

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (11), 2022

Научный журнал

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022

UDC 281.93(066)+94(495)

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R23-301-0023

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theology
at the St. Petersburg Theological Academy

The editorial board

Valery Aleksandrovich Fateyev — Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the “Rostok” Publishing House.

Priest Igor Anatolyevich Ivanov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department and Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy, Head of the “Byzantine Cabinet” Project.

Aleksandr Vasilyevich Markidonov — Candidate of Theology, Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy.

Nikolai Nikolaevich Pavliuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher at the St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

Maksim Mikhailovich Shevchenko — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University.

Artem Pavlovich Soloviev — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Religious Studies Department of the Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications at the Kazan (Povolzhye) Federal University.

Dmitry Vladimirovich Voluzhkov — Director of the St. Petersburg Theological Academy Publishing House.

Russian-Byzantine Herald: scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. —
SPb.: Publ. House of SPbTA, 2018 — .
№ 4 (11). — 2022. — 180 p.

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Article authors, 2022
© Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy, 2022

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4
Р89

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-301-0023

Главный редактор

Игорь Борисович Гаврилов,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия
Санкт-Петербургской духовной академии

Редакционная коллегия

Дмитрий Владимирович Волужков — директор Издательства Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Артем Павлович Соловьев — кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского федерального университета.

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (Санкт-Петербург).

Максим Михайлович Шевченко — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Р89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .
№ 4 (11). — 2022. — 180 с.

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Авторы статей, 2022
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2022

THE EDITORIAL COUNCIL

Bishop Silouan of Peterhof (Nikitin Sergey Sergeevich) – Candidate of Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

E. I. Annenkova – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Russian Literature Department at the Herzen State Pedagogical University.

O. L. Fetisenko – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher at the Russian Literature Institute (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

Priest Igor Ivanov – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department and Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy, Head of the “Byzantine Cabinet” Project.

A. A. Korolkov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Human Philosophy Institute at the Herzen State Pedagogical University of Russia; Academician of the Russian Academy of Education.

V. A. Kotelnikov – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher at the Russian Literature Institute (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Member of the Expert Council of the Patriarchal Literature Prize.

D. I. Makarov – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor and Head of the Department of General Humanitarian Disciplines at the Mussorgsky Urals State Conservatory.

A. Y. Minakov – Doctor of Historical Sciences, Professor of the History Department and Director of the Zonal Scientific Library of the Voronezh State University, Lecturer at the Voronezh Theological Seminary.

Nun Teresa (Obolevitch Teresa Semenovna) – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy at the John Paul II Pontifical University (Krakow, Poland).

A. Y. Polunov – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Management in the Field of Inter-Ethnic and Interfaith Relations of the Public Administration Faculty and Deputy Dean for Research at the Lomonosov Moscow State University.

G. V. Skotnikova – Doctor of Cultural Studies, Member of the Russian Literature Academy, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

O. B. Sokurova – Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art Studies, Associate Professor at the Department of Western European and Russian Culture History of the History Institute of the St. Petersburg State University.

R. V. Svetlov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

D. M. Volodikhin – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor at the Source Studies Department of the History Faculty of the Lomonosov Moscow State University, Head of the Cultural Heritage Department at the Moscow State Institute of Culture.

V. A. Voropaev – Doctor of Philological Sciences, Professor at the Department of the Russian Literature History of the Lomonosov Moscow State University, Member of the Writers' Union of Russia, Chairman of the Gogol Commission of the Scientific Council “History of World Culture” at the Russian Academy of Sciences.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Дмитрий Михайлович Володихин — доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой культурного наследия Московского государственного института культуры.

Владимир Алексеевич Воропаев — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, член Союза писателей России, председатель Гоголевской комиссии при Научном совете «История мировой культуры» Российской академии наук.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Александр Аркадьевич Корольков — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, академик Российской академии образования.

Владимир Алексеевич Котельников — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии.

Дмитрий Игоревич Макаров — доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, профессор исторического факультета и директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Сестра Тереза (Оболевиц Тереза Семеновна) — хабилитированный доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета им. Иоанна Павла II в Кракове (Польша).

Александр Юрьевич Полунов — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления и заместитель декана по научной работе Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Галина Викторовна Скотникова — доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

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

CONTENTS

From the Editorial Board

<i>I. B. Gavrilov</i> . The Philosophy of Byzantinism in the “Russian Byzantine Herald”	8
--	---

History of Philosophy

<i>Nikolai P. Ilyin</i> . Justification of the soul: theistic personalism of V. A. Snegirev.....	13
<i>Valery A. Fateyev</i> . Konstantin Leontiev “in Full Growth”: Marking the Publication of the <i>Complete Works</i> and <i>Letters</i> of K. N. Leontiev (2000–2021)	45
<i>Vladimir A. Kotelnikov</i> . The personality of K. N. Leontiev in the light of the ideas of personalism	59
<i>Vitaly Yu. Darensky</i> . The concept of “pink Christianity” by K. Leontiev: misunderstood prophecy.....	70
<i>Alexey V. Zolotarev</i> . Konstantin Leontiev as an existential philosopher.....	86
<i>Olga L. Fetisenko</i> . Konstantin Leontiev and Russian Literature of the Middle of the 19 th Century: Two Historical-Literary Plots	97
<i>Galina V. Skotnikova</i> . The concept of “Byzantinism” in Russian cultural and philosophical apperception: K. N. Leontiev and F. I. Uspensky	110
<i>Olga L. Fetisenko</i> . Peter I and his reforms in perception of an “unusual Slavophil”	123

National History

<i>Maxim V. Medovarov</i> . Konstantin Leontiev and his Heritage in the “Russkoe Obozrenie” Journal	129
<i>Marina I. Shcherbakova</i> . Kerch 1855. History in Letters	142
<i>Nadezhda V. Vinyukova</i> . The Role of K. N. Leontiev in the “Religious Movement” of Russian Society	161
<i>Dmitrii I. Stogov</i> . Russian monarchists of the early twentieth century about K. N. Leontiev.....	168

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

<i>И. Б. Гаврилов.</i> Философия византизма в «Русско-Византийском вестнике»	8
---	---

История философии

<i>Н. П. Ильин.</i> Оправдание души: теистический персонализм <i>В. А. Снегирева</i>	13
<i>В. А. Фатеев.</i> Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем <i>К. Н. Леонтьева</i> (2000–2021)	45
<i>В. А. Котельников.</i> Личность <i>К. Н. Леонтьева</i> в свете идей персонализма	59
<i>В. Ю. Даренский.</i> Концепция «розового христианства» <i>К. Леонтьева</i> : непонятое пророчество.....	70
<i>А. В. Золотарев.</i> Константин Леонтьев как экзистенциальный философ	86
<i>О. Л. Фетисенко.</i> Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета	97
<i>Г. В. Скотникова.</i> Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: <i>К. Н. Леонтьев</i> и <i>Ф. И. Успенский</i>	110
<i>О. Л. Фетисенко.</i> Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык»	123

Отечественная история

<i>М. В. Медоваров.</i> Константин Леонтьев и его наследие в журнале «Русское обозрение»	129
<i>М. И. Щербакова.</i> Керчь 1855 г. История в письмах.....	142
<i>Н. В. Винюкова.</i> Роль <i>К. Н. Леонтьева</i> в «религиозном движении» русского общества	161
<i>Д. И. Стогов.</i> Русские монархисты начала XX в. о <i>К. Н. Леонтьеве</i>	168

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (11)

2022

Философия византизма в «Русско-Византийском вестнике»

Дорогой читатель!

Перед вами последний, четвертый в 2022 г. и одиннадцатый в общей сложности номер «Русско-Византийского вестника». Наш журнал выпускается с 2018 г. и в этом году отмечает свой первый маленький юбилей — 5 лет со дня основания. С 2021 г. журнал является изданием кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

«Русско-Византийский вестник» с 2020 г. специализируется на публикациях по истории русской религиозной мысли в рамках рубрики 5.7.2. «История философии» (философские науки). Второе ведущее направление исследований нашего журнала — история России в рамках рубрики 5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки).

Проблемы отечественной философии и истории рассматриваются в «Русско-Византийском вестнике» в контексте византийской духовной и интеллектуальной традиции. Укажем на два ее ключевых термина — «византинизм» и «византизм».

Историки философии связывают рождение термина «византинизм» с трудами швейцарского историка культуры XIX в. Якоба Буркхардта, рассматривающего его как пример системно выстроенного единства империи и Церкви. Отечественный византинист Ф. И. Успенский в фундаментальном труде «История Византийской империи» (1912) обозначает словом «византинизм» ряд политических, государственных, церковных и этнографических особенностей Византийской империи. Понятие «византинизм» широко использовали и другие российские дореволюционные церковные историки и византологи. Так, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии И. И. Соколов в лекции 1903 г. трактует «византинизм» как синтез характеристических свойств Византии, имея в виду особое, самостоятельное государство, основной дух и характер его церковно-религиозного строя, принципы политического быта, ключевое направление и задачи местной культуры, идеалы господствующего населения и т. п.

Глубокие православные и культурные смыслы несет в себе и термин «византизм», впервые употребленный К. Н. Леонтьевым, который видел в нем своеобразный культурно-исторический тип. Леонтьев использовал два значения слова «византизм». Под «старым византизмом» он понимает «совокупность особенностей в церковно-государственной жизни Византии», что соотносимо с вышеприведенными трактовками «византинизма». Во втором же, наиболее важном для философа, значении «византизм» выступает как оригинальная охранительная «идея», «культура», «основа своеобразной культуры», «средство охранения» русского и славянского мира.

25 января 2021 г. исполнилось 190 лет со дня рождения, а 12 ноября — 130 лет со дня кончины Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), одного из классиков «русской идеи», выдающегося русского консервативного мыслителя, самобытного писателя, литературного критика и публициста, духовного сына афонских и оптинских старцев, принявшего в конце жизни постриг в Оптиной пустыни и окончившего свои дни под именем монаха Климента у стен Троице-Сергиевой лавры. Этот двойной юбилей — повод обратиться к анализу его богатейшего религиозно-философского, литературно-художественного и эпистолярного наследия.

Литературная судьба Константина Леонтьева сложилась трагично. Он не получил в свое время широкого литературного признания. Неслучайно его называли «одиноким мыслителем». После его смерти появились статьи и некрологи, в которых отмечалось, что он остался при жизни почти не известен читателям. В. В. Розанов в статье «Неузнанный феномен» (1911) даже написал: «Прошел муж великий по Руси и лег в могилу. Ни звука при нем о нем: карканьем ворон встречен и провожен».

Русская религиозная философия Серебряного века впервые открывает Леонтьева как оригинального мыслителя, но воспроизводит искаженный его образ. Уже В. С. Соловьев прикрепил к философу ярлык «русского Ницше», который был подхвачен С. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым, Д. С. Мережковским и др. Для авторов Серебряного века, писавших о Леонтьеве, характерно игнорирование и непонимание главных событий в его жизни — религиозного обращения, воцерковления на Святой Горе и последующего многолетнего духовного окормления у православных старцев.

Между тем К. Н. Леонтьев — один из немногих русских мыслителей, кто решительно шел «против течения» — против господствующих либеральных идей. «Учебником смелости» назвал русский критик П. П. Перцов сборник работ К. Н. Леонтьева «Восток, Россия и славянство». «Русская мысль должна, наконец, решиться стать смелой», — писал Константин Николаевич и сокрушался, что «именно мысли-то русской так мало на свете!»

Начиная с первой своей программной работы «Византизм и славянство» (1875), русский философ рассматривает византизм как особый тип культуры, противоположный современному европейскому. Леонтьев подчеркивает: «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм».

В своем главном труде К. Н. Леонтьев раскрывает принадлежность России не к западноевропейскому, а к византийскому культурному типу. Философ полагает, что Россия должна придерживаться своего, отличного от Запада, пути развития, основанного на ее исторической и культурной самобытности. Русский путь, согласно Леонтьеву, состоит в следовании византизму: «Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым вначале, славянским материалом. Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию».

Мыслитель видит в византизме живую и действенную силу русской истории, хранящую православную Россию от «либерального варварства». Мысль Леонтьева звучит предостережением: «Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости!»

Ученики и собеседники Леонтьева — Л. А. Тихомиров, А. А. Александров, прот. И. Фудель, С. Ф. Шарапов — были единомышленны в оценке философа как глубоко верующего православного человека и в повседневной жизни, и в творчестве, а также как искреннего патриота России. Кроме того, они видели в нем оригинального мыслителя, «пророка нашего будущего», по выражению Л. Тихомирова.

Весьма символично, что выпуск Полного собрания сочинений и писем Константина Николаевича Леонтьева в двенадцати томах, начатый издательством «Владимир Даль» в 2000 г., завершился в 2021 г., юбилейном для философа. Работа началась еще в 1999 г., ее научная составляющая была выполнена двумя учеными — д. ф. н. В. А. Котельниковым и д. ф. н. О. Л. Фетисенко (Группа по исследованию и изданию наследия К. Н. Леонтьева в Отделе новой русской литературы ИРЛИ РАН). И сегодня, благодаря их самоотверженному двадцатилетнему труду, мы наконец имеем возможность наиболее полно ознакомиться с наследием обладавшего одним из самых оригинальных умов отечественного мыслителя.

Редакция «Русско-Византийского вестника» ранее уже внесла свой вклад в празднование леонтьевских дат проведением в рамках деятельности научного проекта Издательства Санкт-Петербургской духовной академии «Византийский кабинет» 24 ноября 2021 г. круглого стола «К. Н. Леонтьев как религиозный мыслитель. К 190-летию со дня рождения и 130-летию со дня смерти». Организаторами мероприятия выступили кафедра богословия и кафедра иностранных языков СПбДА в лице доцентов свящ. Игоря Иванова и И. Б. Гаврилова, а участниками стали известные российские ученые: А. А. Корольков, В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко, В. А. Фатеев, М. М. Шевченко, Н. В. Винюкова, Н. Н. Лупарева, В. Ю. Даренский, А. Ю. Минаков, А. П. Соловьев, А. О. Мещерякова. Некоторые прозвучавшие на круглом столе доклады легли в основу статей, опубликованных в этом выпуске «Вестника».

Отрадно и важно, что сегодня церковно-богословская мысль в своем собирании крупиц духовного опыта православной традиции обращается к богатейшему наследию К. Н. Леонтьева, давая экклезиологическое и культурологическое осмысление его известной полемики с Ф. М. Достоевским. Так, современный православный богослов А. В. Маркидонов убежден, что «Леонтьев и Достоевский в своих сочинениях отобразили разные, по-видимому полярные, свойства... духовного опыта Церкви — самим своим разноречием обозначив превосходящую разноречие целостность»¹.

В настоящем номере традиционно представлены две главные рубрики — «История философии» и «Отечественная история». Философскую рубрику открывает статья Н. П. Ильина «Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирева», посвященная другому несправедливо забытому классику русской философии, философу-идеалисту, психологу и богослову, профессору Казанской духовной академии и Казанского университета Вениамину Алексеевичу Снегиреву (1841–1889). В ней автор показывает, что переход от сознания к самосознанию в учении Снегирева связан с формированием у человека личностного идеала, воспринимаемого «сердцем» как органом непрерывной нравственной самооценки, говорящей о возвышении или падении человеческой личности. Н. П. Ильин приходит к выводу, что философское учение Снегирева является классическим примером теистического персонализма.

Далее в рамках «Истории философии» публикуются семь статей, направленных на осмысление философского мировоззрения К. Н. Леонтьева. «Русско-Византийский вестник» предоставил слово ведущим современным исследователям его наследия — философам, историкам, культурологам, филологам, раскрывающим новые пути к постижению творчества нашего великого соотечественника.

В. А. Фатеев в статье «Константин Леонтьев „в полный рост“: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021)» рассматривает основные вехи творческого пути Леонтьева от талантливого прозаика, эстета и индивидуалиста до создателя книг консервативно-христианской направленности, полных философских и геополитических пророчеств. Особо подчеркивается православный характер взглядов зрелого Леонтьева с акцентом на его послушании монастырским старцам и страхе Божиим.

¹ Маркидонов А. В. К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский: «цветущая сложность» разноречия // *Его же*. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 206.

В. А. Котельников в статье «Личность К. Н. Леонтьева в свете идей персонализма» в широком историко-философском контексте показывает драматичную борьбу между чувственными стихиями природы мыслителя и его стремлением подчинить себя аскетической дисциплине.

В. Ю. Даренский в статье «Концепция „розового христианства“ К. Леонтьева: непонятое пророчество» отмечает, что философу было свойственно библейское святоотеческое мышление, утраченное большинством его современников, что и обусловило неприятие его идей, а также их позднейшее искаженное истолкование.

А. В. Золотарев в статье «Константин Леонтьев как экзистенциальный философ» показывает, что экзистенциальный характер имеют такие черты философии Леонтьева, как «трансцендентный эгоизм», парадоксализм, внутренняя противоречивость, пессимизм, апология страха и др.

Статья О. Л. Фетисенко «Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета» посвящена ранее не привлекавшим внимание исследователей сюжетам, связанным с восприятием философом русской литературы его времени.

Г. В. Скотникова в статье «Концепт „византизм“ в русском культурно-философском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский» на примере творчества двух выдающихся авторов — Леонтьева и его младшего современника, историка-византиниста академика Федора Ивановича Успенского — выявляет неразрывную связь темы византизма с проблемой постижения русской культурной самобытности и обоснования цивилизационного фундамента России.

В следующей статье О. Л. Фетисенко «Петр I и его реформы в восприятии „славянофила на свой салтык“» анализируются разнообразные суждения К. Н. Леонтьева об историческом значении Петровских реформ.

В рубрике «Отечественная история» опубликованы еще четыре статьи, посвященные К. Н. Леонтьеву и раскрывающие некоторые аспекты взаимодействия философа с его современниками, а также картину восприятия его идей в конце XIX — начале XX столетия.

М. В. Медоваров в статье «Константин Леонтьев и его наследие в журнале „Русское обозрение“» рассматривает процесс формирования посмертного образа мыслителя на страницах известного консервативного издания 1890-х гг. На основе детального анализа текстов автор делает вывод об уникальном вкладе журнала в популяризацию идей Леонтьева.

Статья М. И. Щербаковой «Керчь 1855 г. История в письмах» посвящена эпизодам Крымской войны 1853–1856 гг., отраженным в письмах К. Н. Леонтьева к матери, а также в письмах священнослужителей о ходе Азовской кампании. Впервые полностью опубликованные материалы являются уникальным документом одного из главных событий русской и мировой истории XIX в.

Статья Н. В. Винюковой «Роль К. Н. Леонтьева в „религиозном движении“ русского общества» раскрывает читателю некоторые подробности дружбы философа с И. И. Фуделем, молодым публицистом, будущим священником и первым издателем наследия Леонтьева. Автор подчеркивает, что в жизни этого представителя «религиозного движения» в России конца XIX в. мыслитель стал знаковой фигурой, и раскрывает важную роль Леонтьева в процессе сближения интеллигенции того времени с Церковью.

Исторический раздел завершает статья Д. И. Стогова «Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве», в которой на основе анализа речей и статей ряда авторов-консерваторов (В. Л. Величко, А. С. Будиловича, А. А. Киреева, Л. А. Тихомирова, Б. В. Никольского, С. Ф. Шарاپова и др.) показывается, что религиозно-философские идеи К. Н. Леонтьева выступают одной из важных составляющих идеологической основы правоконсервативного политического мировоззрения начала XX в.

В заключение отметим, что исследование традиций русского византизма и византинизма, религиозно-философского наследия К. Н. Леонтьева, как и других

выдающихся классиков отечественной мысли, является приоритетным направлением для нашего журнала и будет продолжено в последующих номерах.

Напоминаем, что «Русско-Византийский вестник» приглашает к сотрудничеству ученых-гуманитариев — философов, историков, культурологов, богословов, религиоведов и принимает статьи по двум ваковским специальностям — 5.7.2. «История философии» (философские науки) и 5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки). Также редакция ждет от авторов и читателей предложения, замечания и пожелания, которые можно направлять на электронную почту главного редактора: igo7777@mail.ru.

*Игорь Борисович Гаврилов,
главный редактор научного журнала
«Русско-Византийский вестник»*

Н. П. Ильин

**Оправдание души: теистический персонализм
В. А. Снегирева**

УДК 1(470)(091)(092):159.9.01
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_13
EDN ZJGLZO



Аннотация: В статье рассмотрено философско-психологическое учение В. А. Снегирева, учителя другого выдающегося русского мыслителя В. И. Несмелова. Показано, что на феноменологическом уровне Снегирев использует понятие души как многообразия психических явлений, соотнесенных с я-центром, а на метафизическом — понятие духа как субстанциальной основы этих явлений. Приведены и проанализированы аргументы Снегирева в пользу принципа непрерывности сознания — базового принципа его концепции в целом. Рассмотрена трактовка сознания как самоотражения и показано ее кардинальное отличие от т. н. «теории отражения». Переход от сознания к самосознанию связан в учении Снегирева с формированием у человека личностного идеала, воспринимаемого «сердцем» как органом непрерывной нравственной самооценки, говорящей о возвышении или падении человеческой личности и свидетельствующей об отсутствии в душе адиафор — нравственно-безразличных изменений. На основе концепции души как нравственного организма выдвигается на первый план понимание свободы как осознанной нравственной (духовной) необходимости. Синхронно с развитием самосознания идет развитие богосознания человека, т. е. формирование идеи всесовершенной божественной Личности. В свете проведенного рассмотрения учение Снегирева характеризуется как классический (эталонный) пример теистического персонализма.

Ключевые слова: В. А. Снегирев, В. С. Соловьев, В. И. Несмелов, Н. А. Бердяев, П. Д. Юркевич, М. Хайдеггер, дух, душа, субстанция, субъект, сознание, самосознание, личность, самооценка, «сердце», религиозное чувство, идея всесовершенной Личности, теизм, персонализм.

Об авторе: **Николай Петрович Ильин**

Доктор физико-математических наук, почетный работник высшего профессионального образования, председатель Русского философского общества им. Н. Н. Стрехова.
E-mail: ilyinnp@yandex.ru.

Для цитирования: Ильин Н. П. Оправдание души: теистический персонализм В. А. Снегирева // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 13–44.

Nikolai P. Ilyin

**Justification of the soul: theistic personalism
of V. A. Snegirev**



UDC 1(470)(091)(092):159.9.01
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_13
EDN ZJGLZO

Abstract: The article deals with the philosophical and psychological teaching of V. A. Snegirev, the teacher of another outstanding Russian thinker V. I. Nesmelov. It is shown that at the phenomenological level, Snegirev uses the concept of the soul as a variety of mental phenomena correlated with the self-center, and at the metaphysical level, the concept of the spirit as the substantial basis of these phenomena. Snegirev's arguments in favor of the principle of the continuity of consciousness, the basic principle of his concept as a whole, are presented and analyzed. The interpretation of consciousness as self-reflection is considered and its cardinal difference from the so-called "reflection theory". The transition from consciousness to self-consciousness is connected in Snegirev's teaching with the formation of a personal ideal in a person, perceived by the "heart" as an organ of continuous moral self-esteem, which speaks of the rise or fall of the human personality and testifies to the absence of adiaphora in the soul – morally indifferent changes. Based on the concept of the soul as a moral organism, the understanding of freedom as a conscious moral (spiritual) necessity comes to the fore. Synchronously with the development of self-consciousness, the development of the God-consciousness of a person goes on, i. e., the formation of the idea of an all-perfect divine Personality. In the light of the review, Snegirev's teaching is characterized as a classic (reference) example of theistic personalism.

Keywords: V. A. Snegirev, V. S. Solovyov, V. I. Nesmelov, N. A. Berdyaev, P. D. Yurkevich, M. Heidegger, spirit, soul, substance, subject, consciousness, self-consciousness, personality, self-esteem, "heart", religious feeling, the idea of an all-perfect Person, theism, personalism.

About the author: **Nikolai Petrovich Ilyin**

Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Honoured Worker of Higher Professional Education, Chairman of the N. N. Strakhov's Russian Philosophical Society.
E-mail: ilyinnp@yandex.ru

For citation: Ilyin N. P. Justification of the soul: theistic personalism of V. A. Snegirev. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 13–44.

Введение. Учитель и ученик

Широко известного русского философа Николая Александровича Бердяева (1874–1948) отличала от других представителей т.н. «религиозной философии Серебряного века», по крайней мере, одна симпатичная черта: он проявлял достаточно пристальное внимание к творчеству тех отечественных мыслителей, его современников, которые не входили в указанный круг «избранных». Попала в поле зрения Бердяева, пусть с некоторым опозданием, и книга Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937) «Наука о человеке», первый и второй тома которой приобрели свой окончательный вид в изданиях 1905 и 1906 гг., соответственно. Бердяев откликнулся на них статьей «Опыт философского оправдания христианства», напечатанной в 1909 г. в «Русской мысли», а через год в сборнике «Духовный кризис интеллигенции».

Сосредоточив внимание главным образом на собственно религиозных взглядах автора «Науки о человеке», Бердяев оценивает их то ли на «пять с минусом», то ли на «четыре с плюсом»: «Несмелов временами дерзновенный, глубокий и оригинальный мыслитель», «в некоторых отношениях он интереснее Вл. Соловьева», хотя «у него нет такой широты», «он целиком поглощен злостью вечности» и т.д. Характерно суждение Бердяева о *методе* Несмелова: «Метод Несмелова можно назвать онтологически-психологическим, он все время исходит из жизненных фактов, а не из понятий и идей»¹. Сакраментальный «онтологизм», бывший в то время последним криком философской моды, идет здесь на вынужденный компромисс с действительным характером несмеловского исследования, первый том которого был определен его автором как «опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни»². Интереснее взгляд Бердяева на генеалогию учения Несмелова о природе богосознания: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства»³. Это похоже на вердикт Белинского «Гоголь вышел из Вальтер Скотта», и примерно так же соотносится действительности.

Обращаясь к историкам русской философии, более серьезным, чем Бердяев, убеждаешься, что их подход к Несмелову также лишен и точности, и основательности. Снова в качестве эталона выступает Вл. Соловьев⁴; но если для В. В. Зеньковского Несмелов «гораздо глубже заглянул в тайну истории, чем, например, Соловьев в своих историософских построениях»⁵, то Г. В. Флоровский упрекает Несмелова именно в «нечувствии истории»⁶. Впрочем, *главное* недоразумение остается у этих авторов тем же самым, что и у Бердяева, и касается двух вопросов, существенно между собою связанных: вопроса о подлинной генеалогии несмеловской «Науки о человеке» и вопроса о *роли психологии* в этом исследовании.

Когда Бердяев подчеркивал мысль Несмелова о связи богосознания с «фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным характером его личности»⁷; когда Зеньковский полагал «основной тезис» Несмелова в том, что «образ безусловного бытия» дан человеку «природой его личности»⁸; когда, наконец, Флоровский видел «очень интересный» замысел Несмелова в том, чтобы «показать тождество христианской истины с идеалом человеческого самосознания»⁹, — все

¹ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 272. Первое издание: СПб., 1910.

² Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898.

³ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. С. 290.

⁴ Критический взгляд на философию В. С. Соловьева см., напр.: Ильин Н. П. Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 113–140.

⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 120.

⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 449.

⁷ Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. С. 274.

⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 107.

⁹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 449.



Виктор Иванович Несмелов
(1863–1937)

они удивительным образом упускали из виду то, что *все* эти идеи, темы и замыслы были восприняты Несмеловым не от Фейербаха или кого-либо еще, а от его *учителя* — профессора Казанской духовной академии Вениамина Алексеевича Снегирева (1842–1889). Также и подлинный метод «Науки о человеке» — углубленное психологическое исследование строения и динамики души человека как *основа* для религиозно-метафизических выводов — был получен Несмеловым из рук того же учителя, и совсем не случайно даже название книги Несмелова перекликается с названием одной из работ Снегирева, опубликованной на двадцать лет раньше¹⁰. Ощущение историко-философского курьеза только усугубляется тем, что Флоровский все-таки упоминает В. А. Снегирева в примечании... как автора отзыва на стипендиальный отчет «студента Несмелова»!¹¹

Менее всего я намерен поставить под сомнение оригинальность Несмелова. Подлинная оригинальность вообще возможна лишь на основании *творческой преемственности*, восходящей к чистым источникам духа. Несмелова нельзя также упрекнуть в «замалчивании» того значения, которое имели для него идеи Снегирева: он посвятил твор-

честву своего учителя большой очерк¹² и неоднократно ссылался на его работы в первом, *основополагающем* томе «Науки о человеке»¹³, без которого религиозная метафизика второго тома просто повисает в воздухе.

Конечно, в ряде отношений Несмелов пошел дальше (а в собственно религиозном отношении даже много дальше), чем его учитель. Но в том, что касается замечательно ясной, цельной и выразительной *картины душевной жизни*, Снегирев остается, на мой взгляд, никем не превзойденным *старым мастером*. А без такой картины наука о человеке была бы сухой концепцией, а не живым учением.

Ниже я стремился выделить основные моменты учения В. А. Снегирева о душе человека, жертвуя (увы, слишком часто) деталями, но сохраняя, по возможности, *ход мысли* автора, а не только ее *итоги*. При этом, хотя я и шел по линии, соединяющей психологическое учение Снегирева с религиозной проблематикой его ученика, но пытался, прежде всего, передать взгляды учителя в их самодовлеющей и *законченной* сути.

Отмечу уже сейчас, что весомый вклад Снегирева в углубленное постижение душевной жизни связан, прежде всего, с его «Чтениями по психологии», изданными посмертно¹⁴. Поэтому не может не вызывать досады тот факт, что в статье о Снегиреве

¹⁰ Снегирев В. А. Наука о человеке // Православный собеседник. 1876. Т. 3. С. 62–89.

¹¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 556.

¹² Несмелов В. И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный собеседник. 1889. Май. С. 97–154.

¹³ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 19, 124, 202, 205, 280–281.

¹⁴ Снегирев В. А. Психология. Систематический курс чтений по психологии э. профессора Казанской Духовной Академии В. А. Снегирева. Харьков, 1893. В дальнейшем я называю этот труд просто «Психологией». По этому же изданию цитируются биографические сведения о В. А. Снегиреве и отрывки из статьи В. И. Несмелова.

в новейшем энциклопедическом словаре «Русская философия»¹⁵ его *главный* труд не только не учтен при характеристике взглядов мыслителя, но даже не включен в список его сочинений. А заодно проигнорировано современное переиздание этой книги «Обществом памяти игуменьи Таисии» (2008). Диву даешься, до каких пределов доходит, мягко говоря, *неосведомленность* некоторых специалистов по истории русской философии.

Добавлю, что из весьма скромного числа известных мне работ, посвященных творчеству В. А. Снегирева, я могу уверенно рекомендовать только соответствующую главу из книги Е. Ю. Коржовой¹⁶, в которой рельефно и продуманно представлена его личность. А вот попытка Н. К. Гаврюшина рассмотреть на четырнадцать страниц взгляды не только Снегирева, но и Несмелова (а заодно, как водится, поговорить о Вл. Соловьеве) уместна разве что в том или ином справочном издании, а не в статье автора, заслуженно известного серьезным отношением к истории русской мысли¹⁷. Что касается статьи В. В. Бондаренко¹⁸, то автор правильно характеризует Снегирева как теиста, но фактически никак не обосновывает эту характеристику, поскольку связывает ее только с убеждением Снегирева в субстанциальности человеческой души; но такое убеждение само по себе еще не делает философа теистом.

