гегельянства.

Для непрофессионального читателя, не слишком искушенного в метафизике, здесь важно отметить, что в книге Бакунина, при всем влиянии Гегеля, несравненно меньше того рационалистического схематизма, который затрудняет восприятие или же вообще отбивает интерес к чтению. Не раз указывалось, что в книге Бакунина нет гегелевской систематичности и вполне строгой доказательности, и в некотором отношении это может считаться недостатком. Однако яркие вспышки интуитивной мысли имеют и свои преимущества перед рациональным граниением суждений.

* * *

Единство всей книге Бакунина придает неутомимое и вдохновенное раскрытие им с самых разных сторон подлинного существа мира, в основе которого лежит безусловная истина и бесконечность. Безусловный образ Божий просвечивает, говоря словами Бакунина, сквозь все туманы и неурядицы конечного земного бытия.

Живая вера Бакунина опирается на глубокое религиозное чувство, которое сливается у него с ощущением подлинной жизни. Бог и жизнь — для него одно: «Как безусловный смысл, Бог есть безусловная жизнь, вечный субъект и источник жизни не только для себя, но и для всего другого, которое для него не есть другое, так как оно лишь им разумеется и утверждается как это другое, — т.е. как свободно-сущее; всё, что есть и как одно в себе, и как нечто другое внешнее, лишь им есть; всё, что живет, лишь им живет; всё, что разумеет и разумеется, лишь им разумеет и разумеется; потому что он есть единый, живой, предвечно-сущий смысл безусловной истины и без него ни быть, ни жить, ни разуместь, ни мыслить невозможно» (с. 84).

Точно так же с Богом как образом безусловной истины связано мышление человека, так как отказ от веры в Бога лишает процесс мышления смысла, превращается в бессмыслие: «Мыслить действительным, или истинным образом, не в противность, не наперекор, а в согласии с смыслом, значит соображать свое мышление с образом безусловной истины, — значит верить в Бога; потому что не верить в Бога,

или отрицать действительность существования Бога, не впадая в бессмыслие, невозможно» (с. 84).

Верить в Бога собственно ничего иного не значит, как утверждать всем существом истину <...> — и в то же время — отрицать всякое бессмыслие — и бессмыслие суеверия, и бессмыслие неверия, как пустые призраки мнимого бытия» (с. 86–87).

Человек и Бог неразрывно связаны в философской метафизике Бакунина; они образуют единое гармоничное целое: «Живой, предвечный смысл и разум безусловно-сущей истины, бесконечно близкий и непосредственно понятный человеку как его собственная сущность, как самое начало его разума и понимания, — и бесконечно от него далекий и непостижимый его ограниченности, — так как он постигается не иначе как чрез всю беспредельность необъятного мира, есть по существу своему и безусловный субъект, и безусловный объект, — тот, кто всё собою разумеет, и тот, кто всем всюду и всегда разумеется: он именуется Богом и исповедывается всеми образами существования, всяким сознанием, всяким разумением и всяким дыханием жизни, как тот, кто был, есть и будет в вечности» (с. 82–83).

Как бы ни была трудна жизнь, какой бы безрадостной ни представлялась нам действительность, человека не покидает вера в живой высший смысл бытия, и Бакунин постоянно поддерживает и развивает это настроение: «Но как бы ни было темно и смутно вверху, невозможно отрицать, что, скрываясь за туманами и облаками, высится ясное, голубое небо и в небесах горит его озаряющее солнце: и так же точно, невозможно отрицать, что за всеми призраками рассеянности, за всею тенью и материею невежества, есть действительно сущая, безусловная истина и предвечный живой смысл ее саморазумения, именуемый Богом» (с. 124).

Опровергая мрачные суждения тех, кто утверждает, будто Бога нет и жизнь не имеет иного смысла, кроме преходящего материального пребывания на земле, которое заканчивается смертью, Бакунин считает их духовно мертвыми людьми и отказывает им в праве что-либо утверждать или отрицать: «Мертвые ничего не утверждают и не отрицают; живые же, отрицая всякую ложь и всякое бессмыслие, утверждают всем существом только истину и смысл ее» (с. 124–125).

Бакунин не допускает сомнения в существовании Бога. Он неотомимо показывает, что Бог и истина — одно: «Сомневаться в том, что есть Бог, возможно только чрез сомнение в истине самой истины;

но сомневаться в том, что истина есть истина, и предполагать истину лжи или лживость истины возможно только при бессмыслии, при котором вся действительность мира обращается в дикую химеру лжи и безобразия. Но такой химеры нет и быть не может; она питается и живет только бессмыслием, отрицающим истину смысла, а истина смысла только в том и состоит, что есть Бог над землею и над небесами, который спасает мир от всякой лжи, от всяких химер предвечным смыслом своего безусловного саморазумения» (с. 127).

От уразумения мира земного, в котором едва просвечивают черты подлинной действительности, Бакунин воспаряет к созерцанию мира горнего, который находится в вечности, вне времени и пространства, и тех значений, которые действуют в мире конечном. Бытие Божие предстает каждой отдельной личности как его собственная, особая истина, которую он живет и дышит в единстве вечной жизни и гармонии. Эта вера достигается только бесконечно-великим вниманием, но обнять собою истину в ее безусловности конечный взгляд не может, «так как она, по ее необъятности для всего конечного, объемлется только бесконечно-великим вниманием, только безусловным взглядом вечного субъекта, пред которым и время и пространство — уже не расторгающая стихия, какую они являются в конечном существовании, а только — тот вечный ритм и — та вечная мера бытия, которая дышит как жизненный пульс, в творениях поэтов и художников, не разрывая, но связывая их содержание к единству вечной жизни и гармонии» (с. 126). К теме времени и пространства Бакунин вернется еще раз, рассматривая вопрос о смерти и бессмертии человека.

Размышления Бакунина о Боге носят не отвлеченно-схоластический характер, в них пульсирует живая вера самого автора и его явное желание поделиться своим чувством, всем своим мирозерцанием с читателем. Вся книга «Основы веры и знания» представляет собой прославление скрытой от невнимательного взора вечной красоты Божьего мира.

* * *

Можно без преувеличения сказать, что глава о смерти — или, точнее, о бессмертии — занимает центральное место в книге.

Загадка смерти во все времена тревожила человека, и он пытался разгадать ее. Смерть врывается в человеческую жизнь как страшная трагедия, как нарушение земного благополучия: «Всякое жизненное дыхание на земле содрогается ужасом пред образом смерти, потому что в ее лице он узнает свой безусловный закон, который, втайне господствуя

над жизнью, отмеривает ей ее срок и открывается ей тем, чего она о себе не ведаёт: ее неведомую судьбою...» (с. 379).

Отрицание высшего, сверхъестественного начала наполняет смерть пессимистическим ощущением полной бессмысленности жизни, которая видится как «безжизненно-механическое царство смерти» (с. 395). Смерть предстает особенно пугающей именно для материалистов и позитивистов, так как за гробом для них ничего нет.

Иное восприятие смысла бытия у верующего человека. Жизнь и смерть обретают для него нечто общее между собой: и в том и в другом случае выявляется временное, преходящее, которое отделяется от подлинного, связанного с сущим, бесконечным. Из этой связи с вечностью, с Богом возникает убеждение, что человек бессмертен. Говоря о смерти, Бакунин твердо верит в бессмертие души, связанной с совершенной действительностью, т.е. с Богом.

Рассуждения Бакунина о смерти и бессмертии, по мнению критиков, — наиболее глубокое и оригинальное в его сочинении. Он пишет: «Умирать значит переходить из частного в общее бытие; и смерть есть лишь *обобщение*, лишь отрешение от частности. Но человек есть от начала, по самому рождению и существу своему, действительно сущее, *всеобщее бытие*, в котором и жизнь и смерть несутся как частности. <...> А потому, когда человек умирает, то, чрез обобщение смерти, он возвращается только к себе самому; ибо ему некуда больше идти, как к себе и к своей же всеобщности саморазумения, к своей человеческой жизни; во всем мире, во всей природе для него нет и не может быть иного места, как в бесконечной всеобщности смысла, которым он, разумея сам себя самого, разумеет весь мир и всю природу его» (с. 401–402).

«С естественною, эмпирическою смертью человека в нем умирает только то, что в нем еще не совершилось, чему предстоит еще совершиться, что есть — несовершенное: проходит, или умирает, лишь его эмпирически определенное существование, лишь та чувственная оболочка его бытия, в которой он жил. Но он есть действительно не то, чем он умирает, а только то, чем он живет» (с. 404–405).

Бакунин подчеркивает, что личностное начало не умирает. Именно индивид «в своей субъектности», а не пресловутые атомы мертвой материи мира, «которых никто не видал», есть истинный «атом» подлинного бытия, неделимое начало мира. «Умирает — несовершенное, умирает тело; но совершенная действительность не умирает. Душа человека, которая и есть он сам, <...> — бессмертна, потому что она есть вся полнота

действительности и вся необходимость, и вся свобода мирового бытия» (с. 406).

Книга Бакунина утверждает торжество жизни над смертью и непоколебимую веру в бессмертие: «Веровать в существование Бога способно только бессмертное существо; его бессмертие и есть в нем его вера, которая, как утверждение собой безусловной истины предвечного, дивного смысла, и свидетельствуется, как действительная вера, только верую в личное бессмертие, или в действительность бессмертной человеческой личности, именуемой Я. Без этой веры и вера в Бога была бы не верою, а только смутным недоразумением» (с. 407).

* * *

Бакунину принадлежит своеобразная концепция времени, которую он раскрывает в нескольких главах своей книги. Проблема пространства и времени затрагивается у него уже при рассуждении о конечном и бесконечном. Еще раз он обращается к теме времени в качестве аргумента против позитивистов, которые, апеллируя к природе, отрицают сверхъестественное, но тем самым подрывают основания своей науки, так как «всё существующее почерпает природу свою из прошлого», от Бога, который был «прежде всякого времени».

Особенно подробно он рассуждает о времени в связи с темой смерти. Бакунинская теория времени является, собственно, развитием его концепции смерти, так как идея преходящести всего неистинного, несовершенного, не ставшего включает время как элемент этого действия.

Время не есть что-то постоянно текущее, но само течение вещей, которые своим прохождением из одного образа в другой и полагают время.

Бакунин ценит прошлое как своеобразный кладёзь памяти о прошедшем, очищенном от преходящего: «В существующих вещах есть нечто, что можно назвать их памятью; на ней видны, — так, что можно прочесть, — следы всего, что было. И это бывшее, это прошедшее, которое уже изъято от всякой превратности изменения и прехождения, хранится в своем неизменном образе в памяти вещей как их внутренняя природа, как их существенное определение, называемое душою, назначением или мотивом их существования» (с. 345–346).

Что касается будущего, то роль его мимолетна и незавидна: «Всё течет, всё бежит, всё проходит, но проходит именно только наступающее будущее, без которого не было бы преходящего, нечему было бы и проходить. В своем непосредственном виде, будущее есть неведомая, темная,

непроницаемая чувственная материя, которая по существу — преходяща, потому что — несовершенна, потому что — еще не совершилась, а потому ей и предстоит пройти, чтобы совершиться» (с. 346).

Раскрытие ложности эмпиризма часто связано у Бакунина с его концепцией времени: «В эмпирическом существовании, смысл бытия упреждается его материей, и совершенное предваряется несовершенным, или тем, чему еще предстоит совершиться» (с. 397).

Подобно тому, как все реки, по мысли Бакунина, несут свои воды не в океан, как обычно думают, а в обратном направлении, вытекая из океана, который есть начало течения, так и прошлое, в его понимании, имеет несравненно большую ценность, чем будущее, с которым, вследствие своего несовершенства и чувственного материализма, так носятся «люди будущего». В их обращении своих упований исключительно к будущему, т.е. «к тому, что проходит, а не к тому, что действительно есть», Бакунин видит «недомыслие невежества» (с. 396–397).

Время, считает Бакунин, идет вспять, из будущего в прошлое. Именно потому «совершенным бытием» является не будущее, которое еще не реализовано, а, наоборот, всё отошедшее в прошлое, «ставшее»: «О том, что прошло, о прошедшем говорится, что оно совершилось; и это — не пустое выражение. Всё, что прошло, стало действительно совершенным бытием, которое уже не проходит, но пребывает вечно — не как материя, но как непреходящий смысл бытия, — как его душа, определение или назначение» (с. 346).

* * *

Эта статья посвящена преимущественно раскрытию достоинств несправедливо полузабытой книги П. А. Бакунина, но нет причины скрывать и имеющиеся в ней очевидные недостатки, из которых для нас особенно важны отклонения метафизики Бакунина от Православия. Так, П. М. Бицилли отмечает в своей статье, что Бакунин, по-видимому, «стоял далеко от установленной церкви», т.е. был не церковен. Из одного мимолетного замечания в рассуждении Бакунина о вере можно заключить, что он с пренебрежением относится к догматам. В размышлениях о неразрывном союзе Бога и человека и о бессмертии нигде не упоминается Иисус Христос, хотя Бицилли нашел где-то (видимо, в письмах Бакунина) свидетельства, что он «настойчиво и категорически указывал, что его религия есть религия Христа»³¹. Обращение философа к ге-

³¹ Бицилли П. П. А. Бакунин... С. 31.

гелевской идее высшего абсолютного начала как бесконечности позволяет предположить опасность уклонения философа в сторону пантеизма. Однако против этого говорят персоналистические мотивы его миро-созерцания, которые вряд ли могут сочетаться с отвлеченно-религиозным панлогизмом Гегеля. В благоговейно-безмятежном восприятии Бакуниным природы можно увидеть оттенок квиетизма, но безучастное отношение к жизни, свойственное восточной религиозной мудрости, как видно из его критики Шопенгауэра и Толстого, ему чуждо.

В книге Бакунина, как уже указывалось, имеются существенные недостатки, связанные прежде всего с особенностями изложения. Тут встречаются и повторы, и некоторая хаотичность структуры отдельных глав, и туманные, неясно выраженные места, а порой и смысловые противоречия, которые затрудняют восприятие оригинальных идей мыслителя. Но все эти недочеты перекрываются вдохновенным и убедительным раскрытием мыслителем-идеалистом пути восхождения человека к Богу.

Задачей этой статьи было не столько проанализировать, сколько дать представление о труднодоступной пока книге П. А. Бакунина, осветить наиболее важные положения метафизики этого полузабытого философа-идеалиста и поставить его на то видное место в истории русской философии, которое он, несомненно, заслуживает.

Конечно, далеко не все аспекты оригинальных философских воззрений Бакунина были здесь охвачены. «Основы веры и знания», труд его жизни, как и любое подлинно творческое сочинение, плохо поддается обобщению, при котором ускользают самые ценные подробности. И читателя, который непосредственно обратится к самому тексту книги, ожидает на ее страницах радость встречи с настоящим любознательством.

Удивительная книга П. А. Бакунина, как отметил Чижевский, пришла не ко двору в эпоху господства утилитаризма, позитивизма и нигилизма. Она нашла отклик лишь в частных письмах немногих, пусть и очень чутких и известных, читателей. Позже появился ряд откликов о книге в русской эмиграции, которые едва ли не полностью собраны в нашем перечне источников, так что нельзя и сказать, что книга совсем уж оказалась в забвении. Но «Основы веры и знания» не переизданы до сих пор (хотя книга доступна в интернете), и нам неизвестно, если не считать упоминаний в энциклопедиях и справочниках, ни одной статьи об этом ярком и самобытном философе в современной отечественной философской литературе.

П. М. Бицилли так обобщил значение Бакунина в русской мысли: «И вот, после того как я прочел *Основы веры и знания*, прочел некоторые письма П. А. Бакунина, я уже не могу себе вообразить русской культуры без него, я уже не могу вообразить себя без него. Его духовный опыт мне представляется столь же изъятым из потока времени, столь же необходимо, „разумно“ существующим, неустрашимым, как и духовный опыт его современников, Толстого и Достоевского»³².

В заключение статьи хотелось бы вспомнить еще слова, сказанные В. В. Розановым в 1913 году, но всё еще актуальные в отношении почти забытой, но уникальной в своем роде философской «антроподицеи» (в той же мере, как и «теодицеи») П. А. Бакунина: «Вообще, что же делают наши-то профессора университетов? Ведь это образовательная обязанность их — давать отчет читающему обществу о новых явлениях русской философской мысли?!»³³

Источники и литература

1. *Бакунин П.* Запоздалый голос сороковых годов. По поводу женского вопроса. М., 1881.
2. *Бакунин П.* Основы веры и знания. М., 1886.
3. *Корнилов А. А.* Семейство Бакуниных. Т. 1. Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. М., 1915; [Семейство Бакуниных. Т. 2]. Годы странствий Михаила Бакунина. Л.; М., 1925.
4. *Оболенский В. А.* Очерки минувшего (Воспоминания о прошедшем времени). Белград, 1931. С. 186–192.
5. *Бицилли П. П. А.* Бакунин // Путь (Париж). № 34. 1932. Июль. С. 19–38.
6. *Mervaud, Michel.* Hegel ou Tolstoj? Pavel Bakounin dans ses écrits et dans sa correspondance avec sa nièce E. N. Vul'f // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 25. No. 2-3. Avril-Septembre 1964. Pp. 219-294.
7. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 172–175.
8. *Яковенко Б. В.* Философия абсолютного смысла П. А. Бакунина // Яковенко Б. В. История русской философии. СПб., 2003. С. 257–260.
9. *Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов.* Полное собрание переписки: в 2 т. Т. 2. Оттава; М., 2003.
10. *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. СПб., 2001.
11. *Чижевский Д.* Гегель в России. СПб., 2007. С. 344–358.
12. *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. М., 2008.

³² Там же. С. 35.

³³ *Розанов В. В.* Литературные изгнанники... С. 15.

И. Б. Гаврилов

СТЕПАН ПЕТРОВИЧ ШЕВЫРЁВ О «РУССКОМ ВОЗЗРЕНИИ»

Статья посвящена философским воззрениям выдающегося русского мыслителя и ученого, профессора Московского университета Степана Петровича Шевырёва (1806–1864). В контексте интеллектуальной биографии философа раскрыты основные этапы и идейные источники его творчества, рассмотрено его участие в крупнейших периодических изданиях 1820–1840-х годов. Особое внимание уделяется взглядам философа на Россию, его пониманию «православно-русского» направления в отечественной мысли. Дан обзор наиболее важных его работ по этой тематике.

Ключевые слова: русская религиозная философия, интеллектуальная биография, С. П. Шевырёв, консерватизм, русское воззрение, русская идея, славянофильство, «Москвитянин», теория «официальной народности», Россия и Запад, русская словесность, народность, православно-русское направление.

«...В твоих беседах ожила
Святая Русь — и величава
И православна, как была,
В них самобытная, родная
Заговорила старина...»

Н. М. Языков

«Настало время действия для философии русской, и так как она ведет начало свое не из области наук естественных, а из сферы познания духа, неразделимого с верой, то на ней лежит обязанность и ей представлена возможность возратить права миру духовному и истинное значение тем вечным идеям человечества, которые отдельные народы проявляют в произведениях своего слова...»

С. П. Шевырёв

Еще при жизни личность и творчество Степана Петровича Шевырёва удостоивались прямо противоположных оценок: «прекрасная душа» (Н. В. Гоголь), «поэт с возвышенной душой», «чистый и пламенный Шевырёв» (Н. А. Любимов), «великий правдолюбец, идеалист, строго-православный и многостороннейше образованный» (П. И. Бартенев)

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

и — «московский скверноуст», «педант» (В. Г. Белинский), «низкопоклонник» (А. Н. Плещеев), «бездарный витязь фолиантов и букв», вся деятельность которого представляет «вечный промах» (Н. А. Добролюбов). В 1830–1850-е годы он находился в самом центре споров славянофилов и западников, консерваторов и либералов.

Начало научному изучению наследия С. П. Шевырёва сразу после его смерти положил ближайший соратник М. П. Погодин, написавший его первую биографию¹. Огромный биографический и фактический материал по эпохе деятельности Шевырёва и его сподвижников был собран историком и библиографом Н. П. Барсуковым². Наибольшее влияние на дореволюционную и советскую историографию оказали труды известного либерального историка общественной мысли А. Н. Пыпина, который отнес Шевырёва к основным представителям т.н. теории «официальной народности»³. Среди дореволюционных работ, авторы которых обращаются к философским характеристикам творчества Шевырёва, отметим исследования П. Н. Сакулина и Ю. М. Соколова⁴.

После 1917 года имя С. П. Шевырёва надолго исчезло из отечественной культуры и истории мысли, а если и упоминалось, то лишь в негативном ключе, как выразителя «николаевской реакции» и теоретика «официальной народности». Тем не менее, в 1930-е гг. вышли два содержательных издания — М. И. Аронсона и С. Н. Дурюлина. Издатель единственного поэтического сборника Шевырёва М. А. Аронсон выделил в его творчестве два этапа — ранний «прогрессивный», близкий к декабристскому движению, и поздний «реакционный», где Шевырёв выступает «гонителем» В. Г. Белинского, Т. Н. Грановского и других «демократических» литераторов⁵. Очерк С. Н. Дурюлина был посвящен раннему этапу творческой деятельности Шевырёва и раскрывал его устремленность

¹ *Погодин М. П.* Отрывок из воспоминания о С. П. Шевырёве, читанного в заседании Общества любителей Российской словесности 17 января 1865 г. // Русский архив. Год третий (1865). Изд. 2-е. 1866. Стб. 1261–1269; Электронный вариант: Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/p/pogodin_m_p/text_1865_shevyrev_olderfo.shtml (дата обращения: 25.01.2016).

² *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1910.

³ *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. 4-е изд. СПб., 1909.

⁴ *Сакулин Н. П.* Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. Ч. 1; *Соколов Ю. М.* Грановский и Шевырёв // *Голос минувшего*. 1913. № 3. С. 212–216.

⁵ *Аронсон М. И.* Поэзия Шевырёва // *Шевырёв С. П.* Стихотворения. М.; Л., 1939. С. V–XXXII.

к европейской культуре⁶. В 1960-е гг. Ю. В. Манн, хотя и продолжил идеологическую линию М. А. Аронсона, однако смог ввести в научный оборот содержательный материал из Шевырёвского литературно-критического наследия⁷. Некоторые философские и мировоззренческие вопросы эстетики Шевырёва 1820-х гг. исследованы в работах З. А. Каменского и Е. А. Маймина⁸. Начиная с 1990-х гг. отечественное литературоведение начинает активно обращаться к изучению литературной критики Шевырёва. Наиболее значительны работы В. М. Марковича, В. А. Мартынова, М. И. Медового, К. В. Ратникова, К. Ю. Лаппо-Данилевского⁹. Важные биографические аспекты деятельности Шевырёва рассмотрены в работах А. А. Ширинянца, К. В. Ратникова, Е. Д. Алексеевой, Е. Ю. Филькиной, Н. В. Цветковой и Ф. А. Петрова¹⁰. Наиболее ценными для раскрытия русской идеи Шевырёва оказались работы А. М. Пескова и Н. В. Цветковой¹¹.