Не заходя в «кабак»

Вениамин Алексеевич Снегирев родился 12 октября (ст. ст.) 1842 г. в семье сельского священника, под Нижним Новгородом. Двенадцати лет он был определен в уездное духовное училище, четыре года спустя — в Нижегородскую духовную семинарию, которую окончил в 1864 г. Прилежно и увлеченно (о чем говорят его письма к родным) поднимался он по ступенькам семинарской науки (грамматик, ритор, философ, богослов), которые мы представляем по произведениям Гоголя и Помяловского. В атмосфере пресловутой «бурсы», которая якобы формировала или невежественных обскурантов, или будущих расстриг-нигилистов, сложился ум, лишенный всякой «семинарской» узости, гармонично сочетавший свободу и ответственность в своем отношении к христианскому вероучению. Особенно характерно то, что в этом воспитаннике бурсы, при всей православности его духовного склада, не было и следа *оглядки* на катехизис, склонности мелочно сверять с ним свои и чужие мнения. Церковь и ее учение стали для Снегирева той средой, которая не может стеснять *живущего* в ней, — как воздух или вода не стесняют природных обитателей этих стихий.

Важную роль в развитии Снегирева сыграло то драгоценное качество его характера, которое, по словам брата, проявилось у него с раннего детства — *любовь к учению*, к целенаправленному постижению духовных содержаний *как таковых*; близкие обращали внимание на его увлеченное отношение «даже к такому, по-видимому, сухому занятию, как изучение латинского языка»¹⁹. Благоотворно сказалось и участие отца в «дошкольном» образовании сына; участие, наложившее, как мне кажется, свою печать на содержание философско-психологических взглядов Вениамина Снегирева, которые сформировались, естественно, значительно позже. По словам А. А. Снегирева, их отец, «заметивши в даровитом сыне проблески стремления к самостоятельности», воспользовался для удовлетворения этого стремления «чтением житий святых». Здесь мальчику «открылся новый мир — самых высоких образов святой жизни и деятельности, которые овладели тогда его восприимчивою душою». То, что стало впоследствии центральным пунктом учения Снегирева — представление об *идеале совершенной личности*, данном *каждому* человеку во внутреннем опыте как *критерий* непрерывно

¹⁵ Русская философия: энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 2022.

¹⁶ Коржова Е. Ю. Творческий лик русских мыслителей. СПб., 2009. С. 272–294.

¹⁷ Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 612–625.

¹⁸ Бондаренко В. В. Учение В. А. Снегирева о субстанциальности человеческой души. URL: <http://www.nauteh-journal.ru/files/b35b8d36-d1db-4051-8154-2f5d7cc8c65f> (дата обращения: 28.12.2022).

¹⁹ Снегирев В. А. Психология. С. V.



Вениамин Алексеевич Снегирев
(1842–1889)

совершаемой *самооценки*, — проистекает, несомненно, из этого начального опыта детской души.

После окончания курса в Нижегородской семинарии Вениамин Снегирев был послан «за казенный счет» в Казанскую духовную академию, где и был оставлен, в 1868 г., при кафедре психологии и логики. Родителям он писал: «Итак, осуществилась заветная надежда, сбылась золотая мечта — я призван служить горячо любимой науке!»²⁰ Не правда ли, в этих словах, написанных уже не юношей, слышится какая-то наивность или, лучше сказать, *простодушие*? Владимир Соловьев, тот, будучи 20-ти лет отроду, уже выносил суровый приговор западной философии *в целом* за ее «рационализм». Снегирев, напротив, не обладал завидной способностью самоуверенно рассуждать о вещах, не испытанных им самим с полной серьезностью и самоотдачей, — или, скорее, не чувствовал влечения к подобным рассуждениям. Возникший в нем еще в детские года образ *души человека* требовал пройти весь путь ее познания, нигде не «срезая» дистанцию, находя удо-

вольствие в самой дальности и трудности этого пути. Он постоянно и внимательно следил за всеми, действительными и мнимыми, достижениями психологической мысли, особенно за развитием эмпирической психологии в Англии. Вообще, очень характерен его интерес (принимавшийся часто, по словам Несмелова, за прямое «сочувствие») к физиологической «психологии без души», которая, казалось бы, должна была отвергаться им с порога. «Он вовсе не был способен просто только анатомировать человеческую душу и описывать разные душевные явления, — писал Несмелов о своем учителе, — потому что он смотрел на эти явления, как на *живые явления в живом организме человеческой личности*, и потому, оставляя их живыми, <...> не мог рассматривать их иначе, как только в связи со всеми данными условиями жизни этого организма»²¹.

Таким образом, путь от психологии к философии был действительно *пройден* Снегиревым, искушения эмпиризма были действительно пережиты и преодолены; и с тем большим убеждением он мог сказать своему ученику: «Выгнанные смело в дверь — мир идеальный, метафизика и идеализм проникают неудержимо в окна, *постепенно проделанные* самою наукою в разнообразнейших ее разветвлениях»²².

Занятия наукой определили, как мне кажется, характерное для Снегирева резко отрицательное отношение к *эзотерическому* стилю в философии. Люди, сделавшие философию своей единственной специальностью, очень часто стремятся сообщить ей внешние приметы частных наук, и прежде всего, недоступную «профанам» терминологию. Напротив, Снегирев, по словам его ученика, «искал в философии именно общечеловеческих понятий и общечеловеческого языка. Когда ему замечали, что некоторые проблемы философии, действительно, не могут быть изложены в общедоступной форме, он всегда в этих случаях безапелляционно решал: „значит, вы сами не ясно их мыслите“. По его глубокому убеждению, философию и можно, и нужно

²⁰ Там же. С. VIII.

²¹ Там же. С. XII.

²² Там же. С. XXI.

излагать так ясно, просто и общедоступно, чтобы ее легко можно было понимать всякому сколь-нибудь образованному человеку»²³.

Научное и философское развитие Снегирева совершалось постепенно, без утрированных «переворотов» и «отречений»; и только сравнивая его позднейшие «чтения по психологии» с ранними работами, замечаешь, какой непростой путь был им пройден, как постепенно прояснялась и углублялась его первоначальная интуиция души. Собственно, даже из состояния формального «ученичества» Снегирев вышел сравнительно поздно, в 26 лет, пройдя всю многоступенчатую лестницу образования «по духовному ведомству». Для вполне самостоятельной работы ему оставалась меньшая часть жизни: он умер, не достигнув 47 лет, 16 февраля 1889 г. (как выяснилось после вскрытия, от рака пищевода). Что же было сделано им за эти два десятилетия?

Без каких-либо перерывов Снегирев преподавал в Духовной академии, а с 1871 г. также в Казанском университете. Он печатался в духовной периодике, издавал книги — в совокупности не так много по меркам «свободного философа» и совсем немало для того, кто возложил на себя бремя академических курсов (психология, логика, несколько позже и метафизика). В центре его специально психологических исследований стоял — и это весьма примечательно — феномен сна и сновидений²⁴. Для ученого и философа, последовательно проводившего принцип *непрерывности сознания*, объяснение видимого разрыва сознания во время «сна без сновидений» составляло своего рода пробный камень; а куда может завести психологию ложное истолкование природы сновидений, предстояло увидеть уже в недалеком будущем. Ряд исследований Снегирева был посвящен логике или, точнее, проблеме генезиса и развития логических категорий²⁵. И здесь философия стояла на пороге смуты, которая вылилась (под именем «антипсихологизма») в отрицание того простого и неустрашимого факта, что мышление, которое *одно* нам известно, — это *человеческое* мышление, неотделимое от состава живой души в целом.

Необходимо также упомянуть историко-богословское исследование «Учение о лице Иисуса Христа в трех первых веках христианства»²⁶ — в этой книге, составившей магистерскую диссертацию Снегирева, историко-догматическая тщательность вчерашнего студента еще преобладала над самостоятельной мыслью; но уже здесь можно разглядеть контуры его основной идеи о связи между Личностью Бога и личностью человека — идеи, определившей единство психологии, философии и богословия в творчестве В. А. Снегирева.

Но, как уже отмечалось, *главная* книга Снегирева — его «Чтения по психологии» — увидела свет лишь после смерти мыслителя. Можно предположить, что книга с подобным названием является компиляцией материалов, связанных с многолетней преподавательской деятельностью, но такое предположение будет совершенно неверным. За непритязательным и несколько чопорным названием стоит законченное учение о природе человеческой души, об основном характере и назначении человеческой личности; стоит синтез психологических наблюдений, философских рассуждений и религиозных интуиций. Если что и напоминает о происхождении этой книги (составившей 700 страниц) из академических «чтений», так это нигде не ослабевающая живая ясность и выразительность речи, позволяющая почувствовать силу Снегирева-педагога, о которой с таким восхищением вспоминал Несмелов.

С изданием этой книги окончательно определилось место В. А. Снегирева в русской философии — в русле той *философской психологии*, представителями которой, наиболее близкими к Снегиреву, были, несомненно, П. Е. Астафьев и Л. М. Лопатин. Уступая, быть может, этим мыслителям в основательности теоретико-философского анализа проблематики духа, Снегирев дал конкретную и мастерски написанную

²³ Там же. С. XXIII.

²⁴ Снегирев В. А. Учение о сне и сновидениях. Историко-критический очерк. Казань, 1886.

²⁵ Снегирев В. А. Логика. Систематический курс чтений. Харьков, 1901.

²⁶ Снегирев В. А. Учение о лице Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1870.

картину *проявлений* духовной субстанции в реальной жизни души; он также пошел по совершенно особому пути в анализе живого религиозного сознания.

Тем не менее, Снегирев не нашел даже того холодноватого признания, которое выпало на долю философских трудов Лопатина; не привлек он и того враждебного внимания, которого удостоился Астафьев (в частности, со стороны В. С. Соловьева). Причин для этого несколько, но на одной стоит остановиться.

Ни Александр Снегирев, ни Несмелов ничего не говорят об отношении В. А. Снегирева к общественным событиям его времени, даже к тем из них (например, к реформам в области светского и духовного образования), которые его непосредственно касались. Создается впечатление, что Снегирев вообще избегал затрагивать «общественные проблемы», не заявлял себя ни «консерватором», ни «либералом»; короче, он просто жил вне «кабака», как впоследствии окрестил русскую общественную жизнь и борьбу В. В. Розанов. У *мыслителя* же, не обозначившего своей «общественной позиции», было особенно много шансов остаться вполне неизвестным и современникам, и потомкам — ибо от мыслителя ждали и по-прежнему ждут в России скорейшего *приложения* философии, ждут тех или иных политических или социально-религиозных рецептов. Ничего подобного у Снегирева нет; у него есть, однако, нечто более существенное даже с «идеологической» точки зрения: есть прочный философско-психологический фундамент, без которого любая идеологическая «надстройка» оказывается только очередным «воздушным замком».

Не могу не отметить, наконец, что научная и педагогическая деятельность В. А. Снегирева получила достойную оценку со стороны государства: он был удостоен орденов Св. Анны и Св. Станислава 3-й степени и получил достаточно высокий чин статского советника со старшинством²⁷.

Дух как основа души

Читая лекции Снегирева по психологии, невольно (и, так сказать, анахронично) испытываешь зависть к тем, кому довелось когда-то эти лекции *слушать*: ведь при устном изложении ясность и доходчивость лекций возрастает, если, конечно, лектор *чувствует* свою аудиторию, улавливает ее реакцию и сам на нее откликается; а Снегирев, несомненно, был именно таким лектором. Вместе с тем, каждый достаточно опытный преподаватель знает, что *слишком* ясное изложение не стимулирует самостоятельную работу мысли у слушателей и потому не способствует действительному усвоению ими материала лекций.

Эту дилемму можно разрешить двумя способами. Первый (и, думаю, наиболее распространенный) состоит в том, что лектор просто *не договаривает* и предлагает слушателям самим додумать тот или иной вопрос до конца. Но слушатели, особенно если это студенты, угадывают тактику лектора и уклоняются от предложенной им игры. Есть, однако, и другой прием, который лектор нередко использует безотчетно, просто в силу своего творческого настроения: он вступает в область, где ему самому не все ясно, где и он сам ищет ответ. Нечто подобное мы встречаем в лекциях Снегирева, и хотя это фактически единственная *принципиальная* неясность, уместно сказать о ней в самом начале, тем более что она встречается уже на первых страницах «Психологии».

Говоря о психологии как «истинной, полной и всесторонней науке о душе», Снегирев пишет: «Прямым ее предметом служит собственно душа человеческая в ее проявлениях и жизни: она, потому, может быть названа наукою о духе, о явлениях духа человеческого (выделено мною. — Н. И.)»²⁸. Таким образом, можно, по-видимому, считать, что «душа человеческая» — то же самое, что «дух человеческий», и, соответственно,

²⁷ Стоюхина Н. Я., Мазиллов В. А., Костригин А. А. Вениамин Алексеевич Снегирев: психолог и богослов. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/veniamin-alekseevich-snegirev-psiholog-i-bogoslov> (дата обращения: 28.12.22).

²⁸ Снегирев В. А. Психология. С. 18.

«наука о душе» — то же самое, что «наука о духе». Сразу скажу: считая так, мы не рискуем упустить главное у Снегирева, но один момент, особенно важный для дальнейшего *развития* его идей, от нас может тогда ускользнуть. А ведь наследие классиков русской философии ценно не только его наличным содержанием, но и заключенным в нем потенциалом.

Для того чтобы нам стало ясно определенное различие концептов души и духа, необходимо, в первую очередь, вникнуть в установленную Снегиревым дифференциацию психологии на три существенно разных направления исследований. А именно, психология исследует, во-первых, «явления душевные, открывающиеся прямо и непосредственно в их бытии, взаимной зависимости, связях и соотношениях»²⁹. Метод этого направления — *самонаблюдение*, или интроспекция; психолог открывает душевные явления в себе самом, и без такого открытия психология как наука *невозможна*. Вот почему за этим направлением, которое можно назвать «*субъективной психологией*», все более «укрепляется название просто психология»³⁰.

Начиная с изучения душевных явлений как таковых, психология изучает далее «сопутствующие этим явлениям физиологические процессы и изменения в организме телесном, связанные с ними необходимо и данные во внешнем наблюдении и опыте»³¹. Это второе направление исследований обычно называется *физиологической психологией*, а также «психофизиологией» или «психофизикой». Снегирев придает этому направлению самое серьезное значение, но в то же время ясно понимает его *вторичность* по отношению к субъективной психологии, поскольку «действительное внешнее наблюдение <...> слагается из внутренних состояний»³². Там, где этого не понимают, где пытаются представить изучение головного мозга, нервной системы в целом чем-то, не зависящим от внутреннего субъективного опыта и даже «объясняющим» этот опыт, мы получаем «физиологическую мифологию»³³.

Подчеркну этот момент специально для современного читателя. Когда нам сообщают, что тот или иной участок головного мозга «отвечает», например, за память, нам одновременно подсказывают, что феномен памяти получил тем самым «объективное объяснение». Это, конечно, вздор. Если бы мы не знали из нашего *внутреннего* опыта, что значит помнить, вспоминать, забывать и т. п., мы никогда не смогли бы извлечь это знание из сколь-угодно тщательных, с использованием новейших технологий, исследований головного мозга. Мы просто не знали бы, что мы, собственно, ищем, исследуя мозг.

Итак, есть *первичная* субъективная психология (или просто психология, психология как таковая) и *вторичная* физиологическая (или объективная) психология (важнейшей областью которой сегодня является нейробиология). Указанием на эти два направления обычно и ограничиваются современные авторы. Иначе — у Снегирева. В центре внимания третьего направления психологических исследований находится «основа и последняя причина самого бытия душевных явлений», т. е. «душа как особое духовное существо, или субстанция»³⁴. Это направление Снегирев называет метафизической психологией, поскольку метафизика является «общей наукой об основах всего сущего»³⁵.

Что же заставляет признать необходимым это направление? Снегирев перечисляет ряд факторов, из которых я отмечу два наиболее существенных — один, условно говоря, отрицательный, другой положительный.

Как уже отмечалось, исходным материалом психологии являются душевные явления, известные нам непосредственно из внутреннего опыта. Но что такое явление?

²⁹ Там же. С. 15.

³⁰ Там же. С. 18.

³¹ Там же. С. 15.

³² Там же. С. 29.

³³ Там же. С. 14, 31.

³⁴ Там же. С. 6, 15.

³⁵ Там же. С. 34.

По здравому человеческому смыслу, явление, подчеркивает Снегирев, не может быть *самосушим*, «в себе самом как явление имеющим последнюю основу»³⁶. Слово «явление» прямо указывает на то, что в явлении *про-является* нечто, что само уже не есть явление. Вот это-то нечто Снегирев и называет основой, началом, субстанцией, причем подчеркивает, что «идея основы душевных явлений есть могучая сила: то и другое содержание ее изменяет весь строй, направление и смысл человеческой жизни»³⁷. Но о мировоззренческом значении этой идеи — чуть позже. А сейчас подчеркну, что Снегирев, отвергая концепцию «самосущего явления», фактически смотрел в будущее, пусть и не столь отдаленное, когда *позитивизм* принял форму т.н. феноменологии, с Э. Гуссерлем и М. Хайдеггером в качестве ключевых фигур.

Действительно, классический позитивизм О. Конта и Дж. Ст. Милля до «самосущего явления» еще не додумался: он просто утверждал, что мы можем познавать лишь явления, а не их сущность. И только феноменология, по словам ее другого известного представителя, М. Шелера, стала действительно *радикальным позитивизмом*. В частности, Мартин Хайдеггер на первых же страницах «Бытия и времени» заявляет, что чистое явление — это «явление, которое являет самое себя» («das, was sich zeigt, das Sichzeigende»)»³⁸. Именно понимание того, утверждает Хайдеггер, что чистый феномен являет себя, а не что-то другое, делает ненужным одно из важнейших понятий «старой метафизики»: понятие *субстанции, раскрывающей себя в явлениях*.

Абсурдность этой позиции очевидна уже из самых общих соображений. Когда мы видим дорожный указатель «на Киев», то бессмысленно говорить, что он «указывает на самого себя»; смысл его именно в том, что он указывает *на нечто другое*, нежели он сам. Тем более это верно для отношения между душевными явлениями и душой как субстанцией: первые «открываются прямо и непосредственно», а субстанция, напротив, «недоступна напрямую, непосредственному наблюдению и открывается всегда только в явлениях»³⁹. Внимательный читатель может заметить, что здесь налицо логический круг: мы заключаем от явлений к субстанции как их деятельному началу и от субстанции к явлениям как ее проявлениям. Но это — классический *герменевтический круг*, вне которого есть только *непонятные* явления и *неведомая* душа.

Наряду с пониманием абсурдности самосущих явлений, в пользу существования их субстанциальной основы говорит и аргумент вполне положительный, вытекающий из «факта внутренней жизни, называемого технически „единством или тождеством личности“». Действительно, «человек, у которого изменились знания, верования, убеждения и пр., сознает себя все-таки в сущности не изменившимся»⁴⁰. А говоря шире, о том же свидетельствуют буквально все изменения, которые человек претерпевает от рождения до смерти: все они создают «непоколебимую, стихийную уверенность в бытии души»; причем, будучи продуманы философски, именно в бытии души как субстанции.

Теперь нам должно быть понятно то определение психологии, в котором «свернуты» все три направления психологических исследований: «Психология, понимаемая как вообще наука о душе, точнее и подробнее определяется как наука — о явлениях душевных, в их взаимных соотношениях, в их отношении к физиологическим состояниям организма и к их основе, или последней причине»⁴¹. Или, говоря совсем кратко, речь идет, во-первых, об изучении *душевных явлений как таковых*, во-вторых, об изучении их *связи с телом*, и, наконец, в-третьих, об изучении их субстанциальной основы. При этом Снегирев подчеркивает, что третий, по своей сути метафизический раздел психологии должен опираться на два первых раздела, на данные внутреннего и внешнего опыта, а не строиться умозрительно.

³⁶ Там же. С. 11.

³⁷ Там же. С. 12.

³⁸ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1960.

³⁹ Снегирев В. А. Психология. С. 6.

⁴⁰ Там же. С. 36.

⁴¹ Там же. С. 15.

Исключительно важно то, что, по мнению Снегирева, психология развивается не автономно, но тесно связана с общим философским мирозерцанием, так что трем направлениям психологии соответствуют три типа мирозерцаний, которые оказываются существенно *односторонними*, если они исходят не из целостной картины душевной жизни, а только из какого-то одного ее аспекта.

Мирозерцание, для которого душа — только «общее, отвлеченное выражение для некоторой совокупности, группы однородных явлений», даже просто для «связки ощущений»⁴², Снегирев совершенно точно называет *феноменализмом* или *эмпиризмом*. Следующий тип мирозерцания, для которого «душа в целом и в частях есть только функция нервной системы и всего организма», является откровенным *материализмом*. Наконец, существует третий тип мирозерцания, который, признавая субстанциальность души, пытается сделать это знание «орудием и средством изучения явлений душевных, тогда как <...> требуется как раз обратное, то есть явления сделать орудием и средством познания и утверждения субстанциальности души»⁴³. Такую мировоззренческую установку Снегирев называет *идеализмом* или *спиритуализмом*.

Необходимо, однако, отметить, что, признавая указанные типы мирозерцаний односторонними, Снегирев никоим образом не считает их равноценными. При этом он особо подчеркивает, что материализм может быть только мировоззрением индивидуумов, тогда как «целый великий *народ* древности, индийцы» основали свое мировоззрение «целиком на продуманном до конца идеализме»: «Неведомые миру, но несомненно великие мыслители в первый раз совершили это отвлечение, увлеклись им и сообщили его постепенно целому народу»⁴⁴. Напротив, «не было в истории народа», который пытался бы построить свою жизнь на чистом материализме: «Такого народа и не будет никогда, вероятно, потому, что момент всеобщего утверждения материалистического мировоззрения неизбежно будет началом падения и гибели, разложения общества»⁴⁵. Снегиреву, конечно, не могло прийти в голову, что попытка насадить материализм в качестве «народного» мировоззрения будет предпринята в России, что объектом такого эксперимента станет русский народ. Он, однако, указал на неизбежный результат подобного эксперимента: падение, разложение, гибель.

Теперь, установив три уровня психологии и их корреляцию с тремя типами мировоззрений, Снегирев открывает нам путь к пониманию отношения между душой и духом, хотя сам эту проблему, строго говоря, не обсуждает.

А именно, на чисто феноменологическом уровне душа проявляется как многообразие душевных (или психических) явлений, и только. На следующем, психосоматическом уровне, человек улавливает принципиальное различие своей души и своего тела; именно в соотнесенности с телом душа выступает как нечто *особое*, как *другое* по отношению к телу. Здесь на первый план выходит проблема *взаимодействия* души и тела; проблема, которая выходит за рамки чисто описательной психологии и ведет в философию.

Но решаться эта проблема может по-разному: два наиболее последовательных решения — это материализм и идеализм, а лучше сказать, спиритуализм. Материалистическое решение попросту перечеркивает значение психологии, уводя от нее в область исследований биофизического характера. Но дело в том, что вся история этих исследований убеждает в «невозможности произвести мысль из деятельности мозга и материи», а шире — перейти от тела к душе, от объекта к субъекту. А вот проделать обратный путь вполне возможно просто потому, что мы знаем о своем теле и других телах исключительно через наши внутренние и внешние *ощущения*, т. е. через состояния психические, или субъективные — и никак иначе.

Понимание этого составляет почву для перехода к метафизике; перехода, который мы совершаем уже на уровне обыденного сознания, поскольку любой человек сознает

⁴² Там же. С. 40.

⁴³ Там же. С. 13–14.

⁴⁴ Там же. С. 41.

⁴⁵ Там же. С. 44.

в себе не просто многообразие мыслей, волнений, желаний и т. д., но также «присутствие <...> силы мыслящей, волнуемой, желающей, приводящей в движение тело». Более того, он сознает себя «неделимым центром этой силы»⁴⁶. Здесь душа выступает не просто как «многообразие явлений», но именно как самобытный, равный себе источник творческой силы. И если мы хотим обозначить эту «роль» души, то для нее нет более подходящего понятия, чем понятие *духа*.

Но начинать психологический анализ следует, конечно, не с метафизического уровня. Есть понятие, характеризующее все без исключения проявления душевной жизни, и ее феноменологическую поверхность, и ее метафизическую глубину.

Сознание как *modus vivendi* души

Принципиальная черта душевных явлений заключается, по Снегиреву, в их *сознательности*. Душевное явление как таковое сознательно; «душевное и сознательное — одно и то же, как одно и то же душа — и начало сознающее, производящее явления сознания». Сознание есть *способ бытия* души и ее явлений, абсолютно самобытный *modus vivendi*, несводимый к способу бытия «вещей» физического мира. «Сознание есть факт первичный, неразложимый, новый и непохожий на все остальные, основной космический факт»⁴⁷.

Снегирев решительно отвергает разделение души и сознания, отвергает взгляд, согласно которому сознание «есть особая сила души, существующая независимо от душевных явлений, как бы рядом с ними, и превращающая их в сознательные»⁴⁸. Напротив, сознание — повторим еще раз это центральное для психологического учения Снегирева положение — есть способ бытия душевного явления как такового. Каждое из этих явлений, будь то чувство, воление, мысль — не просто «имеет место», не просто «изживается», но «еще как бы отражается *само в себе*, воспринимает себя, открывается себе — как бы знает о себе. Это самоотражение и знание о себе принято называть сознанием или сознательностью»⁴⁹.

Современный читатель не преминет, вероятно, заметить: если что и «принято» ныне в психологии, так это взгляд на сознание как на нечто «привходящее» к душевным явлениям, вторичное по отношению к их бытию, — взгляд, от которого Снегирев отмежевывается как от явной несуразности. Причина, по которой эта несуразность периодически возвращается и в психологию, и в философию, приобретая даже на какое-то время характер непререкаемой истины, лежит именно в изначальности и *неразложимости* факта сознания, невозможности вполне адекватно описать его через нечто более «простое», тем более — через нечто «аналогичное» в мире физических вещей.

Классический пример негодной попытки выразить природу сознания на языке физических явлений дает т. н. «ленинская теория отражения»; опознать ее основную ошибку тем более полезно, что Снегирев пользуется для *пояснения* понятия сознания термином «самоотражение» (с призывающей к осторожности оговоркой «как бы»). Когда мы имеем дело с материальным «отражением» (солнце в луже, отпечатком перстня в воске и т. п.), то налицо *три* различные инстанции: то, что «отражается» (солнце, перстень); то, что «отражает» (лужа, воск); и то, наконец, что *устанавливает* сам факт «отражения», сравнивающее и сопоставляющее *сознание*. «Теория отражения», полагая, что она объясняет (или, по крайней мере, иллюстрирует, наглядно представляет) процесс сознания *физическим* процессом «отражения», — на деле «объясняет» сознание самим же сознанием! Без сознания, *сравнивающего* перстень с его отпечатком, никакого «отражения» просто *нет*. Другими словами, в «теории отражения» речь идет о типичном *удвоении терминов*, когда под «отражением» понимается то факт *взаимосвязи* двух

⁴⁶ Там же. С. 36.

⁴⁷ Там же. С. 53.

⁴⁸ Там же. С. 183.

⁴⁹ Там же. С. 53.

физических вещей, то специфическое *отношение сходства* между ними, отношение, наличное лишь в *сравнивающем сознании*. Неявно вводит сознание в свою аргументацию, а затем торжественно объявляет, что сознание «объяснено материалистически» — классическая ошибка материализма, не замечаемая «обыденным сознанием» именно потому, что оно вообще склонно не замечать *самого себя*.

То «самоотражение», о котором говорит Снегирев, — это, напротив, изначальный, подлинный феномен сознания как способа бытия душевных явлений, и только их одних. В душевном явлении и присутствии ему «отражении» нет ни трех, ни двух инстанций, а только *одна* — самое душевное явление как живой *ἕδος*; «явления душевные <...> с собою приносят сознание и светятся своим, а не заимствованным светом, то есть производят сознание, а не сами получают от него бытие и освещение»⁵⁰.

Таким образом, душевные явления никем и ничем не «превращаются» в сознательные, они сознательны как таковые. Чтобы резче выразить эту принципиальную мысль, Снегирев даже несколько рискованно утверждает, что каждое душевное явление «производит» сознание и «само собою видится». Но это, конечно, не означает какого-либо дробления сознания между душевными явлениями, взятыми в их *отдельности*. Основой сознания «служит *вся душа*, а не какая-то часть ее. Во всяком явлении <...> она действует *вся*, как единая живая сила»⁵¹. Все душевные явления сознательны как проявления единой субстанции, сообщающей им именно эту — сознательную — форму бытия. Без сознания нет душевной жизни как таковой, «перерыв его равнялся бы прекращению жизни души»⁵². От сознания, как уникального «способа» самораскрытия духовной субстанции, *производны* все коренные свойства душевной жизни: «идеальность, сверхчувственность, субъективность, неделимость и непространственность»⁵³. Снегирев убедительно показывает необходимость именно этих свойств душевной жизни в свете центрального принципа, или *аксиомы сознания*.

Понятно, что, отвергая сознание как основную характеристику психического бытия, мы неизбежно разрушаем и все остальные качества этого бытия, уничтожаем душевное явление как таковое, превращая его в «эпифеномен» соматического субстрата. Поэтому Снегирев решительно выступает против понятия «бессознательного душевного явления»; характеризуя борьбу своего учителя с «бессознательниками», Несмелов писал: «Теперь, как известно, бессознательность положительно в моде; как только чего не понимают, а желают понять, так сейчас и строят *мифологию бессознательного* <...>. Никакой бессознательной области в духе не существует, потому что дух, как чистая энергия, не подлежит пространственным измерениям, и никаких бессознательных состояний в нем не сохраняется, потому что его *жизнь и деятельность есть сознание*»⁵⁴. Сам Снегирев дает поразительно точное изложение этой «мифологии», словно прочитав его в одном из «психоаналитических» опусов. Согласно этой мифологии, «душа представлена <...> резервуаром с небольшой верхней частью, которая постоянно освещена, и обширную нижнюю часть, которая постоянно погружена в непроницаемый мрак, где продолжают жить, действовать и развиваться состояния, побывавшие в сознании: одни ближе, другие дальше от светлой области; одни, следовательно, выше, другие ниже и глубже, и т.п. С явлением такой фикции смена явлений — оживание их и сокрытие превратились в целую драму, в явление борьбы за существование душевных состояний»⁵⁵. Поразительно точное описание механики, «открытой» несколько десятилетий спустя; остается только гадать, сам ли Снегирев нарисовал эту картину, или заимствовал ее у какого-то «предтечи» Фрейда.

Концепция «бессознательного» представляется нам убедительной по простой, но характерной причине: мы не умеем проводить различие между сознанием

⁵⁰ Там же. С. 184.

⁵¹ Там же. С. 271.

⁵² Там же. С. 192.

⁵³ Там же. С. 56.

⁵⁴ Там же. С. 24.

⁵⁵ Там же. С. 183–184.

как первичным качеством душевных явлений — и актами души иного, производного порядка, а именно: 1) актом «вторичного сознавания», или *рефлексии* и 2) актом *самосознания*.

Смещение рефлексии над каким-либо душевным состоянием с изначально сознательным бытием этого состояния можно встретить буквально в каждом рассуждении «бессознательников». Снегирев считает, по-видимому, подобное смещение слишком грубой психологической ошибкой, чтобы подробно ее опровергать. Поскольку в нашу задачу входит изложение концепции Снегирева, а не критика взглядов «бессознательников», укажем только на один из самых обыденных психических феноменов — феномен *узнавания*. Узнавание является необходимым моментом нашего общения с другими людьми — но далеко не всегда мы фиксируем внимание на этом моменте *как таковом*, лишь изредка выделяем его из непрерывной ткани нашей душевной жизни. Такое выделение происходит только в особых случаях. Муж, вернувшись с работы и застав жену дома, не думает о том, что он ее «узнал»; но случайно увидев ее в толпе на Невском проспекте, он непременно это «узнавание» отметит. Но означает ли это, что в первом случае имело место «бессознательное узнавание» (уже само это сочетание слов вопиет о своей бессмысленности!), а во втором — «сознательное»? Конечно, не означает. Узнавание всегда *сознательно*, но не всегда сопряжено с «задержкой» на себе как на состоянии сознания; и так обстоит дело с любым душевным явлением.

Конечно, концепция *непрерывности сознания* требует соответствующей теории *памяти*; в этом отношении мы находим у Снегирева скорее набросок, чем законченную теорию. Но его положение о том, что «ни одно душевное состояние не исчезает бесследно, а навсегда делается составной частью души» и «имеет свою долю влияния в общем строе душевной жизни»⁵⁶, было впоследствии развито Несмеловым в исключительно интересную концепцию «типов формирующей деятельности сознания», согласно которой память — это не пассивное сохранение «следов» изжитых душевных состояний, но формация новых типов творческой активности души. Ученик Снегирева писал: «Всякое душевное явление оставляет свой след, но только этот след не есть темная копия данного явления или мертвый символ в каком-нибудь тайнике души, а живое определение психического развития; потому он сказывается только в складе душевной жизни, в ее характере, направлении и силе»⁵⁷.

Другим источником ошибочного представления о «бессознательных душевных состояниях» является смешение сознания с *самосознанием*; различие между ними имеет особое значение для психологического учения Снегирева в целом. Если сознательны *все* душевные явления, независимо от уровня психического развития индивида, то самосознание возникает только при условии «полной организации душевной жизни», когда человек «сознает себя центром, источником и носителем силы, которая направляется на „внешнее“, изменяя его самыми разнообразными способами и, в свою очередь, испытывая различные изменения под влиянием этого „внешнего“»⁵⁸. Если сознание может быть выражено и в безличной форме («холодно», «грустно» и т. д.), то самосознание «осуществляется в идее „я“, или личности». Дух раскрывается в человеке сначала как общее свойство психического бытия, как его «сознательность», — и только «в явлениях самосознания это начало раскрывается как абсолютно неделимая, в себе замкнутая реальность, неделимый пункт энергии, живой и развивающийся в связи и в отношениях с материей»⁵⁹.

Различение сознания и самосознания позволяет выяснить смысл декартова «*cogito, ergo sum*» — положения, вокруг которого до сих пор не стихают философские споры и которое, на наш взгляд, действительно является пробным камнем любой философской теории. В статье «Метафизика и философия» Снегирев определил принцип

⁵⁶ Там же. С. 241–243.

⁵⁷ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 21.

⁵⁸ Снегирев В. А. Психология. С. 288.

⁵⁹ Там же. С. 314.

Декарта как «воистину архимедов $\delta\acute{\omega}\varsigma \mu\iota \lambda\omicron\upsilon \sigma\tau\acute{\omega}$ познания», как «великое открытие, доселе неоцененное еще во всем его объеме»⁶⁰.

Нельзя не отметить, что до сих пор ведется полемика, в частности, о том, является ли положение Декарта «интуитивным» или «дискурсивным». На деле, оно содержит и элемент интуиции, и элемент дискурсии: и непосредственное знание, если под *cogito* иметь в виду *сознание*, и логический *вывод*, если иметь в виду *само-сознание*, на которое указывает грамматическая форма «я мыслю». Конечно, эти два элемента имеют различный гносеологический статус, и были совершенно правы те критики Декарта, которые упрекали его за недостаточно ясное размежевание этих моментов. Сознание дано нам прямо и непосредственно с каждым душевным явлением как бытием в точном смысле слова *самоочевидным* (то есть «самое себя видящим», для которого его бытие и есть это видение). Напротив, самосознание, возникающее лишь при определенном уровне развития индивидуума, «не есть прямое, непосредственное и простое восприятие, а скорее вывод и постулат сознания»⁶¹.

Хотя в «принципе сознания» заключено важнейшее познание о способе проявления духовной субстанции вообще, в нем нет еще определенного познания о *человеке*. Такое познание есть, однако, в «принципе самосознания», который, как указывает Снегирев, уже не имеет характера непосредственного восприятия основного качества душевных явлений, а представляет собою «вывод» о той силе, которая производит эти явления; здесь высказывается уже нечто такое, что имеет одновременно и общий метафизический, и конкретный антропологический смысл: дух определяется как *личность*, не только сознающая, но и *творящая* свои душевные состояния. Именно здесь и начинается подлинная *проблематика* духа, тогда как учение о сознании составляет его элементарную (и обязательную) пропедевтику.

Личность, или Нарушенный мир

А пока нами опознан (естественно, благодаря Снегиреву) тот «единственный и необходимый» способ бытия душевных явлений, который называется сознанием. Понятно, сколь трудно дать себе ясный и полный отчет относительно этого абсолютно своеобразного способа бытия: имея сознание всегда «при себе», как нечто «само собою разумеющееся», мы его попросту не замечаем, а заметив, невольно пытаемся описать в терминах (отражение, интенция и т. д.), передающих лишь весьма приблизительно характер этого уникального «самоотношения», заключенного в каждом душевном явлении.

Настойчивость, с которой мы привлекаем к истолкованию сознания выражения, заимствованные из познания «внешнего» материального мира, конечно, не случайна. Как подчеркивает Снегирев, «явления душевные существуют только в связи с физическими и осуществляются, очевидно, только в материи и через материю»⁶². Здесь мы подходим к пункту, который впоследствии стал исходным в религиозной концепции Несмелова, и поэтому должны по возможности точно передать мысль его учителя. Прежде всего, Снегирев указывает на то, что эта связь мира психического и мира физического есть только *связь явлений*, а потому «нет никакой необходимости делать <...> вывод, что душевное производится, создается, порождается материальным». Более того: «Из факта постоянной связи душевного и физического нельзя даже сделать вывод, что душевное не может существовать без материального, что материя совершенно необходима для обнаружения душевных явлений»⁶³.

Дело в том, что связь между явлениями есть нечто совсем иное, чем связь явлений и субстанции, их порождающей, — из смешения этих принципиально различных

⁶⁰ Снегирев В. А. Метафизика и философия // Вера и разум. 1890. С. 48.

⁶¹ Снегирев В. А. Психология. С. 291.

⁶² Там же. С. 43.

⁶³ Там же. С. 49–50.

типов связи возникают все несуразности того, что Снегирев называет «физиологической мифологией». Сопоставляя физические и душевные явления, мы ясно видим, что «эти два порядка явлений, так тесно связанные, в сущности, чужды друг другу»⁶⁴. Их замечательное согласие, *κοινωνία*, выраженное в органической жизни, не отменяет их чужеродности, а точнее, *несоизмеримости*. Но именно абсолютная несоизмеримость явлений, порождаемых материей и духом, составляет основу их сосуществования: «они, чуждые друг другу по природе, не имеют ни одного общего, в собственном смысле слова, свойства, ни одного пункта соприкосновения и перехода друг в друга, а потому так легко существуют совместно, не сливаясь и не смешиваясь»⁶⁵.

В пределах психологии Снегирев не пытается решать общий метафизический вопрос о том, как два «несоизмеримых» порядка явлений оказываются *связанными* между собой; он стремится лишь подчеркнуть, что их несоизмеримость есть в такой же степени «факт опыта», как и их связь. Предоставляя теоретической метафизике построение различных гипотез о природе этой «связи несоизмеримого», Снегирев обращается к той стороне проблемы, которая имеет прямое отношение к центральному пункту его психологического учения — понятию *личности*.

Речь идет о *конflikте* духа и материи; конфликте, который раз за разом «преодолевается» в различных «монистических» системах мысли, но с роковой неизбежностью возвращается в историю философии. Между духовной и материальной субстанциями как таковыми, утверждает Снегирев, конфликта *нет*, а есть именно несоизмеримость, опознаваемая в производимых ими явлениях: у каждого из них есть свой собственный онтологический *τόπος*, и потому им чуждо стремление вытеснить или подавить друг друга. Конфликт духа и материи возникает только *в человеке и через человека*, и притом в «высших и совершеннейших формах» его бытия, то есть в *личностях*. Природа «человека вообще» двойственна; но при этом его душа и его тело располагают каждое своим «измерением» существования. Поэтому человек с «неразвитым самосознанием», человек, еще не ставший личностью, вполне спокойно переносит двойственность своей природы. Только на той ступени человеческого бытия, где личностное самосознание человека достигает полного развития, двойственность превращается в конфликт — превращается *свободным творческим актом* самого человека. «Тогда душевные явления открываются нам не только как несоизмеримые с физическими и чуждые им по природе, но как противодействующие»; тогда мы начинаем понимать «основы и смысл той постоянной борьбы между духовным и физическим, между духом и телом, которая составляет содержание человеческой жизни»⁶⁶.

Человек не есть пассивная жертва дуализма духа и материи; становясь личностью, он сам творит их конфликт или, по крайней мере, активно раскрывает «спящее» в двойственном, духовно-материальном бытии противоречие. Происходит это потому, что человек — притом именно как личность — отдает решительное *предпочтение* «своему духовному» перед «своим материальным». Не дух борется с материей, и не материя пленяет дух. Человеческая личность — вот что нарушает их «равновесие», нарушает онтологическую устойчивость *собственной* духовно-материальной природы. В этом — начало того, что ученик Снегирева назвал впоследствии *загадкой о человеке*.

Снегирев дает мастерски нарисованную картину *развития* личностного самосознания человека; картину, которую мне поневоле приходится заменять кратким эскизом. Прежде всего, это развитие не исчерпывается возникновением в человеке *идеи* «я», хотя последняя и составляет, естественно, ключевой момент его самоопределения. «Действительно, — пишет Снегирев по поводу первого проблеска этой идеи в детском сознании, — в этот момент вдруг и неожиданно все окружающее ребенка как бы освещается со всех сторон, и он в первый раз видит себя в центре этого окружающего — резко и отчетливо ограниченным и отделенным от него»⁶⁷. За этим «первым

⁶⁴ Там же. С. 56.

⁶⁵ Там же. С. 57.

⁶⁶ Там же. С. 57.

⁶⁷ Там же. С. 296.

пробуждением опять наступает погружение в прежнее бессознательное состояние на более или менее продолжительное время⁶⁸. Как будто блеск молнии прорезывает <...> на несколько мгновений мрак, в котором находится ребенок, освещает окружающее и его самого, и затем мрак опять сгущается. Но в это мгновение, тем не менее, совершается великий переворот в субъекте: живой индивидуум превращается в человека, и зарождается разумный свободный дух⁶⁹. «Переворот этот, — отмечает Снегирев далее, — есть самое таинственное и непостижимое из всех явлений бытия»; и только поверхностный ум может пытаться «объяснить» это событие «из постепенного сложения душевных деятельностей».

Но это лишь начало становления в человеке *свободно-разумной личности*. На этом пути в человеке «к сознанию присутствия в себе физической силы <...> присоединяется постепенно чувство и сознание постоянного присутствия силы духовной» как источника основных деятельностей: «памяти, воображения, соображения и обдумывания, волнения, желания и внутреннего усилия»⁷⁰, составляющих жизнь души. Именно эти деятельности, эти духовные силы человек все глубже переживает как *свои* силы, выражающие его самобытную сущность. И тогда, неразрывно с этими переживаниями, в человеке развивается стремление не просто «изменить» окружающий мир, но «устранить из него все чуждое духу», преобразовать этот мир «по законам духа». Разум человека, в собственном смысле, выступает на сцену именно для выполнения этой задачи, создавая главное орудие этого преобразования: общую идею, или *понятие*. «Общая, отвлеченная идея, строго говоря, не похожа ни на что в действительном мире, где все единично и конкретно: она есть своего рода *творческое построение* и, опять, преобразование, изменение природы *по законам духа*»⁷¹.

Человек ставит целью подчинение «физического» (в том числе и *своего* «физического») духовному; становится «союзником» духа и «противником» материи, принимая всецело сторону одного из начал, которые *были* столь гармонично соединены в нем самом. Человек стремится подчинить «природу» (как совокупность «физического») *не себе* — ибо и он сам принадлежит к этой природе — но именно своей «духовной компоненте»; по существу, он отвергает свою «природную» целостность, изначальное равновесие духа и материи в себе самом. «Устройте из себя *дом духовный*, чтобы приносить духовные жертвы» — эти слова ап. Петра выражают (в религиозном пределе) ту задачу, которая, по мысли Снегирева, неотделима от бытия человека как личности⁷².

Но для того, чтобы такое самоопределение человека произошло окончательно, развитие его личностного самосознания должно достигнуть «высшей и совершенной формы», содержание которой конституируется, по Снегиреву, отношением человека к *идеалу совершенной личности*. Именно из этого отношения в душе человека «возникает ряд новых волнений», которые служат «выражением антагонизма всему физически-реальному и стремления преобразовать его соответственно требованиям духа человеческого», преобразовать «по присущему ему *идеалу совершенства*. Стремление это <...> и есть то, что называется свободой»⁷³.

Свободное стремление к совершенству составляет двигатель «таинственного процесса одухотворения мира», процесса, в котором «открывается психическое как сила, и притом сила, противостоящая, пожалуй, даже враждебная всему физическому»⁷⁴. Именно воля к совершенству определяет положительное значение «вражды» человека к физическому миру, требует создания «собственного, нового мира». «Около

⁶⁸ Речь идет, конечно, не об угасании *сознания*, без которого нет душевной жизни любого уровня, а об угасании еще непрочного *самосознания*.

⁶⁹ Там же. С. 296–297.

⁷⁰ Там же. С. 299.

⁷¹ Там же. С. 61.

⁷² Снегирев приводит слова из Первого соборного послания ап. Петра (2:5) в сокращенном виде.

⁷³ Там же. С. 62–63.

⁷⁴ Там же. С. 63.

человека единичного, таким образом, вырастает целый мир, состоящий из продуктов духовных <...>, образуется, рядом с физической, духовная среда⁷⁵. Человек переносит дух за свои пределы — пределы единичной души, воплощая в культуре уже нечто качественно новое: «явления общей деятельности духа, общего духа».

Впрочем, в «Психологии» Снегирев лишь намечает переход от проблематики индивидуальной души к проблематике «общего духа», или к философии культуры. Сказанное же выше можно суммировать так: конфликт духа и материи не есть нечто «роковое» для человека — он сам «выбирает» этот конфликт, нарушая равновесие, данное в его природной, психофизической организации. Но этим выбором руководит не произвол, а положительный мотив — мотив *борьбы за идеал*, определяющий бытие человека как личности; в этом выборе совершается творческий акт *самоопределения к лучшему* (если использовать более позднее выражение И. А. Ильина), а не экзистенциалистский «прыжок в ничто».

Поэтому необходимо, в первую очередь, выяснить онтологическую связь, которая имеет место между личностью и ее идеалом, и тот «орган» человеческой души, посредством которого этот идеал открывается. Исследованию отношения между душой человека и идеалом совершенной личности посвящены лучшие, самые проникновенные и оригинальные страницы «Психологии».

Сердце — диафорический «орган» души

Существо психологического учения Снегирева можно выразить в одной фразе: *душа по природе нравственна*. На первый взгляд, этому противоречит недвусмысленное указание Снегирева на постепенное развитие в человеке личностного самосознания — от «идеи я», вспыхивающей в сознании ребенка, через осознание своих духовных сил к высшему пункту развития, когда жизнь человека регулируется идеалом совершенной личности. Но эта *постепенность* в развитии человека к нравственному самосознанию не отменяет того, что в душе *изначально* совершается некий акт, по своему характеру представляющий прообраз нравственного суждения, или, как выражается Снегирев, *диафоры*, различения добра и зла⁷⁶. Тот «орган» души, посредством которого совершается эта *основная* диафора, Снегирев называет *сердцем* — используя эту традиционную для религиозно-философского мышления метафору, чтобы затем тем точнее установить действительное, неметафорическое существо души как нравственного организма.

Здесь уместно вспомнить, и по причинам не только историко-философским, учение о «сердце» другого русского философа, П. Д. Юркевича⁷⁷. Сопоставление их пониманий «сердца» заслуживает, конечно, отдельного рассмотрения. Сейчас будет достаточно отметить только одно немаловажное различие между взглядами этих мыслителей на роль и «место» сердца в душевной жизни — различие, которое в миниатюре отражает два разных подхода к «религиозно-философской» проблематике. Исходя из заданий *богословского* характера, Юркевич использует психологические данные по преимуществу иллюстративно, обращаясь при этом всего охотнее к художественно оформленному религиозному опыту: к библейским пророкам, к псалмам и Экклезиасту. Снегирев исходит, напротив, не из отдельных *выразительных* фактов, но из целостного представления о душе человека, независимо от высоты его религиозного опыта. Это различие в *методе* нашло принципиальное отражение и в результате: если для Юркевича «сердце» получает значение *особого*, почти гипостазированного органа богопознания, рассматривается как особая способность, *facultas*, которую он осмысливает в контексте противоположности знания (идущего «от ума») и веры

⁷⁵ Там же. С. 66.

⁷⁶ Очевидно, от древнегреческого *διαφορέω* — разделять.

⁷⁷ Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Философские произведения. М, 1990.

(идушей «от сердца»), то для Снегирева подобное противопоставление абсолютно неприемлемо. Для него все три «великие области душевной жизни — ум, сердце и воля» вырастают из единого корня, из лежащей в основе душевных явлений субстанции духа; а потому «жизнь души <...> есть живой непрерывный процесс, в каждом мелком и крупном моменте которого принимает участие, так или иначе, все содержание души»⁷⁸. Ум, сердце и воля — это три стороны целостного душевного процесса, и ни одна из них не способна проявляться «сама по себе», т.к. проявляется, *действует* всегда и везде единая субстанция души.

Особое значение того, что Снегирев называет «сердцем» (а чаще — *чувством* или *волнением*) определяется не способностью действовать отдельно от других элементов душевной жизни, но той особой *функцией*, которую оно выполняет в составе души. «Сердце», «чувство», «волнение» — все это служит у Снегирева *названием* для фундаментального психического акта: *реакции души на самое себя как целое*. В отличие от общего способа бытия души — сознания, которое, будучи по существу единым, тем не менее, феноменально «распылено», то есть привязано к *отдельным* душевным явлениям, «сердце» — это особое (но *не обособленное*) чувство, которым душа воспринимает себя как целое, воспринимает свое общее «самочувствие». Называя в обыденной речи чувство — волнением, отмечает Снегирев, мы улавливаем, «следуя гению языка», настоящую природу чувства как такового. А именно, душа «испытывает общее *возбуждение* под влиянием каждого своего изменения, она как бы *колеблется всем своим существом*. Это-то общее возбуждение и колебание служит *источником, основой* явлений чувствования <...>, сообщает этим явлениям особность и самобытность»⁷⁹. Волнение, «колебание» — это, конечно, тоже метафоры, но метафоры, которые улавливают то принципиальное обстоятельство, что «чувство производится в собственном смысле не отдельными душевными состояниями <...>, а тою средою, в которой они являються»⁸⁰. Чувство связано с внутренним *ритмом* души, ибо «жизнь души <...> есть постоянное движение»⁸¹. Это движение есть реальное *изменение* души и «должно быть ею сознаваемо в какой-нибудь форме, сознаваемо непосредственно и прямо, как сознаются даже внешние движения. Чувствование и есть не что иное, как *особая форма непосредственного сознания* этого основного и постоянного события в жизни души, этой реальной стороны ее жизни и существа, сознание того, что каждое состояние ее есть движение и вся она постоянно движется»⁸².

Важно, однако, то, что это движение не хаотично, не аморфно, но имеет, во всех своих разновидностях, определенную «внутреннюю форму», а потому «каждое чувство имеет свое определенное и в высшей степени точное выражение»⁸³, которое «прежде всего зависит от строя и характера внутренней жизни, *от духовной среды*, способной в своем движении принимать различные формы, а не от качества предметов»⁸⁴. Внешний предмет, с которым могут соотноситься наши чувства (например, «страшный» предмет, с которым связано чувство страха), является только поводом, толчком для актуализации особой «формы внутреннего движения, соответствующей страху»⁸⁵; но подлинной причиной, *производящей* это движение, является душа как целое.

Не теряет ли чувство, в таком случае, всякое объективное значение? Теряет, если мы сами теряем из виду главный и даже, по существу, единственный *объект* чувства — состояние и изменение души в целом. Объект чувства — душа, а не внешние предметы; чувство, в понимании Снегирева, не есть ощущение, или, точнее, в ощущении мы имеем лишь зачаточную, неразвитую форму чувства. Чувство, или «реакция

⁷⁸ Снегирев В. А. Психология. С. 365.

⁷⁹ Там же. С. 366.

⁸⁰ Там же. С. 367.

⁸¹ Там же. С. 391.

⁸² Там же. С. 392.

⁸³ Там же. С. 368.

⁸⁴ Там же. С. 396.

⁸⁵ Там же. С. 397.

души на самое себя», есть собственно человеческая способность, в отличие от животной способности ощущения (чувственности), реакции на нечто внешнее (в том числе и на свой соматический организм). Их противоборство прекрасно выражает строка поэта: «Чувствительность под чувственностью стонет...» Когда зритель смотрит на полотно художника и испытывает при этом то или иное «эстетическое чувство» — объектом последнего, в настоящем смысле, является не картина (она — объект зрительного восприятия), но *душа зрителя*, получившая новое и своеобразное впечатление и выразившая его в новом и своеобразном *душевом движении*. Кто хочет понять феномен «эстетического чувства», игнорируя направленность последнего именно на душу как целое и подставляя на место этой *основной* направленности «интенцию» *внешнего предмета*, тот на деле утрачивает настоящую, *внутреннюю* объективность чувства, утрачивает также, как мы сейчас увидим, и настоящее основание идеи *ценности*.

Чувство, как уже было отмечено, не есть способность души, отдельная от сознания; чувство есть именно *сознание изменений души как целого*, то есть более высокая ступень все той же способности «самоотражения» души. Но этим еще не выражено то принципиально *новое*, что проявляется на этой ступени развития сознания. Это новое, по сравнению с «чистым» сознанием как общим способом душевного бытия, заключается в том, что чувство не просто сознает, но и *оценивает*; или, точнее, *чувство есть сознание как оценка*. В чувстве имманентно и нераздельно с актом сознания соединен акт первичной и «непосредственной оценки всего познаваемого и испытываемого душой»⁸⁶ — той оценки, которая составляет фундамент категории ценности вообще. «Без чувства идея цены предмета, явления или действия — абсолютно невозможна и немыслима»⁸⁷.

Чувство как непосредственное сознание «самочувствия» души в целом — есть одновременно и *оценка* этого «самочувствия». Здесь Снегирев переходит от описания жизни души к уяснению ее основного *смысла*. Этот переход отражается, прежде всего, в том, что все «высшие волнения души», с их прагматическим делением на «эстетические, нравственные и религиозные», он квалифицирует теперь как волнения *моральные*. В жизни души, утверждает Снегирев, принципиально нет «адиафор», морально безразличных событий. Всякое свое изменение душа так или иначе *оценивает*, причем речь идет не о вторичной, рефлексивной оценке, но об оценке прямой и непосредственной, совершаемой душой «синхронно» с рождением и изживанием своих движений. Жизнь души есть сознание, сопряженное с первичной оценкой происходящего в душе и с душой; то, что Снегирев называет «сердцем», чувством, моральным волнением — и есть не что иное, как сознание в аспекте этой первичной оценки.

Когда человек рефлексивно *возвращается* к свидетельству этого первичного нравственного чувства, осмысливает это свидетельство в категориях *добра и зла* — возникает нравственное самосознание в собственном смысле. Но как только мы забываем, что самосознание имеет свой корень в сознании — в данном случае, в непосредственном нравственном чувстве, — мы неизбежно начинаем искать основу нравственности в чем-то *другом*, внутренне ей совершенно чуждом. Снегирев отвергает попытки «объяснить» нравственное чувство как нечто производное от «чувств низшего порядка», как некое «осложнение» удовольствия и т. п.; отвергает «психический химизм» как метод выведения *высшего из низшего*. В отличие от низших чувствований удовольствия, боли и т. д. — нравственное чувство, или чувство *как таковое*, отражает и оценивает каждое движение души не в том или ином частном аспекте, но в тотальном и существенном плане *возвышения или падения личности в целом*. В нравственном чувстве «открывается сознанию *идея* возвышения, силы, превосходства — словом, *совершенства действия*, отражающего в себе возвышение, превосходство — совершенство духовной особи, или личности»⁸⁸. Понятие совершенства есть абсолютно самобытная категория нравственного чувства, сопряженная с оценкой того, как каждое

⁸⁶ Там же. С. 266

⁸⁷ Там же. С. 550.

⁸⁸ Там же. С. 568.

изменение души отражается на ее состоянии в целом; именно поэтому нравственное чувство есть та «форма внутреннего движения», которая конституирует «самое понятие о человеке»⁸⁹.

Настоящим источником *идеи добра* является не переживание удовольствия, но вполне самобытное переживание «совершенства действия» и соответствующего *возвышения* личности. «Подобным же образом в содержании понятия о нравственном зле прямо или непосредственно нет идеи вреда, страдания, несчастья. И в нем, прежде всего, уму открывается *идея падения*, унижения, болезненного расстройтва — словом, несовершенства творящей зло личности, отражающегося в самом действии»⁹⁰.

Идеи добра и зла имеют свой корень в переживании возвышения или падения личности; «органом» этого переживания является «сердце», или нравственное чувство как способность непосредственной и тотальной оценки состояния души в целом. Объективность этой оценки заключается в том, что «сердце» непосредственно «говорит» человеку о *действительном уровне* его душевного бытия. Но тогда возникают два вопроса. Первый из них касается того *эталоно*, по отношению к которому определяется этот уровень. Таким эталоном является уже упомянутый выше «идеал совершенной личности»; на его бытийственной роли в организме души мы подробнее остановимся в следующем разделе. Второй вопрос можно поставить так: разве не бывает человек слишком часто увлечен душевным «подъемом», который на деле является глубоким *падением*? Соблазнитель, охваченный нечистой страстью; задорный полемист, победно топчущий своего менее остроумного оппонента — разве в этих и во многих других случаях не совершается именно ошибка в «самооценке», ошибка, рассеять которую может лишь позднейшее размышление, *рефлексия*?

Можно ли, однако, положить руку на *сердце*, утверждать, что оно «молчало» или, тем более, обманывало нас, когда мы «отдавались», казалось бы, всецело, «низшим волнениям» души? Не старались ли мы просто не обращать внимания на его голос? Последнее представляется мне более согласным с данными внутреннего опыта. У Э. Т. А. Гофмана исключительно рельефно изображена *борьба* между насквозь фальшивым «подъемом духа» героя, возбужденного «эликсиром сатаны», и тем «скорбным остерегающим голосом» в его душе, который *с самого начала* беспощадно квалифицировал этот «подъем» как глубокое падение. Напротив, когда в раскаянии за совершенное зло он переживал «упадок духа» — этот же голос сердца свидетельствовал, что этот «упадок» в действительности есть начало духовного возрождения героя, его духовного подъема. Именно поэтому христианское учение резко осуждает *уныние*, т.е. бесплодную рефлексию над своими «скорбными обстоятельствами» — возвращая человека к «голосу сердца», к источнику первичной нравственной самооценки.

Душа как нравственный организм

По учению Снегирева, добро и зло являются собственными категориями человеческой души, с которыми сопряжена «идея некоторой *духовной высоты*, на которую может подняться личность, идея *совершенства личности вообще*; в соответствии с этой положительной идеей, должна быть идея некоторого низшего духовного уровня, до которого личность может упасть, одним словом, <идея> несовершенства»⁹¹.

Таким образом, углубившись в природу «сердца», мы возвращаемся к той идее, которая, как было указано выше, определяет стремление человека установить в мире безраздельную власть духа и его законов, хотя бы ценою конфликта с физическим началом в самом человеке. По самой природе нравственного *чувства* — как прямой и непосредственной реакции души на самое себя — идея совершенства не есть, по крайней мере, в своей первичной данности, некое «требование» или «запрет», но только

⁸⁹ Там же. С. 541.

⁹⁰ Там же. С. 568–569.

⁹¹ Там же. С. 569.

«более или менее конкретный образ совершенной или совершеннейшей личности»⁹². Именно так первично открывается человеку идея совершенства — как *образ совершенного человека*.

Человеку *внутренне присущ* идеал совершенной личности, и вся его духовная жизнь *организуется* по правилам, вытекающим из этого идеала. При этом сам идеал не есть результат внешнего законодательства, предписания, каким должен быть человек, чтобы, например, угодить Богу и т. д.; этот «идеал, составляя *собственность личности* и по материалу, и по форме, является с полной необходимостью у каждой личности», рождается «из самого строя и природы духа», составляя столь же естественную фазу развития личности, как возникновение дара речи, способности суждения и т. д. «Другими словами, идеал составляет нераздельную и необходимую часть человеческого духа, *необходимую часть содержания его*, содержания личности. Без идеала человек не есть в собственном смысле человек, так же точно, как нельзя в строгом смысле назвать человеческое существо, неспособное ни к какой форме мышления»⁹³.

Таким образом, идеал совершенной личности есть *критерий* человека в собственном смысле, причем критерий, который возникает «не как результат наблюдения и отвлечения, а как результат творческого построения, и сам не может быть предметом наблюдения, а только созерцания, интуиции»⁹⁴.

По мнению Снегирева, нравственная природа души, значение идеала совершенства как цели и двигателя душевного развития — это нечто, что «открыто и младенцам», но остается «сокрытым от премудрых и разумных», ослепленных внешним подходом к душевной жизни и потому видящих в ней или «эпифеномен» физического субстрата, или стихийный разряд некой «психической энергии». Жизнь души совершается под знаком основной «диафоры» — оценки, различающей *все* изменения в душе как приближение к идеалу или удаление от него.

Сам по себе, телеологический характер души не составляет ее исключительного достояния; он только получает здесь особое значение в силу того, что способ бытия души есть сознание. Уже рассматривая физическую природу, особенно ее органические формы, мы обнаруживаем, что она «преобразуется по какому-то *плану*, типу, который <...> лежит не вне ее, а внутри, <...> в форме *организационной силы*»⁹⁵. «Этот организационный план, присущий физической природе, этот, можно сказать, *идеал природы* открыт уму в той его части, которая уже выполнена, <...> но в чем состоит вся полнота его, какие будущие формы физического бытия лежат в недрах природы, в ее организационной силе» — все это скрыто от сознания, *внешнего* природе, не проникающего «в таинственное средоточие этой силы». Если так, то «признавая присутствие плана, организационного начала в целой органической природе и в каждом существе ее, нельзя, конечно, отрицать его в совершеннейшем идеальном организме — духе». В этом последнем, однако, имеет место принципиально иное отношение к своему имманентному плану — отношение, которое определяется сознанием как основной чертой душевной жизни. «Дух не только живет и развивается, как всякий организм, он *знает* об этом»⁹⁶.