Труды С. П. Шевырёва только в последнее десятилетие стали возвращаться к отечественному читателю¹². Среди его огромного творческого наследия — литературная критика, историософия, переводы, поэзия,

⁶ Дурьлин С. Н. Русские писатели у Гёте в Веймаре. Шевырёв и Гёте // Литературное наследство. М.; Л., 1932. Т. 4/6. С. 450–476.

⁷ Манн Ю. В. Молодой Шевырёв // Манн Ю. В. Русская философская эстетика. М., 1969. С. 149–190.

⁸ Каменский З. А. Московский кружок любомудров. М., 1980; Маймин Е. А. Еще о Пушкине и «Московском Вестнике» // Пушкинский сборник. Псков, 1968.

⁹ Маркович В. М. Уроки Шевырёва // Шевырёв С. П. Об отечественной словесности. М., 2004. С. 8–56; Мартынов В. А. У истоков «русской идеи»: жизнь и судьба С. П. Шевырёва. М., 2013; Медовой М. И. «Вечно обязан Риму» // Шевырёв С. П. Итальянские впечатления. СПб., 2006. С. 5–46; Ратников К. В. С. П. Шевырёв и русские литераторы. Челябинск, 2004.

¹⁰ Ширинянец А. А. Степан Петрович Шевырёв // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 5–67; Петров Ф. А. С. П. Шевырёв — первый профессор истории российской словесности. М., 2005; Филькина Е. Ю. «Великий трудолюбец» // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!.. М., 2009. С. 5–40; Цветкова Н. В. С. П. Шевырёв — критик, историк, теоретик литературы (1830-е годы). Псков, 2008; Ратников К. В. Холопы или собеседники? Профессорские вояжи в Поречье (Идеологическая стратегия графа С. С. Уварова и его единомышленников). Челябинск, 2006; Алексеева Е. Д. С. П. Шевырёв в общественной жизни дореформенной России. Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 2006.

¹¹ Песков А. М. У истоков философствования в России: Русская идея С. П. Шевырёва // Новое литературное обозрение. М., 1994. № 7. С. 123–139; Цветкова Н. В. О русской идее С. П. Шевырёва // Вестник Псковского государственного университета. Серия Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. 2008. № 5. С. 46–59.

¹² Шевырёв С. П. Итальянские впечатления...; Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!..; Шевырёв С. П. Избранные труды...

лекции по истории древнерусской и европейской словесности и мн. др.¹³ Однако литературно-критическое наследие С. П. Шевырёва еще не стало предметом такого широкого изучения, как, например, творчество идейно близких ему современников А. С. Хомякова или И. В. Киреевского. Имя Шевырёва по-прежнему сопровождают ярлыки реакционера и мракобеса. И это обстоятельство придает анализу важнейших сторон литературного творчества философа особую актуальность.

Степан Петрович Шевырёв родился в Саратове в семье предводителя губернского дворянства, шестым ребенком. Он принадлежал к тому «древнему русскому коренному дворянству», в котором жила «преданность престолу, тесно связанная с его религиозным верованием и любовью к отечеству»¹⁴. В шестилетнем возрасте он читал «шестопсалмие за домашнюю всенощную», «любил читать по-славянски Евангелие»¹⁵.

Будущий ученый и мыслитель получил хорошее домашнее образование и православное воспитание, с ранних лет знал церковно-славянский и немецкий языки, русскую литературу. Его любимыми писателями были Н. М. Карамзин, М. И. Херасков, А. П. Сумароков. В возрасте 12 лет он поступил в Благородный пансион при Московском университете, созданный М. И. Херасковым еще в 1779 г. С 1791 г. во главе пансиона находился заслуженный профессор А. А. Прокопович-Антонский, стремившийся воплотить в педагогической практике идеи нравственного воспитания. Будущий литератор участвовал в работе литературного общества, основанного еще В. А. Жуковским. По воспоминаниям воспитанников, «Русский язык был главным, любимым предметом в Пансионе», а русская литература почиталась как главная сокровищница образования, школа развития русского слога и вкуса¹⁶. Большое влияние на будущего философа оказали лекции университетских профессоров А. Ф. Мерзлякова, И. И. Давыдова, М. Г. Павлова. Мерзляков учил о необходимости научного подхода к литературе, о «поэзии, руководимой наукой», и предъявлял к литературной критике самые высшие требования. Давыдов, хотя

¹³ Подробная библиография С. П. Шевырёва в монографии: *Udolf Ludger. Stepan Petrovic Ševyrev (1820–1836). Ein Beitrag zur Entstehung der Romantik in Rußland.* Bohlau Verlag. Köln; Wien. 1986. Обширная библиография литературоведческих и литературно-критических работ ученого дана в кн.: *Шевырёв С. П.* Об отечественной словесности. М., 2004. С. 392–303.

¹⁴ *Погодин М. П.* Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве // *Шевырёв С. П.* Науки жрец и правды воин!.. С. 356.

¹⁵ Там же. С. 357.

¹⁶ *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888. Кн. 1. С. 215.

и считался эклектиком, тем не менее смог привить интерес к философии, которую считал первою среди наук, «основанием твердым и непоколебимым». Павлов, напротив, полагал, что философия без наук невозможна, и хотя преподавал физику, оказался главным проводником учения Шеллинга. Благодаря лекциям Давыдова и Павлова будущий мыслитель увлекается немецкой философией, особенно Шеллингом. В пансионе Шевырѐв подружился с кн. В. Ф. Одоевским и В. П. Титовым, начинающими литераторами, выразителями нарождающегося русского романтизма. «Религиозные вопросы, к которым так любили обращаться романтики, рано занимали Шевырѐва: еще в пансионе он читал Массильона и написал в подражание ему рассуждения „О бессмертии души“. Воззрения романтиков на искусство и умозрения немецкой философии входили в верования и убеждения пансионской и университетской молодежи»¹⁷. Увлечение немецкой философией продолжилось в Московском университете, куда Шевырѐв поступил вольнослушателем в 1823 г.

14 апреля 1823 г. Шевырѐв выступил с речью «О влиянии Поэзии и Красноречия на счастье гражданских обществ» на выпускном собрании воспитанников пансиона, где ему была вручена золотая медаль. В ней он уделил исключительное внимание философии, которая часто скрывается «под прелестными цветами поэзии»: «Какая наука являет нам все высокие образцы истины и блага в чертах более разительных и священных, как не Любомудрие? Оно определяет законы человека и природы; оно показывает взорам мыслящего все сокровенные тайны мироздания и объясняет человеку его истинное предназначение; оно, как солнце. Оживляющее всю сферу наук, изливает на них благодатный свет свой; где нет его, там все мрачно. Где не видим его действия? Воззрим ли мы на государства? Не оно ли их устроило? Воззрим ли на поэзию и красноречие? И здесь является Философия: возвышает дух, повергая в прах все чувственное»¹⁸.

В 1823 г. С. П. Шевырѐв входит в литературное общество поэта и переводчика С. И. Раича, где выступает с чтением своих стихов и переводов с греческого. Обществу покровительствовал московский

¹⁷ Тихонравов Н. С. Памяти Степана Петровича Шевырѐва, произнесено в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1865 года исправляющим должность адъюнкта Николаем Тихонравовым // *Шевырѐв С. П.* Науки жрец и правды воин!.. С. 383.

¹⁸ Опубликована в журнале «Вестник Европы», 1823, № 8 (Апрель). Цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888. Кн. 1. С. 213–214. В приводимых цитатах сохранена оригинальная авторская орфография и пунктуация.

генерал-губернатор князь Д. В. Голицын, а его членами были И. И. Дмитриев, М. И. Дмитриев, М. П. Погодин, Ф. И. Тютчев и многие другие.

Именно к этому времени исследователи относят «дружеское сближение» Шевырёва с Михаилом Петровичем Погодиным (1800–1875). Этот яркий литературный самородок был сыном дворового человека и внуком крепостного крестьянина и отличался большой житейской практичностью. Он хорошо дополнял возвышенно-поэтически настроенного Шевырёва. Впоследствии Погодин получил известность как профессор истории Московского университета (1826–1844), издатель, журналист, коллекционер, один из главных идеологов панславизма в 1850–1860-х гг. и пр. Впервые они познакомились еще в Благородном пансионе, где Погодин читал курс географии. Как отмечает Н. П. Барсуков, занятия двух друзей «вскоре так „переплелись“, что о них большею частью нельзя говорить раздельно»¹⁹. Действительно, союз двух ученых оказался необычайно стойким и плодотворным. Вместе они создавали три «учёно-литературных» журнала: «Московский вестник» (1827–1830), «Московский наблюдатель» (1835–1837), «Москвитянин» (1841–1856). Погодин, будучи шестью годами старше, искренне считал себя не только советником и помощником, но и руководителем своего товарища. Так, в своем «Дневнике» он с гордостью подчеркивал, что именно он познакомил Шевырёва с древностью, убедил «идти по ученой части» в университет, помогал с розыском старинных рукописей и пр.²⁰

Значительное воздействие на формирование мировоззрения будущего мыслителя оказало его участие в философском кружке Д. В. Веневитинова, получившего впоследствии в литературе название «Общества Любомудров». По замечанию одного из основателей кружка кн. В. Ф. Одоевского, его история — значительный и необходимый элемент в истории русской философской мысли. Вместе с Д. В. Веневитиновым, В. Ф. Одоевским, И. В. Киреевским, В. П. Титовым, Н. М. Рожалиным и Н. А. Мельгуновым Шевырёв становится одним из самых деятельных участников кружка. Помимо «философского кружка» существовало еще и «тайное общество», включавшее пять человек, в число которых Шевырёв не входил²¹.

¹⁹ Там же. С. 214.

²⁰ Там же. Кн. 7. С. 85.

²¹ В задачу данной статьи не входит определение степени участия С. П. Шевырёва в т.н. «обществе Любомудров». Этот вопрос подробно исследован в трудах В. С. Парсимова, Н. Н. Мазур, К. Ю. Рогова и др. См., напр.: Парсамов В. С. Дмитрий Владимирович

Хотя любомудры были младшими современниками декабристов, они представляли уже следующий этап развития русской мысли. Если движение декабристов отразило интерес к политике и значительное влияние французской политической традиции, то движение любомудров свидетельствовало об интересе к немецкой философии, прежде всего философии Шеллинга²².

В самом названии общества уже было заложено отталкивание от общепринятого образа «французского говоруна XVIII века», с которым у многих русских образованных людей ассоциировалось слово «философ». Как писал один из основателей общества кн. В. Ф. Одоевский, «...много ли таких, которые могли бы измерить, сколько велико расстояние между истинною, небесною философиею и философиею Вольтеров и Гельвециев?»²³.

В противоположность «ложному» просветительскому образу философа, «истинный любомудр» — это поэт, художник и музыкант, причем, по выражению кн. В. Ф. Одоевского, «философ и поэт — одно». Венцом истинного любомудрия является слияние поэзии с философией. Глава кружка Д. В. Веневитинов считал философию высшей поэзией, а «истинных» поэтов всех народов глубокими мыслителями, «венцом просвещения».

Специалист по истории русского шеллингианства А. М. Песков, выделяя принцип историзма как общую основу немецкой романтической историософии и русского любомудрия 1820-х гг., а также общее понимание будущей эпохи как синтеза поэзии и философии, отмечает более практическую направленность русского кружка, в котором на первый план выходят размышления о том, как принести пользу «для нашего народа, для России»²⁴.

Грандиозная задача, стоящая перед «истинными любомудрами» — изменить характер просвещения в России. Для осуществления

Веневитинов и кружок любомудров // Веневитинов Д. В. и любомудры. М., 2010. С. 5–74; Мазур Н. Н. Пушкин и «московские юноши». Вокруг проблемы гения // Пушкинская конференция в Стэнфорде, 1999: Материалы и исследования. М., 2001. С. 54–105; Рогов К. Ю. К истории «московского романтизма»: Кружок и общество С. Е. Раича // Лотмановский сборник. М., 1997. Т. 2. С. 523–577.

²² Парсамов В. С. Дмитрий Владимирович Веневитинов... С. 5–74.

²³ Одоевский В. Ф. Секта идеалистико-элеатическая // Веневитинов Д. В. и любомудры. М., 2010. С. 328.

²⁴ Песков А. М. У истоков русского философствования: шеллингианские таинства любомудров // Вопросы философии. М., 1994. № 5. С. 98.

этой цели любомудры и их глава Д. В. Веневитинов предлагали предпринять такие важнейшие действия: «совершенно остановить нынешний ход ее [России] словесности»; «устранить Россию от нынешнего движения других народов»; опираясь на твердые начала философии, представить ей [России] полную картину ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение»; «обратить особое внимание России на древний мир»; и в итоге программы заключить: «таким образом, мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий»²⁵.

Как отмечает А. М. Песков, эта программа содержала в зародыше проблематику всего русского философствования XIX–XX вв. В 1830–1840-е гг. самые яркие проекты самобытного русского просвещения, основанного на твердых национальных началах, исходили от бывших московских шеллингианцев И. В. Киреевского и С. П. Шевырёва, раскрывавших идею русской народности на материале интеллектуальной истории России и Европы²⁶.

В декабре 1823 г. Шевырёв был принят в Московский Архив Государственной Коллегии Иностранных дел и тем самым вошел в число знаменитых «архивных юношей», среди которых числились И. В. Киреевский, Д. В. Веневитинов, А. И. Кошелев и др. Это учреждение было первым историческим архивом России («дедушкой русских архивов»). В основе его собрания были еще материалы Посольского приказа, освещавшие внешнюю и внутреннюю политику государства в XV–XVII вв., историю царской семьи. Здесь будущий создатель науки о древнерусской литературе приобрел первый навык работы с древними рукописями.

В 1825 г. вместе с В. П. Титовым и Н. А. Мельгуновым Шевырёв переводит знаменитый эстетический манифест немецкого романтика В. Г. Ваккенродера «Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного», впервые вышедший на немецком языке еще в 1814 г. Н. С. Тихонравов назвал эту книгу «эстетическим кодексом романтиков», отметив, что «Ваккенродер и Тик почти отождествляют искусство с религиею, видя в поэтическом вдохновении то редкое состояние человека, когда, независимо от него, нисходит на него свыше божественное откровение. „Восторгу художника нет другой вины, кроме непосредственного присутствия Божия“²⁷. По убеждению московских лю-

²⁵ Там же. С. 98.

²⁶ Там же.

²⁷ Тихонравов Н. С. Памяти Степана Петровича Шевырёва... С. 383.

бомудров, романтики «возвращали литературу к ее безыскусственным народным началам»²⁸.

Усвоенные в среде любомудров принципы романтизма Шевырѐв творчески развивает в собственном сочинении «Разговор о возможности найти единый закон для изящного», опубликованном в первом номере журнала «Московский вестник». Вокруг журнала объединились все любомудры во главе с М. П. Погодиным. Шевырѐв как главный теоретик журнала ведет наиболее важный раздел критики.

В отличие от «Московского Телеграфа» Н. А. Полевого, отражавшего социальную философию французского романтизма (влияние В. Гюго, объявленного журналом главным «философом романтизма»), орган московских любомудров был подчеркнуто аполитичен и ориентирован на вопросы «чистой науки», «чистого искусства» и «наслаждения изящным».

Значительное влияние на идеологию журнала и мировоззрение молодого Шевырѐва оказал глава московских любомудров Д. В. Веневитинов, умерший в самом начале издания журнала. В программной статье «Несколько мыслей в план журнала» он писал: «...философия и применение оной ко всем Эпохам наук и искусств — вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание, предметы, тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук и найдет сие основание, сей залог своей самобытности и, следовательно, своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления»²⁹.

С. П. Шевырѐв видит назначение журнала в том, чтобы «указывать своим соотечественникам на все новые, современные явления в обширной области творений ума человеческого... разрешить по возможности все современные вопросы, ибо всякий век, всякий народ, всякий человек имеет свои задачи, для разрешения которых живет и действует, указывая на новые явления ума, честно и правдиво, без пристрастия личного, открывать их настоящую сторону, назначать им место в постепенной лестнице просвещения как в отношении к нашему отечеству, так в отношении ко всему миру человеков...»³⁰.

²⁸ Там же. С. 384.

²⁹ Веневитинов Д. В. Несколько мыслей в план журнала // Веневитинов Д. В. и любомудры... С. 129.

³⁰ Шевырѐв С. П. Обзорение русских журналов в 1827 году: «Московский телеграф» // Московский вестник. 1828. Ч. VIII. № V. С. 63–64.

В 1827–1828 гг. Шевырëв опубликовал в журнале множество критических статей, рецензий и стихотворений, переводов из Шиллера, Гете, Платона и др. Погодин назвал его литературный дебют блистательным, обнаружив в его рецензиях «вкус и большую начитанность»³¹. И. В. Киреевский в своей рецензии определил Шевырëва (вместе с А. С. Хомяковым и Ф. И. Тютчевым) как поэта «немецкой школы», обладающего «редким познанием русского языка», «душою пламенною, сосредоточенною в любви к высокому». Найденное им в прозе Шевырëва «богатство мыслей» критик истолковал как «залог» будущих успехов начинающего литератора, определив ему в будущем место «в нашей литературной аристократии»³².

Даже такой критик, как Белинский, ставший в последующие годы одним из главных оппонентов Шевырëва, писал про него: «один из молодых замечательнейших литераторов наших», «одаренный поэтическим талантом», в основании «каждого его стихотворения лежит мысль глубокая и поэтическая»³³.

Важнейшим событием в жизни журнала и Шевырëва стал приезд в Москву осенью 1826 г. Пушкина, возвращенного императором Николаем I из Михайловской ссылки. По воспоминаниям Шевырëва, «Москва приняла поэта с восторгом» и буквально носила на руках. В декабре 1826 г. в доме А. С. Хомякова был заключен союз Пушкина с любомудрами. Пушкин напечатает в журнале 33 стихотворения, включая отрывок из «Бориса Годунова» и др. В письме от 1 июля 1826 г. к М. П. Погодину поэт дал восторженный отзыв о журнале: «Московский Вестник... первый единственный журнал на Святой Руси»³⁴.

В № 21 журнала за 1827 год Шевырëв опубликовал отзыв на вторую часть трагедии И. В. Гëте «Фауст». Гëте, прочитав этот отзыв, написал ему письмо, которое было опубликовано в «Московском Вестнике» (№ 11, 1828 г.) в подлиннике и в русском переводе. Это письмо произвело сильное впечатление в московских литературных кругах, так что редактор журнала Погодин написал: «сам германский патриарх отдал

³¹ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырëве... С. 366.

³² Киреевский И. В. Обзорение русской словесности 1829 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 66.

³³ Белинский В. Г. Литературные мечтания // Молва. 1834. Ч. VIII (I). № 38. С. 173–176; Электронный вариант: «Литература и жизнь». URL: http://dugward.ru/library/belinsky/belinskiy_lit_michtan.html (дата обращения: 25.01.2016).

³⁴ Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9: Письма 1815–1830. М., 1962. С. 247.

справедливость Шевырёву»³⁵. После этого в издании «Искусство и древность» Гёте еще раз отозвался об этой рецензии: «Шотландец стремится проникнуть в произведение; Француз понять его; Русский себе присвоить...»³⁶. Под присвоением немецкий классик имел в виду принятие русской душой его сочинения внутрь себя, усвоение чужого как родного и близкого.

Пушкин в письме к Погодину также воздал должное таланту молодого критика: «Честь и слава милому нашему Шевырёву!.. Пора уму и знаниям вытеснить Булгарина с братией»³⁷. Высоко оценивал Пушкин и поэзию Шевырёва. Его «Мысль» («Падет в наш ум чуть видное зерно / И зреет в нем, питаюсь жизни соком; / Но час придет — и вырастет оно / В создании иль подвиге высоком...») поэт назвал «одним из замечательнейших стихотворений текущей словесности».

Многие исследователи отмечают положительное влияние автора «Бориса Годунова» на творчество молодого Шевырёва³⁸. Обоих объединяет интерес к народности в искусстве. В образе монаха-летописца Пимена Пушкин воплотил представление о народности, очень близкое Шевырёву. В предисловии к трагедии «Борис Годунов» Пушкин в качестве главного признака русской народности выделяет православную веру, а также «образ мыслей и чувствований», «тému обычаев, поверий и привычек». Шевырёв в «Обозрении русской словесности» выделяет пушкинскую сцену между Пименом и Григорием, которая «сама в себе представляет целое, особое произведение». В авторе «Бориса Годунова» критик видит прежде всего «поэта русского, ибо характер Пимена носит на себе благородные черты народности»³⁹.

Как вспоминал впоследствии Шевырёв, «беседы с Пушкиным о поэзии и русских песнях, <...> чтение Пушкиным этих песен наизусть принадлежат к числу тех плодотворных впечатлений, которые

³⁵ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве... С. 367.

³⁶ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского Университета 1755–1855 г. М., 1855. С. 607.

³⁷ Там же.

³⁸ Маймин Е. А. Еще о Пушкине и «Московском Вестнике» // Пушкинский сборник. Псков, 1968. С. 181.

³⁹ Шевырёв С. П. Обозрение русской словесности за 1827 г. // Шевырёв С. П. Об отечественной словесности. М., 2004. С. 83.

содействовали образованию моего вкуса и развитию во мне истинных понятий о поэзии»⁴⁰.

* * *

Во второй половине 1820-х годов С. П. Шевырёв — молодой, прекрасно воспитанный и образованный дворянин, становится желанным гостем и непременным участником московских литературных и художественных салонов А. П. Елагиной, С. Т. Аксакова и кн. З. А. Волконской — «царицы муз и красоты» (по выражению Пушкина, посвятившего ей светский мадригал «Княгине З. А. Волконской»). В княгиню были влюблены лучшие умы России, среди которых глава кружка любителей Д. В. Веневитинов. Зинаида Александровна Волконская (1792–1862), или «Северная Коринна», как ее называли, была одной из самых блестящих и образованных женщин своего времени. Она свободно владела тремя языками, обладала несомненным литературным даром и прекрасным голосом. Как отмечал С. М. Волконский, «Утонченная представительница юного романтизма в его сочетании с пробуждающимся и мало осознанным еще национализмом, она была типичный плод западной цивилизации, приносящей себя на служение родному искусству... Люди, очень мало имевшие корней в своей стране, получившие умственное пробуждение с запада, душою все же тяготели к родине и желали видеть ее культурно равною другим странам»⁴¹.

В 1828 г. Шевырёв принимает предложение кн. З. А. Волконской сопровождать их семью в Италию в качестве домашнего учителя ее единственного 17-летнего сына кн. Александра Никитича Волконского, впоследствии известного дипломата, автора книги «Рим и Италия». В среде немецких и русских романтиков существовал своеобразный культ Италии (В.-Г. Ваккенродер, Д. В. Веневитинов, В. Ф. Одоевский). Как писал Шевырёв, «Италия есть единственная страна, которая для всех народов предложит материалы к эстетическому воспитанию»⁴².

Близкое знакомство с итальянской живописью наводит будущего славянофила на мысли о национальной природе искусства, помогает преодолеть «умствования» современных европейских теорий. «Кто

⁴⁰ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского Университета 1755–1855 г. ... С. 606.

⁴¹ Кн. Сергей Волконский. О декабристах. По семейным воспоминаниям // Электронная библиотека Fantasy Read. URL: <http://fanread.ru/book/3594284/?page=9> (дата обращения: 25.01.2016).

⁴² Медовой М. И. «Вечно обязан Риму»... С. 9.

видел италийских красавиц, тот, — утверждал он, — (против немецких теорий) убедится, что живопись может иметь национальность, тот постигнет колорит мадонны и согласится, что Рафаэль был живописец национальный»⁴³.

Три с половиной года, проведенные в Италии, стали для молодого литератора лучшей школой — «годами учения» (*Lehrjahre*): он выучил итальянский, испанский и английский языки и прочитал в подлинниках Данте, Петрарку, Ариосто, Шекспира, Сервантеса, Кальдерона и др. Постоянно проживая в Риме на вилле кн. Волконских, Шевырёв совершал регулярные путешествия по Италии, осматривая художественные памятники Флоренции, Венеции, Неаполя, Милана и др. городов, стремясь «отгадать тайну красоты». Вилла кн. З. А. Волконской представляла в то время настоящий музей искусств, включавший храмы, гроты, древние развалины и поэтические виды на Колизей и собор Святого Петра: «Весь Рим кажется легок, прозрачен, как видение»⁴⁴.

В доме княгини Волконской Шевырёв, по его словам, прошел «живую эстетическую школу», постоянно общаясь с русскими художниками К. П. Брюлловым, Ф. И. Бруни, композитором М. И. Глинкой и мн. др. В 1830-е годы кн. З. А. Волконская устраивала на вилле музыкальные вечера, в которых Шевырёв принял активное участие, получив репутацию знатока русских песен.

Интерес к русскому национальному началу проявился у Шевырёва в этот период и в создании либретто оперы «Вадим» на сюжет одноименной баллады В. А. Жуковского. И хотя сам Шевырёв впоследствии отдал либретто для доработки С. Т. Аксакову, автор музыки А. Н. Верстовский видел именно в его труде «камень основания русской музыкально-драматической характеристики»⁴⁵.

Шевырёв часто возвращается к этой теме на страницах своего дневника в 1829–30 гг.: «Теперь можно бы так историю Европы превратить в легенду. У Европы было пять дочерей: Италия, Германия, Франция, Англия и Россия. Италия взяла искусство, Германия — науку, Франция — политику в высшем смысле, Англия — торговлю, машины, словом, жизнь практическую. Россия, меньшая дочь, от отца Азиатского, с гибким характером, со свежими силами, соберет воедино дары сестер,

⁴³ Там же. С. 18.

⁴⁴ Мартынов В. А. У истоков «русской идеи»... С. 73.

⁴⁵ Медовой М. И. «Вечно обязан Риму»... С. 26.

усвоит их у себя и их усовершенствует. — Россия совокупит в сумму все бытие европейского человечества»⁴⁶.

Работа над трагедией из древнеримской мифологии «Ромул», посвященной кн. З. А. Волконской, приводит Шевырёва к историсофскому размышлению о Римской империи и к сопоставлению римского и русского имперского мифа. Осмысление образа основателя Рима ведет к рассуждениям об основателе Российской империи.

Будущий москвитянин каждый вечер читает жизнеописания Петра и литературу о его эпохе. Он видит в фигуре Петра великого просветителя России, идеальное воплощение русского национального типа, предмет для подражания в реальной жизни. «Будь человеком по Христу, будь русским по Петру». Предвосхищая поэму Пушкина «Медный всадник»⁴⁷, Шевырёв раскрывает образ Петра Великого в стихотворении «Петроград» («Море спорило с Петром»), написанном 9 августа 1829 г.⁴⁸. Петр здесь показан как сила не просто противостоящая морской стихии («Сдайся дерзостное море»), но сила, побеждающая ее своим гремящим словом («Но сбылось Петрово слово»). Петр, как божественный демиург, творит «чудо-град», а «побежденная стихия» приносит дары победителю.

Шевырёв пишет Погодину из Рима: «Мне часто приходит мысль: всякому из нас по частям должно продолжать дело Петра и потом еще готовить Россию и к обратному плану, т. е. возвращать русских к русскому. Надо бы нам вербовать Петров из высшего класса: у нас нужен Христос или князь профессор, т.е. искупитель ученого звания, так как Петр был искупитель России»⁴⁹.

Свои размышления о русских началах, надежды на возвращение своих образованных соотечественников к русскому воззрению Шевырёв связывает с личностью молодого императора Николая I⁵⁰.

В качестве яркого примера происходившего в сознании молодого ученого обращения к «русскому воззрению» можно привести его искреннее признание в письме к Погодину из Рима от 27 октября 1829 года: «Состояние России теперь слава Богу: мы под Византией. Бог послал нам Царя

⁴⁶ Там же. С. 34.

⁴⁷ Опубликована в «Библиотеке для чтения» (1834. Кн. XII).

⁴⁸ Впервые опубликовано в «Московском вестнике» (1830. Ч. 1. № 4).

⁴⁹ Цит. по: Цветкова Н. В. О русской идее С. П. Шевырёва... С. 46–59.

⁵⁰ Еще в феврале 1828 г. Пушкин посылает Николаю I знаменитые строки: «...Его я просто полюбил: / Он бодро, честно правит нами; / Россию вдрут он оживил / Войной, надеждами, трудами».

твердого. Душа его растворена ко благу. Минута его — есть минута художника совершившего подвиг: такие минуты бывают зародышем счастья народного, благотворений царских. Пушкину надо бы воспеть наши подвиги: остановиться у ворот Константинополя и вместо меча и огня предложить ему оливу и елей — чудо достойное Русских! — Всякому свое, вот девиз наш. Мы растем не как Римская империя — это вздор. Мы выросли силами для того, чтобы благородно защищать право слабого. Дух завоеваний никогда не был духом русским: дух терпения — вот наш дух. Россия есть Гений держав, по определению Бюффона»⁵¹.

Наряду со штудированием европейской классики, в частности Сисмонди, Гизо, Гегеля, Шевырѐв постоянно обращается к русской словесности — «Слову о полку Игореве», «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина и др. В комментариях к «Истории» Карамзина Шевырѐв отметил корень отличий русской истории от западноевропейской в том, что «Россия оставалась добровольно уступкою Славян одному роду», утверждая, что «эта безусловная привязанность к Царю — залог образования России». И делает вывод, во многом определяющий для всего его последующего идейного развития: «В истории русского народа не может быть ни минуты без царя, ибо эта минута был бы хаос. Под условием вечного бытия царя только Россия существует, как мир существует только под условием бытия Божия»⁵².

Из обширной переписки итальянского периода наибольший интерес представляет «откровенное» письмо (своего рода «исповедь сердца», столь ценимая русскими романтиками) к А. В. Веневитинову, брату умершего поэта, впоследствии сенатору и тайному советнику. В нем молодой философ выразил то понимание русского воззрения, которое впоследствии разовьет в своих книгах и статьях. Он выделяет в русском народе две крайности — «азиатизм и французизм». Последний вбивает в нас ту исключительность, которая есть «яд для русского, и производит к несчастью в обществе холодность и даже отвращение ко всему родному. <...> Жизнь Франции вся держится на эгоизме. Нет противоположностей столь отдаленных, как русский и француз»⁵³.

В этом письме Шевырѐв высказывает своему товарищу мысль, которая наиболее «глубоко запала в душу» — мысль о грядущем величии

⁵¹ Цит. по: *Цветкова Н. В.* О русской идее С. П. Шевырѐва... С. 46–59.

⁵² Цит. по: *Алексеева Е. Д.* С. П. Шевырѐв в общественной жизни дореформенной России... С. 183.

⁵³ *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 3. С. 73.

России: «Русский последний в Европейском человечестве, но на нем будет писание Иисуса глаголюща *первые будут последними, а последние будут первыми*»⁵⁴. «Я пока предан Западу, да и без него у нас никак нельзя быть. Но мнениями принадлежу нашему Востоку — России, и во многом изменился против прежнего»⁵⁵. С гордостью сообщает Шевырёв о том, что выполнил свою первую педагогическую задачу — смог обратить своего первого ученика юного кн. Александра Волконского к русскому воззрению: «Как же несносны офранцузенные Русские. Эти существа сами же себя уничтожают. Мой Князь спасен от этой порчи, к сожалению, заражающей все сословие, к коему принадлежит он...»⁵⁶. В тесной связи со своей патриотической позицией Шевырёв определяет и собственное будущее: «Что я служу Отечеству путем ученым — это решено»⁵⁷.

Накануне отъезда в Россию 26 апреля 1832 г. Шевырёв пишет из Женевы, где он задержался по пути из Рима в Москву, письмо Погодину: «Все, все убеждает меня, что наша пора пришла, и двинь нас царь, мы будем первыми. С этой уверенностью еду в Россию, радуюсь, что я Русский. Возвращаюсь более Русским, нежели чем поехал. Нам предлежит создать новое поколение чисто-Русских. До сих пор в нас было излишнее влияние Запада, коего крайность должна была пройти с веком Александровым. В действиях нашего царя я вижу начало новой эпохи, начало, соответствующее нашим желаниям. Авось мы разгадаем — как быть Русским и что такое Русский»⁵⁸.

Друзья Шевырёва связывали большие надежды с его возвращением в Москву. Так, Пушкин писал молодому ученому: «Возвращайтесь, обогащенные воспоминаниями, новыми знаниями, вдохновениями, возвращайтесь и оживите нашу дремлющую северную литературу». Живший в Петербурге русский драматург Е. Ф. Розен, близкий к Пушкину и любомудрам, впоследствии автор либретто оперы Глинки «Жизнь за Царя», приветствовал его возвращение на родину: «Воображаю, с каким восторгом вы приветствовали Святую Русь после трехлетнего отсутствия. Я о вас расспрашивал Пушкина и узнал только, что вы милы и любезны по-прежнему»⁵⁹.

⁵⁴ Там же. С. 74.

⁵⁵ Там же. С. 76.

⁵⁶ Там же. С. 74.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Цит. по: Мартынов В. А. У истоков «русской идеи»... С. 110.

⁵⁹ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 4. С. 87.

* * *

Возвращение Шевырёва в Россию совпало с началом деятельности С. С. Уварова в должности сначала товарища министра народного просвещения (с 1832 г.), а с 1833 г. — министра. С первых дней своей работы на новом посту этот выдающийся государственный деятель придавал огромное значение старейшему российскому университету.

Неслучайно именно при инспектировании Московского университета 4 декабря 1832 г. Уваров впервые публично озвучил свою знаменитую триаду. В обращении к преподавательскому составу университета он призвал руководствоваться «теплой верой в истинно русские хранительные начала православия, самодержавия и народности, составляющие последний якорь нашего спасения и вернейший залог и величие нашего Отечества»⁶⁰.

«Русская триада» Уварова была своевременным ответом на поиски новой идеологии. Подъем революционного движения в Европе, польское восстание 1830–1831 гг. требовали от правительства осмысленных действий. Император Николай I поклялся не допустить в Россию революции, которая стояла на пороге. Историк А. Е. Пресняков назвал его царствование «золотым веком русского национализма». Уже в одном из первых манифестов императора отмечалась необходимость «очистить Русь святую от <...> заразы, извне к нам нанесенной». Для утверждения самодержавия рекомендовалось поддерживать «отечественное, природное, не-чужеземное воспитание»⁶¹.

По рекомендации М. П. Погодина С. С. Уваров делает С. П. Шевырёву предложение стать адъюнктом (т.е. помощником профессора) на кафедре русской словесности, которую с 1831 по 1847 гг. возглавлял знакомый Шевырёву по Благородному пансиону философ и психолог И. И. Давыдов. Уваров писал Окуловой о том, что он особенно доволен этим выбором: «Только такими людьми Московский университет может возвыситься и в духе, и в форме»⁶². Несомненно, что именно М. П. Погодину принадлежит огромная заслуга не только в том, что это назначение состоялось, но и в том, что Шевырёв его принял. Первоначально, когда Пого-

⁶⁰ Уваров С. С. Отчет по обозрению Московского университета // Уваров С. С. Избранные труды. М., 2010. С. 300.

⁶¹ Пресняков А. Е. Апогей самодержавия. Николай I. Л., 1925; Электронный вариант: Электронная библиотека Республики Карелия. URL: <http://elibrary.petrus.ru/book.shtml?id=249> (дата обращения: 25.01.2016).

⁶² Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 4. С. 89.

дин сообщил ему в письме о смерти Мерзлякова и свободной вакансии, Шевырёв отвечал из Италии, что собирается еще не менее года «посвятить на слушание лекций в каком-нибудь университете»: «Сколько хочется прочесть книг, непременно здесь на месте». Но волевой и настойчивый Погодин смог убедить колеблющегося друга в том, что «место его», «по чистой моей совести и внутреннему убеждению принадлежит тебе»: «Ум, познания, дар слова, пиитический талант, энтузиазм, любовь к просвещению — аксиос»⁶³.

Для получения должности Шевырёв пишет диссертацию на тему «Дант и его век», напечатанную потом в «Ученых записках Московского Университета». Проведенный им анализ «Божественной комедии» показал начинающего ученого как знатока не только итальянской национальной культуры, но и всего западного культурного мира. В диссертации Шевырёв утверждал, что поэзия Данте являет собой «слияние учености века с народностью» и «под поэтическим покровом представляет полную Энциклопедию наук». В некоторых рассуждениях диссертант вплотную подошел к будущим основополагающим выводам московского славянофильства⁶⁴.

27 сентября 1833 г. Шевырёв утвержден в звании адъюнкта, и уже в начале 1834 г. он начинает преподавать историю словесности. 15 января 1834 г. Шевырёв читает первую лекцию «Характеристика образования и поэзии главнейших народов Западной Европы». Среди первых слушателей оказались М. П. Погодин, Н. В. Станкевич, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков и др. Последний в воспоминаниях отмечает «добросовестный труд» и «любовь к науке» начинающего лектора и его первый успех в студенческой аудитории: лекция «сильно понравилась студентам». Однако вскоре происходит разочарование юношества, увидевшего «ограниченность взглядов», «отсутствие свободной мысли», «самолюбие» нового лектора⁶⁵. Так, посещавший первые лекции Н. В. Станкевич в январе 1834 г. писал Я. М. Неверову: «Друг мой! Сию минуту с первой лекции Шевырёва. Он обещает много для нашего университета с своею добросовестностью, своими сведениями, умом и любовью к науке. Это

⁶³ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 3. С. 175–176.

⁶⁴ В письме А. В. Веневитинову из Италии Шевырёв писал: «Я прочел всего Данта или лучше заготовил его на всю жизнь. Что за богатство?...» (Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 3. С. 75).

⁶⁵ Аксаков К. С. Воспоминания студентства 1832–1835 годов // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 321.

едва ли не первый честный профессор». А уже через год Н. М. Станкевич выражает свое разочарование: «Шевырѐв обманул наши ожидания: он педант»⁶⁶. Но, конечно, главную роль в стойкой «нелюбви» студентов к Шевырѐву сыграла его твердая патриотическая и монархическая позиция, которую С. М. Соловьев определил как принадлежность к «черной уваровской партии».

Этот знаменитый историк, в 1850-е годы — член «либерального кружка» преподавателей Московского университета, в своих воспоминаниях, написанных уже после смерти Шевырѐва, очень убедительно воспроизводит ту «страшную ненависть», которую он и его единомышленники питали к «преподавателю христианскому», который своим «бесталанным проведением известных воззрений»⁶⁷ умел «превратить в ничто» и «сделать нестерпимым для слушателей» богатое содержание лекций. Соловьев писал: «Тут-то услышали мы бесконечные рассуждения, т.е. бесконечные фразы о гниении Запада, о превосходстве Востока, русского православного мира. Однажды после подобной лекции Шевырѐва, окончившейся страшной трескотней в прославление России, студент-поляк Шмурло подошел ко мне и спросил: „Не знаете ли, сколько Шевырѐв получает лишнего жалованья за такие лекции?“»⁶⁸.

Однако, несмотря на широкое распространение среди студенчества либеральных идей, С. П. Шевырѐв смог заслужить любовь и благодарность многих выпускников. Среди его наиболее выдающихся учеников — языковед и фольклорист Ф. И. Буслаев, историк литературы Н. С. Тихонравов, собиратель русского фольклора, издатель знаменитых народных сказок А. Н. Афанасьев и др. Приведем фрагмент благодарных воспоминаний о своем наставнике, оставленных Ф. И. Буслаевым: «Эти лекции Шевырѐва производили на меня глубокое, неизгладимое впечатление, и каждая из них представлялась мне каким-то просветительным откровением, дававшим доступ в неисчерпаемые сокровища разнообразных форм и оборотов нашего великого и могучего языка»⁶⁹.

Еще в 1831 г., когда С. П. Шевырѐв находился в Европе, он размышлял в своем дневнике об особой специфике и задаче отечественного подхода

⁶⁶ Русское общество 30-х годов XIX в... С. 420.

⁶⁷ Соловьев имеет ввиду уваровскую «русскую триаду».

⁶⁸ Соловьев С. М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 380.

⁶⁹ Буслаев Ф. И. Мои воспоминания // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 354.

к науке: «Русские воплотят философию, скелет, приготовленный немцами, в живое тело истории. Кому, как не русским, преимущественно должно заниматься историей и избрать во всем методу историческую? Русские, как последние, имеют опыт всех народов»⁷⁰. Университетский курс стал для Шевырёва первым конкретным осуществлением его заветных идей: он был издан им в 1835 г. под названием «История поэзии». Курс основан на синтезе истории и философии: «Наука должна иметь душу Философию, телом — Историю»⁷¹. Ученый предлагает называть всю современную науку «мыслящей историей»: «...знание наше тогда будет полно, когда философия поверится историей и, обратно, история согласится с философией. Пока история будет враждебно обличать философию в ее смелых начертаниях — не быть науке полной. Взаимная их дружба будет торжеством всех стремлений ума человеческого»⁷². Как и в других своих трудах, Шевырёв не ограничивается здесь «сухой теорией». Его история поэзии является и своеобразной философией истории, в которой каждая нация имеет свое лицо, свою идею и свою цель, определяемую самим Божественным Промыслом.

1 июля 1834 г. молодой и подающий большие надежды ученый вступил в брак с внебрачной дочерью героя Отечественной войны 1812 г. князя Б. В. Голицина Софьей Борисовной Зеленской (1809–1871). Так как последняя воспитывалась в доме дяди — московского военного генерал-губернатора князя Д. В. Голицына, Шевырёв оказался вхож в московское высшее аристократическое общество. Его семейная жизнь сложится счастливо, о чем свидетельствуют неопубликованные воспоминания его дочери. В конце жизни, на одре болезни он напишет: «Моя семья — ты Божье дарованье! Мне первую отрадой ты была».

Важной вехой в литературно-критической деятельности Шевырёва стало его участие в журнале «Московский наблюдатель», созданном бывшими сотрудниками «Московского вестника» на паевых началах и объединившим широкий круг литераторов зарождающегося московского славянофильства — М. П. Погодина, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Н. М. Языкова и др. Официальный редактор журнала статистик В. П. Андросов, служивший при генерал-губернаторе кн. Д. В. Голицыне,

⁷⁰ Шевырёв С. П. Итальянские впечатления... С. 229.

⁷¹ Шевырёв С. П. История поэзии. Древняя Индия. Израиль. Греция. Рим. Европа Нового времени. М., 2014. С. 2.

⁷² Шевырёв С. П. История поэзии. Фрагменты // Шевырёв С. П. Об отечественной словесности... С. 112.

сформулировал целью издания «следить за всеми достопримечательными явлениями как в России, так и вне России по части наук, словесности, искусств изящных, промышленности и мод»⁷³.

К участию в журнале был приглашен и Н. В. Гоголь. В письме к Шевырѐву от 10 марта 1835 г. он не только выразил свое горячее сочувствие новому начинанию, но и указал четкое литературное направление: «Москве предстоит старая ее обязанность спасти нас от нашествия иноплеменных имен»⁷⁴.

В первом номере журнала С. П. Шевырѐв напечатал программную статью «Словесность и торговля», в которой выступил с критикой «материалистического воззрения на нашу современную словесность», против коммерциализации русской литературы, а конкретно — против первого в России многотиражного журнала «Библиотека для чтения», издававшегося книготорговцем А. Ф. Смирдиным под редакцией О. И. Сенковского. Сенковский — выходец из польского шляхетского рода, был основателем русской школы востоковедения в Санкт-Петербургском университете и прославился как автор популярных сочинений, подписанных псевдонимом «Барон Брамбеус». «Библиотека для чтения», по мысли Шевырѐва, была не способна «представить образцы вкуса» и тем «направить наше эстетическое образование». Она «есть просто пук ассигнаций, превращенный в статьи»⁷⁵. Господство «торгового направления» ведет также к искажению и деформированию русского эстетического вкуса, современного русского слога, самой русской жизни. В отличие от «опытной» Европы, с ее «старостью» и «разочарованием ветшающей жизни», Россия молода, «мы исполнены надежд и силы», «вкус наш девствен»: «...мы томимся чужим разочарованием, чужою скукою! Мы, как больные в воображении, хвораем не своею болезнью! Мы, свежие и нетронутые, считаем себя пресыщенными — и раздражаем свой язык, будто уже придушенный, ненужными приправами ужасного!»⁷⁶.

«Благородная задача литератора» заключается, согласно Шевырѐву, в подчинении собственного успеха «нравственному успеху общества», в том, «чтобы не основать своей временной славы на развращении мысли, нравственного чувства и вкуса общественного»⁷⁷, в образовании

⁷³ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 4. С. 231.

⁷⁴ Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 285.

⁷⁵ Шевырѐв С. П. Словесность и торговля // Шевырѐв С. П. Избранные труды... С. 134.

⁷⁶ Шевырѐв С. П. Словесность и торговля... С. 139.

⁷⁷ Там же. С. 143.

поколения мыслящих читателей. Для этого «умствующего поколения» наука «сделается у нас народной, пустит корень — и будет питать словесность», а критика утвердится «на положительных свидетельствах истории словесности». «Тогда и русское слово наше, теперь обезображенное безвкусицей, усилиями поддельной оригинальности, охлажденное безмыслием, одушевится мыслию, сожмет свой растянутый период и будет достойным языком ума, а не пустословием механическим»⁷⁸. Конечной целью «благонамеренной и честной» критики должно стать утверждение «национального взгляда на произведения словесности», как отечественной, так и зарубежной⁷⁹.

Другой программной работой, отражающей задачи современной литературной критики, становится статья «О критике вообще и у нас в России в частности». Ключевая мысль статьи связана с раскрытием личного и национального взгляда на литературу. Для этого необходимо утверждение своей «национальной учености», благодаря которой сможет проявиться «национальное мнение» в литературе, служащее основанием «народной критике». Но пока еще национальная ученость не сформировалась, очень важно внести «благородные» и нравственные правила в литературный кодекс, не допускающие безличность и анонимность: «чтобы всякая критика была скреплена подписью рецензента»⁸⁰.