«Сознавая каждую часть своего состава», «сознавая себя как единое целое», «дух человеческий необходимо должен сознавать и тот творческий план, который лежит в его основе и в котором дана будущая судьба личности, конечный пункт развития, к которому способна его природа, ту высшую форму бытия, к которой он стремится, которую он должен осуществить или к которой он должен приближаться <...>. Вот это-то сознание лежащего в основе жизни духа, *сознание организационного плана как конечной цели его бытия и развития и дает начало тому, что называется идеалом*»⁹⁷.

⁹² Там же. С. 570.

⁹³ Там же. С. 571.

⁹⁴ Там же. С. 570.

⁹⁵ Там же. С. 571.

⁹⁶ Там же. С. 572.

⁹⁷ Там же. С. 573.

Сознание человеком того, «чем он *должен и может* быть», не есть, конечно, сознание, вполне адекватное самому плану; оно бывает и «смутно», и «преувеличено», но оно *есть*, и именно это составляет привилегию души по сравнению с органической природой. «Если бы зерно дуба обладало сознанием и с ним связанными силами человеческого творческого духа — в нем, подобно идеалу у человека, явился бы смутный образ того необъятно-великого и совершенного, сравнительно с ним, растительного организма, каким ему предстоит быть»⁹⁸. Мы видим, как наполняется содержанием понятие духа, или *основы* души, в учении Снегирева — от общей интуиции самобытной силы, производящей душевные явления и определяющей их единство, мы приходим к представлению о глубинной *нравственной* организации души, ее имманентном идеале, или *интелехии*, поскольку идеал, «план» и т. д. — это и то, что *движет* душою, и то, к *чему* она движется.

Здесь же — корень всех *ценностных*, аксиологических суждений человека, ибо здесь дана основа для вполне своеобразного акта *сравнения* наличных обнаружений человеческого духа «с идеалом, т. е. с образом того, чем они должны быть, достигнув полноты своего развития, своего совершенства»; дана основа для той оценки *каждого* изменения души, которая «совершается так же непосредственно, как оценка величины предмета, расстояния и т. п.», и при которой как бы ощущается «нормальная или ненормальная температура организма, данная в непосредственном сознании, помимо всякого опыта внешнего, в опыте внутреннем»⁹⁹.

Таким образом, нравственное чувство, или оценка всех состояний и изменений души как «приближений» или «удалений» по отношению к идеалу, является в жизни души не чем-то исключительным, происходящим лишь от случая к случаю, но необходимым коррелятом *самых* этих состояний и изменений, — мы только далеко не всегда рефлектируем на эту оценку, предпочитая жить с иллюзией того, что наша жизнь состоит «преимущественно» из *нравственно безразличных* событий («адиафор», по терминологии, восходящей к античному стоицизму). Но эта иллюзия не отменяет того *реального* факта, что наша душа есть *нравственный организм par excellence*¹⁰⁰, что она моральна по самой своей природе. По выражению Снегирева, нравственная оценка получает в жизни души характер «механизма своего рода», она есть «моментальная, без всяких соображений о последствиях, *оценка* всякого *действия*, признание его обнаружением силы или слабости, приближением к идеальному типу или удалением от него, согласием или противоречием с идеалом совершенства — добром или злом»¹⁰¹. Человек спонтанно как бы «выносит приговор» каждому движению своей души — хотя, опять-таки, слишком часто избегает того, чтобы до конца *осмыслить* этот приговор.

В этом спонтанном, еще не думающем о последствиях «приговора» суде над собою заключен корень человеческой *свободы*. Последняя менее всего означает, что человек совершает «немотивированные» действия — напротив, каждое действие человека может быть объяснено из того или иного мотива как «субъективного знака нужды, недостатка в организме и душе»¹⁰², или же из борьбы таких мотивов. Отличие «психической причинности» от физической состоит в том, что в человеке борьба мотивов сопровождается «сознанием, внутренним отражением этой борьбы». Сознвая эту борьбу, человек сознает, какой мотив *побеждает*: тот ли, который происходит из его внешней физической природы, или тот, который вытекает из его духовного начала. Именно последнее начало является источником *нравственного мотива*, т. е. мотива, в котором отражена главная тотальная *нужда*, потребность души — осуществить свой имманентный план, свой идеал совершенства. В этом смысле нравственный мотив, как и любой другой, связан с сознанием «внутреннего

⁹⁸ Там же. С. 574.

⁹⁹ Там же. С. 574–575.

¹⁰⁰ По преимуществу — лат.

¹⁰¹ Там же. С. 575.

¹⁰² Там же. С. 625.

принуждения — сообразовать с ним свои действия»¹⁰³, и потому мы можем говорить о нравственной *необходимости* делать добро. Лишь постепенно в человеке достигает полной ясности сознание того, что нравственная необходимость есть необходимостью внутренней, не навязанная человеку извне, но вытекающая из его собственной сущности. Тогда «самая тень какого-нибудь принуждения исчезает, и наступает то *состояние праведности*, когда самые заповеди и предписания закона становятся излишними — исчезают из сознания: они сливаются с жизнью и деятельностью человека, становятся жизнью, которая раскрывается со всею возможною для человека полнотою и совершенством»¹⁰⁴.

Так — в жизни святых, в высшей форме человеческого бытия; но и на всех уровнях развития в человеке действует нравственный мотив как «естественное расположение, стремление человека к лучшему». «*Чувство долга есть духовный инстинкт*, естественное и неотразимое требование природы духа человеческого, и его обязательность и принудительность не больше и не меньше того могучего принуждения, которое лежит в каждом <...> органическом инстинкте». Таким образом, «„нравственный закон“ — есть закон, *предписываемый себе самим человеком*, или — все равно — Богом, создавшим эту его природу»¹⁰⁵. Даже и тогда, когда чувство долга развито в человеке «путем насилий и приказаний», «в форме привычки повиноваться положительным требованиям, заповедям и т. п.» — «оно остается, в сущности, стремлением к совершенству» и неотделимо от «сознания, что сам человек есть последняя причина своего действия».

Свобода не есть произвольный «выбор» между добром и злом, но *осознанная нравственная необходимость добра*. «Чувство свободы <...> есть непосредственное сознание духом человеческим своей независимости от условий и законов природы, непосредственное сознание своей самобытности и противоположности миру чувственному, материальному»¹⁰⁶, а потому чувство подлинной свободы мы испытываем тогда, когда зависимости от природы противопоставляем «зависимость» от духа, от своей духовной природы. По отношению к этой последней свобода есть не что иное, как необходимость, а чувство свободы — именно «чувство возможности для человека всегда осуществлять в своей жизни добро»¹⁰⁷. Повторяя слова Канта «*debes, ergo potes*» («должен, значит можешь»), Снегирев указывает на духовную природу личности как на субстанцию, чья деятельность *есть свобода*. «Личность, таким образом, *является средоточием действия сил*, коими *необходимо* определяется всякое ее действие»¹⁰⁸; и не что иное, как «объективный факт зависимости человека от него самого, от его воли, называется *нравственною свободою*, или *свободою воли*»¹⁰⁹. Путь человека лежит не от «необходимости-без-свободы» к «свободе-без-необходимости», но от борьбы между физическими и духовными мотивами к полной победе последних, к *свободе как осознанной нравственной необходимости*, вытекающей из духовного начала и основы души.

Таково, в общих чертах, учение Снегирева о нравственном чувстве и его роли в организме души — учение, которое произвело впечатление «исключительной законченности» даже на автора критической рецензии на «Чтения по психологии»¹¹⁰. Впрочем, рецензент ошибся и в данном пункте: настоящая проблема здесь только *начинается*. Тотальная природа нравственного долга требует, чтобы вся жизнь человека подчинялась исключительно идеалу его духовной природы, чтобы *все изменения* души были приближением к идеалу совершенной личности. Чем полнее

¹⁰³ Там же. С. 673.

¹⁰⁴ Там же. С. 581.

¹⁰⁵ Там же. С. 580.

¹⁰⁶ Там же. С. 591.

¹⁰⁷ Там же. С. 540.

¹⁰⁸ Там же. С. 594.

¹⁰⁹ Там же. С. 540.

¹¹⁰ Отзыв В. Серебrenникова в «Журнале министерства народного просвещения» (июль 1896).

развивается свободно-разумная личность в человеке, тем решительнее отвергает он власть физических условий своего существования, влияние физической причинности на духовную. И дело не в том, что физическое как таковое есть «зло» — в действительности физическая природа не «зла», но как таковая *нравственно безразлична*, неспособна к тому различению добра и зла, которое составляет основную «диафору» души. Материя сама по себе представляется нравственно чуткому человеку чем-то *пошлым* (*gemeine*), по выражению Гегеля; именно ее «пошлость», равнодушие к идеалу не позволяет человеку рассматривать свою «физическую компоненту» как нечто равноценное с «компонентой» духовной. Но по этой же причине злом является не материальный субстрат человека, но его собственные деяния — если они подчиняются импульсам, исходящим из этого субстрата, не подчиняя их, в свою очередь, духовным нормам. С другой стороны, *распад* личности — это всегда, по крайней мере, вначале, впадение в пошлость, в безразличие к нравственной оценке, когда, по словам Снегирева, «смыслом жизни становится покой, жизнь без высшей цели, по течению, без усилий, жизнь, состоящая из мелких удовольствий, наполняющих пустоту душевную»¹¹¹.

Однако, требование жить, следуя *исключительно* идеалу совершенства и задаваемым им нормам, представляется весьма утопичным. Человек изначально является «подданным двух миров», более того, его «жизнь начинается подавляющим преобладанием физического над душевным и духовным»¹¹². Противоречие заключено в самом отношении «бесконечного идеала» к «ограниченной и конечной живой личности человеческой как живой физической особи»¹¹³. Сознание этого противоречия усиливается с нравственным ростом человека, так что «на самой высокой ступени нравственного совершенства человек, сравнивая себя с идеалом, чувствует и необходимо должен чувствовать свою крайнюю мизерность, „неключимость“ и проникается тем высоким смирением, которое есть всегда спутник истинной красоты и величия». Нравственная личность одновременно исполнена «непоколебимой уверенности духа в своей неразрушимости» и не менее убедительного для нее сознания «конечности, краткости ее бытия в этой форме физической особи»¹¹⁴.

Две взаимно отрицающие уверенности достигают *условного* примирения в том, что «жизнь личности разделяется на две неравные части — временную и вечную». Но такое примирение условно сразу по двум причинам: во-первых, так или иначе, но человек знает только свою «временную» жизнь, а о «вечной» может только строить догадки, в принципе недоступные проверке «здесь»; а во-вторых, идеал по-прежнему утверждает свое безоговорочное господство, не делая никаких уступок и требуя «превращения временной жизни в приготовление к вечности, или, точнее, в начало вечной жизни: он определяет то, что есть вечного и неизменного в человеческой природе, и чем она должна быть всегда». Поэтому и идея жизни как «приготовления к вечности исполнена противоречия, связанного с самым существенным в содержании идеала совершенства» — с понятием о той *полноте бытия*, о том «бесконечном развитии всех сил духовных», которое неотделимо от идеи совершенства. Психологически человек вовсе не «аскет жизни», и требование полноты бытия присутствует в нем и тогда, когда еще не обретоно или уже утрачено сознание связи этой полноты с ее *духовным* характером. Поэтому «рядом с потребностью совершенства, вечного бытия возникает естественно и необходимо потребность полноты личного бытия *временного* — потребность испытать все блага этой краткой жизни»¹¹⁵. Эта потребность есть, в сущности, *отражение* идеала совершенной личности — но отражение искаженное, не адекватное своему прообразу. Оно требует наслаждения и упоения мгновением там, где долг требует воздержания, терпения и самопожертвования. Так возникает

¹¹¹ Там же. С. 583.

¹¹² Там же. С. 45–46.

¹¹³ Там же. С. 583.

¹¹⁴ Там же. С. 584.

¹¹⁵ Там же. С. 584.

«нравственный» сатанизм, «любовь к тому, что противоречит идеалу, так называемая на языке богословском „любовь ко греху“ — ко злу»¹¹⁶.

Конец и начало «загадки о человеке»¹¹⁷

Идея совершенства отвращает человека от «пошлости» существования, в котором мирно и равнодушно уживаются его духовная и физическая «компоненты». Но порождая конфликт, эта идея не может, сама по себе, его разрешить. Человек остается в тисках между безусловными требованиями нравственного идеала и физическими условиями своего существования как «ограниченной и конечной особи». Более того, побуждаемый осуществить идеал совершенства «здесь и сейчас», человек может впасть в поиск иллюзорной «полноты бытия», когда экстаз мгновения наделяется божественным достоинством:

«Zum Augenblicke dürft ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!»¹¹⁸

А потому идеал совершенной личности, будучи энтелехией души, тем внутренним «мотивом», который определяет поступки человека как нравственно необходимые, вытекающие из его духовной природы, то есть *свободные*, не есть, однако, *последнее* основание человеческого бытия. Антропология личности остается незавершенной без *теологии личности*.

«Органом» души, который направлен на это последнее и глубочайшее основание человеческого бытия, является *религиозное чувство*, «высший во всех отношениях, кульминационный пункт сердечной жизни и ее синтез»¹¹⁹. Другими словами, для Снегирева религиозное чувство — не альтернатива нравственному (ибо чувство как таковое — нравственно), но именно его кульминация или *радикализация*, последнее и решающее углубление. В этом — «субъективный» смысл религиозного чувства как акта души, направляющей свое внимание в свою последнюю глубину и основание; то «совсем внутри!» Мейстера Экхарта, которое звучит, с различной силой и последовательностью выражения, во всех системах мысли, верных духу индоевропейской метафизики.

Но с этим «субъективным» значением неразрывно связано «объективное» значение религиозного чувства как акта, «открывающего человеку прямо и непосредственно объект религии — Божество»¹²⁰. Здесь заключается, однако, и наиболее уязвимый пункт концепции «религиозного чувства», концепции, несовместимой, по мнению многих философов и богословов, с *откровенным* характером христианской религии. Неслучайно Снегирев формулирует свою позицию в первую очередь по этому вопросу. Откровение, взятое и в общерелигиозном, и в специально христианском смысле, не только не противоречит *соучастию* человека, но «само предполагает в человеке предрасположение и способность к усвоению его содержания», предполагает те «особого рода духовные деятельности, которые идут как бы навстречу откровенной истине и делают ее собственностью духа, частью его бытия и жизни»¹²¹.

К этой предельно ясной формулировке можно только добавить, что исследование этих *деятельностей* как раз и составляет собственную задачу философии, отличную от той, которую ставит себе специально богословский анализ *содержания* Откровения;

¹¹⁶ Там же. С. 585.

¹¹⁷ См. также: Ильин Н. П. Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 90–109.

¹¹⁸ «Тогда сказал бы я: мгновенье! / Прекрасно ты, продлись, постой!» (из последнего монолога Фауста, пер. с нем.).

¹¹⁹ Снегирев В. А. Психология. С. 433.

¹²⁰ Там же. С. 595.

¹²¹ Там же. С. 596.

отношение между философией и богословием здесь, в сущности, такое же, как отношение между философией и математикой в вопросе о «математических истинах». Философ Платон тем и отличался от «чистого математика» Евклида, что последнего интересовало только собственное содержание геометрических истин, первого же — именно вопрос о том, как конечный и субъективный ум становится *причастным* этим универсальным, объективным и содержательно «бесконечным» истинам. Если бы Платон не ставил этот вопрос, то математика не потерпела бы ущерба, — у нас просто не было бы *платонизма* как метафизического учения; не оскудела бы математика, но оскудел бы человеческий дух.

Точно так же без учения о природе человеческого *предрасположения* к восприятию откровенных истин наука о последних не утратила бы, конечно, своего значения; но на почве такого «депсихологизированного» богословия никогда бы не выросло дерево с вечнозеленой кроной — христианская метафизика; дерево, корни которого питаются от одной тайны: тайны общения между Духом Святым и духом человеческим.

Каким бы «бесконечно малым» ни был вклад человека в это общение — без этого вклада Откровение не могло бы действительно *состояться*; подобно тому, как прямая линия, из которой удалена лишь одна, лишенная *собственной протяженности точка*, перестает быть прямой линией как таковой. Не без вызова богословской установке на абстрагирование от всего «слишком человеческого», Снегирев утверждает даже, что «необходимо гипотетически взять человека изолированным от Божества, представить так, как будто не было никакого Откровения, и показать, что в самой природе человека и его отношениях к миру заставляет его искать Бога и общения с Ним, что делает его существом религиозным, и в каких формах может выражаться и осуществляться это искание, по законам его духа»¹²².

Представление, которое, по мнению Снегирева, составляет внеконфессиональный базис религии и определяет «основное единство религиозной идеи <...> на всех ступенях развития и у всех народов», — это представление о *всесовершенной Личности*, свободной от тех ограничений, которым подлежит личность человека. Идея Бога как всесовершенной Личности «необходимо и безусловно связана с самосознанием человека, с идеей его собственной личности как единого, конечного и ограниченного сверхчувственного существа, и является неуклонно и неизменно с явлением этой последней»¹²³.

Полярное напряжение между идеями конечной личности человека и бесконечной Личности Бога составляет сущность самосознания; раскрывая двуединство бого- и самосознания (двуединство, отнюдь не исключающее *субординацию* его составляющих), мы убеждаемся, что идея Бога, «а с нею и религия, и религиозная жизнь человека, *имеет корни в самой глубине человеческого духа*, в той его деятельности, в том свойстве, которые делают его разумным существом и отличают от всего живущего на земле»¹²⁴. Греческий мыслитель, замечает Снегирев, который иронизировал по поводу того, как должны представлять своих «богов» лошади и быки, был неправ в одном и главном: «животное не есть личность, а потому не может иметь религиозной идеи в собственном смысле слова». «Антропоморфизм» не есть, в сущности, недостаток религиозного сознания, но является «прямым следствием прямой связи его с человеческим самосознанием»¹²⁵. «Идея бесконечного, всемогущего Существа есть собственно *составная часть процесса самосознания*, логически необходимая, а потому неустранимая», ибо она «возникает в человеке необходимо и присуща ему всегда — явно или скрытно — по самой природе его духа». Самосознание в своей глубочайшей основе не есть одно лишь «сознание своего Я», но именно единство бого- и самосознания, единство «идеи человека» и «идеи Бога», причем «степень ясности этой последней идеи <...> всегда пропорциональна

¹²² Там же. С. 596.

¹²³ Там же. С. 600.

¹²⁴ Там же. С. 604.

¹²⁵ Там же. 603.

ясности первой: смутна, неопределенна идея собственной личности — смутна и идея Личности бесконечной»¹²⁶.

Очевидно, что здесь мы находим у Снегирева высказанное с полной ясностью положение, которое Зеньковский и Флоровский, вслед за Бердяевым, считают центральным в концепции его ученика. С другой стороны, учение Снегирева является полной противоположностью тех построений, которые выдвигают в качестве основной категории человеческого бытия понятие «тварности». Человек имеет идею Бога не потому, что он — тварь, а потому что он *может и должен* стать личностью. В какой-то мере эти две концепции *дополняют* друг друга. Но уже из общих метафизических соображений ясно, что положительная идея личности имеет онтологический *prius* по отношению к отрицательной, «меонической» идее тварности. Суть человека именно в том, что в своем нравственном развитии (а развитие человека, если иметь в виду его существо, есть именно нравственное развитие) он отвергает примат тварных обстоятельств своего бытия и выдвигает идеал совершенства, созерцаемый им *в свете* идеи всесовершенной Личности Бога.

Тогда можно сказать: человек *открыт* для Откровения потому, что в этом последнем человеку открывается не нечто чуждое его природе и самосознанию, но связанное с ним глубочайшей гносеологической и онтологической связью. *Содержание* Откровения не может быть неким внешним для человека набором «сведений» касательно чуждой ему природы и намерений Бога — напротив, в Откровении он находит то, что ему всего дороже и важнее, чего *изначально искала* его душа. Конечно, «естественное богосознание» человека всегда ограничено, ибо «наша идея Бога, Личности бесконечной, есть несомненно полное отражение — по противоположности — нашей собственной личности со всеми ее высшими свойствами»¹²⁷, и потому не может быть всецело адекватной своему прообразу. Но важно, собственно, не это; важно то, что человек как бы постоянно и *непосредственно воспринимает*, сознает бесконечную Личность, знает непосредственно, без всяких доводов, ее бытие»¹²⁸. Именно непосредственность и постоянство религиозного чувства, замечает Снегирев, «так хорошо и во всей чистоте выражено в еврейском имени Божества — Йегова, „Он есть, Он существует“»¹²⁹.

Говоря о психологических основах богосознания, Снегирев высказывает, между прочим, одну мысль, исключительно важную для понимания задач религиозного *воспитания*. А именно, он указывает на то, что «внешние влияния, в форме преждевременного внушения готовых идей о Боге и мире, мешают во всей полноте развиваться этому акту непосредственного восприятия и созерцания Божества в свойственной человеку форме»¹³⁰. Уровень «религиозного образования» ни в коем случае не должен идти врозь с уровнем нравственного развития, то есть развития *личности*. Поэтому не следует слишком умиляться при виде детской «религиозности» или приходиться в отчаяние от детского «атеизма», когда и то, и другое лишь «внушено» извне, «семьей и школой». *Решает* не это внушение, но *самоопределение* человека; причем «религиозно самоопределился» человек может *не раньше*, чем он самоопределится как личность. Достаточно хорошо известна история мальчика, крестившего перед сном подушку и ставшего впоследствии лютым ненавистником своего детского «боженьки»...

Внутренняя связь идеи совершенной личности человека и идеи всесовершенной Личности Бога находит выражение в том, что ближайшим *аналогом* религиозного переживания является наше отношение к *героям*; религиозное волнение «похоже на то, что называется благоговением к могущественным и великим людям, но не тождественно с ним»¹³¹. Герой — для нас это и *пример* человеческого совершенства, и та *опора*, в которой так нуждается наша собственная слабость. Но как бы ни увлекал

¹²⁶ Там же. С. 600.

¹²⁷ Там же. С. 601.

¹²⁸ Там же. С. 603.

¹²⁹ Там же. С. 604.

¹³⁰ Там же. С. 602.

¹³¹ Там же. С. 604.

нас герой, какой бы уверенностью ни наполняло нас его покровительство, — глядя на вещи глубже, мы начинаем понимать, что и герой — только человек, и также подвержен основному конфликту человеческого существования; подвержен даже острее и глубже, чем обыкновенный человек, именно в силу своего *совершенства*. Это последнее обстоятельство верно угадали древние греки, и прежде всего, их великие трагики: у них трагедия и гибель героя вытекает не из его «недостатков», но именно из его «совершенства», из его *судьбы* как судьбы *героя*.

Религиозное чувство как личностное отношение человека к Богу также заключает в себе «смутное сознание открытия и присутствия опоры, потребность в которой присуща человеку изначала и связана с непосредственным чувством и усмотрением своей конечности и слабости»¹³². Но по мере углубления самосознания человека, он все яснее понимает, что его «слабость» не есть нечто случайное, не есть «ситуация», в которую одни люди попадают, а другие — нет, но что она связана с самой сутью его бытия: конфликтом между духовным началом и материальным субстратом человека, чуждым и равнодушным ко всему духовному, нравственному. Чем полнее овладела человеком идея совершенства, чем тверже направляются его поступки сознанием *идеала* — тем глубже в нем сознание Бога как последней и настоящей опоры для борьбы за этот идеал.

Тем неожиданней то, что на последних страницах главы о религиозном чувстве Снегирев пишет о радости *бескорыстной молитвы*. «Молитва начинается безмолвным сознанием *близости* Божества»¹³³ и переходит в «обнимающий всю душу радостный трепет, не выражаемый словами и неописуемый, но хорошо знакомый всякому, кто, хоть раз в жизни, молился в собственном и строгом смысле слова, молился без слов и определенной мысли, без какой-либо просьбы и даже благодарения»¹³⁴. В *первоначальном* и собственном смысле молитва — это «наслаждение; в этом сущность молитвы; все остальное в ней — видоизменение, форма и т. п.»¹³⁵.

Психологическое учение Снегирева завершается, таким образом, не *решением* «загадки о человеке», но только «описанием» того, как душа человека достигает ступени, с которой конфликт *внутри* человеческой природы кажется самому человеку чем-то второстепенным; молитва как сознание *близости Бога* и радостное переживание этой близости делает неуместным, даже безвкусным вопрос о возможности «осуществить идеал в условиях физического существования».

— В свете, какого нет чище и краше,

религиозная душа восклицает вместе с поэтом:

— Что же тут мы или счастье наше,
Как и подумать о нем не стыдиться?!¹³⁶

Но, как замечает Снегирев, молитва одновременно и конец, и начало «исканий Божества». И хотя для того, кто переживает совершенную радость молитвы, эти искания могут казаться чем-то «второстепенным», их нудящая тревога будет все снова и снова овладевать душою, нарушать даже счастливое самозабвение человека, погруженного в молитву.

Дав выразительную и по-своему завершенную картину «живой души человеческой», Снегирев не разрешил наших сомнений о *последнем смысле* этой картины, но скорее сделал так, что эти сомнения стали еще острее, полный ответ на них стал казаться еще неотложнее. Узловые моменты учения Снегирева — нравственная

¹³² Там же. С. 607.

¹³³ Там же. С. 611.

¹³⁴ Там же. С. 604.

¹³⁵ Там же. С. 611.

¹³⁶ Из стихотворения А. А. Фета.

природа души, конфликт ее безусловного идеала с условиями земного существования человека, *полярная* связь самосознания и богосознания — послужили для его ученика не мертвым аквизитом «мысли помысленной», но живым уроком *мысли мыслящей*, уроком, направившим его к решающей теме — теме *Бога, ставшего человеком*.

Заключение. О философском теизме

«Давать закон самому себе — вот величайшая свобода»¹³⁷. Эти часто цитируемые слова прозвучали 27 мая 1933 г. в речи, произнесенной М. Хайдеггером при вступлении в должность ректора Фрайбургского университета (одного из старейших в Германии). А примерно за полвека до этого профессор Казанской духовной академии В. А. Снегирев говорил в своих лекциях о том, что «нравственный закон — есть закон, *предписываемый себе самим человеком*»¹³⁸. Сходство усугубляется и тем, что рядом с приведенными цитатами Хайдеггер указывает на «долг и обязанность немецкого студенчества», а Снегирев подчеркивает, что «*чувство долга есть духовный инстинкт*». Более того, Снегиреву в данном случае не чужда мысль о политике: он отмечает, что, повинувшись нравственному закону, «человек повинуетя, так сказать, собственным приказаниям и не имеет никакого разумного основания не слушаться этих приказаний. Благодаря этим особенностям, нравственный закон служит основой и началом, дающим силу всем гражданским и политическим законам»¹³⁹.

Эту параллель, однако, я провожу вовсе не для того, чтобы поднять реноме Снегирева за счет сравнения с Хайдеггером, которого его наиболее экзальтированные почитатели мнят чуть ли не «последним богом». Напротив, необходимо понять, что за сходством слов стоит *абсолютная противоположность* идейных установок.

Для Хайдеггера духовная автономия, или *самозаконность* человека связана с тем, что — «как учил последний немецкий философ, Фридрих Ницше» — «Бог мертв»¹⁴⁰, «*Gott ist tot*»¹⁴¹. Именно благодаря «смерти» Бога человек становится единственным вершителем своей судьбы. Правда, совершенно непонятно, откуда у него берутся силы, чтобы успешно играть эту роль? Вятного ответа на этот вопрос нет ни у «последнего немецкого философа» Ницше, ни у Хайдеггера (который, надо полагать, немецким философом уже не являлся).

Для Снегирева подобная позиция лишена всякого смысла, и не только из общерелигиозных соображений. Как мы знаем, у русского мыслителя способность человека *свободно подчиняться* нравственному закону связана с развитием его личности, сущность которой как раз и заключается в последовательном предпочтении, отдаваемом духовному перед материальным. В свою очередь, развитие личности человека тесно связано с формированием у него идеи Бога как всесовершенной Личности; прояснение самосознания и прояснение богосознания — две стороны одного процесса.

Теперь спросим: как точнее всего определить позицию Снегирева именно ввиду связи между личностью человека и Личностью Бога? Очевидно, что связь имеет два аспекта: религиозный и философский. С философской точки зрения позиция Снегирева имеет отчетливо *персоналистический* характер. Не менее ясно обстоит дело и с религиозным аспектом: тогда как Мартин Хайдеггер — откровенный *атеист*, Вениамин Снегирев — несомненный *теист*. Притом теизм и персонализм Снегирева взаимосвязаны; как справедливо отмечает С. С. Аверинцев, «теистическое учение о Боге предполагает персоналистскую концепцию человека»¹⁴². Таким образом, концепция Снегирева — это несомненный *теистический персонализм*. Более того, именно

¹³⁷ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 227. В оригинале: «Sich selbst das Gesetz geben ist höchste Freiheit».

¹³⁸ Снегирев В. А. Психология. С. 580. Курсив Снегирева.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. С. 225.

¹⁴¹ Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart, 1976. S. 126.

¹⁴² Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 420.

у Снегирева теистический персонализм получил самое чистое выражение, не обремененное чрезмерным религиозным и метафизическим грузом. Он берет из религии только самое необходимое: представление о Боге как всеосвершенной Личности.

Осведомленный читатель, вероятно, заметит, что в православном богословии принято говорить не о Личности, но о Лицах; современная «Православная энциклопедия» отмечает, что «ко 2-й пол. XX в. в рус. богословской лит-ре сформировалась устойчивая тенденция передавать термин *πρόσωπον* словом „лицо“ в случае его отнесения к Отцу, Сыну и Св. Духу и словом „личность“ в случае его отнесения к сотворенным ипостасям — людям и ангелам»¹⁴³. Следует помнить, однако, что теизм — это не богословская, а *философская* концепция, которая в полном согласии с религиозной интуицией говорит о *личном Боге*.

Суть дела ясно охарактеризовал крупный философ и богослов В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891), считавший теизм выражением *религиозного сознания* в форме *философского мышления*¹⁴⁴, т.е. на языке философии. Этот язык заведомо недостаточен для точной передачи догматического содержания христианства, но он вполне способен адекватно выразить *предрасположение* человека к восприятию откровенных истин. Здесь уместно вспомнить и точное замечание американского философа Б. П. Боуна (1847–1910): «Теист не претендует на доказательство существования Бога, но лишь пытается показать, что проблему мира и жизни нельзя решить без представления о Боге»¹⁴⁵.

Эти слова возвращают нас к Вениамину Снегиреву. Действительно, в «Чтениях по психологии» он убедительно показал, что понимание человеческой души, с присущим ей стремлением к идеалу, возможно лишь на почве ясного представления о связи между личностью человека и Личностью Бога. Поэтому теизм Снегирева никоим образом не догматический (как это было бы уместно в богословии), но философско-психологический, опирающийся на его собственный *внутренний опыт*. Идя по этому пути, Снегирев дал *подлинное оправдание души* на пороге той эпохи, которая слишком часто о душе забывала.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь. Киев: Дух и литера, 2006. 912 с.
2. *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон+, 1998. 400 с. Первое издание: СПб., 1910.
3. *Бондаренко В. В.* Учение В. А. Снегирева о субстанциальности человеческой души. URL: <http://www.nauteh-journal.ru/files/b35b8d36-d1db-4051-8154-2f5d7cc8c65f> (дата обращения: 28.12.22).
4. *Гаврюшин Н. К.* Этюды о разумной вере. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. 656 с.
5. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Часть 1. Л.: ЭГО, 1991. 255 с.
6. *Ильин Н. П.* Кризис, которого не было. Заметки о первом философском труде В. С. Соловьева // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 113–140.
7. *Ильин Н. П.* Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 90–109.
8. *Коржова Е. Ю.* Творческий лик русских мыслителей. СПб.: Об-во памяти игумены Таисии, 2009. 507 с.
9. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: ФИВ, 2008. 573 с.