В 1837 г. в связи с финансовыми проблемами журнал «Московский наблюдатель» был отдан в аренду книготорговцу А. Ф. Смирдину, который фактически передал его в руки В. Г. Белинского, и уже первый номер журнала под новой редакцией символично открылся «Гимназическими речами» Гегеля в переводе и с предисловием отставного артиллерийского офицера М. А. Бакунина. Как отмечает Н. П. Барсуков, «задачей журнала стало обсуждение явлений русской литературы с точки зрения Гегеля»: «Основные положения Гегеля Бакунин возвещал, как всемирное откровение, сделанное человечеством на днях, как обязательный закон для мысли людской»⁸¹. По сути, это был уже совершенно другой журнал, с которым у Шевырёва не было ничего общего.

В 1837 г. за сочинение «Теория поэзии в историческом ее развитии у древних и новых народов» С. П. Шевырёв удостоивается высокой ученой

⁷⁸ Там же. С. 145.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Шевырёв С. П. О критике вообще и у нас в России // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 66–67.

⁸¹ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 5. С. 146.

степени доктора философии. Во втором полугодии 1837/1838 г. учебного года Шевырѐв начал читать в университете курс лекций по истории русской словесности. В первой лекции русский ученый прежде всего хочет поделиться со слушателями своей радостью: «...весело трудиться тогда, когда всякая мысль ваша согрета теплым патриотическим чувством, когда самым сухим изысканием можете напитать сердце и найденною истиною удовлетворить не один холодный рассудок, но самое благороднейшее из чувств наших, самое живое и многоплодное — любовь к своему отечеству, к своему языку и народу»⁸².

Если в истории «иноземной» словесности лектор останавливается лишь на тех произведениях, в которых «в высшей степени раскрылся дух народа», то, что «возбуждает участие всемирное» и стало «собственностью человечества», то в истории отечественной словесности «все занимательно, поучительно и необходимо», ибо «патриотическое участие не полагает границ между великим и малым», здесь «мы любим и один сладкий звук, лелеющий Русское ухо», т.к. «настоящий интерес» умножает и «требования нашей науки»⁸³.

В истории отечественной словесности отразилась вся жизнь русского народа и государства. Она принадлежит к необходимым потребностям учено-литературного мира. «Дух неуважения к произведениям отечественным и дух сомнения во всем том, что славного завещала нам древность, должны же когда-нибудь прекратиться, а мы можем противодействовать им только глубоким и терпеливым изучением того, что составляет литературную собственность нашего народа»⁸⁴.

По мысли русского ученого, изучение родной словесности помогает извлечь положительный урок для настоящего. Благодаря ему возможно увидеть «богатство и важность событий нашей Истории», т.к. всякая наука, кроме отвлеченной пользы, должна приносить и частную: изучение памятников словесности может помочь в разрешении главных вопросов, стоящих перед отечественным просвещением: «породнить Россию древнюю с Россией новой», «как в современной жизни нашей и в словесности, ее отражении примирить навсегда нашу чистую коренную народность с Европейским образованием», «воскресить дух ее древней жизни и вызвать все заветные предания наших предков»⁸⁵.

⁸² Шевырѐв С. П. Общее обозрение развития русской словесности // Шевырѐв С. П. Избранные труды... С. 146.

⁸³ Там же. С. 147.

⁸⁴ Там же. С. 151.

⁸⁵ Там же. С. 170.

* * *

В 1838 г., чтобы поправить здоровье, Шевырëв берет в университете отпуск на два года и вместе с семейством уезжает в Европу в научную командировку, цель которой обозначена как усовершенствование в древней филологии и истории изящных искусств. Он успел побывать в Лондоне, Мюнхене, Париже, Риме, где слушал лекции европейских профессоров, знакомился с методикой преподавания в тамошних университетах. Его отчеты и статьи о современной римской археологии были опубликованы в «Московских ведомостях» в 1838 г., а в «Журнале министерства народного просвещения» — путевые заметки.

В Риме Шевырëв знакомится с Н. В. Гоголем⁸⁶. Благодаря этой дружбе он становится московским поверенным в делах Гоголя и даже занимается изданием второго тома «Мертвых душ». «Шевырëв — прекрасная душа, и я на него более мог поручиться, чем на кого-либо иного, зная вместе с тем его большую аккуратность», — напишет Гоголь А. С. Данилевскому. Помимо высокой оценки личных качеств своего друга, Гоголь видит в нем выдающегося ученого и мыслителя. Об этом можно судить, в частности, из письма, адресованного А. О. Смирновой: «Если вы, — писал Гоголь, — будете когда в Москве, не забудьте познакомиться с Шевырëвым. Человек этот стоит на точке разумения высшей, чем все другие в Москве, и в нем зреет много добра для России»⁸⁷.

Знакомство в Мюнхене с немецким философом Францем фон Баадером Шевырëв считал одним из наиболее значительных событий этого европейского путешествия. Симпатии Баадера к Православной Церкви отмечали многие исследователи. Так, Н. А. Бердяев подчеркивал, что Баадер «видел в России посредницу между Востоком и Западом»⁸⁸. Мысли Баадера о разложении христианства на Западе и надежды, возлагаемые им на Россию и ее Церковь, безусловно, оказали большое влияние на историософию С. П. Шевырëва, как и тезис о том, что «истинная наука не существует без веры».

⁸⁶ Их общение в переписке началось еще в 1835 г. Так, в письме от 10 марта 1835 г. Гоголь писал: «Я вас люблю почти десять лет, с того времени, когда вы стали издавать „Московский вестник“, который я начал читать, будучи еще в школе, и ваши мысли подымали из глубины души моей многое, которое еще донныне не развернулось» (Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 284).

⁸⁷ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 8. С. 558.

⁸⁸ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 89.

Знаменитое письмо Баадера к графу С. С. Уварову хорошо раскрывает тему разрушения христианства на Западе и незатронутости России этими секулярными процессами, тему, столь важную для Шевырёва и последующей русской мысли. В частности, Баадер пишет: «...все философы (за исключением Лейбница), начиная с Декарта и его последователя Спинозы, исходили из принципа разрушения и революции в отношении религиозной жизни, из принципа, который в области политики породил конституционный принцип; я показал, что кардинальная реформа невозможна, если только она не будет проходить и в философии, и в политике. По моему мнению, опасно ошибаются те государственные деятели и вожди, которые полагают, что образ мыслей людей (т.е. их философия) является чем-то незначительным и что наука, лишённая милосердия, не приводит к появлению правительства, лишённого милосердия — губельного и для того, кто правит, и для тех, которыми правят... Провидение до сего времени хранило Русскую Церковь, и она не была вовлечена в тот процесс, происходящий в Европе, результатом которого стала дехристианизация в науке и в гражданском обществе»⁸⁹.

Особенно важной для развития историософских взглядов Шевырёва было положение философии Баадера, согласно которому именно русскому народу «принадлежит высокое призвание обнять и далее развивать христианство в духе всечеловеческом»⁹⁰. «Баадер полемизировал против философской системы Гегеля и ставил его ниже Бёма; Шевырёв постоянно высказывался против гегелевской философии, против безусловного пристрастия к немецким теориям и, по следам Шлегеля, видел «начало истинной философии в подчинении знания вере, философии — откровению». Познакомившись с учением Баадера, Шевырёв отдал «этому мыслителю первое место между теми, которые задали себе решение важнейшего вопроса: как примирить философию с религией». Патриотическому чувству Шевырёва особенно льстило то, что Баадер «всего более сочувствовал учению Восточной Церкви», равно отклоняясь и от протестантизма, и от католицизма. Шевырёв возвратился в Россию с удвоенным нерасположением к философии Гегеля»⁹¹.

Итогом второго заграничного путешествия Шевырёва стала еще более определенная антизападническая и антигегельянская философская

⁸⁹ О России и русской философской культуре... С. 497.

⁹⁰ Сакулин Н. П. Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 363.

⁹¹ Тихонравов Н. С. Памяти Степана Петровича Шевырёва ... С. 389.

позиция, культурологическая установка, принципиально разделяющая мир старой европейской культуры и искусства и мир современной Европы, зараженной «развратом мысли», и наконец, искреннее желание обратиться к изучению великого прошлого Европы и России.

* * *

По возвращении в 1840 г. в Россию Шевырёв был утвержден ординарным профессором, а в феврале 1841 г. получил чин коллежского советника. В 1840–1850-е гг. он очень активно занимается научной и преподавательской деятельностью. В частности, он возглавлял две кафедры университета – русской словесности (с 1847 г.) и педагогики (с 1851 г.). В 1850–1855 гг. Шевырёв занимает должность декана историко-филологического факультета. В 1852 г. Санкт-Петербургская Императорская Академия наук утверждает его ординарным академиком по отделению русского языка и словесности. Получил Шевырёв и международное научное признание – как доктор философии Императорского Королевского Пражского университета, действительный член Королевского Афинского Общества изящных искусств и Королевского Датского Общества Северных Антиквариов и т.п.

Но 1840-е годы становятся и временем наиболее активного участия Шевырёва в философской полемике. Именно тогда он становится признанным лидером «московского» или «православно-русского» направления отечественной философской мысли.

Историк литературы и мемуарист западнического направления П. В. Анненков назвал 1840-е годы «замечательным десятилетием». По мнению эмигрантского историографа Д. И. Чижевского, «замечательное десятилетие» охватывает период с 1835 по 1847 гг. Он определяет это время как наиболее значительную эпоху в духовной жизни России со времен Петра I, «момент, когда русский дух с небывалой остротой ощутил потребность самосознания»⁹². Прот. Г. В. Флоровский называет этот период эпохой рождения «именно *русской философии*»⁹³. Философия, бывшая ранее в России одной из многих наук, ограниченных узким кругом учителей и учеников, становится основным интересом поколения 1840-х гг., вовлекает в свой круговорот все силы общества, а главное, происходит поиск «существа русского и нерусского в мировоззрении, в жизнепонимании, в духе»⁹⁴. Как отмечает прот. Г. В. Флоровский, тема

⁹² Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2007. С. 47.

⁹³ Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 236.

⁹⁴ Чижевский Д. И. Гегель в России... С. 48–49.

национального призвания, «вопрос о месте России» в плане всемирной истории становится главной темой пробудившейся русской философии⁹⁵.

Американская исследовательница Цинтия Виттекер выделяет в своей характеристике интеллектуальной жизни России в 1830–1840-е гг. несколько ключевых идейных направлений, каждое из которых стремилось раскрыть идею русской народности⁹⁶. Первое направление — «династический национализм» — наиболее влиятельное при дворе, выражало свои идеи через массовые периодические издания Ф. В. Булгарина, Н. И. Греча и О. И. Сенковского. Оно трактовало «русскость» как верноподданность самодержцу, а образ России связывало с правящей династией Романовых как хранительницей и носительницей национальной культуры. Второе направление — «романтический национализм» — было представлено журналом «Москвитянин», выходившим под прямым покровительством С. С. Уварова и под руководством профессоров Московского университета С. П. Шевырёва и М. П. Погодина. Разделяя почтение к самодержавию как единственно возможной политической системе в России, его представители «поэтизировали» уникальность России, возлагая на нее миссию спасения «загнивающего» Запада. Третье направление — славянофильство — также видело в царе «символ единства нации». Однако ключ к пониманию русской народности полагало все-таки в Церкви, а не в государстве. Четвертое направление — западничество, ориентированное на европейские ценности, представляло «пеструю» группу, включающую как радикалов (В. Г. Белинский, А. И. Герцен), так и умеренных либералов (Т. Н. Грановский), все многообразие взглядов которых отражали два «толстых» журнала «Отечественные записки» и «Современник»⁹⁷.

Как утверждает Ц. Виттекер, граф С. С. Уваров и провозгласил идею народности в целях объединения государства, народа и общества, стараясь проявлять внимание ко всем главным идейным направлениям, за исключением радикальных западников. По выражению Ц. Виттекер, С. С. Уваров находился посередине «между ультра-европейской и ультра-русской школами мысли», покровительствуя как С. П. Шевырёву, так и Т. Н. Грановскому. Однако, по мнению Ц. Виттекер, он не мог полностью принять ни романтический национализм с его идеализацией русского народа, ни славянофильское учение о соборности, отдавая предпочтение «всевидящему прозорливому государству» как главному

⁹⁵ Флоровский Г. В., *прот.* Пути русского богословия... С. 247.

⁹⁶ Виттекер Ц. Х. Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб., 1999. С. 121.

⁹⁷ Там же. С. 121–122.

проводнику истинных национальных ценностей, ставя цель соединить русскую систему с европейским образованием⁹⁸.

Граф С. С. Уваров хорошо понимал опасность «отвлеченных теорий», творцы которых планировали «сделать Россию английскую, Россию французскую, Россию немецкую», не понимая, что «в тот момент когда Россия перестанет быть русской, она перестанет существовать вообще»⁹⁹. Сформулированная им триада «Православие. Самодержавие. Народность» стала основой российского просвещения и главным выражением русской идеи. С одной стороны, триада была ответом на не менее знаменитую триаду Французской революции 1789 г., а с другой — выражением старинного русского воинского девиза «За Веру, Царя и Отечество».

Конечную цель своей системы образования Уваров видел «в восстановлении в нас Святой Руси, но уже не в прежнем ограниченном виде, а в нынешнем, достойном великой Монархии и всеобщих успехов образованности»¹⁰⁰. Лучше многих в России зная политическую ситуацию в Европе, Уваров не питал восторженных надежд первых славянофилов. Его позицию можно назвать охранительной: «Мы, то есть люди девятнадцатого века, в затруднительном положении, мы живем среди бурь и волнений политических. Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперед. Никто здесь не может предписывать своих законов. Но Россия еще юна, девственна и не должна вкусить, по крайней мере теперь еще, сих кровавых тревог. Надобно продлить ее юность и тем временем воспитать ее. Вот моя политическая система. <...> Если мне удастся отодвинуть Россию на пятьдесят лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно»¹⁰¹.

Уваровский идеал образования заключался в сочетании европейского просвещения с «русскими началами», в том, чтобы юношество «лучше знало Русское и по-Русски»¹⁰². Безусловно, профессор Московского университета С. П. Шевырëв искренне разделял это воззрение.

А. Н. Пыпин попытался составить понятие об этом направлении, дав ему весьма тенденциозное определение «официальной народности».

⁹⁸ Там же. С. 125–127.

⁹⁹ Шевченко М. «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. (Часть I) // «Западная Русь». URL: <http://zapadrus.su/rusmir/istf/714-l-r-i.html> (дата обращения: 25.01.2016).

¹⁰⁰ Уваров С. С. Обзорение действий правительства за истекшее пятилетие // Журнал министерства народного просвещения. 1839. № 1. С. 3–4.

¹⁰¹ Никитенко А. В. Записки и дневник: в 3 т. Т. 1. М., 2005. С. 362.

¹⁰² Шевченко М. «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. (Часть I).

При этом он утверждает, что в этом направлении нет ничего народного. Теоретическую сущность уваровской системы он усматривает в требовании безграничного авторитета власти, «самой полной опеки над всеми сторонами государственной, народной и общественной жизни», «чрезвычайное распространение бюрократии», «бесконтрольность чиновничества». Пыпин видит в «официальной народности» развитие «консервативной старины» времен позднего Карамзина и влияние «европейской реакции» в виде господства «Меттерниховой системы» периода реставрации и «полицейского государства». Подобная политика, по мнению либерального историка, вовсе не отвечала требованиям национального блага, «скорее терпящего великий ущерб» от «разъединения с интересами народной жизни»¹⁰³.

Собственно Шевырѐву как выразителю «официальной народности» Пыпин уделяет не более страницы. Его труд «История русской словесности» он называет «образчиком» «немудреной теории», суть которой заключается в «принижении личности»¹⁰⁴. По поводу же присущего писателям этой школы патриотизма Пыпин безосновательно заявляет, будто «любовь к „своему русскому“, „народному“, к сожалению... служила подкладкой и предлогом для обскурантизма, у одних простодушного и происходившего только от недостатка образования, у других сознательного и злого»¹⁰⁵.

К сожалению, под влиянием А. Н. Пыпина возникла устойчивая идеологическая конструкция в виде «теории официальной народности», которая была противопоставлена как западничеству, так и славянофильству. Причем в последнем наиболее подчеркивались оппозиционные и либеральные черты. Современные исследования таких концептов, как «официальная народность» и «славянофильство», раскрывают их идеологическую тенденциозность, особенно первого из них. В частности, Н. И. Казаков убедительно раскрыл несостоятельность данного А. Н. Пыпиным определения «официальной народности» как крепостничества. По мнению исследователя, понятие народности было выдвинуто самим графом С. С. Уваровым и воспринято большинством его современников

¹⁰³ Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов... С. 67–68.

¹⁰⁴ Там же. С. 106–107.

¹⁰⁵ Там же. С. 101.

как «призыв к развитию и утверждению самобытно русской национальной культуры»¹⁰⁶.

Также недостаточно проясненной остается до сих пор и связь С. П. Шевырёва со славянофильством. Историки русской мысли неоднократно отмечали, что термин «славянофильство» первоначально был введен западниками как кличка, но, тем не менее, закрепился в исторической литературе до наших дней. Большинство славянофилов, скептически относясь к этому прозвищу, справедливо полагали, что оно не выражает сущности нового направления, и определяли себя по-другому — «русское направление» (К. С. Аксаков), «московское направление» (Ю. Ф. Самарин), «самобытники» (А. И. Кошелев) и т.п. Широко известно определение славянофильства у Н. А. Бердяева: «первая попытка нашего самосознания», «первая самостоятельная идеология», ответ на вопрос «что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире»¹⁰⁷.

В. А. Фатеев отличительным признаком, объединяющим большинство славянофилов, называет понятие «народности», которую они ставили выше самодержавия¹⁰⁸. Он отмечает, что критика славянофилами Запада основана не на незнании ими европейского уклада и не на собственной национальной гордости и высокомерии, а наоборот, на глубоком проникновении в суть западной цивилизации, которое и привело их к разочарованию и неприятию ее духовных оснований¹⁰⁹.

Большинство приведенных выше характеристик славянофильского движения можно отнести и к С. П. Шевырёву. Характерно, что как первые славянофилы, так и первые западники не отделяли его от этого движения. Свидетель и участник споров 40-х годов соратник Шевырёва М. П. Погодин на склоне лет в полемике с А. Н. Пыпиным написал блестящую статью «К вопросу о славянофилах». Он, в частности, отмечает: «...ни один из западников не был так знаком с западом, во всех отношениях, как славянофилы; ни один не изучал его с таким вниманием, постоянством, как Хомяков, Киреевский, Шевырёв», которым Грановский, Герцен и другие «первые западники» уступали

¹⁰⁶ Казаков Н. И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст –1989. М., 1989. С. 33, 37.

¹⁰⁷ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 5.

¹⁰⁸ Фатеев В. А. В спорах о самобытном пути. Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: Антология. 2-е изд. СПб., 2009. С. 10–11.

¹⁰⁹ Там же. С. 17.

во всех спорах, «Белинский ничего не знал порядочно; начав и кончив свое образование в „Телеграфе“, который был для него гимназией, университетом и академией, „пел с голосу“»¹¹⁰. Касаясь «главных положений» славянофильства, Погодин «средоточием всей системы» называет «русскую самостоятельность, своеобразность, одним словом, народность, национальность»¹¹¹.

Но, пожалуй, лучшее определение славянофильства дал сам Шевырѐв. Он выводит его из стремления осознать то, что «составляет существенную основу русского человека, его характер, его религиозные и нравственные начала, его первоначальное устройство общественное, его коренные свойства, его взгляд на мир, его отношения семейные, его отношения к народам иноземным — и утвердившись в этом сознании, с новой своей точки зрения, без предубеждений посторонних, без убеждений невозможных, из сферы своей народной жизни, взглянуть и на развитие других народов: словом, сказалась потребность самобытности русской в деле сознания, потребность науки живой, а не чуждой и отвлеченной»¹¹².

Именно такое понимание народности Шевырѐв раскрыл в своих работах в журнале «Москвитянин». Действительно, говоря о главных направлениях деятельности С. П. Шевырѐва в 1840-е годы, нельзя не отметить его активное участие и ключевую роль в издании этого единственного московского литературно-критического «толстого» журнала, объединившего лучшие консервативные и славянофильские силы. Последнее, т.е. участие в журнале А. С. Хомякова, И. В. Киреевского и их соратников, нужно особо подчеркнуть, т.к. славянофилы в 1840-е годы не имели собственного печатного издания.

* * *

Журнал «Москвитянин», созданный при активном участии В. А. Жуковского и покровительстве графа С. С. Уварова, на протяжении 15 лет, с 1841 по 1856 гг., оставался крупнейшим консервативным журналом «православно-русского направления», исповедующим триаду «Православие. Самодержавие. Народность». Шевырѐв заведовал в журнале литературной критикой при редакторе-издателе М. П. Погодине, сумевшем

¹¹⁰ Погодин М. П. К вопросу о славянофилах // Славянофильство: pro et contra... С. 400.

¹¹¹ Там же. С. 408.

¹¹² Шевырѐв С. П. Отголоски. О новом происхождении имени Славян и Славянофилов // Избранные труды... С. 310.

объединить вокруг издания лучшие литературные и философские силы России: с журналом сотрудничали В. А. Жуковский, К. С. Аксаков, П. А. Вяземский, Ф. Н. Глинка, В. И. Даль, М. А. Дмитриев, И. И. Дмитриев, М. Н. Загоскин, И. В. Киреевский, А. С. Стурдза, К. К. Павлова, Е. П. Ростопчина, Н. М. Языков, А. С. Хомяков, А. А. Фет, А. А. Григорьев, иерархи Русской Церкви митр. Филарет (Дроздов), архиепископ Иннокентий (Борисов) и др.

Журнал вел философскую полемику с органами русского западничества — петербургскими журналами «Отечественные записки» А. А. Краевского и знаменитым пушкинским «Современником», который стал рупором радикальных идей В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. И. Огарева и др.¹¹³

В отличие от западных журналов, рассчитанных на массовую аудиторию, «Москвитянин» имел небольшой тираж и оставался энциклопедическим и «учено-литературным» изданием. Это хорошо просматривается в структуре каждого отдельного номера, состоящего из шести разделов, расположенных по порядку: Русская словесность, Иностранная словесность, Науки и искусства, Критика и библиография, Разные известия, Смесь. Особо нужно выделить раздел «Духовное красноречие», в котором давались материалы по истории Русской Церкви.

Уже первый номер журнала, призванного «знакомить публику с национальными духовными богатствами», содержал ряд программных произведений. К ним относятся «Петр Великий» М. П. Погодина, «Взгляд Русского на образование Европы» Шевырёва, «Москва» («Город чудный, город древний...») Ф. Н. Глинка. В совокупности своей они содержали самобытную программу «православно-русского» направления. Вышедший из печати первый номер журнала был одобрен С. С. Уваровым и представлен императору Николаю I, что только закрепило в глазах демократического общественного мнения репутацию его издателей как «холопов знаменитого села Поречья», по выражению Белинского¹¹⁴.

¹¹³ Единомышленник С. П. Шевырёва поэт-славянофил Н. М. Языков писал Н. В. Гоголю 27 октября 1846 г.: «„Современник“ купили Никитенко, Белинский, И. Тургенев и прочие такие же, следственно с будущего 1847 года сей журнал, основанный Пушкиным, будет орудием щелкоперов» (В. Г. Белинский в неизданной переписке современников (1834–1848). Комм. Л. Р. Ланской // Литературное наследство. Т. 56: В. Г. Белинский. Ч. II, М., 1950. С. 184).

¹¹⁴ К. В. Ратников раскрыл идейную и научную составляющие визитов петербургской и московской профессуры, в т.ч. Шевырёва и Погодина, в имение графа С. С. Уварова Поречье для участия в «академических беседах», своего рода научных конференциях.

Главный тезис статьи Погодина – утверждение преемственности между Петром I и Николаем I. Период русской истории от Петра I до Александра I историк называет «европейским». С императора Николая I, «которого Министр, в троесловной своей формуле России, после православия и самодержавия поставил народность... начинается новый период Русской Истории, период *национальный*, которому, на высшей степени его развития, будет принадлежать, может быть, слава сделаться периодом в общей Истории Европы и человечества»¹¹⁵.

Статья Шевырёва «Взгляд русского на современное образование Европы» начинается с формулирования тезиса о противостоянии России и Запада: «Запад и Россия стоят друг перед другом, лицом к лицу! Увлечет ли нас он в своем всемирном стремлении? Усоит ли себе? Пойдем ли мы в придачу к его образованию? Составим ли какое-то лишнее дополнение к его истории? Или устоим мы в своей самобытности?»¹¹⁶. Сможет ли Россия образовать особый мир по своим, а не европейским началам? Станет ли она «зерном» будущему развитию всего человечества? Эти вопросы уже несколько лет обсуждались в московских славянофильских кругах, но обнародованы публично были именно Шевырёвым. В историософии Шевырёва противостояние России и Запада трактуется как «последнее слово Истории», как результат, вытекающий из всего предыдущего исторического развития. В современном историческом моменте Шевырёв видит «минуту великую и решительную»¹¹⁷. Ответ на вопрос о возможности самобытного существования русского мира дает тысячелетняя история русского народа, смысл которой есть тайна. Ответ этот возможен через сопоставление русской и европейской образованности, объемлющей «религию, науку, искусство и словесность, последнюю как самое полное выражение всей человеческой жизни народов»¹¹⁸.

Для общей характеристики современной западной образованности Шевырёв обращается к четырем ведущим европейским державам – Италии, Англии, Франции и Германии. Италия, столь близкая

Отчеты о последних публиковались в журнале «Москвитянин». См.: Ратников К. В. Холопы или собеседники? Профессорские вояжи в Поречье (Идеологическая стратегия графа С. С. Уварова и его единомышленников). Челябинск, 2006.

¹¹⁵ Погодин М. П. Петр Великий // Погодин М. П. Избранные труды. М., 2010. С. 242.

¹¹⁶ Шевырёв С. П. Взгляд русского на современное образование Европы... С. 171.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 172.

его сердцу, представляет собой «мир отживший, но вечный», «могилу прошедшего», хранительницу всей роскоши «благообразной древности», «сокровищ идеального мира фантазии», она выступает «в жалком рубище нищеты», но «очаровывает звуками» и «блещет нестареющей красотой»¹¹⁹. Согласно Шевырёву, Италия уже осуществила свою историческую миссию — она «эстетически воспитала Европу», «Ее искусство стало собственностью всего образованного человечества».

Полной противоположностью Италии в историософии Шевырёва является Англия, которая «корыстно присвоила себе все блага существенные житейского мира» и «хочет опутать весь мир узами своей торговли и промышленности»¹²⁰. Если Италия, по учению философа, символизирует «идеальный мир фантазии и искусства», «шумный пир гуляющего народа», «легкость, беспечность, веселье» и «ничтожность и бессилие политическое», то Англия для него — «ненасытимая сила колониальная», «средоточие и держава современной политики»¹²¹.

Намного большее значение для России имеют две другие европейские державы — Франция и Германия, в силу их огромного и продолжающегося влияния на послепетровскую образованную Россию. Эти две страны в эпоху Нового времени стали сценой, на которой развернулись две «переломные болезни» — Реформация и революция. Именно для характеристики этих двух стран Шевырёв прибегает к образу разлагающегося гнилого Запада¹²², несущего в себе «признак грядущего саморазрушения», образу «пресытившегося хозяина», который, «обольстив нас всеми прелестями великолепного пира, развратит ум и сердце наше»: «Да, в наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом мы не замечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обнимаемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувства... и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира будущего трупа, которым он уже пахнет!»¹²³.

¹¹⁹ Там же. С. 172.

¹²⁰ Там же. С. 172.

¹²¹ Там же. С. 181–182.

¹²² Наиболее глубокий анализ темы см.: *Струве П. Б. С. П. Шевырёв и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе. Изыскания, сопоставления и материалы // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1940. Вып. 17. С. 201–263.*

¹²³ *Шевырёв С. П. Взгляд русского на современное образование Европы... С. 190.*

Источник и существо французского «великого недуга» — «разврат личной свободы», ведущий ее к полному отходу от христианства и переходу к какому-то новому язычеству, «бездушную искусства»: «Народ, который злоупотреблением личной свободы уничтожил в себе чувство Религии, обездушил искусство и обесмыслил науку, должен был, разумеется, злоупотребление свободы своей довести до высшей степени крайности в литературе...»¹²⁴. Ярким примером господства материализма является современная французская литература, «безобразная своим содержанием», превратившаяся в «летопись всего, что только может безобразить человечество»¹²⁵.

Если французская нация поражена «злым червем, растущим из болезненного гниения жизни», то германская нация поражена самым полным «развращением мысли», порожденным Реформацией. Именно в этой «неосязаемой умственной сфере» благоразумный и верный в государстве, обществе и семье немец становится «буйным, неистовым, насилующим все, не признающим над мыслью своею никакой иной власти»¹²⁶.

Протестантизм — главный источник болезни, «рушит все предания и водворяет совершенную, полную свободу, нарушающую всякое единство, всякую возможность целостности»¹²⁷. Германская философия — порождение протестантизма, — увлеченная «гордостью разума», подобно папству, заявила о своей непогрешимости. В гегельянстве, своем «последнем слове», она решительно отказалась подчиниться христианской религии. Раздор между философским и религиозным началами Шевырёв называет «Ахилловой пятой» Германии. Но первоначальный корень зла он, как и первые славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский) видит в папстве — «главном начале западного развития»¹²⁸.

Все направление современного развития Франции и Германии полностью противоречит «жизненному началу» России, которая «сохранила свое заветное и вседержашее единство», «не делила с ним его недугов», а «в роковую минуту, может быть, она же назначена от Провидения быть великим Его орудием к спасению человечества»¹²⁹.

¹²⁴ Там же. С. 198.

¹²⁵ Там же. С. 200–201.

¹²⁶ Там же. С. 205.

¹²⁷ Там же. С. 212.

¹²⁸ Там же. С. 216.

¹²⁹ Там же. С. 217.

Среди трех недостатков современной русской литературы, отмечаемых Шевырёвым — нерешительности (недостатке воли отказаться от общения с современным Западом: «мы должны по неволе ограничиться богатым протекшим Западом и искать своего в нашей древней Истории»), недоверчивости к собственным силам и холодной русской апатии, обратимся ко второму из них. «До каких же пор мы будем жадно глотать одни готовые результаты, выведенные там из образа мыслей, нам совершенно чуждого и несогласного с нашими преданиями? Неужели не чувствуем мы в себе на столько сил, чтобы самим приняться за источники и в самих себе открыть новое свое воззрение на всю Историю и Словесность Запада?»¹³⁰

Однако важнее указанных трех недостатков, явившихся неизбежным следствием сношений с Западом, оказываются в программе Шевырёва три «коренные чувства, в которых семя и залог нашему будущему развитию». Эти три чувства представляют собой глубокое и оригинальное осмысление триады С. С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность».

Первый элемент триады у Шевырёва предстает как «древнее религиозное чувство», второй элемент как чувство государственного единства, где «Царь и народ составляют одно неразрывное целое», а связь между ними утверждается на «бесконечной преданности народа Царю». Эти чувства — «неиссякаемый источник государственного могущества», на который с «завистью смотрит разделенный в себе Запад, который стремится отнять его».

Третья часть уваровской триады формулируется С. П. Шевырёвым как «сознание нашей народности и уверенность в том, что всякое образование может у нас тогда только пустить прочный корень, когда усвоится нашим народным чувством и скажется народной мыслию и словом»¹³¹. Чувство это выразилось в лучших произведениях русской словесности — у М. В. Ломоносова, Г. Р. Державина, Н. М. Карамзина, В. А. Жуковского, И. А. Крылова, А. С. Пушкина, выразилось вопреки современным европейским влияниям. Это чувство направляет российскую образованность к изучению Древней Руси, «в которой конечно хранится первоначальный чистый образ нашей народности»¹³². Важно упоминание в статье «Мужа Царского Совета» — графа С. С. Уварова, который

¹³⁰ Там же. С. 218.

¹³¹ Там же. С. 221.

¹³² Там же.

«выразил их [„русские начала“] глубокою мыслию», положив в основу народного воспитания.

В заключение своей статьи Шевырѐв выражает надежду на участие Божественного Провидения в судьбе России: «В гибельные эпохи переломов и рушений, какие представляет история человечества, Провидение посылает в лице иных народов силу хранящую и соблюдающую: да будет же такую силою Россия в отношении к Западу! да сохранит она на благо всему человечеству сокровища его великого протекшего и да отринет благоразумно все то, что служит к разрушению, а не к созиданию! да найдет в самой себе и в своей прежней жизни источник своенародный, в котором все чужое, но человечески прекрасное сольется с Русским духом, духом обширным, вселенским, Христианским, духом всеобъемлющей терпимости и всемирного общения!»¹³³.

Как отмечал Н. П. Барсуков, именно Шевырѐв с «особенною силою и самоотвержением» проповедовал «Православно-русское направление», выступал с критикой «дерзких и невежественных выходов» Белинского и «Отечественных записок» «против начал Русской жизни», защищая эти начала от «площадного хохота и шутовства»¹³⁴.

Программной работой, открывающей второй год издания «Москвитянина», стала статья Шевырѐва «Взгляд на современное направление русской литературы. Сторона черная» («Москвитянин». 1842. № 1. С. I–XXXII). Статья не только продолжила разработку триады «Православие. Самодержавие. Народность», но и выразила критику «черной стороны» современной литературы, т.н. «журнальных кондотьери», «рыцаря без имени», облаченного в «литую броню наглости», скрывающую «самое невинное невежество». В этом образе узнавался ведущий критик журнала «Отечественные записки» В. Г. Белинский.

Раскрывая тезис о том, что «литература всякой нации» есть «словесное выражение всей ее жизни», Шевырѐв сравнивает современную русскую литературу с древнерусской: «Древняя Русь в жизни своей раскрыла три элемента главных: первый, важнейший, был элемент Церкви, чистый и духовный; второй государственный; третий — народный»¹³⁵. Первый элемент выразил себя в церковной словесности — в переводах Священного Писания, святых Отцов Церкви, в богослужебной литера-

¹³³ Там же. С. 222.

¹³⁴ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 6. С. 77.

¹³⁵ Шевырѐв С. П. Взгляд на современное направление русской литературы. Сторона черная // Москвитянин. 1842. № 1. С. VI.

туре. Второй проявился в государственных летописях, авторы которых (духовные лица) выразили религиозно-этический взгляд на историю. Третий раскрылся в песнях, сказках, поговорах, «обнимавших весь быт народа и дух его». Однако в древнерусской словесности не было научного и общественного направления. Они оказались возможны после преобразований Петра Великого. Если Ломоносов заложил зерно научной литературы, то Карамзин — общественной. Пушкин совершил «подвиг поэтического образования в Русском народе», связав его с жизнью общественной: «При Ломоносове чтение было напряженным занятием; при Екатерине стало роскошью образования, привилегией избранных; при Карамзине необходимым признаком просвещения; при Жуковском и Пушкине потребностью общества»¹³⁶. За 100 лет великие русские писатели сотворили из русского языка «могучее Русское орудие всечеловеческого духа, изящную и народную нашу оправу для всемирной мысли и всемирного чувства», «породили в обществе Русском благородную жажду к чтению»¹³⁷. Однако «святое дело» русской литературы было искажено людьми «пришлыми», «незванными», превратившими ее в источник обогащения. С. П. Шевырѐв смело вскрывает обнаруженную им болезнь современной русской литературы, проявившуюся наиболее ярко в фигуре «литератора-промышленника». Последний, по мысли критика, исказив русский язык, превратил его в «легкое средство говорить обо всем не мысля», распространять не мысли, а «пошлые общие места, плодить не образованных читателей, а «пустых потребителей праздного чтения», «исказив их вкус и угодив их невежеству пошлым шарлатанством»¹³⁸.

«Литератор-промышленник» — это «авантюрист без отчизны», чуждый всяких умственных убеждений, выбравший нашу литературу своим новым приключением, навязывающий читателям «дух торговой оборотистости», удовлетворяя их низменные страсти. Именно «литератор-промышленник» делает характер нашей журнальной критики безымянным, заполняя ее «пересмешничеством», «наглыми ухватками». Тип журнального пересмешника породил целое «отродье» подражателей, главную роль среди которых играет «рыцарь без имени», который не желает уважать никаких преданий.

¹³⁶ Там же. С. XII.

¹³⁷ Там же. С. XII–XIII.

¹³⁸ Там же. С. XVII.

Критик «Москвитянина» заканчивает статью утверждением, что «вся читающая Россия находится теперь в руках литературы промышленной». Статья стала важной вехой в полемике «православно-русского направления» с западниками. Представляет интерес упрек в пассивности, адресованный московскому кружку славянофилов во главе с А. С. Хомяковым: «Довольствуясь мирными беседами приятельскими, расточая в них по мелочи игру живых способностей, более и более отвыкая от труда и частыми отказами отучая от себя вдохновение... в праздной апатии уступают главные роли литераторам-промышленникам — и вот отчего современная литература наша разбогатела деньгами и обанкротилась мыслию»¹³⁹.

Самый известный ответ на эту статью был напечатан в главном печатном органе западников — журнале «Отечественные записки» (1842. Т. XXI. № 3), за подписью В. Г. Белинского. Если статья Шевырѐва была выражением его искренней боли за русскую литературу, указывала на острые проблемы российской журналистики, то статья Белинского — это именно фельетон, то самое выражение «насмешливости», о котором писал автор «Москвитянина». Бойким журналистским пером Белинский рисует карикатуру на своего противника, выводя Шевырѐва в жалкой личине «романтика-педанта» Лиодора Ипполитовича Картофелина, высмеивая его внешность и привычки: «натянутую важность лица, при смешной фигуре и круглом брюшке», которая «делала его похожим на лягушку»¹⁴⁰. Знаменитый критик отрицает за своим персонажем наличие литературных талантов, педант выводится как автор «предиких стихотворений», слог которого «стал дик до последней степени», осмеивает его нравственный облик — «лицемерный моралист и ханжа», «нет существа более его способного быть низким и злым», «он не что иное, как раздутое самолюбие». В. Г. Белинский доходит до того, что патриотизм своего персонажа выводит из его способности «восхищаться по служебной обязанности родиною». Разделавшись с Шевырѐвым, навесив на него ярлык педанта, в заключение своего фельетона все сильный критик «Отечественных записок» не пощадил и его многолетнего соратника М. П. Погодина, выведя его под маской «литературного циника» — спекулянта, наживающегося на «перепродаже мусора» и выдающего себя за ученого и литератора. Покончив с литературными

¹³⁹ Там же. С. XXII.

¹⁴⁰ Белинский В. Г. Педант. Литературный тип // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 331.

репутациями двух уважаемых профессоров Московского университета, «неистовый Виссарион» подводит жирную черту под всей «православно-русской партией», выводя общество «Наших» как сборище фельетонистов, нувеллистов, водевилистов, стремящихся на корню погубить «все, в чем есть жизнь, душа, талант»¹⁴¹.

Насколько сложной и тяжелой была борьба «Москвитянина», и прежде всего С. П. Шевырёва, за «русские начала», показывает известная запись в «Дневнике» М. П. Погодина слов графа А. П. Толстого: «По утру был граф Толстой, с которым много говорил и о России нынешней и прошедшей. Журнал ваш запретят, сказал он, потому что в нем слишком ясен Русский дух и много Православия. Есть какая-то невидимая, тайно действующая сила, которая мешает всякому добру в России. Верно, она имеет свое начало в чужих краях, трепещущих России и действующих через золото»¹⁴².

Однако у «Москвитянина» были не только явные и тайные враги, но и могущественные покровители. Кроме графа С. С. Уварова, еще одним заступником журнала в высших сферах был военный генерал-губернатор Москвы в 1820–1844 гг. князь Дмитрий Владимирович Голицин (1771–1844), известный благотворитель и любитель московской старины.

В 1847 г., пережив некоторые трудности с выходом номеров, журнал опубликовал обновленную программу. Своей целью он заявил «сообщать сведения об Отечестве, России, столь мало нам известной, не опускающая из виду важнейших Европейских явлений, особенно тех, кои могут иметь на нас влияние»¹⁴³. В обновленном составе редколлегии выделяются разделы истории (академик М. П. Погодин), литературы русской и иностранной (профессор С. П. Шевырёв, который будет «по-прежнему» предлагать критические разборы литературы, «имея в виду эстетическое достоинство их и общественное значение. Все статьи его будут означаться его именем»), достопримечательности Москвы (И. М. Снегирев), европейское обозрение (А. А. Григорьев), исторические материалы (И. Д. Беляев).

Редакция подчеркивает верность избранным принципам: «Дух и направление *Москвитянина* неизменны. Своенародность — вот его характер. Познай самого себя — его цель. Почтение к Истории, к преданию, вместе с желанием успеха поступательному движению вперед, — его

¹⁴¹ Там же. С. 333–334.

¹⁴² Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 6. С. 53.

¹⁴³ Там же. Кн. 9. С. 369.

правила. Петербургские журналы смотрят больше на Европу, *Москвитянин* на Россию, сочувствуя впрочем Европе. Так он шел семь лет...»¹⁴⁴.

Как повествует Н. П. Барсуков о Шевырёве, «он один из всех друзей Погодина... ратовал в *Москвитянине* в защиту доброго предания против сильных и числом и талантами, и единоклещем, и трудолюбием Западных». О его занятии в университете дают представление строки из письма Погодину: «Я от 10 часов до 4 занят в Университете. Вечером читаю упражнения студентов, которых более шестисот. У меня дела деканские, протоколы, экзамены учителей, учительниц, Финляндских уроженцев и проч. <...> Я рад всем этим пожертвовать — лишь бы пошло дело, и ты возвратил бы дух бодрости и спокойствия»¹⁴⁵.

Поэт М. А. Дмитриев в письме Погодину выражает свое сочувствие журнальным трудам Шевырёва: «С нетерпением буду ожидать его новых статей, его подвигов против Искандера. Это дело за религию и философию; не надобно только давать отдыхать оружию в правой войне за истину»¹⁴⁶.

Дмитриев затронул в своем письме вопрос полемики С. П. Шевырёва с А. И. Герценом, с 1836 г. выступавшим в печати под псевдонимом Искандер. В. Г. Белинский, в одной из последних своих статей, «Взгляд на русскую литературу 1847 года», провозгласил верховенство в современной отечественной литературе т.н. «натуральной школы», во главе которой стояли такие молодые литераторы, как А. И. Герцен, Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев, Д. В. Григорович и др. Шевырёв в первом номере «*Москвитянина*» за 1848 г. выступил против «натуральной школы» со статьей «Очерки современной русской словесности». Критик «*Москвитянина*» обнаруживает любопытное противоречие в сочинениях литераторов этой школы. Он пишет, что натуральная школа «считает себя последним лучшим плодом новоевропейской России, цветом Петровского периода, который достиг в ней до полного сознания; она отнимает вовсе всякое значение Древней Руси и видит в ней совершенное отсутствие нравственного и умственного просвещения, которое началось только с Петра, — а между тем никто до сих пор с таким ожесточением не изображал новую нашу действительность, как эта школа... Во всей этой грустной действительности хорошее признает школа только разве в самой себе, в своих личностях, развивших внутренно роковое

¹⁴⁴ Там же. С. 372.

¹⁴⁵ Там же. С. 388.

¹⁴⁶ Там же. С. 389.

и ужасное сознание о пустоте целого. Тут опять высокомерие личностей выдается резко над презрением всех»¹⁴⁷.

Эта статья Шевырёва, как и большинство его работ в «Москвитянине», вызвала новую волну острой полемики, в которой участвовали журналы «Отечественные записки», «Современник», барон Е. Ф. Розен, Ф. В. Булгарин и др. Наиболее ярким откликом можно назвать статью М. А. Дмитриева «О натуральной школе и народности», опубликованную в 1848 г. в «Москвитянине». В ней он справедливо отмечает, что для того чтобы художественно изобразить русского человека, его нужно знать. Знание это дает история и живое общение с народом. Но ничего этого он не обнаруживает в сочинениях «натуральной школы», совершенно незнакомой с патриархальной жизнью провинциальной России. В письме к Погодину от 1 августа 1848 г., сопровождавшем статью, Дмитриев выражает опасения по поводу возможных препон со стороны цензурных чиновников, утративших православно-русское воззрение на литературный процесс: «Одно слово *национальность* возбудит ужас в людях, которые полагают себя приставленными к тому, чтобы не пропускать ни одной истины, ни одной мысли. Как же это во всех отчетах Министерства Просвещения, во всех газетных статьях твердят, что Правительство развивает народность и проч., а в самом деле боятся, чтобы народ себя не понял»¹⁴⁸.

Шевырёв был одним из немногих русских критиков, в целом положительно оценивших последнюю книгу Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Его рецензия была помещена в № 1–2 «Москвитянина» за 1848 г. «Самую замечательную сторону» книги он увидел в сознании писателем «тех начал Русской жизни, которые не только дают Русскому человеку право стремиться к воплощению в себе высшего идеала человека», но и «побудить его на совершение этого подвига»¹⁴⁹.

Для критика «Москвитянина» особенно важно раскрыть существенные мысли Н. В. Гоголя о русском народе и русской жизни, и в первую очередь живое сочувствие писателя «Русской Церкви, без благословения которой невозможно прививать у нас европейское просвещение, а также сочувствие и глубокое уважение к Русскому народу, в особенности Русскому крестьянину», презираемому многими современными писателями. Главный вывод статьи Шевырёва о Гоголе: его последняя книга

¹⁴⁷ Там же. С. 391.

¹⁴⁸ Там же. С. 395.

¹⁴⁹ Шевырёв С. П. Выбранные места из переписки с друзьями Гоголя // Шевырёв С. П. Избранные труды... С. 296.