¹⁴³ Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2110630.html> (дата обращения: 28.12.22).

¹⁴⁴ *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М., 2008. С. 308 и далее. См. также трактовку теизма в его книге «Начальные основания философии».

¹⁴⁵ *Bowne В. P.* Studies in Theism. N. Y., 1880. P. 4.

10. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань: Университетская тип., 1898. 466 с.
11. *Снегирев В. А.* Логика. Систематический курс чтений. Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1901. 326 с.
12. *Снегирев В. А.* Психология. Систематический курс чтений. Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. 725 с.
13. *Снегирев В. А.* Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань: Университетская тип., 1870. 299 с.
14. *Снегирев В. А.* Учение о сне и сновидениях. Казань: Университетская тип., 1886. 332 с.
15. *Стоюхина Н. Я., Мазилев В. А., Костригин А. А.* Вениамин Алексеевич Снегирев: психолог и богослов. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/veniamin-alekseevich-snegirev-psihiolog-i-bogoslov> (дата обращения: 28.12.22).
16. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
17. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. 670 с.
18. *Bowne V. P.* Studies in Theism. N. Y.: Phillips & Hunt, 1880. 444 p.
19. *Nietzsche F.* Die fröhliche Wissenschaft. Stuttgart: A. Kröner Verlag, 1976. 330 s.

В. А. Фатеев

Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021)

УДК 1(470)(081.1)(091)+821.161.1.09
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_45
EDN ZXSDXJ



Аннотация: Статья посвящена успешному завершению в 2021 г. издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева в 12 томах и 22 книгах. Это крупное событие в культурной жизни России рассматривается в статье с точки зрения возникшей теперь возможности, как для специалистов, так и для обычных читателей, узнать и оценить творчество К. Н. Леонтьева «в полный рост», то есть во всей полноте его личностного развития и в разнообразии талантов — как писателя, литературного критика, философа, публициста и мастера эпистолярного жанра. Отмечаются высокий научный уровень комментариев и справочного аппарата этого собрания сочинений. Показаны вехи творческого пути Леонтьева от талантливого и утонченного сочинителя романов и повестей, в том числе экзотических сочинений о жизни славян под турецким игом, либерального эстета и индивидуалиста, до создателя проникновенных очерков и книг консервативно-христианской направленности, полных философских и геополитических пророчеств, которые позже начинают сбываться. Рассматривается трагическая литературная судьба К. Н. Леонтьева, до недавнего времени, в течение более ста лет, имевшего незавидную репутацию литературного изгнанника за его консервативные взгляды. Отмечен рост популярности мыслителя, взаимосвязанный с изданием Полного собрания сочинений. Подчеркнут православный характер воззрений зрелого Леонтьева с акцентом на послушании монастырским старцам и на страхе Божиим. Намечены перспективы дальнейшего, более углубленного изучения творческого наследия этого выдающегося мыслителя и писателя-традиционалиста.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко, религиозная философия, христианство, Православие, славянофильство, западничество, католицизм, «средний европеец», византизм, аскетический идеал, монашество, послушание, старцы, эстетизм, пророчество.

Об авторе: Валерий Александрович Фатеев

Кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток».

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

Для цитирования: Фатеев В. А. Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58.

Valery A. Fateyev

**Konstantin Leontiev “in Full Growth”:
Marking the Publication of the *Complete Works*
and *Letters* of K. N. Leontiev (2000–2021)**

UDC 1(470)(081.1)(091)+821.161.1.09
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_45
EDN ZXSDXJ



Abstract: This article presents the *Complete Works and Letters* of Konstantin N. Leontiev in 12 volumes and 22 books, published between 2000 and 2021. The successful completion of this project is regarded in the article as a major event in the cultural life of Russia affording a possibility for both experts and general readers alike to explore Leontiev “in full growth”, that is in all the scope of his personal development and in the wealth of his talents – as a philosopher, a novel and story writer, a literary critic, a journalist and a master of the epistolary genre. A steadily high level of scholarly research in the comments and reference materials of the complete works is shown. The unusual creative path of Konstantin Leontiev from a talented and refined writer of novels and long stories, including exotic works from the life of the Slavic peoples under the Turkish yoke, a liberal aesthete and individualist, to a creator of keen conservative and religious essays and books full of philosophical and political prophesies coming true later, is outlined. A tragic literary fate of Konstantin Leontiev is highlighted: his conservative views earned him the contempt of society and a negative reputation of a literary exile that did not change for more than a century. A growth of the thinker’s popularity associated with the publication his *Complete Works* is noted. The mature Leontiev’s Orthodox Christian views with the emphasis on a submission to the monastic Elders and on the fear of God are accentuated. The possible directions of further, more profound insight into the creative work of this outstanding traditionalist thinker and writer are traced.

Keywords: Konstantin N. Leontiev, Vladimir A. Kotelnikov, Olga L. Fetisenko, religious philosophy, Christianity, Orthodoxy, Slavophilism, Westernism, Catholicism, the “Average European”, Byzantism (Byzantine traditions), ascetic ideal, monkhood, spiritual submission, the Elders, aestheticism, prophecy.

About the author: **Valery Alexandrovich Fateyev**

Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Rostok Publishers, St. Petersburg.

E-mail: vfateyev@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0279-2542>

For citation: Fateyev V. A. Konstantin Leontiev “in Full Growth”: Marking the Publication of the *Complete Works and Letters* of K. N. Leontiev (2000–2021). *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 45–58.

Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891) во все прежние времена было «мало» — в том смысле, что его всегда знали явно недостаточно, чтобы оценить подлинную сущность этого разнообразно одаренного человека во всех, так сказать, ипостасях: как глубокого и парадоксального мыслителя, оригинального и утонченного прозаика, требовательного и прихотливого литературного критика-эссеиста, острого публициста и непревзойденного мастера эпистолярного жанра. И только теперь, после завершения издания Полного собрания сочинений и писем, этот писатель и философ с запоминающимся собственным лицом, наконец, предстал перед читателем «в полный рост».

Поистине символично, что издание Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева в 12 томах и 22 книгах завершилось в юбилейный год — к 190-летию со дня его рождения и в 130-ю годовщину кончины. Правда, установленное заранее скромное число «12» для количества томов воспринимается сегодня по сравнению с конечным результатом почти как шутка: в итоге собрание сочинений к общему благу разрослось чуть ли не вдвое. Большинство томов раздвоилось или даже «раз-троилось», то есть развернулось на две, а то и три отдельных книги, как это произошло, например, с завершающими издание томами писем. Как раз эти три тома переписки Леонтьева в семи книгах особенно привлекают беспощадной смелостью в отражении собственной духовной жизни, богатством самобытных идей и обилием оригинальных характеристик эпохи и современников. А рядом с изящными книгами пятнисто-переливчатого цвета корницы, украшенными факсимиле подписи Леонтьева, основного собрания сочинений выстраиваются еще и тома аналогичным образом оформленных приложений. Эти книги приложений не уступают по насыщенности и значимости содержания нумерованным томам, а, например, книга, посвященная взаимосвязям Леонтьева с идейно верным ему свящ. Иосифом Ивановичем Фуделем, способна соперничать с основными томами по предполагаемому читательскому интересу.



Книги из Полного собрания сочинений и писем
К. Н. Леонтьева в 12 томах и 22 книгах

Невольно обращаешь внимание на то, что число «12» обретает в этом случае и чисто символический характер — именно такое количество томов предполагалось издать в незавершенном первом собрании сочинений Леонтьева, предпринятом в 1912–1914 гг. под руководством прот. Иосифа Фуделя. Издание прервалось тогда на девятом томе и стало еще одним поводом для сетований В. В. Розанова и других почитателей Леонтьева о его несчастной литературной судьбе.

Впрочем, достаточно взять в руки один из скромных, изящных темно-синих дореволюционных томиков, напечатанных в типографии Саблина в Москве, весьма удобных для чтения, но не содержащих вообще никаких комментариев, — и любой из 22-х гораздо более объемистых книг нового Собрания сочинений Леонтьева, осуществленного петербургским издательством «Владимир Даль», — чтобы понять, какой огромный шаг сделан в освоении творческого наследия писателя создателями современного издания.

* * *

Полное собрание сочинений К. Н. Леонтьева предоставляет читателю широкие возможности самому проследить всю эволюцию взглядов Леонтьева, тем более

что этому способствует склонность его незаурядного аналитического ума к смелой, прямой, во многом автобиографической манере повествования и открытому изложению убеждений, особенно в многочисленных исповедальных произведениях и в переписке.

Творческий путь К. Н. Леонтьева отмечен, по его собственному признанию, двумя важнейшими переломами в его судьбе. Первый из них произошел около 1862 г. и знаменовал собой отход от либерально-эстетического демократизма, хотя именно эти идеи господствовали в русской общественной жизни тех лет. Леонтьев называл среди главных причин своего разочарования в либерализме и отказа от него торжество идейного нигилизма в литературе: «Время счастливого для меня перелома этого — была смутная эпоха польского восстания, время господства ненавистного Добролюбова...»¹ По выражению самого писателя, этот перелом его взглядов в сфере гражданской и умственной произошел благодаря такому присущему его воззрениям качеству, как рафинированное эстетическое чувство, не принимавшее убогой утилитарной философии нигилистов.

В. А. Котельников подчеркивает, что именно на чувстве и на «избрании личного вкуса» основывались эстетические суждения мыслителя: «...для Леонтьева чувство (и прежде всего его собственное чувство) более других способностей души безошибочно в ценностном выборе»². Свой первый духовный переворот под влиянием эстетического критерия Леонтьев выразил таким парадоксом: «Эстетика спасла во мне гражданственность...»³

Но, опираясь на эстетическое отношение к миру, Леонтьев неизменно подчеркивал, что это был не эстетизм искусства, а то, что он называл «эстетикой жизни», поэзией действительности во всем разнообразии ее «цветущей сложности». И в период идейного торжества в умах отрицающей идеологии он, по контрасту, благодаря своей «эстетической придиричности»⁴, пришел к осознанию, что разрушительной деятельности и идеологии нигилистов надо противопоставить утверждение, положительное действие.

Леонтьев вспоминал о своем переходе от расхожей гуманистической демократии и какой-то неясной смеси свободного деизма и эстетического пантеизма к непопулярному идейному консерватизму: «Я стал любить Монархию, полюбил войска и военных, стал и жалеть и ценить дворянство, стал восхищаться статьями Каткова <...>; я поехал и сам на Восток с величайшей радостью — защищать даже и Православие, в котором к стыду моему, сознаюсь, я тогда ни бельмеса не понимал, а только любил его воображением и сердцем»⁵.

Еще одним итогом отхода от либерализма стала ненависть к пошлой и некрасивой современной «пиджачной цивилизации»⁶ и «среднему европейцу» как выражению всемирного «вторичного смещения».

Однако на этом идейном переломе, итогом которого стал переход к консервативным воззрениям, формирование взглядов мыслителя не закончилось. Леонтьеву было суждено пережить еще один, более важный жизненный поворот, который случился с ним десять лет спустя и окончательно определил его дальнейший творческий путь, связанный с Православием и Церковью.

Это «страстное обращение к личному Православию» произошло с ним в 1871 г. Серьезно заболев и испытывая страх смерти, писатель стал истово молиться перед привезенным ему с Афона образом Божией Матери. Он дал молитвенное обещание отправиться в случае выздоровления в Афонский монастырь,

¹ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 1. С. 299.

² Котельников В. А. Эстетика и критика К. Н. Леонтьева // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 501.

³ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 1. С. 299.

⁴ Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 728.

⁵ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. Кн. 1. С. 299.

⁶ Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 364.



Русский афонский Свято-Пантелеимонов монастырь. Фото XIX в.

дабы старцы обратили его «в *простого и настоящего* Православного, верующего и „в *середу* и в *пятницу*“, и в чудеса...»⁷ Не будучи вполне верующим, он, тем не менее, обещал даже постричься в монахи. Немедленное его пострижение в монахи из-за болезни и неготовности афонские старцы не благословили, но Православным под монашеским руководством он стал в скором времени. Обретенная в результате этого перелома личная вера, по словам самого Леонтьева, «докончила в 40 лет и политическое, и художественное воспитание мое»⁸.

В бесценных для жаждущего веры современного читателя исповедальных сочинениях Леонтьева («Моя исповедь», «Мое обращение и жизнь на Св. Афонской Горе», «Четыре письма с Афона» и др.), выразивших духовную радость и полных «жара новообращения»⁹, писатель оставил подробное изложение своего прихода к Православию и высказал множество глубоко обдуманых мыслей о монастырском укладе.

Главным выводом, к которому Леонтьева пришел после обращения, стала апология системы понятий строгого монашеского Православия, опирающегося на византийские традиции: «Первоначальная, Православная Церковь, эта *Византийская*, высокая культура, столь оклеветанная враждебными ей церквами и так плохо понятая теми прогрессистами, которые с половины прошедшего века поверили в осуществление реального Эдема на этой земле, — вся эта *особого рода* культура, весь этот особый род просвещения был лишь *развитием*, объяснением основного Евангельского учения,

⁷ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 12. Кн. 3. С. 177–178; Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 378.

⁸ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 12. Кн. 3. С. 178. Об обращении Леонтьева см. также: Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134.

⁹ Там же. Т. 9. С. 233.

а никак не искажением его, как думают те, которым бы хотелось из христианства извлечь один лишь осязательный практический утилитаризм. — Впрочем, не одни утилитаристы так думают; так думают нередко и люди религиозные»¹⁰.

Когда Леонтьев вполне развернул знамя своего византийского «белого Православия»¹¹, М. Н. Катков, который прежде считал за честь печатать его произведения, надолго замолчал, испугавшись, по словам Леонтьева, его аскетических сочинений Православного духа как «варварства и безумия», и отверг все написанное им после обращения духовные сочинения, взяв в печать только роман¹². С этих пор до конца своих земных дней Леонтьев жил в тягостной атмосфере материальной нужды и полного отсутствия интереса к его творчеству.

Он так описал свою жизнь после духовного перелома: «После обращения — все обрушилось на меня и я стал скиталец, не по капризу, а по нужде. — Хотел остаться монахом на Афоне; болезнь изгнала меня в Царьград»¹³. Из Царьграда «изгнала» нужда, а из родного имения в Оптину Пустынь, как он выразился, — *страх*, как физический, так и духовный (мотив *страха Божия* постоянно подчеркивается Леонтьевым в высказываниях на тему веры). Так начался его тернистый духовный путь к смирению и аскетическому молитвенному образу жизни под руководством монашествующих оптинских старцев.

Что касается взглядов в целом, то в результате духовного перелома Леонтьев окончательно повернул в своем творчестве к особому консервативному мировоззрению, которое он назвал «византизмом». Под византизмом мыслитель подразумевал формирование для России опирающегося на монархию и Православие собственного особого, отличного от западно-европейского идеала — «создание и развитие своей культуры на всех, по возможности, поприщах независимой от европейской, на нее непохожей...»¹⁴ Это был путь к культурной самобытности, основанный на национальных традициях и в своей основе мало отличавшийся от традиционной уваровской формулы «Православие, Самодержавие, Народность», а также явно опиравшийся на идеи Н. Я. Данилевского и особенно на его теорию культурно-исторических типов.

Оптинские старцы, под руководством которых шло дальнейшее духовное развитие Леонтьева, благословляли писателя делиться своим религиозным опытом на пути к церковному смирению и послушанию. Рассказывая о своем обращении в Православие и укреплении в вере, Леонтьев постоянно ориентировался на заблудших или еще не нашедших пути к вере людей. Он пришел к монахам с покаянием как грешник, подчеркивая и, может быть, даже преувеличивая свою прежнюю греховность, дабы показать, что путь спасения возможен и необходим для каждого человека: «Хочется, чтоб и многие другие образованные люди уверовали, читая о том, как я из эстетика-пантеиста, весьма вдобавок развращенного, сладострастного донельзя, до утонченности, стал верующим христианином, и какую я, грешный, пережил после этого долголетнюю и жесточайшую борьбу, пока Господь не успокоил мою душу и не охладил мою истинно-сатанинскую когда-то фантазию»¹⁵.

Леонтьев отмечал, что пройти этот трудный, но благодатный путь от безверия и европейского гуманизма ему первоначально помогло то, что он проникся критическим отношением к европеизму под влиянием нового идеала, «пусть «слегка и туманно очерченного славянофилами и отчасти Герценом, а потом нашедшего себе почти научно-точное выражение в монументальной книге Данилевского „Россия

¹⁰ Там же. Т. 7. Кн. 1. С. 145. См. также: *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.

¹¹ Там же. Т. 9. С. 234.

¹² См.: *Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 146–155.

¹³ Там же. Т. 6. Кн. 1. С. 235.

¹⁴ Там же. Т. 8. Кн. 1. С. 238–239.

¹⁵ Там же. Т. 9. С. 783.



Вид Оптиной Пустыни в XIX в.

и Европа»¹⁶. Позже он находил у либеральных славянофилов множество недостатков, но толчок к духовному развитию был ему дан именно этим православно и национально ориентированным направлением.

* * *

«Моя литерат<урная> судьба, — писал Леонтьев Розанову, — есть удивительная школа терпения...»¹⁷ И действительно, творческий путь Леонтьева после поворота в сторону идейного консерватизма, а затем и усвоенного у монашествующих старцев церковного аскетизма, была крайне незавидной. Его не знали, не читали и даже не хотели знать, так как он считался апологетом крайней политической реакции и чуть ли не церковным изувером. Более того, даже те критики и исследователи, которые понимали и ценили Леонтьева, воздерживались и не хотели о нем высказываться в печати, дабы не подорвать собственный литературный авторитет. При жизни о Леонтьеве писали очень мало, и он так и умер в безвестности.

В начале XX в. интерес к личности и творчеству Леонтьева несколько повысился, но им интересовались больше не как консервативным публицистом или представителем подлинного церковного Православия, а как эстетом и парадоксалистом, предтечей декадентов и «нового религиозного сознания», в русле настроений Серебряного века.

Но, избавившись от примитивного утилитаризма, который довлел над умами при жизни Леонтьева, литературно-философская критика периода «религиозного Ренессанса» по-прежнему скептически относилась к его консервативным идеям. Можно сказать, что этот критический тон задал известный либеральный мыслитель соловьевской школы С. Н. Трубецкой, который пренебрежительно писал в «Вестнике Европы» в 1892 г., что Леонтьев «пользовался заслуженной неизвестностью»¹⁸. Трубецкой подчеркивал, что эта безвестность происходила не из-за отсутствия у Леонтьева таланта, а из-за безнравственности его пессимистического консерватизма и ложности эсхатологического толкования им христианства.

¹⁶ Там же. Т. 8. Кн. 1. С. 238.

¹⁷ Там же. Т. 12. Кн. 3. С. 122; *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. М., 2001. С. 344.

¹⁸ *Трубецкой С. Н.* Разочарованный славянофил // Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. Т. 1. СПб., 1995. С. 159.

Казалось бы, свящ. К. М. Аггеев, автор первой, основательной по виду книги-диссертации о религиозных взглядах Леонтьева (1909), должен был выявить очевидные достоинства его православной мистики. Однако этот священник-прогрессист, внешне довольно тщательно исследовавший мировоззрение Леонтьева, вынес ему, по сути дела, приговор. Он заявил, среди многочисленных либеральных упреков мыслителю, на протяжении двадцати лет отстаивавшему христианские истины и открыто писавшему о своей церковной православной вере, будто Иисус Христос как Богочеловек остался ему неведом: «К. Н. Леонтьев не знал Христа»¹⁹. Это утверждение, подобно большинству негативных выводов Аггеева, стремившегося под видом внешней объективности развенчать взгляды Леонтьева как чуждые христианству, безосновательно. Леонтьев никогда не ставил своей целью систематическое изложение своих богословских взглядов, будучи, по словам свящ. Иосифа Фуделя, скорее «художником мысли»²⁰, чем философом и тем более богословом. Но художественное чутье Леонтьева, заключает прот. Иосиф Фудель, «вводит его на ту высоту познания, которая недоступна логическому анализу...»

Идеи свящ. К. М. Аггеева, апологета церковного реформаторства, были подхвачены либеральной творческой интеллигенцией. Автор одобрительной рецензии на книгу Аггеева «веховец» С. Л. Франк, которого ныне возводят в ранг чуть ли не первого русского философа, вторил автору, приписывая Леонтьеву уродства «религиозного изуверства» и «демоническое ощущение красоты и насилия»²¹. Другой либеральный рецензент, апологет «нового религиозного сознания» и проповедник «религиозной общественности» Д. С. Мережковский в своей полной обличительных намеков рецензии делал вывод о том, что воззрения Леонтьева недалеко ушли от идей Великого Инквизитора²².

Не пожалел мрачных красок и С. Н. Булгаков, назвавший Леонтьева «зловещим и страшным историческим буревестником», а также «этическим уродом»²³.

В эту когорту хулителей Леонтьева, ныне прославленных представителей «религиозного Ренессанса», попадает, конечно, и ранний Н. А. Бердяев, который обличал Леонтьева как «проповедника насилия, гнета, кнута и виселицы»²⁴. Казалось бы, безапелляционное осуждение столь авторитетных ныне историков философии сулило Леонтьеву только полное забвение.

Тем не менее, начиная с 1890-х гг., постепенно сформировался круг энтузиастов, которые высоко ценили творчество оригинального мыслителя. В 1909 г. было начато упомянутое выше издание Собрания сочинений Леонтьева под редакцией прот. Иосифа Фуделя, которое, правда, вынужденно остановилось после 9 тома. А к двадцатилетию со дня кончины Леонтьева в Петербурге вышел большой сборник его памяти, в котором были собраны статьи авторов, с уважением относившихся к его творческому наследию, а также библиография о писателе²⁵.

Замалчивать яркого, оригинального мыслителя было уже невозможно, и почти каждый значительный историк философии периода «религиозного Ренессанса» так или иначе высказался о Леонтьеве. Однако можно с уверенностью сказать,

¹⁹ Аггеев К., свящ. Христианство в его отношении к благоустройению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. С. 328.

²⁰ Фудель И., свящ. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Приложение. Кн. 1. С. 362.

²¹ Франк С. Л. Мирозерцание Константина Леонтьева // Константин Леонтьев: Pro et contra. Т. 1. С. 235, 239.

²² Мережковский Д. С. Страшное дитя // Там же. С. 242.

²³ Булгаков С. Н. Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Константин Леонтьев: Pro et contra. Т. 1. С. 378, 390.

²⁴ Бердяев Н. А. Философ реакционной романтики // Константин Леонтьев: Pro et contra. Т. 1. С. 210.

²⁵ Памяти К. Н. Леонтьева. † 1991. Лит. сб. СПб., 1911.

что Леонтьеву не повезло с отзывами и в этот период — слишком консервативной оказалась мысль Леонтьева даже для тяготевших к идеализму «веховцев» и прочих либералов от философии.

Надо признать, что все те противоречивые качества, о которых дружно писали предреволюционные «друзья прогресса»²⁶, в той или иной степени действительно присутствовали в творческом наследии этого «русского Ницше», как его представляли почти все дореволюционные историки русской мысли. Но твердая христианская направленность творчества Леонтьева на протяжении двух последних десятилетий как-то упорно не принималась во внимание или же рассматривалась как проявление одной из крайностей консервативного пессимизма и искажение христианства. Правда, уже в начале XX в. наиболее зоркие из упомянутых мыслителей все же признали, что Леонтьев был одарен исключительным пророческим даром и что он гениально выразил в своих безжалостных пессимистических пророчествах ощущение приближающейся всемирной катастрофы.

Н. А. Бердяев, который в первое десятилетие века писал о Леонтьеве как о «философе реакционной романтики» в русле сложившихся тогда представлений об эстетеохранителе, издал в эмиграции книгу, в которой более объективно, чем прежде, рассмотрел биографию мыслителя. Как бы подытожив тот критический опыт в восприятии Леонтьева, который был накоплен к революции, Бердяев уделил значительное место осмыслению религиозных идей Леонтьева. Он уже не мог скрыть своего восхищения прозорливостью чуждого ему по духу «охранителя» в предвидении им катастрофических событий XX в. Бердяев рассматривал современные эпохальные политические процессы с точки зрения леонтьевских идей и тем самым подтверждал их неуклонно растущее значение: «Изучить взгляды К. Леонтьева на Россию и ее будущее особенно поучительно в наше время. В его острых и пронизывающих мыслях и предчувствиях можно найти разгадку переживаемой нами исторической трагедии, характер которой он предвидел лучше большей части представителей „правого“ и „левого“ лагеря»²⁷.

* * *

Что касается советской России, то в этот период идеи и даже само имя Леонтьева считались самыми что ни на есть одиозными. Если даже до революции взгляды Леонтьева приводили в ужас «прогрессивных» критиков, то можно себе представить, как к этому представителю охранительного лагеря, не скрывавшему своих консервативных и церковных симпатий, относились в идеологически строгое и безбожное советское время.

После не получившего завершения из-за Первой мировой войны и революции Собрания сочинений Леонтьева под редакцией свящ. И. Фуделя рассчитывать на новые попытки такого рода долгое время было невозможно. При этом надо отметить, что и в советский период случались прецеденты по изданию полных собраний сочинений классиков русской литературы, содержавших произведения, не вполне отвечавшие требованиям коммунистической идеологии. Помнится, в 70-е гг. по магазинам «Академкниги» еще продавались за бесценок оставшиеся невостребованными читателями тома публицистики и переписки из 14-томного Полного собрания сочинений и писем Н. В. Гоголя, в том числе, как ни удивительно, 8-й том с самой «реакционной» книгой Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Там же долгие годы после издания можно было свободно приобрести весьма любопытные по тем атеистическим временам тома с такими сочинениями на табуированные тогда религиозные темы, как «Царство Божие внутри нас», «Соединение и перевод четырех Евангелий» или «Краткое изложение Евангелия» из 90-томного Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого. Эти еретические описи Толстого привлекали внимание хотя

²⁶ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 19.

²⁷ Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 217.

бы тем, что настоящее Евангелие было тогда недоступно. Не менее сенсационным стало начало издания в 1978 г. Полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского, ибо у властей предрасположенных к содержанию произведений этого великого писателя тоже имелись, конечно, серьезные претензии по части идеологии.

Но издания полных собраний сочинений Гоголя, Толстого или Достоевского в советское время находили оправдание прежде всего в том, что эти писатели были давно признаны выдающимися мастерами литературы. Что же касается Леонтьева, то хотя его и признавали незаурядным и изысканным прозаиком, подобной высокой оценки он не снискал. Да и пытливых читателей он интересовал прежде всего не как художник слова, а как оригинальный мыслитель, который хотел, судя по просачивавшимся в печать критическим цитатам, «подморозить Россию» во избежание ее либерального загнивания по лекалам «буржуазного» Запада. Естественно, что даже помыслить об издании собрания сочинений подобного мыслителя с репутацией крайнего консерватора в те годы было невозможно.

В советское время раза два выходили скромные тома избранных художественных произведений Леонтьева, не представлявших угрозы для идейного или нравственного состояния умов советского общества. Правда, о Леонтьеве тогда нередко писали в эмигрантской литературе, но, как правило, статьи и книги о нем были выдержаны в том же, что и до революции, либерально-критическом ключе с акцентом на эстетизме и реакционности его мировоззрения. В 1974 г. в Германии была издана первая после книги Бердяева биография Леонтьева — монографическое исследование на русском языке Ю. П. Иваска. Христианские идеи Леонтьева не привлекали особого внимания Иваска — он больше истолковывал мыслителя в духе сомнительных мифов о Нарциссе и Алкивиаде, поэтизируя идеи изящно-порочного эстета-нищеванца Милькеева, автобиографического «супергероя» романа «В своем краю». Главная ценность книги Иваска состоит в том, что он достаточно подробно, в манере либерального объективизма, излагал факты биографии Леонтьева и его давно забытые консервативные идеи. Однако, по мнению автора, метафизика и мистика для Леонтьева — лишь «драгоценные яркие цветы, появляющиеся на древе культуры в период „сложного цветения“»²⁸. Что же касается воззрений зрелого Леонтьева после афонского духовного переворота 1871 г., то Иваск, с его теплохладным отношением к Православию, следуя либеральной традиции, изобразил Леонтьева не только мало изменившимся «эстетом», но и реакционным «церковником» и «византийцем», искажавшим дух Евангелия. Тем не менее, книга Иваска была полезна с ознакомительной точки зрения для тех русских читателей, которые смогли до нее рано или поздно добраться.

Критике подвергались религиозные идеи Леонтьева даже в околоточной эмигрантской среде. Так, прот. Георгий Флоровский в своей известной книге «Пути русского богословия» (1937), вменяя Леонтьеву в вину «эстетическое перетолкование православия», показывает его характерным представителем «тогдашней эпохи *религиозного кризиса*, религиозного разложения романтизма»²⁹, далеким от святоотеческой традиции. Флоровский явно недооценивает православную составляющую духовного опыта Леонтьева, восходящую к школе послушания у афонских и оптинских старцев.

Едва ли не единственным убедительным примером апологии религиозных идей Леонтьева в эмиграции, не устаревшим до сих пор, является изданная в 1948 г. в Шанхае статья русского эмигранта свящ. Кирилла Зайцева «Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева)». Защищая Леонтьева от многочисленных упреков в предпочтении страха Божия в ущерб любви, священник утверждал: «Очень разны формы ухода от Церкви, укрывающиеся за завесой любви, — нет обличителя подобной тенденции более сильного, чем Леонтьев, и в этом его непреходящая заслуга»³⁰.

²⁸ Иваск Ю. П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // Константин Леонтьев: Pro et contra. Т. 2. СПб., 1995. С. 439.

²⁹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 305.

³⁰ Зайцев К., свящ. Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева) // Константин Леонтьев: Pro et contra. Т. 2. СПб., 1995. С.

В советской же России, как тогда казалось, интерес к подобным религиозным темам был утрачен навсегда. О писателе со скандальной известностью одиозного «мракобеса» в эти долгие годы если и вспоминали, то лишь для того, чтобы в очередной раз противоопоставить его «ретроградные» идеи «незыблемым» постулатам «единственно верного» учения.

* * *

Тем не менее, пришло время, когда пылившиеся в архивах бесценные рукописи Леонтьева оказались востребованными, став основой для создания выдающегося по своим достоинствам Полного собрания сочинений К. Н. Леонтьева. Время лечит, и, как верно заметил А. А. Корольков, автор первой в постсоветское время книги о Леонтьеве³¹, в которой писатель рассматривается как православный философ, пришла пора нового прочтения консервативных мыслителей. Консерватизм начал представлять «не только в извечно отрицательном смысле, но как традиционализм, столь необходимый в нынешнем спасении человечества, особенно духовном. Хмель прогресса уже не кружит голову даже вчерашним технократам, и скепсис посещает правоверных прогрессистов, побуждая сомневаться в однозначно оптимистическом отношении к самой идее прогресса»³².

Вполне естественно, что на волне духовного обновления 1990-х гг. возникла мысль об издании насильственно забытого оригинального писателя и философа, которого столь же часто называли гениальным, особенно за его сбывавшиеся пророчества, как и решительно подвергали остракизму за «охранительство», «надрывную религиозность» и «декадентское упадничество».