показывает идейный разрыв писателя с натуральной школой — «с теми, которые думали от него вести свое происхождение». По словам критика «Москвитянина», своей книгой Гоголь открывает «тайну своих внутренних убеждений в коренных началах Русской жизни Русского народа», именно здесь «полагает настоящую нашу действительность»¹⁵⁰.

Неслучайно постоянный автор журнала поэт и критик М. А. Дмитриев в письме к Погодину от 20 ноября 1847 г. характеризует «Москвитянин» как «последнее убежище доброй мысли и благонамеренного слова», «единственное средство противоборству антирелигиозным идеям и литературной анархии петербургских журналов»¹⁵¹.

На протяжении всего периода существования журнала заявленное им «православно-русское» направление оставалось неизменным. В 1860 г. сотрудник «Молодой редакции» «Москвитянина» (1850–1857) А. А. Григорьев в своем прошении в Московский цензурный комитет писал: «Дух и направление „Москвитянина“ остаются неизменными. Своенародность — вот его цель. Почтение к истории и преданию вместе с сочувствием к правильному развитию и с желанием горячим и искренним успеха всякому благу начинанию — вот его начала. Противодействие всему ложному в литературе и в жизни было, есть и будет его непреломною обязанностью»¹⁵².

* * *

Но полемика «православно-русского» направления с западническим разворачивается не только на страницах толстых журналов. Одним из эпицентров идейной борьбы становится в 1840-е гг. Московский университет. Большая часть профессуры его разделилась на две группировки, окончательное самоопределение которых произошло непосредственно в ходе специально устроенных публичных лекций двух признанных вождей обеих партий.

23 ноября 1843 г. лидер московских западников тридцатилетний профессор Московского университета Т. Н. Грановский открыл курс публичных лекций по истории западноевропейского Средневековья. В своих

¹⁵⁰ Там же. С. 309.

¹⁵¹ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 9. С. 363.

¹⁵² Зильберштейн И. С. Аполлон Григорьев и попытка возродить «Москвитянин» (накануне сотрудничества в журнале «Время»). Публикация и комментарии Л. Р. Ланского // Литературное наследство. Т. 86. М., 1973; Электронный вариант: Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0480.shtml (дата обращения: 25.01.2016).

лекциях Грановский дал обоснование исторической теории западничества, опирающееся на философию гегельянства — учение о закономерности и прогрессивности хода истории. Прогресс он видел в распространении европейского просвещения, в «нравственном совершенствовании людей».

Пolemический настрой Грановского убедительно демонстрирует его личная переписка. Так, за неделю до первой лекции он писал Н. Х. Кетчеру: «...Вообще хочу полемизировать, ругаться и оскорблять. Елагин сказал мне недавно, что у меня много врагов. <...> источник вражды в противоположности мнений. Постараюсь оправдать и заслужить вражду моих „врагов“»¹⁵³. А в письме к Кетчеру от начала декабря 1843 г., после четвертой лекции курса, Грановский отмечает: «Шевырёва я уже несколько раз выводил на сцену: я указывал на него, когда говорил о людях, отрицающих философию истории, я говорил о нем по поводу риторов IV и V века, по поводу язычников староверов»¹⁵⁴.

Погодин записал в своем дневнике: «23 ноября 1843. Был на лекции у Грановского. Такая посредственность, что из рук вон. Это не профессор, а Немецкий студент, который начитался Французских газет. Сколько пропусков, какие противоречия. России как будто в Истории не бывало. Ай, ай, ай! А я считал его еще талантливее других. Он читал точно Псалтырь по Западу. И я, слушая его, думал об отпоре. Надо начать лекции с того, с чего он остановился и указать Русскую точку Всеобщей Истории. 24. Думал о лекциях антизападных. 27. <...> На лекции у Грановского. Очень незрело. <...> 2 декабря. Шевырёв рассказывал о третьей лекции Грановского. Христианство в стороне»¹⁵⁵.

Шевырёв не мог не откликнуться на это значительное событие московской жизни в печати и опубликовал в журнале «Москвитянин» критический разбор лекций, в котором отметил, что «все славные имена науки были принесены в жертву одному имени, одной системе односторонней <...> Гегелю»¹⁵⁶. На это Т. Н. Грановский был вынужден отвечать публично, с кафедры, по окончании одной из своих лекций. В дневнике Герцена от 21 ноября 1843 г. приводятся слова Грановского: «Я считаю необходимым оправдаться перед вами в некоторых обвинени-

¹⁵³ Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. II. С. 459.

¹⁵⁴ Там же. С. 460.

¹⁵⁵ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 7. С. 115–116.

¹⁵⁶ Шевырёв С. П. Публичные лекции по истории средних веков г. Грановского. Письмо в губернию // Москвитянин. 1843. № 12. С. 521–530.

ях на мой курс. Обвиняют, что я пристрастен к Западу; я взялся читать часть его истории, я это делаю с любовью и не вижу, почему мне должно бы читать ее с ненавистью. Запад кровавым потом выработал свою историю; плод ее нам достается почти даром, какое же право не любить его? Если б я взялся читать нашу историю, я уверен, что и в нее принес бы ту же любовь. Далее меня обвиняют в пристрастии к каким-то системам; лучше было бы сказать, что я имею мои ученые убеждения; да, я их имею, и только во имя их я явился на этой кафедре...»¹⁵⁷.

Ответом С. П. Шевырёва партии западников стал его публичный курс лекций по русскому Средневековью, который он начал читать 25 ноября 1844 г., а закончил 30 апреля 1845 г. Если «прозападный» курс Грановского был выступлением партии западников, то курс Шевырёва стал выступлением всего «православно-русского» направления. Степан Петрович накануне лекций причащался Святых Таин, подолгу молился перед частицей мощей св. Кирилла Белозерского, читал житие святого: «Бог благословил меня. Недаром я накануне провел час в молитве и чтении жития св. Кирилла перед его мощами...» — писал он М. П. Погодину¹⁵⁸.

Православную направленность шевырёвского курса сразу почувствовали западники, отрицательно относившиеся к Русской Церкви. Так, Герцен спустя много лет, в 1861 г., вспоминал: «Трудно было возбудить сочувствие, говоря о прелестях духовных писателей Восточной церкви и подхвалявая Греко-российскую церковь»¹⁵⁹.

Лекции Шевырёва стали не только проявлением межпартийной борьбы — он открывал образованному по-европейски российскому обществу богатейший мир русской литературы, которая «была искони сосудом Веры», «заклучала в себе душеспасительные книги», на которых «основано религиозно-нравственное могущество России, без которого ни реформа Петра, ни все за нею следовавшие и ожидаемые не имели бы своего правильного и прочного развития»¹⁶⁰.

Курс лекций Шевырёва стал выдающимся явлением всей культурной жизни Москвы. Сторонники православно-русского направления увидели в нем пробуждение России и победу «Русского духа». Так, очень высокая

¹⁵⁷ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 2: Статьи и фельетоны 1841–1846. Дневник 1842–1845. М., 1954; Электронный вариант: Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0400.shtml (дата обращения: 25.01.2016).

¹⁵⁸ Цит. по: Мартынов В. А. У истоков «русской идеи»... С. 171.

¹⁵⁹ Герцен А. И. Не наши // Славянофильство: pro et contra... С. 149.

¹⁶⁰ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 7. С. 456.

оценка дана лекциям Шевырёва в письмах выдающегося русского поэта Н. М. Языкова. 2 декабря он писал брату А. М. Языкову: «Шевырёвские чтения начались блистательно — гром рукоплесканий... Шевырёв открыл Америку — целую духовную литературу Древней Руси»¹⁶¹. Языков отдает себе отчет в том, что размышления о таком предмете не смогут найти сочувствие в «новомодной публике» и неизбежно станут объектом придинок со стороны «чаадаевской партии»¹⁶². В другом письме, М. А. Максимовичу, Н. М. Языков писал: «Читает прекрасно, и лекции превосходны: они не нравятся западникам, будучи написаны духом православия, а не их поганым...»¹⁶³. «Шевырёв торжествует. Чтения его так занимательны и сильны, что партия Чаадаева и партия Грановского — что почти одно и то же — кричат и вопят, видя его победу и одоление»¹⁶⁴.

Гоголь, прочитавший отрывок из вступительной лекции Шевырёва, остался очень доволен ею и написал в ответ Языкову о том, что «в первый раз преподносится наука в таком виде, в каком ей следует преподноситься в России и русским»¹⁶⁵.

А. С. Хомяков в письме к Ю. Ф. Самарину определяет прочитанные Шевырёвым лекции как «подвиг великий», как «истинный успех» и «торжество», даже несмотря на «явное несогласие большинства». Сравнивая достижения двух лекторов, Хомяков подчеркивает, что успех Грановского был «личным успехом», «успехом оратора», а «успех Шевырёва — успех мысли, достояние общее, шаг вперед в науке». Тем не менее, с горечью Хомяков отмечает, что «весь университет... держится другой стороны», а славянофильская «дружина ничтожна»¹⁶⁶.

Н. М. Языков в письме к брату А. М. Языкову от 3 марта 1845 г. отмечает: «Едва ли можно назвать духом партии действие, какое бы оно ни было, противу тех, которые хотят доказать, что они имеют не только право, но и обязанность презирать народ русский. <...> Лекции Шевырёва возбуждают их злость... тем, что в этих лекциях ясно и неоспоримо видно, что наша литература началась не с Кантемира, а вместе с самою Россией. Что эта литература развивалась совершенно сообразно развитию самой России до Петра. Шевырёв в этом смысле просто открыл Америку, а его противники говорят, что они все это знали прежде: они не знали,

¹⁶¹ Языков Н. М. Свободомыслящая лира. М., 1988. С. 297.

¹⁶² Там же. С. 297.

¹⁶³ Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 303.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 306.

¹⁶⁶ Там же. С. 305.

не знают, не могут и не хотят знать всего, что было у нас написано до Петра. <...> А в защите правого и, могу сказать, чистого и даже святого дела — я никакой низости не вижу, какова бы форма этой защиты ни была: *есть то дух Божий и дух льстечь*»¹⁶⁷.

Идеологи западничества В. Г. Белинский, П. Я. Чаадаев, А. И. Герцен выступили с публичной критикой шевырѐвского курса. В Москве широко распространялся памфлет А. И. Герцена «Ум хорошо, а два лучше», а позднее в «Отечественных записках» был опубликован фельетон «„Москвитянин“ и вселенная».

Именно эти отзывы побуждают Н. М. Языкова к созданию 6 декабря 1844 г. знаменитого стихотворения «К ненашим», в котором он обличает вождей западничества в стремлении «испортить», «онемечить Русь». В стихотворении были выведены легко узнаваемые современниками лидеры «западнической партии» П. Я. Чаадаев («Ее торжественный изменник, Ее надменный клеветник»), Т. Н. Грановский («сладкоречивый книжник, / Оракул юношей-невежд»), А. И. Герцен («Поклонник темных книг и слов, / Восприиматель достослезный / Чужих суждений и грехов»). Поэт предрекает им бесславный конец: «Умолкнет ваша злость пустая, / Замрет неверный ваш язык: / — Крепка, надежна Русь святая, / И русский Бог еще велик!». Именно этот поэтический отклик на лекции Шевырѐва получил широкую известность и привел к окончательному размежеванию западников и славянофилов.

На основе прочитанных лекций С. П. Шевырѐв издает свой главный труд «Чтения по истории русской словесности». Не имея возможности дать обзор этого сочинения, остановимся на первой лекции, в которой ученый дает свое определение народности. Под народностью он понимает «совокупность всех духовных и физических сил, данных от Провидения какому-нибудь народу, чтобы он совершил на земле свое человеческое предназначение»¹⁶⁸.

Наиболее ярко народность выражается в слове: «Слово — невидимый образ народа», в нем рождается и выражается «душа народа» — носительница его духа. В своем труде ученый рассматривает, как «рождались и развивались постепенно душа и дух народа русского»¹⁶⁹. Он ставит перед собой задачу «раскрыть душу русского человека в его слове». Разъ-

¹⁶⁷ Языков Н. М. Свободомыслящая лира... С. 307–308.

¹⁶⁸ Шевырѐв С. П. История русской словесности, преимущественно древней // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 81.

¹⁶⁹ Там же. С. 82.

ясняя причины, побудившие его внести в название труда добавление «преимущественно древней», автор обращает внимание на совершенную неизвестность древнего периода русской словесности, скрытого «блестящей завесой» петровских преобразований. Отмечая в современном образованном обществе искреннее стремление сблизиться с народом, Шевырёв справедливо подчеркивает, что, познавая древнее творчество русского народа, «раскрывая основу его бытия, мы раскроем основу и нашего бытия собственного», «которую сознать пришла нам пора и необходимость»¹⁷⁰.

Н. М. Языков сообщает Н. В. Гоголю 30 апреля 1846 г. о выходе из печати лекций Шевырёва и определяет их как «подвиг»: «...эти лекции — подвиг важный и бессмертный: теперь перестанут думать, что наша словесность началась с Кантемира. Также придет время, когда увидят, что и история наша началась не с Лефорта!!»¹⁷¹.

Наиболее интересным откликом на эти лекции стала рецензия И. В. Киреевского, опубликованная в «Москвитянине». Киреевский увидел в лекциях Шевырёва «открытие нового мира нашей старой словесности». Рецензент констатирует рождение новой науки — истории древнерусской литературы, ранее не существовавшей и получившей права гражданства. Однако, по мнению бывшего любомудра, лекции Шевырёва — это не только явление отечественной литературы и науки, но и нечто большее — новое событие «нашего исторического самопознания»¹⁷².

* * *

После революционных потрясений в Европе в 1848 г. патриархальная Москва рассматривалась многими в России как символ победы над Западом. Поэтому приезд в древнюю столицу императора Николая I с семьей в 1849 г. на освящение Кремлевского дворца был воспринят Шевырёвым, Погодиным и другими «москвитянами» как союз Царя и народа, символ единства всех сословий. Шевырёв откликнулся на это событие стихотворением и очерком. В стихах можно отметить риторическое обращение к Западу, бурлящему в вечных войнах и революциях, которому противопоставляется союз Царя с народом, «русской жизни добрый плод», и прямо указывается причина брани и ненависти Запада

¹⁷⁰ Там же. С. 93.

¹⁷¹ Языков Н. М. Свободомыслящая лира... С. 323.

¹⁷² Киреевский И. В. Публичные лекции профессора Шевырёва об истории русской словесности, преимущественно древней // Киреевский И. В. Критика и эстетика... С. 208.

к Руси — твердость и неуступчивость русского царя, верность русским началам¹⁷³.

В своей статье Шевырёв находит главным выражением русского праздника «мысль о нашем возлюбленном Отечестве, его несокрушимых силах, мысль, которая должна одушевлять нас везде. Мысль эта, выраженная на празднике „просвещенными“ москвичами нашла сочувствие в сердце „хозяина России“, который уже четверть века призывает нас, „чтобы мы возвратились в свое Отечество“»¹⁷⁴.

В 1851 г. С. П. Шевырёву была поручена кафедра педагогики Московского университета. Свое понимание предмета он изложил в программных статьях, опубликованных в Журнале министерства народного просвещения¹⁷⁵. Во «Вступлении в педагогию» ученый рассматривает последнюю как «часть Науки самопознания человеческого». Лекции Шевырёва называли «апофеозом русскости». В каждом выступлении ученого слышна боль о современном состоянии интеллигенции: «Сколько Русских людей, праздно живущих... лишь потому, что воспитание не только не связало их, но разорвало их связь с Отечеством»¹⁷⁶. «Создание Русских воспитателей: вот настоящая потребность нашего Отечества!» Главная задача «Русского воспитания» — «выработать Русский образ мыслей», исходящий из «сознания Русской жизни»¹⁷⁷. Особое внимание в своих лекциях по педагогике Шевырёв уделяет вере и Церкви. Так, в статье «О цели воспитания» он определяет эту цель как «искупление и спасение павшего человека». Самый первый вопрос о назначении человека «связывает Науку с Христианским Вероучением»¹⁷⁸. Огромное значение в деле воспитания принадлежит православному богослужению, которое должно напитать детские души: «все первоначальное религиозное воспитание у нас совершается в самом храме Божиим, под руководством матери-Церкви. Как же нам последовать совету Протестантской

¹⁷³ Шевырёв С. П. 27 марта 1849 года в Кремле // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 186.

¹⁷⁴ Шевырёв С. П. Русский праздник, данный в присутствии их императорских величеств 9-го и 11-го апреля // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 111.

¹⁷⁵ См. также: Гаврилов И. Б. «Философия воспитания» С. П. Шевырёва // Педагогический дискурс в литературе. Выпуск 9. Материалы девятой всероссийской научно-методической конференции. СПб., 2015. С. 101–102.

¹⁷⁶ Шевырёв С. П. Вступление в педагогию. Первые две лекции // Шевырёв С. П. Избранные труды... С. 332.

¹⁷⁷ Там же. С. 314–315.

¹⁷⁸ Там же. С. 322.

Педагогии, которая так ограничивает для детей посещение храмов?»¹⁷⁹. В противовес просветительскому универсальному взгляду на воспитание, он постоянно говорит о «Русском воспитании», в котором участвует не один только воспитатель, но вся Россия: «Православная Церковь, Государь, семья, общество, Государство, История Русская, Отечественный язык. Преступно было бы со стороны воспитателя явиться для своего питомца преградою этих живых, великих сил Отечества»¹⁸⁰.

Кульминацией общественной, научной и педагогической деятельности С. П. Шевырёва стало его участие в торжествах, посвященных 100-летию Императорского Московского университета, с которым ученый был связан еще со времен своей учебы в Благородном пансионе, и которому он отдал более двух десятилетий своей жизни в качестве преподавателя и организатора университетской науки. Подготовка к юбилею началась еще в 1850 г., когда был составлен проект празднования, утвержденный императором Николаем I 8 марта 1851 г. Было принято решение о создании ученого Комитета под председательством ректора А. А. Альфонского и товарища председателя, т.е. заместителя, профессора С. П. Шевырёва, при участии ведущих ученых Т. Н. Грановского, Ф. И. Буслаева, С. М. Соловьева и др. По воспоминаниям М. П. Погодина, «Шевырёв один вынес юбилей на своих плечах, работая, как вол, в продолжении трех лет»¹⁸¹.

Под редакцией С. П. Шевырёва к юбилею был выпущен фундаментальный труд «История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею 1755–1855», в котором все важнейшие события в жизни университета были построены по периодам царствования российских монархов от основательницы университета императрицы Елизаветы Петровны до «благословенно царствующего Императора Николая Павловича»¹⁸². Последний период представлен в книге как эпоха, подготовившая «начала для своеобразного развития всех духовных сил народа и государства Русского». Согласно «мысли и воле неусыпно деятельного Монарха», в его тридцатилетнее царствование были поставлены и решались такие важнейшие задачи, как «образова-

¹⁷⁹ Там же. С. 334.

¹⁸⁰ Там же. С. 334–335.

¹⁸¹ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве... С. 377.

¹⁸² Анализ этого труда см. в монографии: Парсамов В. С. «История императорского Московского университета» С. П. Шевырёва: исторический нарратив в политическом контексте: препринт WP6/2013/04 / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М., 2013.

ние Русского народа на тех коренных началах, которые определяются его историею и составляют крепость его жизни»¹⁸³.

12 января 1855 г. С. П. Шевырѐв выступил на торжественном собрании с речью, в которой представил свое видение истории университета и российского просвещения в целом как неотъемлемой принадлежности российских монархов, выступающих в роли главных просветителей Отечества. Российские университеты, в отличие от европейских, возникли «не из противоборства разума и веры», они — «дар любви монархов наших русскому народу, плод их пламенного желания, их неусыпной заботы просветить Отечество науками». Вспомнив благодарными словами российских правителей, Шевырѐв особо останавливается на деятельности царствующего императора, который еще в 1826 г. пожелал «видеть в воспитанниках Московского университета прямо русских». И университет не только успешно насаждает науку в Отечестве, но и воспитывает «верных слуг государю и Отечеству»¹⁸⁴.

Несмотря на то, что граф С. С. Уваров уже с октября 1849 г. находился в отставке, концепция Шевырѐва, несомненно, была основана на учении о русской триаде «Православие. Самодержавие. Народность».

Торжества стали не только последним публичным выражением «русской триады», но и последним крупным событием николаевского царствования. Менее чем через два месяца, 2 марта 1855 г., потрясенный неудачами России в Крымской войне, неожиданно умирает император Николай I, а в августе, после героической осады, происходит падение Севастополя, повлекшее за собой поражение России. Начинает складываться новая официальная идейная концепция Российского государства, в которой все главные русские начала приобрели уже иной смысл и иную риторику, далеко ушедшую от охранительства и антизападничества графа Уварова и Шевырѐва.

Финал многолетней научной и преподавательской деятельности С. П. Шевырѐва в Московском университете оказался совсем не таким торжественным и почетным, как он заслуженно мог надеяться. 14 января 1857 г., на заседании Совета Московского художественного общества, в ходе обсуждения вопроса о строительстве железных дорог возник

¹⁸³ Шевырѐв С. П. История Императорского Московского университета... С. 468–470.

¹⁸⁴ Шевырѐв С. П. Обзорение 100-летнего существования Императорского Московского университета // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 122, 125. «Наука возникла у нас... из прекрасного стремления Государей русских просветить отечество» (Шевырѐв С. П. История Императорского Московского университета... С. 301).

вопрос о возможных злоупотреблениях. Граф В. А. Бобринский, декабрист, аристократ, внук Екатерины Великой, стал ругать «русские порядки»: «А грабить — это по-русски». В ответ на возражения Шевырёва граф заявил: «Уж не защищайте. Все русское мерзко. Имя русского стало скверно». Шевырёв не стерпел открытого поношения Отечества и вступился за «честь Русского имени», завязалась потасовка, в результате которой пострадавшего Шевырёва отнесли домой на руках. В противостоянии с Бобринским он защищал одно из главных своих убеждений — русское воззрение, свою веру в Россию и в «русские начала». По приказанию императора Александра II граф В. А. Бобринский должен был отправиться в ссылку в свое родовое имение, а С. П. Шевырёв — во Владимир. «Он получил вскоре разрешение остаться в Москве вследствие болезни; но удар был нанесен прямо в сердце, и уже тогда должно было бояться за жизнь его»¹⁸⁵, — вспоминал Погодин в 1869 г.

Несправедливыми к поверженному Шевырёву оказались и некоторые из бывших соратников по русской партии. Так, бывшая сотрудница журнала «Москвитянин» поэтесса Е. П. Ростопчина посвятила ему фрагмент своей поэмы «Дом сумасшедших в Москве в 1858 г.», выразившей ее разочарование идеями славянофилов. Она написала: «Очистительною жертвой духу века принесен, / Видит он: теперь уж мертво / Все, что чтил, что славил он»¹⁸⁶.

Как свидетельствует Погодин, «Шевырёв поплатился за свою слишком горячую любовь к отечеству... Некому было за него заступиться: не было в живых ни Уварова, ни Протасова¹⁸⁷, ни князя Д. В. Голицына»¹⁸⁸. На профессора в отставке обрушиваются болезни. Он признавался друзьям: «Насильственное удаление от кафедры много расстроило мои силы. Живое слово мне необходимо»¹⁸⁹.