Можно сказать, что предтечей нового собрания сочинений Леонтьева стало издание в 1995 г. посвященного Константину Николаевичу двухтомника статей и даже книг русских мыслителей и исследователей о его личности и творчестве³³. В этих двух томах были удачно подобраны наиболее значительные отзывы о мыслителе, дающие представление о масштабе его литературного и философского таланта.

Полное собрание сочинений под руководством В. А. Котельникова было задумано как издание, предпринимаемое Институтом русской литературы (Пушкинским Домом) совместно с издательством «Владимир Даль» еще задолго до выхода в свет первого тома в 2000 г. Нельзя не обратить внимание на то, что хотя инициатива исходила от специалистов Института русской литературы Российской академии наук, ни издательство «Наука», ни издательство Пушкинского Дома не взяли на себя такую обременительную и идейно ответственную нагрузку. Насколько известно, важную роль в решении вопроса об издании Полного собрания сочинений сыграл автор ряда ценных работ по истории русского консерватизма В. М. Камнев. Что же касается непосредственно самого издания, то основную тяжесть многолетнего труда по подготовке и изданию этого Собрания вынесли на своих плечах два человека — сотрудники Института русской литературы В. А. Котельников и О. Л. Фетисенко. Работа продолжалась более двух десятилетий.

Прежде казалось, что такой гигантский труд по силам разве что целому отделу, а то и институту. Здесь нельзя не отметить, что в работе над подготовкой упомянутых выше собраний сочинений классиков литературы участвовали большие редакционные коллективы. А это тот редкий случай, когда индивидуальные усилия энтузиастов принесли поистине выдающийся результат, которого не всегда удается достичь даже большим объединениям сотрудников. Можно только представить, какие огромные многолетние усилия стоят за использованными в Собрании архивными материалами из множества музеев и дальнейшей обработкой текстов для издания.

³¹ Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.

³² Корольков А. А. Русская духовная философия. СПб., 1998. С. 368.

³³ К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология: В 2 т. / Изд. подг. А. П. Козырев и А. А. Корольков. СПб.: РХГИ, 1995.

Теперь, после своего триумфального завершения, этот осуществленный гигантский литературный проект превратился в одно из самых ярких творческих достижений не только Пушкинского Дома, но и всей нашей современной отечественной культуры.

Внимательный читатель сразу обратит внимание на то, что в этом академическом издании, которое представляет собой образец современного собрания сочинений, сочетается несколько уровней восприятия. Значительно расширились читательские возможности обычных любителей словесности — а мы не сомневаемся, что уже теперь у Леонтьева гораздо больше читателей, чем при жизни: идет активное освоение ставших общедоступными текстов сочинений и писем Леонтьева, в том числе и в интернете. Специалистам тоже теперь стало намного легче осваивать «тексты и контексты» Леонтьева, в том числе и другие текстовые редакции и варианты, которые прилагаются к основным сочинениям писателя. Тщательно продуманы текстологические принципы, в основу которых положены давние традиции отечественной литературоведческой школы. Каждый том снабжен исключительно емким научным аппаратом, включая всевозможные подробные указатели, облегчающие поиск читателем необходимого материала. И, наконец, главный и наиболее весомый вклад в литературоведческую науку — подробные комментарии, которые иногда составляют целые дополнительные книги.

По признанию инициатора и руководителя проекта В. А. Котельникова, в создании обширных комментариев, которые представляют собой нечто исключительное как в количественном, так и в качественном отношении, особая заслуга принадлежит доктору филологических наук О. Л. Фетисенко.

Словом, можно без всяких оговорок подтвердить мнение о том, что на завершённое Собрание сочинений будут равняться составители и участники будущих научных изданий русской классики. Оно даст толчок к более углубленному изучению других несправедливо обойденных вниманием русских писателей и мыслителей традиционного направления, а также позволит значительно повысить уровень рассмотрения творчества Константина Леонтьева в контексте целостного восприятия отечественной литературы и философии.

Задумывая это Собрание сочинений, составители стремились отразить всю «разнопородность состава» его идей (по выражению Розанова, большого почитателя сочинений и личности Леонтьева³⁴). И им это, бесспорно, удалось, так как Леонтьев предстает во всем многообразии и глубине своих творческих идей и свершений.

Уже сегодня любому непредвзятому читателю Полного собрания сочинений покажутся не просто тенденциозными, а поистине смехотворными и эфемерными те многочисленные упреки Леонтьеву в «реакционности», «упадочничестве» и «цинизме», которые были щедро рассыпаны на творческом пути устремленного к вере писателя.

Теперь, после завершения этого собрания сочинений, не остается сомнений, что Леонтьев по достоинству займет свое место среди самых ярких и глубоких писателей и мыслителей России.

Хотя Собрание сочинений Леонтьева и представляет его творческое наследие во всей полноте и разнообразии, его подлинное изучение находится еще только в начальной стадии. В произведениях Леонтьева, включенных в Полное собрание сочинений, и особенно в подробных комментариях, открываются перспективы и направления дальнейшего, более углубленного изучения творческого наследия этого выдающегося мыслителя и писателя-традиционалиста. Это позволяет надеяться, что настоящее, основательное изучение К. Н. Леонтьева только начинается.

Среди тем, представляющих особый интерес для исследования, можно указать на следующие: славянофильство и Леонтьев, национальный вопрос и культура, Леонтьев как стилист и художник слова, место Леонтьева в истории русской литературы и философской мысли, византизм и аскетика, сочетание консерватизма и эстетики

³⁴ Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2001. С. 324.

жизни в воззрениях Леонтьева, вера и Церковь во взглядах Леонтьева, противоречивое отношение Леонтьева к католицизму и идеям Вл. С. Соловьева³⁵, эпистолярное наследие Леонтьева как важнейший источник исследования его мировоззрения и индивидуальной творческой манеры.

Несомненный интерес представляет также исследование неосуществленных или утраченных творческих замыслов Леонтьева. Остается только пожалеть, в частности, о неосуществленной мечте Леонтьева написать православный роман «Святогорские отшельники» об обращении современного человека в Православие под воздействием старцев, на который его благословляли афонские и оптинские монахи. Этот роман наверняка смог бы соперничать с «Братьями Карамазовыми», если не по художественным достоинствам, то по верности изображения аскетической духовной жизни монастыря.

Осталось, к сожалению, нереализованным и намерение Леонтьева изложить в отдельном произведении свои «реальные пророчества будущей культуры»³⁶ как воплощение в литературной форме идеи Семистолпия, или гептастилизма³⁷.

Размеры этой журнальной статьи не позволяют подробнее говорить о поистине необъятном содержании этих прекрасно изданных томов. В заключение хочется подчеркнуть лишь одно: творчество Леонтьева носит очень яркий, личностный характер, и его творческую личность можно понять и по достоинству оценить только рассматривая ее в единстве и эволюции его воззрений, выраженных как в художественных образах, так и в философско-публицистических произведениях, литературно-критических очерках и, вне всяких сомнений, в эпистолярной форме.

Источники и литература

1. *Аггеев К., свящ.* Христианство в его отношении к благоустройению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. 256 с.

2. *Бердяев Н. Н.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской мысли. Париж: YMCA-Press, 1926. 271 с.; то же: Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. / Сост. и подг. А. П. Козырева и А. А. Королькова. СПб.: РХГА, 1995. Т. 2. С. 29–186.

3. *Булгаков С. Н.* Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. / Сост. и подг. А. П. Козырева и А. А. Королькова. СПб.: РХГА, 1995. Т. 1. 336–392.

4. *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134.

5. *Дурылин С. Н.* В своем углу. М.: Молодая гвардия. 2006. 879 с.

6. *Иваск Ю. П.* Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество. Мюнхен, 1974; то же: Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. / Сост. и подг. А. П. Козырева и А. А. Королькова. СПб.: РХГА, 1995. Т. 2. С. 229–678.

7. Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. / Сост. А. А. Козырев и А. А. Корольков СПб.: РХГА, 1995. 480 с.; 703 с. (Русский путь).

8. *Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 1991. 178 с.

³⁵ См.: *Фатеев В. А.* Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.

³⁶ *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. Т. 12. Кн. 3. С. 167.

³⁷ См. подробнее об этом неосуществленном замысле в кн.: *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 53–97, 123–131.

9. *Котельников В. А.* Константин Леонтьев СПб.: Наука, 2017. 176 с. (Мыслители прошлого).
10. *Котельников В. А.* Эстетика и критика Константина Леонтьева // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. С. 497–573.
11. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль. 2000–2022.
12. *Леонтьев К. Н.* Собрание сочинений: В 12 т. (прекращено после т. 9). М.: Тип. В. М. Саблина, 1912–1914.
13. *Мережковский Д. С.* Страшное дитя // Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. / Сост. и подг. А. П. Козырева и А. А. Королькова. СПб.: РХГА, 1995. Т. 2. С. 241–249.
14. Памяти Константина Николаевича Леонтьева. † 1991. Лит. сб. СПб.: Сириус, 1911. 424 с.
15. Пророки византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост. вступ. ст., подг. текстов и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 728 с. (Русские беседы).
16. *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. М.: Республика, 2001. 477 с.
17. *Соловьев В. С.* Леонтьев Константин Николаевич // *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб., 1914. С. 506–510.
18. *Трубецкой С. Н.* Разочарованный славянофил // Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. / Сост. и подг. А. П. Козырева и А. А. Королькова. СПб.: РХГА, 1995. Т. 1. С. 123–159.
19. *Фатеев В. А.* Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.
20. *Фатеев В. А.* Какой роман Толстого лучше? (Беглые заметки о критическом этюде К. Н. Леонтьева «Анализ, стиль и веяние») // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования (Белгород). Т. 5. 2019. № 1. С. 23–32.
21. *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.
22. *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма и литературно-художественных и публицистических практик второй половины XIX первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с.
23. *Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 146–155.
24. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. 602 с.
25. *Франк С. Л.* Миросозерцание Константина Леонтьева // Константин Леонтьев: Pro et contra: В 2 т. СПб.: РХГА, 1995. Т. 1. С. 235–241.

В. А. Котельников

**Личность К. Н. Леонтьева
в свете идей персонализма**

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_59
EDN QEFYVZ



Аннотация: В статье рассматривается личность русского мыслителя и публициста Константина Николаевича Леонтьева в связи с идеями персонализма. Это направление философии было представлено на Западе фигурами Э. Мунье, П. Рикёра, В. Штерна, Б. Коутса и других, в России — С. Н. Булгаковым, Л. Шестовым, Л. П. Карсавиным, Н. А. Бердяевым. Версию христианского персонализма разрабатывали богословы М. М. Тареев, В. И. Несмелов. В свете их позднейших теоретических концепций отчетливо выступают интеллектуальные и эмоциональные свойства личности Леонтьева. Показана драматическая борьба между чувственными стихиями его натуры и стремлением подчинить себя аскетической дисциплине.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, личность, персонализм, христианская аскетика.

Об авторе: **Владимир Алексеевич Котельников**

Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5135-6782>

Для цитирования: Котельников В. А. Личность К. Н. Леонтьева в свете идей персонализма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 59–69.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (11)

2022

Vladimir A. Kotelnikov

The personality of K. N. Leontiev in the light of the ideas of personalism



UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_59

EDN QEFYVZ

Abstract: The article examines the personality of the Russian thinker and publicist Konstantin Nikolaevich Leontiev in connection with the ideas of personalism. This direction of philosophy was represented in the West by the figures of E. Mounier, P. Riker, V. Stern, B. Coates and others, in Russia — S. N. Bulgakov, L. Shestov, L. P. Karsavin, N. A. Berdyaev. The version of Christian personalism was developed by theologians M. M. Tareev, V. I. Nesselov. In the light of their later theoretical concepts, the intellectual and emotional properties of Leontiev's personality clearly appear. The dramatic struggle between the sensual elements of his nature and the desire to subordinate himself to ascetic discipline is shown.

Keywords: K. N. Leontiev, personality, personalism, Christian asceticism.

About the author: **Vladimir Alekseevich Kotelnikov**

Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Institute of the Russian Literature (Pushkinskij Dom) of The Russian Academy of Sciences.

E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5135-6782>

For citation: Kotelnikov V. A. The personality of K. N. Leontiev in the light of the ideas of personalism. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 59–69.

Как самостоятельное философское направление персонализм сложился к концу XIX в. вокруг тезиса о первичной духовной субстанции, являющейся творческим началом бытия и имеющей личностную форму, — в Верховной своей ипостаси и в человеке как «образе и подобии» ее. Получившая у персоналистов углубленную теоретическую разработку, тема личности, разумеется, и ранее присутствовала у многих мыслителей, начиная с Сократа, проблематизировавшего личные $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ и $\eta\theta\omicron\varsigma$, со стоиков, блж. Августина — до personalites у Фомы Аквината, до учения Г. В. Лейбница о монадах как духовных субстанциях, обладающих энергией и гармонизированных с Богом, до Б. Паскаля, И. Канта, выделявшего Personalität и Persönlichkeit в их особой качественности, до С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра, Г. Лотце, Г. Тейхмюллера и других. Давно, еще в 1799 г. Ф. Шлейермахером был введен и сам термин Personalismus, номинирующий совокупность идей о личности в его работе «Über die Religion — Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern».

Существенно различие в антропологическом плане между личностью и индивидуумом. Индивидуум есть самодостаточный в своих природных и социальных свойствах субъект познания и деятельности, он определяется через объекты его активности и через сходства и отличия его в отношении других субъектов. Личность автономно возрастает на основе индивидуальности в ходе уникального свободного развития умственных, нравственных, волевых начал в направлении усматриваемых ею целей. Личность не завершена в себе, и она не пребывает равной себе во времени. Акты самопознания личности, необходимо внося в нее Иное, меняют ее содержание и положение в мире. Индивидуум функционален, личность телеологична. Индивидуум анонимен, личность имеет имя собственное.

Персоналистская тенденция философствования отчетливо обозначилась уже в 1880-е гг. в России («пансихизм» А. А. Козлова) и в 1900-е гг. в Северной Америке (Б. П. Боун). В первой трети XX столетия в Европе и в США продолжалось ее развитие и распространение в работах М.-Г. Недонсея, Э. Мунье, П. Рикёра, В. Штерна, Б. Коутса, У. Э. Хокинга, Р. Т. Флюэллинга, Э. Ш. Брайтмена и других. В России последователем Козлова выступил Е. А. Бобров, затем названная тенденция, в разных ее версиях, проявилась у Н. О. Лосского, Л. М. Лопатина, С. А. Алексеева (Аскольдова), С. Н. Булгакова, Л. Шестова, Л. П. Карсавина¹ и — с рискованной в своих крайностях постановкой темы свободы — у Н. А. Бердяева. Русский персонализм был теистичен в своей основе. Таков же он был во Франции у Мунье, который считал христианское учение о личности радикальным переворотом в истории человечества, приведшим к сопряжению человеческой активности с Богом. Но для этого личность должна вернуться к себе, чтобы сосредоточиться на безусловно ценном в себе и начать жить с нового самоовладения². Путь, исполненный трагизма, ибо существование на этом пути продолжается ценой потерь, и в конце концов личность, лишившись всего, что имела в себе и у себя, подлинно обладает только тем, что остается ей в час смерти³. Признавая неизбежной в той или иной мере социализацию личности, Мунье вместе с тем требует отказа от навязанного ей несвободного положения в социуме, «ломки связей», и проектирует некое «общество личностей», подобное христианской общине, прецедентом чего считает средневековую общину, противопоставляемую им современной цивилизации.

На рубеже XIX и XX вв. в русском академическом богословии наметился интерес к проблеме личности. В. И. Несмелов⁴ и М. М. Тареев, отправляясь от святоотеческого учения о человеке, продвинулись к современной трактовке человека

¹ Особый интерес сегодня представляет персоналистское изложение метафизики всеединства у Л. П. Карсавина, развернутое в его книге «О личности», вышедшей в Каунасе в 1929 г. в серии «Записки филологического отделения Литовского университета».

² См.: Mounier E. Le personnalisme. P., 1965. P. 52–53.

³ Ibid. P. 59.

⁴ См.: Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православный собеседник. 1895. Июнь-июль. С. 123–159; *Его же*. Наука о человеке. Т. 1. Опыт

как природного, общественного и духовного существа, которую можно назвать развернутой версией христианского персонализма. В основании его у Тареева лежат следующие положения: «В царстве Божием требования абсолютны, и реализованы они могут быть только в абсолютных ценностях, а такими ценностями могут быть только человеческие личности. Поэтому Царствие Божие не приходит приметным образом»⁵; христианин «не смотрит на себя как на одного из многих, общественно, народно, условно, но он ставит себя в единственные интимные отношения к Богу»⁶. В ряде трудов, и определеннее всего — в «Основах христианства», Тареев эти положения развертывает и обосновывает: «Христианство есть *дело личности*», и осуществиться это дело может «лишь в глубине свободного духа», для чего личность должна быть отпущена на свободу как в своей естественно-природной и общественной, так и в духовно-творческой жизни. Необходимое условие — достижение человеком полной «моральной автономии». Именно личность, освобождаясь «от образов и символов» застывающего в своих исторических формах культа, должна взять на себя всю ответственность за решение «христианской проблемы». При том Тареев признавал, что с таким решением сопряжен большой риск, опасность религиозного и жизненного срыва, поэтому он и говорил о «благородном трагизме» личности в подобной ситуации. Но, утверждал он, без личной религиозно-нравственной инициативы цели христианства не достижимы — ни на земных его путях, ни в эсхатологической перспективе.

Тареев не предполагал тотального осуществления христианских идеалов и весьма скептически смотрел на возможность преобразования тварной природы всего человечества. Поэтому он допускал, что истинное христианство к концу веков, может быть, будет очень незначительно по числу верующих. Задумывавшийся о том же еще в 1890-е гг. и продлевавший такое предвидение за пределы земного пребывания христиан, Несмелов пришел к весьма безотрадному заключению, удачно используя физиологическое уподобление. «Но как в этом мире иногда рождаются люди, по своему физическому развитию совершенно неспособные к жизни и потому вскоре же после своего рождения умирающие, так и в будущем мире воскресения, по христианскому учению, могут являться такие же неспособные люди, которых не примет новая светоносная жизнь и которые умрут вскоре же после своего воскресения второю и последнею смертью. Эти люди не уничтожатся, а только умрут для новой жизни, потому что они исключительно приспособили себя к условиям жизни только в пределах наличного мира»⁷. Несмелов очень метко называет таких людей в их отношении к миру будущей жизни «недоношенными»⁸, что отсылает к чрезвычайно глубокому по религиозно-метафизической мысли стихотворению Е. А. Боратынского «Недоносок» (1835).

На этом фоне в высшей степени знаменательна личность К. Н. Леонтьева⁹. Ее психический склад, религиозный и экзистенциальный опыт, отрефлектированный «несчастливым сознанием» (С. Кьеркегор), — если взять их в их характерных выражениях — при всей вариативности в человечестве, как раз представляют собой ту антропологическую реальность, на которой базируется указанное направление философской мысли. Такой «неузнанный феномен» (как именовал Леонтьева В. В. Розанов) был, вне и сверх биографической конкретности Леонтьева, опознан в его личностном содержании и на теоретическом языке описан персоналистами.

психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898; Т. 2. Метафизика жизни и христианское Откровение. Казань, 1903.

⁵ Тареев М. М. Основы христианства: В 5 т. Сергиев Посад, 1908. Т. 4. Христианская свобода. С. 101.

⁶ Там же. С. 383.

⁷ Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения. С. 135.

⁸ Там же.

⁹ Розанов «был поражен самою личностью автора», интуитивно угаданной им в статье Леонтьева «Анализ, стиль и веяние» еще до переписки с ним (Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 204).

Переменившее жизнь Леонтьева событие, которое произошло с ним в июле 1871 г., — это «*страстное* обращение к *личному* Православию»¹⁰, так он называет его в письме к Розанову от 13–14 августа 1891 г.¹¹ Подчеркнуты два слова: «страстное» и «личному», акцентированы два важных для Леонтьева момента в событии. Особая важность их, при его обыкновении говорить о подобных вещах искренне и точно, не подлежит сомнению. «Страстное» — значит возбудившее всю интимно-эмоциональную сферу его личности, направившее его волю и помыслы к исключительному предмету страсти. В те минуты сказался темперамент Леонтьева, не однажды обнаруживавший «безудерж» в его чувственных и умственных увлечениях. Но что значит «личное» Православие, когда Леонтьев говорит о бессмертии? Это значит, что Леонтьев не только принял догмат «верующим умом», но тогда уже начал *переживать* свое «собственное личное бессмертие» (12. Кн. 3. С. 178), принимал *свое православие*. Веровавший в христианское воскресение вообще, он теперь предназначил себя бессмертным для жизни будущего века. По терминологии персоналиста Мунье, он «вернулся к себе, чтобы сосредоточиться на безусловно ценном в себе и начать жить с нового самоовладения»¹².

Но происходило не только вхождение в себя с радикальной переработкой собственного чувственного и умственного опыта — происходил своего рода «захват»¹³ и интериоризация общего религиозно-нравственного пространства. Леонтьев присваивал и эгоцентрически замыкал в себе христианство, как бы притязая на некий личный культ¹⁴. Именно так можно понимать его утверждение в письме к Розанову от 13 апреля 1891 г.: «Христианство личное есть прежде всего *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. <...> „Страх Божий“ (за себя, за *свою вечность*) — „есть начало Премудрости“ — *религиозной*» (12. Кн. 3. С. 94). О том же говорит и прот. Георгий Флоровский: «Для Леонтьева христианство было только якорем *личного спасения*, он сам старался стяжать всю свою религиозную психологию в рамки „*трансцендентного эгоизма*“»¹⁵. Однако пресловутый «эгоизм» Леонтьева отнюдь не противопоставлялся личным исповеданиям других верующих, и это также не было отрицание православной соборности (впрочем, о ней он вовсе не упоминает) — это резко заявленное стремление самому, лично отвечать за свою «трансцендентную», посмертную участь, не нарушая, конечно, установлений Церкви. И, тем самым, — в себе решать главные вопросы христианства, на что указывал и наш персоналист Тареев, утверждавший, что все христианство есть «дело личности», и она не должна считать себя в этом деле одной из неразличимого множества, но должна встать в единственные интимные отношения к Богу.

Еще в 1872 г. во втором из «Четырех писем с Афона» Леонтьев, непосредственно наблюдая и обдумывая аскетическое подвижничество в киновиях, указывал на решающее значение в нем «величайшей дисциплины», даже страха как «несокрушимой идеальной узды»: «В страхе христианском если и есть эгоизм, т.е. забота о загробном спасении души при *разочаровании во всем земном и непрочно*, то называть этого рода заботу эгоизмом (как выдумали многие и не из крайних просветителей нынешнего человечества) — было бы уж слишком недобросовестной натяжкой!

¹⁰ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 12. Кн. 3. СПб., 2021. С. 177. В дальнейшем при ссылке на это издание в скобках указывается том и страница.

¹¹ Перед этим он почти спокойно, спустя двадцать лет, припоминает причины и обстоятельства произошедшего внутреннего переворота.

¹² Об обращении Леонтьева см. также: Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134; Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.

¹³ С. Н. Носов имел некоторое основание говорить о «хищном» христианстве Леонтьева. См.: Носов С. Н. «Хищное» христианство К. Н. Леонтьева // Христианство и русская литература. Сб. ст. [Вып. 1] / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб., 1994. С. 316 и др.

¹⁴ «Он был какой-то „христианин“ вне „христианства“» — показало Розанову (Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 657).

¹⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Р., 1983. С. 304.



К. Н. Леонтьев. Гравюра Б. Пуца и Ю. Шюбелера
с рис. Ф. Тегаццо, 1879 г.
(с фотографии К. И. Бергамаско,
Петербург, 1869 г.)

суровую дисциплину над своей многосложной личностью? Тот самый Леонтьев, который был фанатичным апологетом красоты во всем, далеко увлекаемый в этой области стихиями «страстно-демоническими», превратившийся, по откровенному его признанию, в «эстетика-пантеиста, весьма вдобавок развращенного, сладострастного донельзя, до утонченности», «с истинно сатанинской» фантазией (6. Кн. 1. С. 783). Леонтьевым долго управляли мощные эротико-эстетические инстинкты, то потаенно, то почти неприкрыто и даже вызывающе обнаруживавшиеся в его влечениях к женщинам, в поступках, даже в мыслях, в суждениях, в литературных сюжетах. В значительной мере отсюда проистекает его отрицательная реакция на проповедь религиозно одухотворенной любви. Поэтом позднее, окрашивая ее в цвет «розового христианства», Леонтьев считал ее «мечтательным гуманизмом», уводящим в сторону от строгого церковного вероисповедания.

Всматриваясь в личность Леонтьева, С. Н. Булгаков замечал, что в его отношении к «красоте мира и к женственности было нечто насильническое, не умягченное, не брачное»¹⁶. Здесь есть доля правды о Леонтьеве, о чем ниже.

Но прежде о самих предметах его отношений. Красота мира как явленное «художество» Софии (она «была при Нем художницею», говорит Соломон, — Притч 8:30) не входила в леонтьевскую картину бытия. Духовного наслаждения ею он не знал, в ее фрагментах видел эстетические феномены, а от чувственных наслаждений ими пытался уйти на своем религиозном пути. «Насилие» было мстительно направлено на культивируемую в самом себе вещную и плотскую красоту, на себя, «эстетика-пантеиста».

«Женственность» вообще Леонтьеву не могла быть внятна — как всякое чуждое ему субстантивирование природных, человеческих свойств в отвлеченной категории. Совершенно непредставима для него объявленная Гете высшей целью духа «Вечная Женственность» (Das Ewig-Weibliche), увенчивающая финал второй части «Фауста». Импонировавший немецкому романтизму образ Вечной Женственности,

Положим, думать о *загробном* спасении — эгоизм; — но благодаря этому воздушному, туманному, отдаленному и неосознательному эгоизму от скольких движений эгоизма грубого, земного, ежедневного освобождается хороший христианин!» (7. Кн. 1. С. 140).

Но в нем самом действовали оба «эгоизма», и сила «земного» не иссякала почти до последних дней его. В личности Леонтьева решалась «христианская проблема», с чем всегда, считал Тареев, сопряжен большой риск религиозного и жизненного срыва.

Неоднократно Леонтьев оказывался на грани такого срыва, «борьба была ужасна», и надо знать напор «земного» эгоизма в нем, т. е. напряжения инстинктуальных порывов его природы, чтобы оценить не прекращавшуюся в течение десятилетий внутреннюю драму.

Какой же Леонтьев бросился в христианство, захотел принять его самую

¹⁶ Булгаков С. Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Тихие думы. М., 1918. С. 131.

олицетворявший мистико-эротические устремления человека, был вскоре после смерти Леонтьева восстановлен символистами и узаконен в русской поэзии Вл. С. Соловьевым как образ «новой богини». Если праматерь ее — *Ἀφροδίτη Οὐρανία* (Афродита Небесная) — не возбуждала в Леонтьеве ни мыслительного, ни чувственного интереса, то противопологаемая ей у греков (что отражено в платоновской антиномии в «Пире») — *Ἀφροδίτη Πάνδημος* (Афродита Общенародная) — была близка Леонтьеву, и в его отношениях к ее земным воплощениям нечто «насильническое» несомненно присутствует, о чем свидетельствуют некоторые факты его биографии. Не Вечная Женственность в теокосмических высотах, а Вечно Женское в его человеческой натуральности влекло Леонтьева.

Откуда происходит его апелляция к насилию? Изнутри к тому побуждала неудержимая витальная энергия леонтьевской природы (не лишенная некоей «бестивальности»), часто сокрушительная в своих порывах и готовая прибегать к жестким средствам в своем стремлении к достижению целей. Практически он склонен был применять такие средства к людям и применял к себе. Теоретически же утверждал моральную и историческую необходимость и неизбежность насилия в мире: без «хронических жестокостей», говорил он, «нельзя ничего из человеческого матерьяла надолго построить» (12. Кн. 3. С. 137). И еще в 1880 г., воздавая хвалу русскому воинству, носителю героизма и высшей гражданственности, он писал 21 февраля в передовой статье «Варшавского дневника»: «Без насилия нельзя. Неправда, что можно жить без насилия. *Насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним, за этим насилем, есть идея*» (7. Кн. 2. С. 65). Здоровые инстинкты общества в минуты тяжелых испытаний заставляют обращаться не к ораторам, журналистам, юристам, «а к людям силы, к людям, повелевать умеющим, принуждать дерзающим!» (Там же). Поэтому для него «великая вещь — война! Прав был тот, кто назвал войну „божественным учреждением“. Это огонь пожирающий, правда, но зато очистительный!» (Там же. С. 63). Движимый таким убеждением, он создавал колоссальные концепции насильственного вмешательства в премортальные цивилизационные процессы, однако оставался «Наполеоном без армии», Ницше без нищестанства.

Проблема была перенесена в область идей, где частное насилие предстает у него одним из выражений великой силы, которую Леонтьев признавал фундаментальным мировым началом, движущим историю, строящим государство, созидающим личность физически и духовно. Он зывает к силе, облеченной властью, — властью церковной, политической, военной, к силе, направляющей мышление и волю личности. Только силой устанавливаются твердые формы жизни с их ценностной иерархией, только сила спасительно охраняет их, противостоит анархии, разложению, хаосу. Высший источник этой силы — Бог, действующий в вещах и в твари, и такое действие искал и находил в себе Леонтьев, ощущал его особенно остро в моменты телесного и душевного упадка, ослабления под ударами недугов и жизненных невзгод. Тогда он повторял приведенные Апостолом Павлом слова Господа: «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор 12:9) и вдохновлялся заповедью Иисуса: «Царствие Небесное силою берется» (Мф 11:12).

Продолжая данную тему в аспекте персонализма, можно сказать, что Леонтьев чувствовал, мыслил, творил в мировом силовом поле. Силовые линии пронизывают его переживание жизненной эмпирии, духовный опыт, всю умственную работу, создаваемые тексты. В столь обнаженном виде мы находим это только у Достоевского¹⁷. От драматической борьбы сил в самом себе Леонтьев переходил к этико-философскому и историософскому осмыслению силовых коллизий в природе, в истории и рассматривал их в прогностической перспективе. Он точно предсказал эпоху великого насилия в 1920–1930-е гг., принявшего форму «союза социализма с Русским Самодержавием» (12. Кн. 3. С. 137), т.е. соединения социального и экономического насилия с автократией, добавив к этому еще и «пламенную мистику (которой философия — будет служить как собака)» (Там же). Форму «пламенной» квазимистической

¹⁷ См. также: Маркидинов А. В. Богословие и культура: монография. СПб., 2022. С. 193–206.

веры приняла идеология коммунизма (и советская философия ее ревностно обслуживала) с патерналистским культом вождя в центре.

В мире действуют разнонаправленные силы; их борьба дает движение жизни, в ходе которого одно разрушается и гибнет, другое рождается и возрастает, — такова «феноменологическая» аксиоматика Леонтьева, выводимая им из естественнонаучных и социологических данных. Применяя ее к историко-политическим явлениям, он решительно отвергал боязливое стремление примирять антагонизмы, притуплять острия идей и орудий борьбы. На всю область этих явлений он распространял как сверхисторическую истину объявленное Христом: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10:34). Наряду с трагической развязкой столкновений «интересов и страстей», Леонтьев предполагал и возможность гармонического разрешения конфликта. Но требовал понимать это не как завершающее статическое согласие сил, а как динамическое их взаимодействие, включающее новые обострения. Он настаивал, что вождельная для многих «гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством по временам и жестокая борьба». Такова и гармония самой внечеловеческой природы...» (7. Кн. 1. С. 407). Всякие же «пошлые унисоны» ненавистны Леонтьеву — они трусливы, жалки, некрасивы.