Тем не менее, и будучи насильственно удаленным из родного университета, «великий трудолюбец» продолжает свои ученые изыскания.

¹⁸⁵ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве... С. 378.

¹⁸⁶ Ростопчина Е. П. Дом сумасшедших в Москве в 1858 году // Русская старина. 1855. Т. XLV. Март. С. 689.

¹⁸⁷ Граф Николай Александрович Протасов (1798–1855) — обер-прокурор Святейшего Синода (1836–1855). Был женат на княжне Н. Д. Голицыной, дочери московского генерал-губернатора, князя Д. В. Голицына. По определению прот. Г. Флоровского, «Протасов был верным проводником Николаевских начал». (Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия... С. 203).

¹⁸⁸ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве... С. 377.

¹⁸⁹ Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина... Кн. 13. С. 383

Во второй половине 1850-х гг. он заканчивает свой главный труд «История русской словесности», выпустив в 1858 и 1860 гг. третью и четвертую части. «По целым дням сидел он в библиотеках Синодальной и Волоколамской, работая над рукописями», а за вышедшие тома «не слышал ни одного доброго слова», вспоминал Погодин¹⁹⁰. Вышедшие тома не встретили почти никакого положительного отзыва, кроме «противной брани». В письме к кн. П. А. Вяземскому от 14 апреля 1860 г. Степан Петрович писал: «Трудное моё дело, самое неблагодарное по текущему времени, но внутренний голос влечёт меня на это дело, и уж, конечно не успех наружный или расчет. Думаю, если я не сделаю, кому сделать? Нужна для этого особенная любовь к делу, особенный зов душевный, как у моих пустынных отходников, которых в XIV и XV столетиях звала к себе чудным звоном дебристая пустыня»¹⁹¹.

25 сентября 1860 г. С. П. Шевырёв с семейством выезжает из любимой «древней столицы». Провожавший его Погодин вспоминал: «Шевырёв был очень расстроен, и я, смотря на него с прискорбием, был уверен, что он не поправится и что я не увижу его более»¹⁹². В феврале и марте 1861 г. Шевырёв читает на итальянском языке курс из 15 лекций по истории русской словесности, которые ему удалось издать в 1862 г. сначала по-итальянски, а затем по-русски¹⁹³.

* * *

По иронии судьбы, последним пристанищем оказавшегося не нужным своему Отечеству русского национального мыслителя оказывается столь нелюбимый им Париж, куда он переезжает в феврале 1862 г. В январе 1864 г. С. П. Шевырёв начал читать здесь новый курс лекций о современной русской литературе, но из-за болезни вынужден был его прекратить.

Поэма «Болель», которую больной Шевырёв в 1862 г. диктовал своей дочери, представляет интерес не только как образец духовной христианской поэзии («Плоть немощна, но дух несокрушим»), но и как глубоко личное переживание мыслителя за Россию («Болящее отечество

¹⁹⁰ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве... С. 378.

¹⁹¹ Письма М. П. Погодина, С. П. Шевырёва и М. А. Максимовича к П. А. Вяземскому. СПб., 1901. С. 171.

¹⁹² Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве... С. 378.

¹⁹³ Шевырёв С. П. Лекции о русской литературе, читанные в Париже в 1862 году // Сборник Отд. русского языка и словесности. СПб., 1884. Т. XXXIII. № 5.

мое»). Поэт обращается к истории русского народа («рожденного богатырем»), устоявшего в испытаниях, и предупреждает о новых опасностях («Но вот соблазны новых искушений грозят тебе»), идущих со стороны Европы («Блестящий Запад много лжеучений...») и грозящих России новыми пожарами в руках западников-либералов («лихой черни писак»). Но русский народ в трактовке Шевырёва крепок своей верностью родным святыням («Крепись, народ! / Блюда свою святыню: / Тебе, принявшему закон святой, / Бог дал в семье и в Церкви благодатьню, / И этот дар ненарушимо твой»)¹⁹⁴. Через усвоение русского мира («Устрой свой мир внутри себя, Россия») для России возможно возвращение к делу освобождения славян, страдающих под гнетом Турции («сей Гарпии Востока»). Шевырёв ярко и образно обрисовывает современную геополитическую ситуацию, в которой России в новых условиях снова противостоит вся Европа во главе с «коварным Альбионом».

М. П. Погодин оставил воспоминания о последних неделях жизни своего друга по его письмам и беседам с родными. Он подчеркивает христианское отношение Степана Петровича к своей болезни и переживаемым страданиям: «На четвертой неделе поста, в понедельник, он исповедовался и приобщился св. Таин. <...> После причастия он сказал: „Теперь я готов, когда будет угодно Богу.“ Отец Иосиф с удивлением говорил о силе его веры, о христианском чувстве любви. Однажды он сказал: „Много курсов читал я в жизни; теперь читаю курс страданий моим детям! Если эти страдания послужат к очищению души моей, то да будет воля Божия.“ На короткое время почувствовав себя лучше, больной выразил желание вернуться на родину: „Я не могу здесь оставаться более. Так и тянет в Россию. Тоскую по ней и по всех вас на своем одре. Лишь бы Бог дал силы...“ В период улучшения в одном из последних писем к Погодину Шевырёв писал: „В июле наш отъезд в Москву решен. Стосковался. Авось родина вылечит...“¹⁹⁵.

В последние месяцы Шевырёв написал множество духовных стихов. Испытывая уже тяжелые физические страдания, он продиктовал следующие строки: «Когда состав слабеет, страждет плоть, / Средь жизненной

¹⁹⁴ Шевырёв С. П. Болезнь. Неизданная поэма С. П. Шевырёва // Новое литературное обозрение. 2004. № 69. «Журнальный зал». URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/sh1.html> (дата обращения: 25.01.2016).

¹⁹⁵ Погодин М. П. Отрывок из воспоминания о С. П. Шевырёве, читанного в заседании Общества любителей Российской словесности, 17 Января 1865 г. // Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/p/pogodin_m_p/text_1865_shevirev_olderfo.shtml (дата обращения: 25.01.2016).

и многотрудной битвы, / Не дай мне, мой Помощник и Господь, / Почувствовать бессилие молитвы!»¹⁹⁶.

Выдающийся русский мыслитель и ученый-патриот скончался в Париже 8 мая 1864 г. на 58-м году жизни. Похоронен он был в любимой им древней русской столице, на Ваганьковском кладбище. Ближайший друг и соратник Степана Петровича Михаил Погодин при получении известия о его смерти написал следующие строки: «На нас лежит долг искупить, хоть по смерти, часть той неправды, которой подвергся покойный Шевырѐв»¹⁹⁷. Сегодня эти слова звучат не менее актуально, чем 150 лет назад.

В данной статье мы постарались очертить облик Шевырѐва как русского национального мыслителя, одного из главных выразителей «православно-русского» направления в отечественной философии, обозначить важнейшие идейные истоки, повлиявшие на становление его самосознания.

Созданный его недоброжелателями образ «Швырки», реакционера, чинопоклонника и педанта, почти на полтора столетия заслонил другой образ — «великого трудолюбца», оригинального поэта, выдающегося мыслителя и ученого, создавшего новую науку: «историю российской словесности», ведущего теоретика «православно-русского» направления.

В заключение хотелось бы привести высказывание С. П. Шевырѐва из его письма от 27 марта 1856 г. к кн. П. А. Вяземскому, в котором он повествует о своей борьбе с отрицателями православно-русского духа, утверждающими, что «русского воззрения в науке и искусстве и быть не может, а должно существовать одно европейское». Отстаивая самобытность русской мысли, Шевырѐв сетует, что «мы, т.е. Университет, стоим под опекой Корша, который не позволяет нам сметь думать о внешности русского воззрения в науку и искусство». Однако мыслитель верит в торжество православно-русских начал: «Но будем надеяться, что русский дух устоит, несмотря на все препятствия, какие ему полагаются»¹⁹⁸.

Источники и литература

1. Аксаков К. С. Воспоминание студентства 1832–1835 гг. // Русское общество 1830-х гг.: Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 312–334.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырѐве... С. 379.

¹⁹⁸ Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин!.. С. 286.

2. Алексеева Е. Д. С. П. Шевырѐв в общественной жизни дореформенной России. Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 2006.
3. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1910.
4. Белинский В. Г. Литературные мечтания // Молва, 1834. Ч. VIII (I). № 38. С. 173–176; Электронный вариант: «Литература и жизнь». URL: http://dugward.ru/library/belinsky/belinskiy_lit_michtan.html (дата обращения: 25.01.2016).
5. Белинский В. Г. Педант. Литературный тип // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 327–334.
6. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996.
7. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
8. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Московского Университета 1755–1855 г. М., 1855.
9. Буславев Ф. И. Мои воспоминания // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 354–356.
10. В. Г. Белинский в неизданной переписке современников (1834–1848). Комм. Л. Р. Ланской // Литературное наследство. Т. 56: В. Г. Белинский. Ч. II. М., 1950.
11. Виттекер Ц. Х. Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб., 1999.
12. Гаврилов И. Б. «Философия воспитания» С. П. Шевырѐва // Педагогический дискурс в литературе. Выпуск 9. Материалы девятой всероссийской научно-методической конференции. СПб., 2015. С. 101–102.
13. Герцен А. И. Не наши // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: Антология. 2-е изд. СПб., 2009. С. 134–151.
14. Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 2: Статьи и фельетоны 1841–1846. Дневник 1842–1845. М., 1954; Электронный вариант: Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0400.shtml (дата обращения: 25.01.2016).
15. Дурылин С. Н. С. П. Шевырѐв и Гёте // Литературное наследство. Т. 4/6. М.; Л., 1932. С. 450–476.
16. Зильберштейн И. С. Аполлон Григорьев и попытка возродить «Москвитянин» (накануне сотрудничества в журнале «Время») / Публикация и комментарии Л. Р. Ланского // «Литературное наследство». Т. 86. М.: Наука, 1973; Электронный вариант: Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0480.shtml (дата обращения: 25.01.2016).
17. Казаков Н. И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст–1989. М., 1989. С. 5–41.
18. Каменский З. А. Московский кружок Любомудров. М., 1980.

19. *Киреевский И. В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика / Сост., вступ. статья и примеч. Ю. В. Манна. М., 1979. С. 55–79.
20. *Киреевский И. В.* Публичные лекции профессора Шевырёва об истории русской словесности, преимущественно древней // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика / Сост., вступ. статья и примеч. Ю. В. Манна. М., 1979. С. 206–210.
21. *Кн. Сергей Волконский.* О декабристах. По семейным воспоминаниям // Электронная библиотека Fantasy Read. URL: <http://fanread.ru/book/3594284/?page=9> (дата обращения: 25.01.2016).
22. *Лаппо-Данилевский К. Ю.* Шевырёв и Винкельман: (Статья вторая) / К. Ю. Лаппо-Данилевский // *Русская литература*. СПб., 2002. № 4. С. 61–88.
23. *Лаппо-Данилевский К. Ю.* Шевырёв и Винкельман: (Статья первая) / К. Ю. Лаппо-Данилевский // *Русская литература*. СПб., 2002. № 2. С. 3–27.
24. *Мазур Н. Н.* Пушкин и «московские юноши». Вокруг проблемы гения // Пушкинская конференция в Стэнфорде, 1999: Материалы и исследования / Под ред. Дэвида М. Бетеа, А. Л. Осповата, Н. Г. Охотина и др. М., 2001. С. 54–105.
25. *Маймин Е. А.* Еще о Пушкине и «Московском Вестнике» // Пушкинский сборник. Псков, 1968.
26. *Манн Ю. В.* Молодой Шевырёв // *Манн Ю. В.* Русская философская эстетика. М., 1969. С. 149–190.
27. *Маркович В. М.* Уроки Шевырёва // *Шевырёв С. П.* Об отечественной словесности. М., 2004. С. 8–56.
28. *Мартынов В. А.* У истоков «русской идеи»: жизнь и судьба С. П. Шевырёва. М., 2013.
29. *Медовой М. И.* «Вечно обязан Риму» // *Шевырёв С. П.* Итальянские впечатления. СПб., 2006. С. 5–46.
30. *Никитенко А. В.* Записки и дневник: в 3 т. Т. 1. М., 2005.
31. О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
32. *Одоевский В. Ф.* Секта идеалистико-элеатическая // *Веневитинов Д. В.* и *любомудры*. М., 2010. С. 327–339.
33. *Парсамов В. С.* «История императорского Московского университета» С. П. Шевырёва: исторический нарратив в политическом контексте: препринт WP6/2013/04 / Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013.
34. *Парсамов В. С.* Дмитрий Владимирович Веневитинов и кружок любомудров // *Веневитинов Д. В.* и *любомудры*. М., 2010. С. 5–74.
35. *Парсамов В. С.* Шевырёв Степан Петрович // *Русский консерватизм середины XVIII — начала XX в.: энциклопедия*. М., 2010. С. 577–580.

36. Переписка Н. В. Гоголя: в 2 т. / Сост. и коммент. А. А. Карлова и М. Н. Виролайнен. М., 1988. Т. 2. С. 282–367.
37. Песков А. М. Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 105–120.
38. Песков А. М. У истоков русского философствования: шеллингианские таинства любомудров // Вопросы философии. М., 1994. № 5. С. 89–111.
39. Песков А. М. У истоков философствования в России: Русская идея С. П. Шевырёва // Новое литературное обозрение. М., 1994. № 7. С. 123–139.
40. Петров Ф. А. С. П. Шевырёв — первый профессор истории российской словесности. М., 2005.
41. Письма М. П. Погодина, С. П. Шевырёва и М. А. Максимовича к П. А. Вяземскому. СПб., 1901.
42. Погодин М. П. Воспоминание о Степане Петровиче Шевырёве // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 356–380.
43. Погодин М. П. К вопросу о славянофилах // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: Антология. 2-е изд. СПб., 2009. С. 395–423.
44. Погодин М. П. Отрывок из воспоминания о С. П. Шевырёве, Читанного в заседании Общества любителей Российской словесности, 17 Января 1865 г. // Русский архив. Год третий (1865). Изд. 2-е. 1866. Стб. 1261–1269; Электронный вариант: Lib.ru. URL: http://az.lib.ru/p/pogodin_m_p/text_1865_shevyrev_oldorfo.shtml (дата обращения: 25.01.2016).
45. Погодин М. П. Петр Великий // Погодин М. П. Избранные труды. М., 2010. С. 229–244.
46. Пресняков А. Е. Апогей самодержавия. Николай I. Л., 1925; Электронный вариант: Электронная библиотека Республики Карелия. URL: <http://elibrary.petrstu.ru/book.shtml?id=249> (дата обращения: 25.01.2016).
47. Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9: Письма 1815–1830. М., 1962.
48. Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. 4-е изд. СПб., 1909.
49. Ратников К. В. С. П. Шевырёв и русские литераторы. Челябинск, 2003.
50. Ратников К. В. Холопы или собеседники? Профессорские вояжи в Поречье (Идеологическая стратегия графа С. С. Уварова и его единомышленников). Челябинск, 2006.
51. Рогов К. Ю. К истории «московского романтизма»: Кружок и общество С. Е. Раича // Лотмановский сборник. М., 1997. Т. 2. С. 523–577.
52. Ростопчина Е. П. Дом сумасшедших в Москве в 1858 году // Русская старина. 1855. Том XLV. Март.
53. Русское общество 40–50-х годов XIX в. [/ ред. Н. И. Цимбаев]. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. Ч. 1: Записки А. И. Кошелева.

54. Сакулин Н. П. Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский. М., 1913. Т. 1. Ч. 1.
55. Соколов Ю. М. Грановский и Шевырёв // Голос минувшего. 1913. № 3. С. 212–216.
56. Соловьев С. М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 380–382.
57. Струве П. Б. С. П. Шевырёв и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом» или «гниющем» Западе. Изыскания, сопоставления и материалы // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1940. Вып. 17. С. 201–263.
58. Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. II.
59. Тихонравов Н. С. Памяти Степана Петровича Шевырёва, произнесено в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1865 года исправляющим должность адъюнкта Николаем Тихонравовым // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 382–390.
60. Уваров С. С. Отчет по обозрению Московского университета // Уваров С. С. Избранные труды. М., 2010.
61. Уваров С. С. Обозрение действий правительства за истекшее пятилетие // Журнал министерства народного просвещения. 1839. № 1.
62. Фатеев В. А. В спорах о самобытном пути // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников: Антология. 2-е изд. СПб., 2009.
63. Филькина Е. Ю. «Великий трудолюбец» // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 5–40.
64. Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991.
65. Цветкова Н. В. О русской идее С. П. Шевырёва // Вестник Псковского государственного университета. Серия Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. 2008. № 5. С. 46–59.
66. Цветкова Н. В. С. П. Шевырёв — критик, историк, теоретик литературы (1830-е годы). Псков, 2008.
67. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.
68. Шевченко М. «Каждый Русский должен служить Престолу». С. С. Уваров. (Часть I) // «Западная Русь». URL: <http://zapadrus.su/rusmir/istf/714-l-r-i.html> (дата обращения: 25.01.2016).
69. Шевырёв С. П. 27 марта 1849 года в Кремле // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин!..
70. Шевырёв С. П. Болезнь. Незданная поэма С. П. Шевырёва / подг. текста, вступ. ст. и примеч. Л. И. Соболева // Новое литературное обозрение. 2004. № 69.

«Журнальный зал». URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/sh1.html> (дата обращения: 25.01.2016).

71. Шевырёв С. П. Взгляд русского на современное образование Европы // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 171–222 (также: Москвитянин. 1842. № 1. С. 219–296).

72. Шевырёв С. П. Вступление в педагогию. Первые две лекции // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 314–336.

73. Шевырёв С. П. Выбранные места из переписки с друзьями Н. Гоголя // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 288–309.

74. Шевырёв С. П. Дант и его век. Исследование о Божественной комедии // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 81–110.

75. Шевырёв С. П. История Императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею ординарным профессором русской словесности и педагогики С. Шевырёвым. 1755–1855. М., 1855 (Репр. изд.: М., 1998).

76. Шевырёв С. П. История поэзии // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 111–132.

77. Шевырёв С. П. История поэзии. Фрагменты // Шевырёв С. П. Об отечественной словесности. М., 2004. С. 110–128.

78. Шевырёв С. П. История русской словесности, преимущественно древней // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 79–98.

79. Шевырёв С. П. Итальянские впечатления / Вступительная статья, подготовка текста, составление и примечания М. И. Медового. СПб., 2006.

80. Шевырёв С. П. Лекции о русской литературе, читанные в Париже в 1862 году // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 350–550.

81. Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009.

82. Шевырёв С. П. О критике вообще и у нас в России // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 54–67.

83. Шевырёв С. П. Обзорение русских журналов в 1827 году: «Московский телеграф» // Московский вестник. 1828. Ч. VIII. № V. С. 101–105.

84. Шевырёв С. П. Обзорение русской словесности за 1827 г. // Шевырёв С. П. Об отечественной словесности. М., 2004. С. 81–85.

85. Шевырёв С. П. Обзорение 100-летнего существования Императорского Московского университета // Шевырёв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 121–134.

86. Шевырёв С. П. Общее обзорение развития русской словесности // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 146–170.

87. Шевырёв С. П. Отголоски. О новом происхождении имени Славян и Славянофилов // Шевырёв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 310–313.

88. Шевырѐв С. П. Публичные лекции по истории средних веков г. Грановского. Письмо в губернию // Москвитянин. 1843. № 12. С. 521–530.
89. Шевырѐв С. П. Разговор о возможности найти единый закон для изящного // Шевырѐв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 71–80.
90. Шевырѐв С. П. Русский праздник, данный в присутствии их императорских величеств 9-го и 11-го апреля // Шевырѐв С. П. Науки жрец и правды воин! / Сост., вступ. ст., путеводитель, коммент. Е. Ю. Филькиной. М., 2009. С. 109–112.
91. Шевырѐв С. П. Словесность и торговля // Шевырѐв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 133–145.
92. Шириняц А. А. Степан Петрович Шевырѐв // Шевырѐв С. П. Избранные труды. М., 2010. С. 5–67.
93. Языков Н. М. Свободомыслящая лира. М., 1988.
94. Udolf Ludger. Stepan Petrovic Ševyrev (1820–1836). Ein Beitrag zur Entstehung der Romantik in Rußland. Bohlau Verlag. Köln; Wien, 1986.

А. П. Соловьев

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ: ПЕРСОНАЛИЗМ ПРОТИВ ХАОСА

Рецензия на: *Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.

Рецензия посвящена исследованию С. М. Половинкина, имеющего своей целью доказать то, что философию священника Павла Флоренского можно рассматривать как христианский персонализм. В рецензии показано, что данная монография, опирающаяся на комплекс опубликованных и архивных текстов о Павла, обосновывает невозможность интерпретировать его воззрения как пантеизм, космизм, имперсонализм. Это удается автору книги через раскрытие аритмологии, антиномизма и монадохологии как основ мировоззрения Флоренского. В рецензии отмечается, что обоснование персонализма философии о Павла становится возможным благодаря наличию у него учения о творчестве и свободе. Также делается вывод об оригинальном и удачном структурировании исследования С. М. Половинкина, и о том, что подход к пониманию философии П. А. Флоренского, предложенный исследователем, расширяет исследовательский горизонт и порождает новые вопросы.

Ключевые слова Половинкин, Флоренский, христианство, философия, персонализм, личность, монада, творчество, свобода, аритмология, антиномизм

Со времени издания первой специальной монографии, представляющей собой попытку целостного изложения мировоззрения и философского учения священника Павла Флоренского, прошло 26 лет¹. Спустя четверть века, в 2015 году, появилась еще одна монография, претендующая на то, чтобы стать наиболее подробным и целостным исследованием философии о Павла. При этом, и первое, и новейшее исследование были подготовлены именно С. М. Половинкиным, который предлагает интерпретировать философию о Павла Флоренского как христианский персонализм.

Такое понимание не является очевидным. То, что лежит в его философии на поверхности: учение о космосе, об иерархии, о символе, — все

Артём Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (г. Уфа) (artstudium@yandex.ru).

¹ *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский. Логос против хаоса. М.: Знание, 1989. 64 с.

это наводит на как бы очевидные выводы о космизме и/или пантеизме как сути воззрений Флоренского. Такие интерпретации можно встретить во многих исследованиях, посвященных философии о. Павла Флоренского. Отрицание персонализма у Флоренского восходит к Бердяеву, который с точки зрения своего крайнего индивидуализма (равном для него персонализму) пишет о «космическом прельщении» Флоренского и о том, что «человек у него подавлен»². Н. О. Лосский и В. В. Зеньковский, будучи сами персоналистами, обходят молчанием вопрос о персонализме Флоренского. А несомненным противником обнаружения персонализма у Флоренского является С. С. Хоружий, который отмечал: «Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить ее в философии природы»³. Ему вторит и С. С. Неретина, которая пишет о «далеком от персонализма» Флоренском⁴.