В незаурядных людях заложены разнообразные силы и разыгрывается сложное их взаимодействие, что способствует развитию выдающихся личностей, мощно проявляющих себя на всех поприщах жизни, вносящих героические инициативы в движение человечества — вот излюбленный антропологический идеал Леонтьева. Как сама жизнь, так и личность должна быть богата задаткам такого развития, в ней сосредоточиваются лучшие природные качества. К этим мыслям Леонтьев пришел еще в конце 1850-х гг. и выразил их словами своего протагониста Милькеева в романе «В своем краю» (1864): «Главный элемент разнообразия есть личность, она выше своих произведений. Многосторонняя сила личности или односторонняя доблесть ее — вот более других ясная цель истории» (2. С. 152).

В современной европейской цивилизации Леонтьев выделил три определяющих ее суть свойства: движение к сплошной эгалитарности, т.е. к всеобщему равенству; одержимость прогрессом в научной, технической, промышленной, социальной сферах; наконец, «новая религия, которую проповедают нам либералы и прогрессисты всех стран еще с XVIII века» и основной догмат которой Леонтьев называет эвдемонизмом, поскольку, по его мнению, именно этот философско-этический принцип, провозглашающий счастье главной целью и мерой жизни, лежит в основе «новой веры во всеобщее земное благоденствие, которое отныне должно составлять конечную цель человечества» (7. Кн. 1. С. 150–151).

Все это, считает Леонтьев, враждебно идеальным устремлениям человека, противоречит развитию и расцвету личности и ничего, кроме серого «среднего европейца», породить не может. Прогресс, возведенный современными деятелями в универсальный закон, не соответствует естественному органическому ходу жизни. «Между эгалитарно-либеральным поступательным движением [т.е. пресловутым прогрессом] и идеей развития нет ничего логически родственного, даже более: эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития» (7. Кн. 1. С. 384).

Вооружась «культурой Византийской дисциплины» (7. Кн. 1. С. 174), Леонтьев повел решительное наступление на новоевропейскую цивилизацию, указывая на то, что «Византизм (как и вообще Христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов, что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всеобщности, земного всеобщества и вседовольства» (7. Кн. 1. С. 301). Для Леонтьева очевидно, что «идеал эвдемонического прогресса — глуп и даже ненаучен» (7. Кн. 1. С. 170), ибо «с точки зрения умственной непозволительно мечтать о всеобщей правде на земле, о какой-то всеобщей мистической любви, никому ясно даже и не понятной; нельзя мечтать о равномерном благоденствии» (8. Кн. 1. С. 222). Так определял он область моральных химер и социальных фантазий, лежащую за пределами реальных исторических процессов и целей.

Он признает, что «в России глубоко перемешаны и перепутаны теперь эти две культуры — Византийская — аскетическая и неофранцузская, эвдемоническая» (7. Кн. 1. С. 172), — тем актуальнее предпринятая им резкая критика западной цивилизации в ее нынешнем состоянии.

В этой критике он был тогда не одинок. Против эгалитаризма выступил Т. Карлейль — апологет сильной героической личности и ее руководящей роли в истории, с негодованием наблюдавший усреднение и обесцвечивание личности в современной Европе. Леонтьев, убежденный, что нет и не может быть такого разумного плана человеческой истории, согласно которому все идет к лучшему, почти буквально совпадал в принципиальных своих высказываниях с суждением Шопенгауэра, писавшего о современных ему мыслителях просветительно-позитивистской ориентации: «Они считают мир вполне реальным и видят его цель в жалком земном счастье, которое, как бы ни стремились к нему люди и как бы ни благоприятствовала этому судьба, все-таки в своей сущности пусто, обманчиво, шатко и печально, и ни конституции и законодательства, ни паровые машины и телеграфы не превратят его в нечто действительно лучшее. Названные философы истории, восхваляющие ее, — ограниченные реалисты, к тому же оптимисты и эвдемонисты, другими словами, пошляки и прирожденные филистеры, к тому же в сущности и плохие христиане, так как истинный дух и сущность христианства, так же как брахманизма и буддизма, заключается в знании, что земное счастье ничтожно»¹⁸.

В примечании 1885 г. к статье «Как надо понимать сближение с народом?» (1880) Леонтьев, процитировав слова Э. фон Гартмана о всеобщем конце, дает замечательный комментарий, который стоит привести полностью — в нем вполне раскрывается леонтьевский взгляд на предмет: «Не правда ли, ужасная картина! Это не то, что христианское „преставление света“, после которого настанет вечная, новая *жизнь*. Но как она ни ужасна, все же она, эта картина, несколько ближе к делу и правдоподобнее, чем воображение, что *европейская* демократия, возобладав везде, обратит *на веки вечные* весь Мир в свободно-равноценное общежитие каких-то „средних“ и благоразумных людей, которые будут совершенно счастливы одним мирным и справедливым разделением труда. Ведь эта благоденственная надежда уж до того нелепа и мелка, до того противоречит всем человеческим понятиям, что надо только дивиться, как могла подобная эвдемоническая мечта почти целый век править столь многими высокими умами Запада и даже до сих пор иметь своих (хотя и значительно разочарованных) приверженцев... Эта надежда противоречит всему: она противна нашим эстетическим идеалам (требующим разнообразия положений и характеров, подвигов, восторгов, горя и борьбы); она противоречит нашим религиозным верованиям (предрекающим *конец* земного Мира после ужасов последнего расстройств); противоречит нравственным понятиям (ибо высшая степень нравственных сил обнаруживается не при организованном покое, а при свободном выборе добра или зла и особенно тогда, когда это очень трудно и опасно). Надежда эта противоречит даже здравому рационализму и науке, и вот по какой простой причине: всякий организм *умирает*; всякий органический процесс *кончается*; всякий эволюционный процесс (процесс развития) достигает сперва своей высшей точки, потом спускается ниже и ниже, идет к своему *разрешению*.

Если человечество есть явление живое, органическое, развивающееся, то оно должно же когда-нибудь *погибнуть* и окончить свое земное существование!

Если бы одна эта мысль о необходимом, о *неизбежном конце* так же часто мелькала в умах наших, как мелькает до сих пор еще в умах скучная мысль о „всеобщем мире“, о всеблагих плодах физико-химических открытий и эгалитарной свободы, то результат от подобного, даже и полусмутного представления *конца*, был бы великий! Перестали бы любить образ „среднего европейского человека“, безбожного и прозаического, но дельного и честного, безбожно и плоско, хотя весьма честно и дельно

¹⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. / Пер. М. И. Левиной. М., 1993. Т. 2. С. 464.

восседающего всегда и всюду на каких-то всеполезных и всемирных конференциях, заседаниях, съездах и митингах. Перестали бы верить, что вся предыдущая история была лишь педагогическим и страдальческим подготовлением к умеренному и аккуратному благоденствию миллионов и миллионов безличных людей и перестали бы во имя этого идеала разрушать все преграды, которые кладут еще до сих пор, слава Богу, этому разлитию убийственного бездушия, с одной стороны, государственность и войны, с другой — требования положительных религий; поэзия жизни и даже (увы, что делать!) во многих случаях самые порочные страсти и дурные наклонности человеческого рода» (7. Кн. 2. С. 175–176).

Упомянутый выше богослов-персоналист Тареев, фактически подхватывая и развивая мысль Леонтьева (хотя и не ссылаясь на него), справедливо утверждал, что «эвдемонизм не имеет оснований в биологическом и историческом прошлом человека», а «надежды на счастье в будущем суть в сущности надежды на то, что в будущем возрастет материальное благосостояние человека и даже всего человечества». Это иллюзорные надежды, и оборачиваются они крахом личности, вожделем же исключительно удовлетворения своих потребностей и благоденствия, — таковы итоги рассуждений Тареева. «Счастье недостижимо по психологической природе стремления к счастью», ибо с каждым частным его достижением является желание нового и большего. При этом такое стремление «сопровождается вмешательством человека в течение его естественной жизни, вследствие чего или естественные потребности усиливаются до напряженности страстей, или им дается удовлетворение, поставленное в исключительную зависимость от личной воли человека, очень часто неестественное»¹⁹. На такое вмешательство в жизнь ради «всеобщей пользы и всеобщего довольства» Леонтьев указывал еще в 1872 г.: «У дерзких — кровь, огонь и меч, словом — новые страдания; у осторожных, лицемерных или робких — проповедь однообразного реализма, всеобщего ограниченного знания, всеобщей бездарности и прозы!» (7. Кн. 1. С. 153).

Леонтьев хорошо знал в себе самом неодолимую силу стремления к наслаждениям чувственным, эстетическим, к житейскому счастью, знал, насколько велико такое стремление в современной личности, — и в борьбе с ним в себе прибегал к крайнему насильственному средству — обузданию суровой аскетической дисциплиной. В какой мере и всегда ли то было для него действенным средством, это другое дело, но его он провозглашал как единственно надежное (в отличие от моральной рефлексии, от «нравственного самовоспитания и самосовершенствования» толстовского образца) и проповедовал его настойчиво. При том он не предполагал не только окончательного одоления «эвдемонизма» в личности, но даже и существенного уменьшения его силы не ожидал. Здесь — вечная драма личности, и она, собственно, и составляет основной сюжет ее существования, что есть антропологическая реальность, выводимая Леонтьевым из своего опыта и из опыта христианской аскетики, ставшего понятным и даже очевидным для него на Афоне: «Аскетизм христианский подразумевает борьбу, страдания, неравенство, то есть остается верен феноменальной философии строгого реализма; а эвдемоническая вера мечтает уничтожить боль, этот существенный атрибут всякой исторической и даже животной феноменальности... Христианство сообразнее на практике и с земной жизнью, чем эти — холодные надежды всеполезного прогресса!» (7. Кн. 1. С. 153).

Персоналист Мунье, как помним, предполагал возникновение некоего «общества личностей» как подобия христианской общины, в котором духовное развитие каждой из них и всех вместе может достигнуть высокого уровня и, в исторической перспективе, стать важным моментом в эволюции человечества. Казалось бы, нечто похожее происходило в последний период жизни Леонтьева. Вокруг него сложилось такое «общество», объединяемое личностью Константина Николаевича и некоторым, редким в русской образованной среде, умственным и нравственным резонансом. В составе

¹⁹ Тареев М. М. Цель и смысл жизни // Вера и Церковь. 1901. Кн. 2. С. 145–150.

его были И. И. Фудель, И. И. Кристи, А. А. Александров, Ф. П. Чуфрин, Г. И. Замараев, Я. А. Денисов, Н. А. Уманов, А. Н. Волжин и другие. Исчерпывающе полное и подробно документированное описание леонтьевского «общества» дала О. Л. Фетисенко в третьей части своей фундаментальной монографии, указывая, что «в лучшие времена в кружок входило до 15 человек», в разной степени близких Леонтьеву²⁰.

В предшествующих частях книги Фетисенко скрупулезно воссоздала в биографических и литературных фактах картину жизни и деятельности Леонтьева. И оказалось, что рядом с ним названное его окружение (за исключением Фуделя, взявшего на себя заботу о наследии учителя) представляло собой, конечно, утешительное для Константина Николаевича, но кратковременное и не получившее никакого культурно-исторического значения собрание. В данном случае предположение Мунье не оправдалось. Но бедность и узость этих фигур (и еще немало числа даже известных деятелей той эпохи) искупается такой личностью, как Леонтьев, открывшей себя в поразительном идейном богатстве и драматической сложности.

Источники и литература

1. Булгаков С. Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Тихие думы. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918.
2. Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134.
3. Карсавин Л. П. О личности. Записки филологического отделения Литовского университета. Каунас, 1929.
4. Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. Т. 2–12. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.
5. Маркидонюв А. В. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
6. Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православный собеседник. 1895. Июнь — июль.
7. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898.
8. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское Откровение. Казань, 1903.
9. Носов С. Н. «Хищное» христианство К. Н. Леонтьева // Христианство и русская литература. Сб. ст. [Вып. 1] / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб.: Наука, 1994.
10. Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995.
11. Розанов В. В. Соч. М.: Советская Россия, 1990.
12. Тареев М. М. Основы христианства: В 5 т. Сергиев Посад, 1908. Т. 4.
13. Тареев М. М. Цель и смысл жизни // Вера и Церковь. 1901. Кн. 2.
14. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты». Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века. СПб.: Пушкинский Дом, 2012.
15. Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.
16. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Р.: YMCA-Press, 1983.
17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: В 2 т. / Пер. М. И. Левиной. М.: Наука, 1993. Т. 2.
18. Mounier E. Le personnalisme. P., 1965.

²⁰ Фетисенко О. Л. «Гептастилисты». Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века. СПб., 2012. С. 475.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (11)

2022

В. Ю. Даренский

Концепция «розового христианства» К. Леонтьева: непонятое пророчество

УДК 1(470)(091)+27+821.161.1.0
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_70
EDN PVCBIU



Аннотация: В статье дается краткий анализ главной «пророческой» идеи К. Н. Леонтьева — его концепции «розового христианства», и «очистка» этой идеи от ложных толкований. Кроме того, показано, что Ф. М. Достоевский как художник тоже был обличителем «розового христианства», хотя и отдавшим ему «дань» как публицист. К. Н. Леонтьеву было свойственно библейское святоотеческое мышление, непонятое его современникам. Этим и обуславливалось и неприятие его идей, и их позднее крайнее искаженное истолкование. Автор дает экзистенциальный анализ феномена «розового христианства» как ранней, переходной формы к будущей «религии Антихриста».

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, «розовое христианство», «религия Антихриста».

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного педагогического университета.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

Для цитирования: Даренский В. Ю. Концепция «розового христианства» К. Леонтьева: непонятое пророчество // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 70–85.

Vitaly Yu. Darensky

**The concept of “pink Christianity” by K. Leontiev:
misunderstood prophecy**

UDC 1(470)(091)+27+821.161.1.0
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_70
EDN PVCBIU



Abstract: The article gives a brief analysis of the main “prophetic” idea of K. N. Leontiev — his concept of “pink Christianity”, and the “purification” of this idea from false interpretations. In addition, it is shown that F. M. Dostoevsky as an artist was also a denouncer of “pink Christianity”, although he paid “tribute” to him as a publicist. K. N. Leontiev was characterized by biblical patristic thinking, incomprehensible to his contemporaries. This was the reason for the rejection of his ideas, and their later extremely distorted interpretation. The author gives an existential analysis of the phenomenon of “pink Christianity” as an early, transitional form to the future “religion of the Antichrist”.

Keywords: K. N. Leontiev, “pink Christianity”, “the religion of the Antichrist”.

About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Professor of Lugansk State Pedagogical University.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

For citation: Darensky V. Yu. The concept of “pink Christianity” by K. Leontiev: misunderstood prophecy. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 70–85.

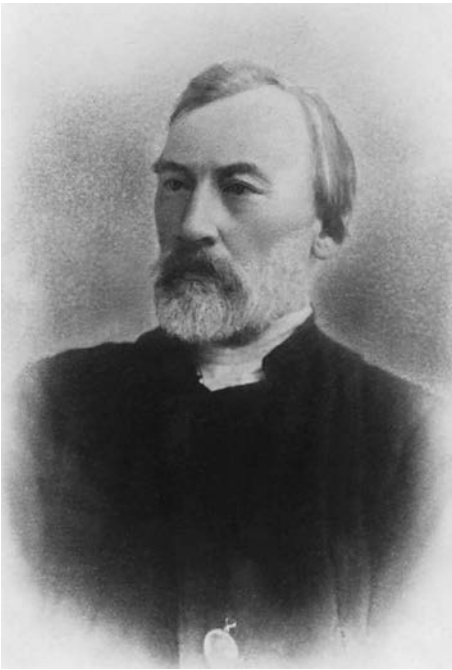
Не всякий, говорящий Мне: Господи! Господи! войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного.

Мф 7:21

Тот, кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а противник христианства, самый обманчивый и самый опасный, ибо он сохранил от христианства только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу, в действительном духе которого нет и тени христианства, а все сплошь враждебно ему.

Гуманность ново-европейская и гуманность христианская являются несомненно антитезами.

К. Н. Леонтьев



К. Н. Леонтьев, 1887 г.

Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) — первый русский мыслитель Нового времени, возвративший русскую философию в то лоно святоотеческой традиции, из которого она когда-то вышла почти за тысячу лет до этого. Именно поэтому он был не понят современниками, которые утратили церковный образ мысли и стали светскими людьми, даже будучи православными по убеждению. Характерным является восприятие трудов К. Н. Леонтьева даже таким близким ему по взглядам человеком как М. Н. Катков. Леонтьев писал своему старцу прп. Амвросию Оптинскому о Каткове: «Его Православие было серенькое, разведенное либеральностью, он думал, что и мое такое же, а когда я развернул вполне знамя моего белого Православия, то он испугался этого варварства и безумия»¹.

Уже после К. Н. Леонтьева в России появится целая плеяда церковных православных философов, по своему образу мысли органично продолжавших святоотеческую традицию, идущую от свв. Отцов Церкви первых веков христианства. До Леонтьева по этому пути шел И. В. Киреевский,

но ранняя смерть прервала его; после Леонтьева мы видим десятки мыслителей — от архим. Серапиона (Машкина) и о. Павла Флоренского до мон. Андроника (А. Ф. Лосева) — которые продолжили путь воцерковленной философии, когда-то прервавшийся в России на прп. Максиме Греке. Но первым на этой стезе был Леонтьев, а первому всегда труднее всех.

С самого начала труды К. Н. Леонтьева встретили не только неприятие, но и крайне искаженные и ложные толкования. Как отмечает И. Б. Гаврилов, «Серебряный век был пропитан язычеством и не мог понять и оценить монашеских устремлений „русского

¹ Цит. по: Фетисенко О. Л. К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 150.

византийца“ — и поэтому видел в нем лишь „русского Ницше“»². А Н. А. Бердяев и Д. С. Мережковский даже именовали его «сатанистом», что лишь показывает, насколько они сами были далеки от подлинного, святоотеческого христианства; в то время как К. Н. Леонтьев «видит в византизме действующую и живительную силу русской истории, хранящую православную Россию от либерального варварства. Мысль Леонтьева достигает пророческих высот»³.

Леонтьеву было свойственно библейское святоотеческое мышление, непонятное его современникам. Этим и обуславливалось и неприятие его идей, и их позднее крайнее искаженное истолкование. Например, его часто обвиняли в «натурализме», поскольку для объяснения стадий развития цивилизации он приводил природные аналогии; но тогда в «натурализме» нужно обвинить даже Псалмопевца, который сравнивал жизнь человека с «травой» (Пс 102:15). На самом же деле это не «натурализм», а понимание единых законов всего тварного бытия, поскольку оно тварно. И смена стадий простоты, «цветущей сложности» и «вторичного упрощения» в развитии цивилизаций — это лишь на поверхности выглядит как «натуралистическая метафора», а на самом деле это раскрытие изначального *духовного* закона всего тварного бытия, который един и для людей, и для природы.

Целью данной статьи является анализ главной «пророческой» идеи К. Н. Леонтьева — его концепции «розового христианства» и опровержение ее ложных толкований. Пророческая высота этой идеи состоит в том, что в ней К. Н. Леонтьев гениально увидел начало формирования будущей «религии Антихриста», основанной на лжехристианстве. Кроме того, будет показано, что Ф. М. Достоевский как художник также был обличителем «розового христианства», хотя и отдавшим ему «дань» как публицист.

«Розовое христианство» как религия Антихриста

К. Н. Леонтьев исходил из непосредственного жизненного наблюдения и сделал обобщение очень важного явления, которое до него старались «не замечать»: «За последнее время стали распространяться у нас проповедники того особого рода одностороннего Христианства, которое можно позволить себе назвать Христианством „сентиментальным“ или „розовым“... эта своего рода как бы „ересь“, не формулированная, не совокупившаяся в организованную еретическую общину, весьма, однако, распространена у нас теперь в образованном классе... признавать святым и божественным только то, что наиболее приближается к чуждым Православию понятиям европейского утилитарного прогресса — вот черты того Христианства, которому служат теперь, нередко и бессознательно, многие русские люди»⁴.

Что означает это явление и откуда взялась такая лукавая подмена христианских понятий и христианского мировоззрения лишь похожими на них светскими «сентиментальными» фантазиями? Очевидно, это прямое следствие общей секуляризации, с одной стороны, и сохранения «инерции» христианского воспитания — с другой. В результате этого возникает своего рода «псевдоморфоза» (О. Шпенглер) — т. е. феномен подмены содержания внешней формой. Этой внешней формой остается «любовь», но понимается она уже не по-христиански — как любовь ко Христу и Его Церкви, очень требовательная и поэтому даже очень жесткая к грешным людям, — а как «любовь» к некому воображаемому «человечеству». Эту сентиментальную «любовь» по наивности продолжают считать тоже якобы «христианской». «Такая любовь, — писал К. Н. Леонтьев, — без смирения и страха пред

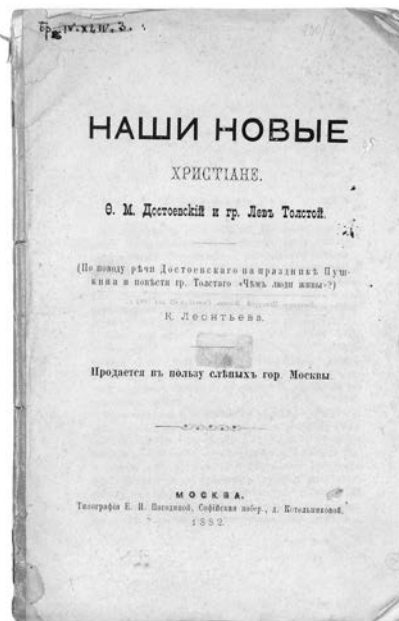
² Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 127.

³ Там же. С. 131.

⁴ Леонтьев К. Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого: «Чем люди живы»? // Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 166.

положительным вероучением, горячая, искренняя, но в высшей степени своевольная, либо тихо и скрытно гордая, либо шумно тщеславная, исходит не прямо из учения Церкви; она пришла к нам не так давно с Запада; она есть самовольный плод *антрополатрии*, новой веры в земного человека и в земное человечество, — в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение „всего человечества“ здесь, на земле. Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим, даже наиболее симпатичное) того индивидуализма, того обожания прав и достоинства человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века и, уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них не зависящее, заставив людей забыть страх и стыдиться смирения, привело на край революционной пропасти все те западные общества, в которых эта *антрополатрия* пересилила любовь к Богу и веру в святость Церкви»⁵.

Почему именно К. Н. Леонтьеву удалось первым поставить диагноз этой болезни, причем увидеть ее не только в массе «интеллигенции», но в первую очередь у своих великих современников? Потому, что, в отличие от них, К. Н. Леонтьев мыслил церковно, в русле святоотеческой традиции, и имел органическое отторжение к тем элементам секулярного мышления, которые оставались у Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, не смотря на их искреннюю веру. Именно Леонтьев первым распознал тот строй мысли Л. Н. Толстого, который в то время был еще не виден его современникам и только позже привел к отлучению его от Церкви. Это факт духовной прозорливости Леонтьева. В. С. Соловьев старался защитить Достоевского от обвинения в «розовом христианстве», но, что характерно, не возражал против самого этого термина и реальности этого явления⁶. Защита В. С. Соловьева вполне справедлива и убедительна — но только по отношению к художественному миру Достоевского, а не к его идеологическим лозунгам. Этот факт мы рассмотрим далее во второй части статьи. «Розовое христианство» как *антрополатрия* с точки зрения святоотеческой традиции является разновидностью *прелести*, в которую впадают духовно незрелые люди. Прелесть — состояние самообмана, самообольщения, при котором тонкое действие собственных страстей (прежде всего тщеславия) и воздействие на душу и тело падших духов субъективно воспринимаются человеком как Божественная благодать. Поэтому и выдающийся церковный мыслитель архим. Константин (Зайцев) назвал все, сказанное Леонтьевым о «розовом христианстве», «кровью сердца написанным предостережением против соблазна — самого, быть может, страшного, который только может быть поставлен перед христианской совестью Сатаной, облекающимся в образ света: соблазна подмены подлинной любви



Брошюра К. Н. Леонтьева
«Наша новые христиане»,
изданная в 1882 г.

⁵ Там же. С. 171–172.

⁶ См.: Соловьев В. С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 55–58. См. также: Фатеев В. А. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.

христианской во всех ее проявлениях, вплоть до самых высших, — ее сатанинским суррогатом»⁷.

Эта жесткая формулировка архим. Константина (Зайцева) показывает уже *исторический* аспект «розового христианства». Согласно Откровению, Антихрист придет под видом второго пришествия Христа и будет очень похож на Спасителя, творя чудеса и добрые дела, — т. е. он будет идеально соответствовать тому «гуманистическому» образу Христа, который лелеет в своих фантазиях «розовое христианство». Антихрист придет вовсе не к безбожникам и атеистам, но, наоборот, к тем, кто считает себя «добрыми христианами». Атеисты просто не поймут, кто перед ними, поскольку не верят ни в Христа, ни в Антихриста. Антихрист может стать властелином мира на короткое время только в том случае, если мир будет состоять не из атеистов, но именно из такого рода «христиан». Тем самым, в феномене «розового христианства» следует усматривать не некое временное явление, но уже первую форму формирования будущей «религии Антихриста».

«Розовое христианство» достаточно четко описано непосредственно в Откровении Иоанна Богослова: «Последнее обращение относится к церкви Лаодикийской... рисует упадочное духовное состояние церкви и замечательно по содержанию именно в этом отношении. Что вызывает гнев Божий? Умеренная теплопрохладность, самоудовлетворенная и самоослепленная. „Ты ни холоден, ни горяч, о, если бы ты был холоден или горяч. Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих“». В этих словах с потрясающей силой осуждается то духовное мещанство, обмирщение церковной жизни, которое в своем самодовольстве не примечает своей ограниченности и слепоты духовной. Это церковное лаодикийство, которое всегда является духовною угрозой, подстерегает церковность на всех путях ее, едва ли может быть приурочено лишь к одной какой-либо церкви или эпохе, напротив, это предостережение должно быть отнесено ко всем им, ибо все они подвержены этой опасности и нуждаются в духовном самоврачевстве, которое образно и описывается, и обобщается в таком обращении: „кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак, будь ревностен и покайся“»⁸. Добавим также, что слово «Лаодикия» само по себе очень символично, т. к. оно буквально переводится как «народное право», «народный обычай» или «народная справедливость» (от *λαός* и *δική*). Это духовное вырождение веры как духовного состояния в нечто внешнее — в «добрые чувства» или (что характерно для нашего времени) в расщепленное умствование на священные темы, подменяющее реальную церковную жизнь. Это по-древнегречески буквально и называется «лаодикийством». И для излечения от такого вида идолопоклонства Господь в истории и посылает скорби, «обличая и наказывая» — так являя Свою любовь во спасение.

Односторонность «розового христианства», выхватывающего из всего учения Христа только его самую простую, чисто «земную» сторону, четко соответствует той стадии «вторичного упрощения», которую К. Н. Леонтьев определяет как признак разложения и упадка культуры. Примитивность этого «нового христианства» — «простота этой любви, не нуждающейся ни в страхе, ни в смирении. Такая любовь, хотя нередко и ведет свое начало от привычек христианской мысли (еще носящейся в воздухе), но приводит на простом пути своем к самым антихристианским результатам, и потому тот, кто пишет о любви будто бы христианской, не принимая других основ вероучения, есть не христианский писатель, а противник Христианства, самый обманчивый и самый опасный, ибо он сохранил от Христианства только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу, в действительном духе которого нет и тени Христианства, а все сплошь враждебно ему. Христос не обещал нам в будущем воцарения

⁷ Зайцев К., *свящ.* Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева) // К. Н. Леонтьев: pro et contra: антология: В 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 211–212.

⁸ Булгаков С., *прот.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Отрада и Утешение, 1991. С. 37.

любви и правды на этой земле, нет! Он сказал, что „под конец оскудеет любовь...“ Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни — вот и все»⁹. Для плоского и уже секулярного мышления «розовых христиан» эта мысль слишком сложна.

В наше время некоторые публикации на эту тему даже в научных изданиях поражают своей наивностью и просто невежеством, например: «Леонтьев основание истинной веры видел в страхе, тогда как Достоевский провозгласил новый тип христианства, основанный на всеобщей любви. Спутав этот мотив с гуманистической тенденцией замены веры на мораль, характерной для Запада, Леонтьев обвинил Достоевского и Толстого в легковесности и сентиментальности их религиозных убеждений»¹⁰. Поскольку похожие мнения сейчас можно встретить даже в учебниках, то стоит кратко рассмотреть его подробнее. Во-первых, ни страх, ни любовь не являются «основаниями» веры, но наоборот — ее результатом. Страх Божий — это ее первый результат, самое начало веры, которое указывает на само ее наличие у человека. Если «розовым христианам» ненавистно само слово «страх», то этим они разоблачают сами себя и показывают, что они по большому счету настоящей веры не имеют, являясь фактическими атеистами, а «христианами» себя называют лишь по недоразумению. Иллюзия таких секулярных «христиан», особенно причисляющих себя к интеллигенции, состоит в том, что они считают себя уже «преображенными», и поэтому в своем гордом самомнении берутся всех поучать. На самом же деле они не знают еще и азов духовного опыта, которые и называются словом «страх».

Любовь же, о которой говорится в Евангелии, в полной мере бывает только у святых как самый последний и высший плод веры; у большинства же обычных христиан бывают только ее зачатки и отдаленные проблески. Именно поэтому христиане почти не говорят о любви, понимая, какое это страшное и почти недоступное им достижение. Те же, кто очень любят рассуждать о «христианской любви», тем самым лишь наивно показывают, что они вообще не знают, что это такое. Эти «розовые христиане» называют «любовью» вовсе не евангельскую любовь-самопожертвование, которая тождественна смерти («Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (Мк 8:35)), а лишь собственное эгоистическое желание «комфорта» в отношениях с ближними. «Начало премудрости (т. е. настоящей веры) есть страх, а любовь — только плод. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом»¹¹, — напоминает Леонтьев. Если бы люди спасались только уже той истинной любовью, о которой говорится в Евангелии, то не спасся бы почти никто, ибо такая любовь бывает только у святых, а у всех остальных бывают только ее отдаленные проблески. Но когда эти проблески, а чаще всего даже не их, а лишь свои эгоистические эмоции начинают считать христианской любовью — это и есть самая худшая прелесть, ведущая в погибель. Даже безбожие не так страшно, поскольку безбожник знает, что он безбожник, и всегда может обратиться к Богу в страхе и смирении, а у «розового христианина» нет ни страха, ни смирения, т. е. нет и веры, но он об этом даже не знает.

Во-вторых, К. Н. Леонтьев, не «спутал», но как раз очень хорошо различал то, что не умеют различать его оппоненты. Даже такой его бывший оппонент как Н. А. Бердяев вынужден это признать: «Он не смешивал христианство с гуманизмом, с филантропией, с демократией, с социализмом. И это имело серьезное значение в нашу эпоху смещений и подмен... Он и от своего любимого Вл. Соловьева отвернулся, когда почувствовал в нем смешение христианства с гуманизмом и прогрессом... Он был прав в своем восстании против смешения гуманизма

⁹ Леонтьев К. Н. Страх Божий и любовь к человечеству. С. 173.

¹⁰ Карпова Е. А. Почему К. Н. Леонтьев назвал идеи Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского «розовым» христианством? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4. № 3. С. 85.