Однако стоит обратить внимание на то, что возможность преодоления антиперсоналистской интерпретации философии о. Павла Флоренского обусловлена публикацией новых материалов из архива о. Павла. Между 1989 и 2015 годом — время издания многотомного собрания сочинений о. Павла. И книгу С. М. Половинкина с ее радикальным персонализмом можно воспринимать как результат назревшей потребности в обобщающем исследовании мировоззрения Флоренского.

При этом вполне в духе персонализма оказывается, что одной из особенностей подачи материала С. М. Половинкиным является использование языка самого Флоренского для исследования его же идейного наследия. С. М. Половинкину удается выстраивать ряды фраз о. Павла и пояснений к ним таким образом, что читатель, вовлеченный в последовательность перемежающихся цитат и комментариев, перестает в определенный момент различать закавыченный текст и его интерпретацию. А это вызывает эффект соприсутствия исследователя и исследуемого.

² Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 254. (528 с.) Следует отметить, что как Бердяев, так и Лосский, и Зеньковский составляют свое мнение о философии Флоренского на основе его первой крупной работы «Столп и утверждение Истины», тогда как сейчас совершенно понятно, что целостное понимание воззрений о. Павла невозможно без учета его работ, написанных после 1922 года.

³ Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник – 88. М.: ИФ РАН, 1988. С. 191. (180–201)

⁴ Неретина С. С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 70. (67–83)

Этому способствует и стиль самого П. А. Флоренского, предложившего в «Автореферате» и в «Именах» именно язык для описания своего места в своем же мировоззрении. Так, например, начинается раздел монографии, посвященной пониманию веры в философии о. Павла: «Вера для людей с именем Павел — „необходимая сторона личности, и без веры такая личность просто не могла бы существовать“»⁵. Прием самоописания о. Павла С. М. Половинкин использует для того, чтобы восполнить то, что сам Флоренский не прояснил в своем самоописании.

Любая рецензия предполагает рассмотрение структуры работы. В случае с монографией С. М. Половинкина это имеет особое значение. Книга разбита на 60 разделов. Каждый раздел занимает от полутора до 24-х страниц. Иногда диспропорция даже слишком бросается в глаза. В некоторой степени названия разделов напоминают словарные статьи: «Аритмология», «Число», «Антиномизм», «Диалектика», «Монадология», «Целое — идея — форма», «Организм», «Личность», «Сердце», «Дух — душа — тело», «Свобода», «Творчество», «Вера», «Род», «Народ», «Семья», «София», «Космос», «Символ», «Слово», «Имя», «Культ», «История», «Кант», «Эсхатология» и т.д. Читать эти разделы-статьи можно как по порядку, так и непоследовательно. В целом же тематика разделов выстроена логично и демонстрирует то, что обычно называется категориальным аппаратом философа. Интересно и то, что разделы исследования не обобщены в главы по тематике. Это с одной стороны затрудняет чтение, а с другой — как бы демонстрирует один из важнейших для самого Флоренского принципов — принцип аритмологичности, прерывности.

Сам текст монографии — это некоторого рода континуум, но понятый не как непрерывная сплошная среда, а как совокупность прерывных единиц-параграфов, составляющий эту среду. Именно в аритмологии как учении о прерывности С. М. Половинкин видит отправную точку для персонализма Флоренского⁶. Этот принцип реализуется у П. А. Флоренского в монадологии — учении об индивидуальных субстанциях, которые с точки зрения о. Павла не замкнуты, и в отличие от монад Лейбница имеют «окна и двери», способны к взаимопроникновению⁷.

⁵ Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. С. 124.

⁶ Там же. С. 42.

⁷ Там же. С. 65.

Параграфы книги С. М. Половинкина имеют те же характеристики, что и монады. Каждый параграф — индивидуальная субстанция, раскрывающая тот или иной аспект мировоззрения Флоренского. Но при этом в каждом параграфе мы найдем скрытое или явное присутствие другого раздела. И в отношении к Флоренскому иначе быть не может, поскольку там, где о. Павел пишет о символе, там не может не идти речи об имени, числе, культе и т.д. Там же, где речь ведется о культе нельзя не говорить о понимании Бога, личности, чуда, символа, веры у Флоренского. Так оказывается, что автор монографии даже и структурой своей работы отражает черты мировоззрения о. Павла.

В монографии С. М. Половинкина можно достаточно четко выделить, во-первых, те разделы, которые относятся к вопросу обоснования персонализма о. Павла. Это первые десять разделов монографии, где задаются общие контуры рассмотрения христианского персонализма и персонализма вообще в русской философии, выявляются особенности русского персонализма, и где читатель четко видит те идеи, которые являются обоснованием центрального места христианского понимания личности в философии о. Павла.

К таким идеям автор монографии относит аритмологию как учение о прерывности, противоположное аналитическому мировоззрению, ориентированному на генерализацию, абсолютизацию и непрерывность всех процессов и явлений. Аритмология отсылает ко второму истоку персонализма П. А. Флоренского — к антиномизму, предполагающему сосуществование тезиса и антитезиса вместе. И более того, именно антиномизм оказывается у Флоренского условием возможности целого. А уже этим целым оказывается монада — индивидуальная субстанция, учение о которой и является основой персонализма.

От этих основоположений автор монографии переходит к пониманию организма и личности как таковых. В конце соответствующего раздела, «живой организм» по Флоренскому определяется как «индивидуальное воплощение целого, идеи и формы»⁸. Тут пока остается неразвернутым момент возможности присутствия у о. Павла гилозоизма и зависит вопрос о вероятности существования «неживого организма». Первая неясность разрешается позже, когда исследователь вполне однозначно пишет о том, что «Флоренский понимал Космос как одушевленный организм»⁹. То есть всеобщее одушевление, очевидно, присутствует

⁸ Там же. С. 74.

⁹ Там же. С. 189.

в философии о. Павла. В итоге получается, что все является живым и одушевленным, кроме механизма, который, несомненно, с точки зрения о. Павла, бездушен. И более того, механизм является хаотизированным — то есть греховным¹⁰.

Такое понимание организма приводит автора к необходимости выявить разграничение между природой, человеком и Богом у о. Павла. Понятно, что для Флоренского и Бог, и человек, и природа являются организмами-монадами. При этом и Бог, и человек — это личности. Следовательно, если критерии отличия Бога от человека и от природы вполне ясны, то требуется выяснить вопрос о том, чем человек отличается от Космоса. То есть самой монадологии, аритмологии и антиномизма еще не достаточно, чтобы говорить о персонализме. Ведь если приравнивать любую монаду к личности, то получается лишь панпсихизм, но не персонализм.

Как показывает исследователь, у Флоренского оказывается, что человек есть такой организм-монада, который, являясь микрокосмосом¹¹, стремится не к реализации образа Космоса в себе, но — к реализации образа Творца этого Космоса. Человеческая личность — это монада, чья особенность состоит в том, что она есть образ и подобие Божие¹². По сути, это и есть определение личности человека у Флоренского, которое и позволяет говорить о его персонализме. И именно поэтому после рассмотрения понимания личности у о. Павла С. М. Половинкин приступает к рассмотрению тех отдельных существенных характеристик, которые по мысли Флоренского делают личность личностью. Это можно увидеть в таких разделах исследования, как «Сердце», «Дух — душа — тело», «Усия и ипостась», «Любовь», «Свобода», «Творчество», «Вера».

Затем следуют разделы, которые можно определить как намечающие контуры идеальной и целостной личности: «Бог-Триединица», «Христос», «Церковь», «Род», «Народ», «Семья», «София». А далее (и это почти половина книги) идут разделы, посвященные тем сферам, в которых и/или через которые личность реализует свое стремление к идеалу. Здесь автор исследования последовательно определяет персоналистический характер подхода о. Павла к этим отдельным сферам. Путям и способам совершенствования личности посвящены разделы: «Онтологическая гносеология», «Сомнение», «Истина и истина», «Символ», «Слово», «Имя»,

¹⁰ Там же. С. 100–101.

¹¹ Там же. С. 189.

¹² Там же. С. 76.

«Культ», «Культура», «Икона». Затем собственно и следует рассмотрение тех сфер, в которых личность находит свою реализацию, то есть возможность (или невозможность) совершенствования, которое в пределе-итоге о. Павлом понимается как «обожение». Тут снова стоит упомянуть разделы «Культ» и «Культура», поскольку автору удастся показать, что предельная персонализация тварной монады возможна именно в культе: «Душа человеческая есть „культовая душа“»¹³. Но, кроме того, С. М. Половинкин показывает персоналистичность подхода Флоренского к рассмотрению таких аспектов культуры как философия¹⁴, мистика, магия, оккультизм¹⁵, «учительство»¹⁶, «художество»¹⁷, музыка¹⁸, история¹⁹.

Вопросы, связанные с персоналистическим пониманием политических и экономических аспектов культуры у Флоренского затрагиваются лишь косвенно в контексте рассмотрения философии культуры. Возможно, их можно было выделить в отдельные разделы. Но монография С. М. Половинкина ценна и тем, что данные темы, затронутые в исследовании лишь «между прочим», определены как направления дальнейшего изучения того, как Флоренский применяет христианский персоналистический подход именно в этих сферах. Книга оказывается открытым текстом — его можно не только читать практически в любом порядке и направлении, но и «дописывать», прояснять намеченное автором.

К таким темам, размыкающим исследование, делающим его «длящимся» можно отнести вопросы, связанные с проработкой разграничения «живого» и «не живого» у Флоренского, с пониманием энергии у него (автор монографии однозначно показывает отсутствие статичности в миропонимании Флоренского и обосновывает наличие у него учения об энергиях, но как отдельная тема «энергия» не выделена в исследовании). Открытым остается вопрос о «любви» в христианском персонализме. Любовь в христианском понимании предполагает послушание, исполнение заповедей, но в книге С. М. Половинкина понимание любви у Флоренского подано в онтологическом и психологическом аспектах, которые не соотношены с нравственной стороной любви.

¹³ Там же. С. 255.

¹⁴ Там же. С. 265–268, 285–291.

¹⁵ Там же. С. 268–285.

¹⁶ Там же. С. 291–294.

¹⁷ Там же. С. 294–301.

¹⁸ Там же. С. 301–304.

¹⁹ Там же. С. 304–329.

Требуют разъяснения утверждения Флоренского, связанные с пониманием ипостаси и ипостасности: «Флоренский полагал, что ипостасей может быть больше трех „через принятие новых ипостасей в недра Троичной жизни“»²⁰. Автор монографии разъясняет, что эти новые ипостаси правильнее называть «обоженными личностями», но не разворачивает это неоднозначное с православной точки зрения положение, тем самым вновь указывая на направление дальнейших исследований. А ведь именно в связи с тем, что Флоренский вкладывает новые смыслы в привычные для православного богословия понятия, и возникают у критиков предлоги для обвинения Флоренского в неправославности его философии. Это связано, в том числе и с пониманием Софии у о. Павла. София у него — это и четвертая ипостась, и Христос, и Богородица, и Церковь, и благодать Божия. Автор монографии выделяет 26 значений Софии у Флоренского²¹. И отсылка к антиномичности Софии здесь явно не достаточна.

Таких открытых тем и вопросов в исследовании С. М. Половинкина множество, что понимает и сам автор. И даже не просто понимает, но и заявляет напрямую. В конце параграфа «Антиномия спасения и осуждения» он напрямую ставит вопросы перед текстами Флоренского: «Самость — это индивидуальность вообще или лишь греховная? Какая индивидуальность сгорает, только греховная или любая?»²² И далее честно признает: «Ответов на все эти вопросы в трудах Флоренского найти не удалось»²³.

Такое понимание необходимости дальнейшего исследования и указание их направлений является несомненным достоинством монографии. Но еще более важным является обоснование того, что одним из магистральных направлений русской мысли является христианский персонализм, раскрытый в данном случае как основа философии священника Павла Флоренского.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. 528 с.

²⁰ Там же. С. 132.

²¹ Там же. С. 174–177.

²² Там же. С. 150.

²³ Там же. С. 150.

2. *Неретина С. С.* Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 67–83.
3. *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский. Логос против хаоса. М.: Знание, 1989. 64 с.
4. *Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.
5. *Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник — 88. М.: ИФ РАН, 1988. С. 180–201.

ANNOTATIONS

A. Solov'ov. The Legacy of Archbishop Nicanor (Brovkovich) (1826–1890) and Philosophical Thought at Kazan Theological Academy at the Turn of the 20th Century.

This article is devoted to exposing the origins of the philosophical system of Archbishop Nicanor (Brovkovich) (1826–1890) in relation with his service as Rector of Kazan Theological Academy (1868–1871). The author demonstrates Archbishop Nicanor's influence on the most important representatives of the philosophical school at Kazan Theological Seminary at the turn of the 20th century: P. Miloslavsky and V. Nesmelov.

Keywords: Nicanor (Brovkovich), Russian religious philosophy, Russian academic philosophy, Kazan Theological Academy, Viktor Nesmelov, Pyotr Miloslavsky, Veniamin Snegiryov, absolute being, metaphysics.

Artyom Pavlovich Solov'ov – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Political Science, Sociology and Philosophy at the Bashkortostan Academy for Public Service and Administration (Ufa) (artstudium@yandex.ru).

O. Fetisenko. Konstantin Aksakov as Part of the Cycle of Reading of Konstantin Leont'yev.

Despite his ideological differences with the Slavophiles, K. Leont'yev did not lose interest in their ideas and was aware of their writings. In this article, the author studies Leont'yev's treatment of the legacy of K. Aksakov. Leont'yev considered the elder of the Aksakov brothers as his predecessor in the school of «culturephilism» and valued the latter's historical aphorisms. However, his understanding of Konstantin Aksakov's legacy was mediated by the works of Ivan Aksakov and Nikolay Danilevsky.

Keywords: Konstantin Leont'yev, Konstantin Aksakov, Ivan Aksakov, Nikolay Danilevsky, Slavophilism, publicism, philosophy of history, cycle of reading, citation, influence, borrowing.

Ol'ga Leonidovna Fetisenko – Doctor of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Institute of Russian Literature (the Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences (betsy98@mail.ru).

O. Fetisenko. Pyotr Pertsov and His Review of Konstantin Leont'yev.

In this article, the author considers how the well-known cultural critic of the Silver Age of Russian Poetry, Pyotr Pertsov (1868–1947), understood and interpreted the legacy of Konstantin Leont'yev. In the appendix, the author republishes, together with commentary, Pertsov's article on Konstantin Leont'yev, originally published in 1916, as a testament for

the quadranscentennial of the philosopher's death. The author also publishes three letters from Leont'yev's friend and disciple, Archpriest Iosif Fudel', written to Pertsov, in which Fudel' discusses his unrealized plans for reprinting some of Leont'yev's works.

Keywords: Konstantin Leont'yev, Pyotr Pertsov, Vasily Rozanov, Iosif Fudel', conservatism, Slavophilism, philosophical reception, publishing activity.

Ol'ga Leonidovna Fetisenko – Doctor of Philosophical Sciences, Research Fellow at the Institute of Russian Literature (the Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences (betsy98@mail.ru).

T. Rezvykh. Sergey Durylin on the Aesthetics of Konstanin Leont'yev.

The author publishes the work of Sergey Durylin devoted to analyzing the aesthetics of Konstanin Leont'yev. In the 1920's, Durylin was the only scholar not afraid to publicly speak of the work of this conservative Orthodox philosopher. Durylin's treatise has not only historical but also scholarly value. The model of aesthetics is viewed in the contexts of the most important paradigms of Leont'yev's philosophy: religious experience, a triune law of development, the philosophy of history, the concept of form, the problem of evil, political structures and his views on socialism. The central idea of this treatise is the understanding of Leont'yev's aesthetics as the aesthetics of life. In this way Durylin continues the ideas of Vasily Rozanov and Archpriest Iosif Fudel'.

Keywords: Konstantin Leont'yev, Sergey Durylin, aesthetics, form, beauty, nature, life, morals, evil, culture, civilization.

Tat'yana Nikolayevna Rezvykh – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, Research Fellow at the Sergey Durylin Memorial Museum (hamster-70@mail.ru).

V. A. Fateyev. "A Hermit" (On the Deviated Path of the Philosopher Nikolay Strakhov).

The article is devoted to the specific biographical and personal features of the philosopher Nikolay Strakhov (1828–1896), who was born into the family of a priest, grew up under the tutorship of his uncle, a high-ranking monk, and graduated from the Kostroma Theological Seminary in Kostroma, but deviated from the spiritual path. Nevertheless the modest conduct and solitary mode of living among books as well as the creative works of this "secular monk" revealed an evident similarity to the monastic lifestyle. The article focuses on the philosopher's travels to the Optina Pustyn monastery (together with Leo Tolstoy) and to Mt. Athos.

Keywords: Nikolay Strakhov, monasticism, philosopher, lay monk, cell, monastery, faith, nihilism, Leo Tolstoy, church, elder, Optina Hermitage, Mt. Athos.

Valery Alexandrovich Fateyev – a Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board "Rostok" Publishers (vfateyev@gmail.com).

A. Minakov. Alexandru Sturdza: the Life and Work of this Orthodox Thinker.

This article is devoted to the major elements in the biography and works of Alexandru Sturdza — a Russian public official, diplomat, religious philosopher, lay theologian and editorialist of the first half of the 19th century. The author pays particular attention to the conservative and Orthodox publicism of this thinker, his original interpretation of the ideology of the Holy Alliance, and the extent of his ideological influence on the policies of the Ministry of Spiritual Affairs and Public Enlightenment in the fields of education and science. The author attempts to establish Sturdza's place among the ranks of Russian conservatives

Keywords: Russian Empire, 19th century, Alexandru Sturdza, Alexander I, Orthodox apologetics, Russian conservatism, Holy Alliance.

Arkady Yur'yevich Minakov — Doctor of Historical Sciences, Professor at Voronezh State University, Lecturer at Voronezh Orthodox Theological Seminary (minak.arkady2010@yandex.ru).

V. A. Fateyev. Pavel Bakunin's Philosophy of Personal Immortality.

The article is devoted to the unduly half-forgotten book *The Fundamentals of Faith and Knowledge* (1886) by the Russian religious philosopher Pavel Bakunin (1820–1900), the junior brother of the well-known anarchist and revolutionary Mikhail Bakunin. The article starts with a survey of scarce references to this work throughout history, which includes positive acclaim coming in letters by such prominent literary figures as Leo Tolstoy, Nikolay Strakhov and Vasily Rozanov, as well as in works by the émigré historians of Russian philosophy Dmitriy Tschizewskij, Boris Yakovenko and Father Vasily Zenkovsky. The latter part of the article deals with a description of Pavel Bakunin's religious metaphysics as expressed in the book under re-view; main influences on his work (particularly Hegel and Friedrich Schlegel) are described, with the emphasis laid on independent features of Bakunin's philosophical views.

Keywords: faith, knowledge, attention, self-consciousness, life, truth, metaphysics, positivism, ontologism, human, God, time, immortality.

Valery Alexandrovich Fateyev — a Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board, "Ros-tok" Publishers (vfateyev@gmail.com).

I. Gavrilov. Stepan Shevryov on the "Russian Outlook".

This article is devoted to the philosophical opinions of the well-known 19th century Russian thinker and scientist Stepan Shevryov (1806–1864). By providing a sketch of the life and works of the philosopher, the author reveals the main sources of inspiration for his works and considers his contributions to the key periodicals of the 1820's-40's, especially to the journal *Moskvityanin*. The author pays special attention to his views

of Russia and Russian national character and gives an overview of the Shevryyov's principal works on this subject.

Keywords: Russian religious philosophy, intellectual biography, Stepan Shevryyov, conservatism, Russian outlook, the Russian idea, Slavophilism, Moskvityanin, Society of Lyubomudriye, theory of official national character, Russia and the West, Russian literature, national character, Russian Orthodox worldview.

Igor' Borisovich Gavrilov – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

A. Solov'yev. Priest Pavel Florensky: Personalism vs. Chaos.

A review of Polovinkin, S., *Khristiansky Personalizm Svyashchennika Pavla Florenskogo* (The Christian Personalism of Priest Pavel Florensky), Moscow: Russian State University for the Humanities, 2015. 362 pp.) The author reviews the study of S. Polovinkin, who attempts to demonstrate that the philosophy of Priest Pavel Florensky may be considered a form of Christian personalism. In the review, the author demonstrates that Polovinkin's study, based on a series of published and unpublished archival materials authored by Florensky, shows that Florensky's views cannot be viewed as pantheism, cosmism, or impersonalism. Polovinkin achieves this result by studying arhythmology, antinomism, and monadology as the foundations of Florensky's worldview. The author remarks that the finding of personalism in Florensky's philosophical thought is possible because of his teachings on creativity and freedom. The author concludes that Polovinkin's study is original and well-structured and that his proposed approach to interpreting Florensky's philosophy expands the scholarship in the field and offers new topics for study.

Keywords: Polovinkin, Florensky, Christianity, philosophy, personalism, personhood, monad, creation, freedom, arhythmology, antinomism

Artyom Pavlovich Solov'yov – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Political Science, Sociology and Philosophy at the Bashkortostan Academy for Public Service and Administration (Ufa) (artstudium@yandex.ru).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала по адресу: <http://www.spbpda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм он-лайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса:

<http://spbpda.ru/extra/demands.pdf>.

Статья должна иметь следующую структуру:

имя автора — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;

сведения об авторе — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;

название статьи;

аннотация — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;

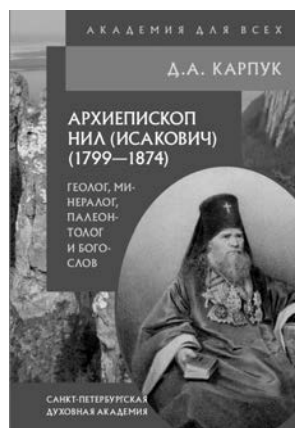
ключевые слова — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;

текст статьи;

библиография — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;

[список иллюстраций] — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Д. Г. Добыкин.* Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике (ISBN: 978-5-906627-17-9)
- *Д. В. Юревич, прот.* Введение в Новый Завет (ISBN: 978-5-906627-18-6).
- *Д. А. Карпук.* Архиепископ Нил (Исакович) (1799–1874): геолог, минералог, палеонтолог и богослов (ISBN: 978-5-906627-16-2).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 1, 2016

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей: 26.00.00 теология, 07.00.00, исторические науки и археология, 09.00.00 философские науки

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви. Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339. Моб. тел.: +7 931 975 21 09

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор СПбДА. Ответственный редактор: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и. о. проректора СПбДА по научно-богословской работе. Редакторы тематического выпуска: *Гаврилов И. Г.*, кандидат философских наук, доцент СПбДА, *священник Игорь Иванов*.

Секретарь редакции: иеромонах Кирилл (Порубаев); Редакторы-корректоры: О. Б. Рыбакова, А. А. Сазонова, А. И. Станишевская. Перевод на английский язык: А. Андреев. Верстка: иеромонах Кирилл (Порубаев); Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 10.02.2016 Дата выхода в свет: 01.03.2016

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 16.7 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.
Заказ № 1233. Тираж 250 экз.