¹¹ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. С. 194.

и христианства... Много острого и пронизательного говорит он против сладкого христианства»¹². Впрочем, иногда его оппоненты доходят даже до откровенной клеветы, как, например, Т. Касаткина, которая заявляет, что Константину Леонтьеву «недостаточно было, чтобы вера начиналась страхом Божиим, но хотелось, чтобы она им и заканчивалась»¹³. Специально для них Леонтьев «разжевывает»: «Смирение, шаг за шагом, ведет к вере и страху пред именем Божиим, к послушанию учению Церкви, этого Бога нам поясняющей. А любовь — уже после. Любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая — это плод, венец: это или награда за веру и страх, или особый дар благодати»¹⁴. Архим. Константин специально цитирует св. Игнатия (Брянчанинова): «Любовь к Богу и ближним, являющаяся постепенно из страха Божия...»¹⁵

Наконец, даже «умиляют» рассуждения о том, что Достоевский якобы «провозгласил новый тип христианства, основанный на всеобщей любви». Идеал «всеобщей любви» есть во многих религиях, даже в некоторых видах язычества, и ничего специфически христианского в нем нет. Специфически христианство является только любовью ко Христу и Его Церкви, которая в своих внешних выражениях часто может выглядеть и как жестокость — например, в священных войнах в защиту христианского народа. Православие знает множество святых воинов, которые убивали и казнили врагов православного Нового Рима и Святой Руси. Война в защиту народа от врагов Христа является прямым исполнением заповеди: «Нет больше той любви, аще кто положит душу свою за други своя» (Ин 15:13). Примером православного понимания войны может служить такое рассуждение свт. Феофана Затворника: «Кажется, и войне конец, но если турки податливы будут. Боюсь, как бы не разжалобились наши. Надо Болгарию совсем отчуждать от турок... и только с большею нуждою разве уступить плату подати, как ныне Сербия... Если этого не достигнут, надо тянуть войну; иначе она опять нужна будет чрез год или два...»¹⁶ (1877 г.). «Боюсь, как бы не разжалобились наши», — пишет святой, призывая затягивать войну и являя тем самым, пример самого радикального «антигуманизма». А почему это строго соответствует учению Христа, хорошо разъясняет К. Н. Леонтьев: «Гуманность ново-европейская и гуманность христианская являются, несомненно, антитезами, даже очень трудно примиримыми... Горе, страдание, разорение, обиду Христианство зовет даже иногда посещением Божиим. А гуманность простая хочет стереть с лица земли эти полезные нам обиды, разорения и горести»¹⁷. В свою очередь, отношение к врагам Христа и Его Церкви также должно быть очень определенным: «Но теперь их даже не следует любить; мириться с ними не должно... Им должно желать добра лишь в том смысле, чтоб они опомнились и изменились, — т. е. самого высшего добра, идеального... А если их поразят несчастья, если они потерпят гонения или какую иную земную кару, то этому роду зла можно даже немного и порадоваться, в надежде на их нравственное исцеление»¹⁸.

И так будет всегда до конца мира сего, о чем говорил Сам Христос, но в это не хотят верить самовлюбленные и желающие земного комфорта превыше всего наши «розовые христиане». Им отвечает Леонтьев: «И под конец не только не наступит всемирного братства, но именно тогда-то оскудеет любовь, когда будет проповедано Евангелие во всех концах земли... А пока? Пока „блаженны миротворцы“, ибо неизбежны распри... „Блаженны алчущие и жаждущие правды“... Ибо правды всеобщей

¹² Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Т. 2. С. 174, 173, 157.

¹³ Касаткина Т. Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве // Новый Мир. 1999. № 6. С. 225.

¹⁴ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. С. 215.

¹⁵ Зайцев К., свяц. Любовь и страх. С. 198.

¹⁶ Феофан Затворник, свт. Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008. С. 66.

¹⁷ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. С. 213–214.

¹⁸ Там же. С. 196.

здесь не будет... Иначе зачем же алкать и жаждать? Сытый не алчет. Упоенный не жаждет. „Блаженны милостивые“, ибо всегда будет кого миловать: „униженных и оскорбленных“ кем-нибудь... Так говорит Церковь, совпадая с реализмом, с грубым и печальным, но глубоким опытом веков¹⁹. И поэтому всякая мечта о комфортном земном устройении и «братстве» — не только противоречит Св. Писанию, но и обличает внутренне неверие во Христа.

«В глазах христианина — разъясняет Леонтьев, — подобная мечта противоречит прямому и очень ясному пророчеству Евангелия об ухудшении человеческих отношений под конец света. Братство по возможности и гуманность действительно рекомендуются Св. Писанием Нового Завета для загробного спасения личной души; но в Св. Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия. Христос нам этого не обещал»²⁰. Более того, «высокие качества души» возможны «именно при тех только буднично-трагических условиях... Вот жизнь, вот единственно возможная на этой земле и под этим небом гармония. Гармонический закон вознаграждения — и больше ничего. Поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными — и больше ничего»²¹.

Важно и разоблачение иллюзий прогрессистов о нравственном росте человечества в новую эпоху. На самом же деле, утверждает Леонтьев, «не новым держатся нынешние общества, а только тем, что в них еще не погребло все старое, укрепившееся веками под влиянием вероучения, при действии смирения и страха»²². Следует отметить, что оппоненты К. Н. Леонтьева чаще всего не понимали именно эту закономерность, наивно надеясь на некое «светлое будущее». Но будущее оказалось столь страшным и для России, и для христианства в целом, что они не могли бы помыслить это и в самых ужасных фантазиях. Примером того, насколько непонятна была даже и не самым далеким от христианства современникам Леонтьева его философия, может служить статья Н. С. Лескова «Религия страха и религия любви» (1883). Полностью игнорируя все сказанное Леонтьевым — в строгом соответствии со святоотеческим учением — о христианской любви как плоде веры и страха Божия, он создал совершенно ложный миф о его идеях, явно высказанный уже в самом названии этой статьи. Н. С. Лесков — великий писатель, но, к сожалению, оказался мелким мыслителем, не поднявшимся выше обывательского уровня мысли. На этом уровне не понятна даже такая простая мысль, что если «Бог есть любовь», то ведь именно поэтому в этом мире и не может быть любви, поскольку мир не есть Бог, Который вне этого мира. Любовь может приходиться в этот мир только как чудо и дар благодати, а не как нечто уже данное и «естественное». Однако современные авторы, примеры которых даны выше, к этому религиозному инфантилизму добавляют еще и свое духовное невежество.

Само слово «страх» они понимают в его самом примитивном бытовом смысле, а не в его возвышенном библейском значении или в смысле экзистенциальном — как *Angst*, а не *Furcht*: «Под *Furcht* понимается эмпирический страх-боязнь, испуг, естественная реакция на определенную опасность, конкретное чувство, которое поддается контролю. Под *Angst* понимается экзистенциальный страх-тоска»²³. Это различие терминов, введенное в философию С. Кьеркегором, в русской культуре Нового времени впервые было акцентировано еще раньше М. В. Ломоносовым в строке: «Священный ужас мысль объемлет!» Это даже не экзистенциальный *Angst*,

¹⁹ Там же. С. 205.

²⁰ Там же. С. 212–213.

²¹ Там же. С. 203–204.

²² Леонтьев К. Н. Страх Божий и любовь к человечеству. С. 171–172. См. также: Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.

²³ Ямшанова В. А., Пашигорова Ю. Г. Уникальность понятия «страх» (*Angst* и *Furcht*) в современном немецком языке // Проблемы филологии и методики преподавания иностранных языков. Сб. науч. ст. / Ред. В. А. Ямшанова. СПб: СПбГУ, 2016. С. 85.

а уже самый возвышенный и мистический библейский *mysterium tremendum et fascinans*. Позже А. С. Пушкин ввел его в свое гениальное:

— И внемлет арфе Серафима
В священном ужасе поэт.

Вот именно об этом *страхе* идет речь у Леонтьева! А поскольку его критики, защищающие «розовое христианство» и так боящиеся самого слова «страх», этого не понимают, то вполне очевидно, что они не имеют самой существенной основы религиозного опыта, т. е., по существу, они вообще не являются религиозными людьми. Они считают себя христианами по каким-то другим критериям, но не по критериям реального опыта веры, поскольку сами явственно свидетельствуют, что такого опыта у них нет.

Стоит отметить и появление в последнее время работ, которые разъясняют суть концепции К. Н. Леонтьева и опровергают ее ложные толкования. Так, А. Корнеев пишет: «В основе „розового христианства“ лежит спекуляция на существеннейшем свойстве Божиим — любви... формулировка свт. Филарета Московского: „Любовь Отца — распинающая; любовь Сына — распинаемая; любовь Святого Духа — торжествующая силой Крестной“. „Розовое христианство“ хочет иметь сразу же только торжествующую любовь — без самопожертвования, без распинания страстей, без самоотречения, без собственной сопричастности Кресту Господню. Такая легкодоступная, сентиментальная, гуманитарная любовь в известном смысле тоже „духовна“, но творится она не Духом Святым, а противоположным духом»²⁴. Поэтому «жажда „розового христианства“ объясняется нашим падшим состоянием. Мы возлюбили землю, мир, свою земную активность, свою культуру, созданную в этом падшем состоянии. Отсюда возникает желание такой религии, которая уже сегодня давала бы людям любовь, мир, счастье, общение, смех, радости земной жизни. Паисий Святогорец оценил подоплеку „розового христианства“ следующим образом: „Люди хотят грешить и иметь добренького Бога. Такого Бога, чтобы Он нас прощал, а мы продолжали бы грешить. То есть, чтобы мы творили бы все, что хотим“»²⁵. «Розовое христианство» имеет следующие признаки: апология любви при умалчивании о Суде Божиим, абстрактное догматизирование, релятивизм и «плюрализм», непонимание и незнание законов духовной жизни, подмена личного подвижничества интенсивной суетной активностью во внешней сфере, отказ от аскетического церковного опыта, постепенно возводящего человека от земли к небу: «Вместо этого — харизматические прорывы сразу на верхние стадии... все твои грехи протянутся, каким бы человеком ты ни был. Любящий принимает любимого таким, как он есть. Зачем меняться?»²⁶

С другой стороны, явное непонимание и искажение концепции К. Н. Леонтьева иногда демонстрируют и современные церковные авторы. Так, прот. Георгий Ореханов утверждал: «К. Н. Леонтьев — эсхатология безнадежности, радикального разрыва и радикального уничтожения; Ф. М. Достоевский — эсхатология обновления и преображения»; «„Серафическая“ струя в христианстве была для К. Н. Леонтьева недоступна»²⁷. Однако дело обстоит «с точностью до наоборот». «Серафическое» христианство — путь преображения и восхождения души — намного лучше понимал именно К. Н. Леонтьев, а не его оппоненты, мыслявшие в светских категориях, подменяя ими категории аскетичности. *Не «розовый» самообман, а строгий и страшный*

²⁴ Корнеев А. Критика «розового христианства» К. Н. Леонтьевым. URL: <https://katehon.com/ru/article/kritika-rozovogo-hristianstva-kn-leontevym> (дата обращения: 03.01.23).

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Ореханов Г., *свящ.* Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский и отравы гуманизма: новая жизнь дискуссии о «розовом христианстве». URL: <https://runivers.ru/philosophy/logosphere/456454/> (дата обращения: 03.01.23).

«серафический» путь у Леонтьева. Он «говорит: бегите тех, кто со словами любви на устах уводит вас от Церкви, а прежде всего — научитесь бояться, т. е. откажитесь от самоуверенности и личной, и общественной, подумайте о смерти и о том, что вас после нее ожидает, и, не мудрствуя лукаво, свободно, радостно и легко отдайтесь руководству Церкви. Только так приобретете вы спасение, — только так научитесь вы и по-настоящему любить. Предметным содержанием всей проповеди Леонтьева был призыв к „страху“ как к орудию отрезвления забывшегося человечества: к страху перед Богом, а тем самым — и перед тем, что Им установлено на земле как власть и порядок, главнее же всего — к страху перед неповиновением Церкви»²⁸.

Вот безошибочные признаки антихристового «розового христианства»: 1) преклонение перед Западом как «прогрессивной цивилизацией»; 2) культ земного его человека и ложное именование его «личностью» (это и есть подлинная религия Запада, не имеющая отношения к христианству); 3) априорная ненависть к «власти» в России; 4) априорная ненависть в войне. Соответственно, признаки подлинного православного мировоззрения: 1) возвращение к Западу как к цивилизации Антихриста; 2) отвращение к идолопоклонству перед «личностью», за которой скрывается вовсе не образ Божий в человеке, а бесовское его; 3) поддержка *любой* власти в России, которая противостоит Западу; 4) почитание войны как христианского подвига народа в защите Святой Руси.

Ф. М. Достоевский как разоблачитель «розового христианства»

«Разорванность» сознания Достоевского между его упованием на преображение человека и невозможностью этого преображения в его реальном художественном мире определила непреодоленные им элементы секулярного «прогрессистского» мышления²⁹. Среди героев Достоевского никто не задумывается всерьез о конце мира и никак не соотносит с ним свою жизнь — его герои живут так, будто бы их земная жизнь будет длиться вечно: в этом можно усматривать яркое саморазоблачение «гуманизма» Нового времени. Именно от такого сознания, для которого «все впереди» (М. М. Бахтин), они и страдают, ибо надеются на некое «счастье» в будущем, которое так никогда и не наступает. Большинство героев Достоевского никогда не преображаются, а только мечтают о преображении в будущем, которое в их жизни так и не начинается. Тем самым, парадокс Достоевского состоит в том, что именно эта внутренняя безысходность «мира Достоевского» толкает писателя к мечте об «идеальном обществе», которое может быть построено на основе христианской любви.

Достоевский, к сожалению, действительно верил в «тысячелетнее царствие Божие на земле», т. е. исповедовал протестантскую ересь хилиазма — и это видно не только из текста «Пушкинской речи», но еще яснее — из части его ответа проф. А. Д. Градовскому по поводу этой речи, не включенной в окончательный текст в «Дневнике писателя» 1880 г. Здесь он писал: «Вы вот в победоносной иронии вашей насчет моих слов в моей Речи о том, что мы, может быть, изречем слово „окончательной гармонии“ в человечестве, бросаетесь на Апокалипсис и ядовито восклицаете: „Словом, совершите то, чего не предсказывает и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не ‘окончательное согласие’, а окончательное ‘несогласие’ с пришествием Антихриста. Зачем же приходиться Антихристу, если мы изречем слово ‘окончательной гармонии’“. Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы, верно, не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во время самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит Царство Свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет... блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом Царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором

²⁸ Зайцев К., свящ. Любовь и страх. С. 228.

²⁹ См.: Даренский В. Ю. Достоевский как художник обезбоженного мира // Русская философия. 2022. № 1. С. 69–82.

я говорю в моей Речи»³⁰. На самом же деле А. Д. Градовский здесь вовсе не «передергивает», а просто напоминает Достоевскому тот факт, о котором сам Достоевский явно очень не хочет думать, — о том, что история заканчивается Апокалипсисом, а это «обнуляет» и делает эфемерными и бессмысленными все мечты об «окончательной гармонии», даже если бы таковая и была возможна. Кроме того, А. Д. Градовский, в отличие от Достоевского, знает святоотеческое толкование Апокалипсиса и исходит в первую очередь из него.

Св. Андрей Кесарийский пишет: «Тысячей лет называется время от Воплощения до пришествия Антихриста; тысячу лет благоразумнее понимать не как таковое именно количество лет, но считать их или за многие годы, или за число совершенное»³¹. Таким образом, «тысячелетнее царство» — не в будущем, а в прошлом: оно началось с апостольской проповеди, а во времена Достоевского как раз и подходило к концу, поскольку на Западе уже явственно возникла антихристианская цивилизация, которая в 1917 г. устроила в России «революцию» и установила тот террористический антихристианский режим, который предсказывал Достоевский вместе со свт. Игнатием (Брянчаниновым). В гениальной историософии мон. Андроника (А. Ф. Лосева) показано, что в содержательном смысле вершиной мировой истории были Средние века — христианская цивилизация³². Они и были этим «тысячелетним царством». По православному вероучению, итогом истории будет приход царства Антихриста и Апокалипсис. Православное сознание воспринимает историю не как «прогресс», а как деградацию и катастрофу, имеющую неизбежный конец, о котором сказано в Откровении. Тем самым, взгляд Достоевского на будущее человечества в целом имеет не церковное, а секулярное происхождение. Вера в бессмертие вообще делает логически излишними всякие земные упования — это аксиома любого религиозного сознания, и не только христианского. Поэтому само стремление к улучшению этого мира и тем более чаяние «царства Божия на земле» — это четкий признак обожженного, секулярного сознания. У Достоевского оно оказалось не вполне преодоленным. Тем самым, обвинения Достоевского в «розовом христианстве» со стороны К. Леонтьева были вполне справедливы. Понимание этого обстоятельства весьма актуально для нашего времени, когда имеется тенденция к «идолопоклонству» перед Достоевским и поэтому требуется адекватное понимание его мировоззрения.

В «Сне смешного человека» Достоевский гениально раскрывает своего рода «анатомию» мировой истории, которая, как покажем далее, опровергает и его же собственные хилиастические мечтания. То «идеальное» общество, которое приснилось герою, — своего рода архетип, «человечества сон золотой», который хранился в древности в преданиях о «золотом веке», затем — в ересях, отпавших от христианства, в Новое время — в утопиях, а в новейшее — в проектах «постчеловечества». В рамках сознания самого Достоевского разращение героем «идеальных» людей — это своего рода наглядная притча в подтверждение его тезиса о том, что общество может быть улучшено только путем нравственного самоусовершенствования конкретных людей, а не изменением внешних социальных форм. Внешние формы могут казаться сколь угодно идеальными, но если сам человек не совершенствуется, то эти «идеальные» формы станут такими же носителями зла, как и любые другие. Эту мысль Достоевский повторяет всегда, когда пишет на эту тему; по сути своей, она является лишь парафразом известного изречения свт. Серафима Саровского: «Стяжай дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». В данном рассказе Достоевский говорит то же самое, но «методом от противного».

³⁰ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 26. С. 323.

³¹ Андрей Кесарийский, свт. Св. Андрея, архиепископа Кесарии Каппадокийской, толкование на Апокалипсис св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова в 24 словах и 72 главах. М.: Тип. Евдокия Коновалова и К°, 1911. С. 111.

³² См.: Даренский В. Ю. Феодализм как вершина мировой истории в историософии А. Ф. Лосева // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А. Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения / Сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 366–377.

История о том, как герой развратил «идеальных» людей, — это образное опровержение всех теорий «улучшения» общества. Сами эти теории тоже отражены во сне: «„Наука даст нам премудрость, премудрость откроеет законы, а знание законов счастья — выше счастья“. Вот что говорили они, и после слов таких каждый возлюбил себя больше всех, да и не могли они иначе сделать. Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал. Явилось рабство, явилось даже добровольное рабство: слабые подчинялись охотно сильнейшим, с тем только, чтобы те помогали им давить еще слабейших, чем они сами»³³. Действительно, нет оснований верить в марксистский миф о «рабовладельческом обществе», потому что на самом деле рабство стало наиболее массовым вовсе не в Античности, а уже в Новое время, — оно было верным спутником «прогресса». В наше время формально нет рабства, но фактическое *моральное* рабство стало почти всеобщим. Именно об этом здесь говорит Достоевский в своем пророческом сне.

Далее, парадокс этого «испорченного» состояния человечества состоит в том, что всякие попытки этого «улучшения» неизбежно приводят к обратному результату: «стали появляться люди, которые начали придумывать: как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы и в согласном обществе. Целые войны поднялись из-за этой идеи. Все воюющие твердо верили в то же время, что наука, премудрость и чувство самосохранения заставят наконец человека соединиться в согласное и разумное общество, а потому пока, для ускорения дела, „премудрые“ старались поскорее истребить всех „непремудрых“ и не понимающих их идею, чтоб они не мешали торжеству ее. Но чувство самосохранения стало быстро ослабевать, явились гордецы и сладострастники, которые прямо потребовали всего иль ничего. Главные — любви приобретения всего прибегалось к злодейству, а если оно не удавалось — к самоубийству»³⁴. Здесь уже в форме притчи говорится об идеях устройства «идеального» общества и показан их экзистенциальный исток — культ человеческого самолюбия. Попытки объединенная на основе культа человеческого эго неизбежно ведут к войнам, уничтожению несогласных, а в результате — к культу самоуничтожения, поскольку самообожествившееся эго уже в конце концов становится невыносимым для самого себя. Именно такая эпоха настала в наше время для народов Запада с их inferнальными идеологиями XXI в.

Тем самым, герой поставлен в безвыходную ситуацию — он лишен слов, но не может теперь молчать, зная ту истину, которая ему открылась: «а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы час — все бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться. А между тем ведь это только — старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же!.. Если только все захотят, то сейчас все устроится»³⁵. Собственно, это и есть изначальная ситуация евангельской проповеди — «для иудеев соблазн, для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Слова «тотчас найдешь, как устроиться» хорошо проясняются в том же тексте, обращенном к А. Д. Градовскому: «А если нас отыщется двое таких верующих, то вот уже и все спасено, целый мир двух нас завершен, воздвигнем алтарь и принесем жертву»³⁶. Но эта особая христианская социальность не есть некая утопия «нового общества», а есть новый тип отношений между людьми, данный идеалом Христа как личности: «Христос единственный настоящий идеал»³⁷. И это не выдумка писателя, а прямое понимание заповеди: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20). Выдумкой же стала

³³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 108.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. Т. 26. С. 323.

³⁷ Там же. С. 322.

его хилиастическая утопия, но она также весьма понятна и «извинительна» — она определяется внутренней мучительностью созданного им художественного мира, из которого так хочется найти выход. Герои Достоевского лишь мечтают о будущем преображении и делают к нему только самый маленький первый шаг, но уже настоящее преображение ни с кем из них так и не происходит, все остается впереди и «всегда впереди» (М. М. Бахтин), — и поэтому автору так хочется воплощения его идеала «здесь и сейчас». Однако, по большому счету, хилиастическая мечта Достоевского о «всеобщем единении» не имеет серьезного значения, это лишь его частная личная фантазия, нисколько не мешающая главному: Достоевский совершил нечто намного более ценное — он создал художественную модель «внутреннего апокалипсиса» в человеке, которая показывает неизбежность Апокалипсиса как имманентного конца истории³⁸. (Можно рассматривать этот факт как новое проявление известного «бальзаковского парадокса».) Конец рассказа «Сон смешного человека» — это художественная модель конца мира сего: когда люди уже безнадежны и мир обречен, но до последнего момента остаются те, кто все понимает и имеет надежду на спасение. Это те, кто еще знает, как можно спастись от смерти духовной, но их уже давно никто не хочет слушать.

С другой стороны, в мире Достоевского высшей точкой постижения человеческого бытия служит прозрение, высказанное одним из его героев: «воистину всякий пред всеми за всех и за все виноват»³⁹. Это прозрение является эсхатологическим состоянием сознания, которое уже предстоит Богу, как на Страшном суде. Это состояние сознания пробуждено у героя «Сна смешного человека» его виной перед незнакомой девочкой, которая стала для него воплощением всего страждущего человечества. Почему же он так катастрофически остро и глубоко пережил эту свою повседневную черствость? Это чувство было подготовлено его предшествующим состоянием выхода за рамки этого мира: «все — все равно». Но ведь невозможно уже вернуться из него в то предшествующее наивно-благодарное принятие мира таким, каков он есть, — а можно только вернуться в него *новым человеком* — как взявшим на себя всю тяжесть мирового бытия. В нравственной сфере герой проходит «инициацию» во «взрослое» состояние, т. е. состояние человека, посвященное в тайны жизни и смерти, как это было в архаических обрядах. С одной стороны, в рассказе показан неизбежный путь человечества к Апокалипсису (эсхатология в собственном смысле слова), но одновременно с этим показано и то состояние внутренней свободы человека, к которой он будет способен вплоть до самого последнего мгновения мира сего. Это внешняя, объективная; и внутренняя — личностная — две стороны эсхатологического процесса.

Парадокс состоит в том, что даже не смотря на свои внешние хилиастические упования, Достоевский построил такую художественную модель «внутреннего апокалипсиса» в человеке, которая делает эти упования уже ненужными и порожденными лишь субъективной психологией писателя. Эта «глубинная эсхатологическая теория» противоречит его собственным хилиастическим упованиям, но это совершенно закономерно в силу той общей «разорванности» его сознания, о которой упомянуто выше. Она имеет глубокий религиозный смысл — фактически, тот же самый, который имеет и «Легенда о Великом инквизиторе»: это самообман любых попыток устроиться на земле «без Бога». Устроиться, конечно, можно, но только ценой отказа от Христа. Чаюние же Достоевским «царства Божия на земле» — это желание устроиться на земле «с Богом». Однако Христос принес на землю «не мир, но меч» (Мф 10:34). Приход людей ко Христу не приводит ко «всеобщему согласию», но как раз наоборот — к ожесточению борьбы друг против друга, поскольку каждый теперь мнит себя правильным носителем истины и не хочет соглашаться с другими, которые мнят о себе точно так же. И как это ни парадоксально,

³⁸ См.: Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб., 2022. С. 193–206.

³⁹ Там же. Т. 14. С. 262.

но «устроиться» на земле легче как раз без Христа (о чем и говорит Великий инквизитор), а не со Христом. Ведь Христос пришел для спасения людей в вечную жизнь, а вовсе не для самодовольного благоустройства в мире сем. И именно для того, чтобы люди не забывали об этом, Он и посылает на землю непрерывные скорби. Более того, именно это гордое и безбожное стремление к самодовольному благоустройству в мире сем и делает неизбежным Апокалипсис.

Принцип Достоевского здесь такой же, как и у всех христианских мыслителей, знавших подлинную «сущность» человека, поврежденную первородным грехом. Они писал: «гражданские идеалы суть только продукт нравственного самосовершенствования»⁴⁰. Характерно, однако, что уже в своих конкретных социальных формах этот идеал мыслится Достоевским как традиционное сословное общество — вполне в соответствии с идеальным иерархическим устройством бытия небесного и земного, описанного в трактатах св. Дионисия Ареопагита. В этом отношении Достоевский очень ортодоксален и очень далек от любых ересей. В упомянутом наброске ответа Градовскому он писал: «В христианстве, в настоящем христианстве, есть господа и слуги, а рабов не может быть вовсе. Слуги же не рабы <...>. И в будущем, и в идеально прекрасном, в каком хотите обществе, хотя и исчезнет рабство, но слуги и господа останутся во веки веков»⁴¹. Например, Московская Русь XIV–XVII вв. как православная «народная монархия» (И. Л. Солоневич), построенная по идеалу монастыря, из всех государств в мировой истории в наибольшей степени воплощала идеал «всеобщего единения» с идеалом Христа. Именно этот идеал, сохраненный в народе, и воспитал Достоевского, хотя влияние секулярных теорий «прогресса» подтолкнуло писателя к хилиастическим мечтаниям. Но именно православная монархия мыслится Достоевским как наилучшее социальное устройство, в наилучшей степени обеспечивающее народную нравственность и свободу: «Мы неограниченная монархия и, может быть, всех свободнее... При таком могуществе императора — мы не можем не быть свободны»⁴²; «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя <...>, а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его»⁴³.

Однако важно понимать, что сама по себе христианская социальность не есть некий «идеальный строй» общества, а есть новый тип отношений между людьми, данный идеалом Христа как личности. Достоевский определяет его принцип следующим образом: «животное будет побеждено. Да и чувств не будет таких, никакой тогда зависти, никогда мелкого личного самолюбия не будет вовсе, ибо все будет воистину новые люди, настоящие, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено»⁴⁴. Этот идеал реализуется в самих отношениях между людьми, а не в каком-то определенном социальном устройстве. Можно лишь различать социальные устройства по критерию: в какой степени они способствуют или же, наоборот, мешают реализации этого идеала. Опыт истории показывает, что в наибольшей степени способствует православная монархия, а в наибольшей степени мешает современный тип социального устройства, основанный на полной свободе греха и сознательной стимуляции всех греховных побуждений людей. Если человек хочет быть и «современным», и «христианином» одновременно, он и впадает в прелесть и ересь «розового христианства»: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф 6:24). Об этом и напомнил К. Н. Леонтьев.

⁴⁰ Там же. Т. 26. С. 323.

⁴¹ Там же. С. 321.

⁴² Там же. Т. 24. С. 107.

⁴³ Там же. Т. 27. С. 21.

⁴⁴ Там же. Т. 26. С. 322.

Источники и литература

1. *Андрей Кесарийский, свт.* Св. Андрея, архиепископа Кесарии Каппадокийской, толкование на Апокалипсис св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова в 24 словах и 72 главах. М.: Тип. Евдокия Коновалова и К°, 1911. 140 с.
2. *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: pro et contra: антология. В 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 29–179.
3. *Булгаков С., прот.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Отрада и Утешение, 1991. 352 с.
4. *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134.
5. *Даренский В. Ю.* Достоевский как художник обезбоженного мира // Русская философия. 2022. № 1. С. 69–82.
6. *Даренский В. Ю.* Феодализм как вершина мировой истории в историософии А. Ф. Лосева // Философ и его время: К 125-летию со дня рождения А. Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения / Сост. Е. А. Тахо-Годи. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 366–377.
7. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
8. *Зайцев К., свящ.* Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева) // К. Н. Леонтьев: pro et contra: антология: В 2 т. Т. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 198–228.
9. *Карпова Е. А.* Почему К. Н. Леонтьев назвал идеи Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского «розовым» христианством? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4. № 3. С. 85–97.
10. *Касаткина Т.* Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве // Новый Мир. 1999. № 6. С. 225–227.
11. *Корнеев А.* Критика «розового христианства» К. Н. Леонтьевым. URL: <https://katehon.com/ru/article/kritika-rozovogo-hristianstva-kn-leontevum> (дата обращения: 03.01.23).
12. *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 186–225.
13. *Леонтьев К. Н.* Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого: «Чем люди живы»? // Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 165–186.
14. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
15. *Ореханов Г., свящ.* Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский и отрава гуманизма: новая жизнь дискуссии о «розовом христианстве». URL: <https://runivers.ru/philosophy/logosphere/456454/> (дата обращения: 03.01.23).
16. *Соловьев В. С.* Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 55–58.
17. *Фатеев В. А.* Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.
18. *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008. 480 с.
19. *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.
20. *Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в «Русском Вестнике» и «Московских Ведомостях» М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 146–155.
21. *Ямшанова В. А., Пашигорова Ю. Г.* Уникальность понятия «страх» (Angst и Furcht) в современном немецком языке // Проблемы филологии и методики преподавания иностранных языков. Сб. науч. ст. / Ред. В. А. Ямшанова. СПб: СПбГПУ, 2016. С. 85–95.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (11)

2022

А. В. Золотарев

Константин Леонтьев как экзистенциальный философ

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_86
EDN QYUKGQ



Аннотация: В статье предлагается взгляд на К. Н. Леонтьева как на экзистенциального мыслителя, то есть такого, который в своей философии решает прежде всего проблему своего существования. Показано, что экзистенциальный характер имеют такие черты философии Леонтьева, как «трансцендентный эгоизм», парадоксализм, внутренняя противоречивость, пессимизм, апология страха и разочарования во всем земном. Обосновывается мысль, что даже историософские идеи Леонтьева развиваются им с позиции «субъективного философа», для которого точкой отсчета выступает его собственное существование. Автор обосновывает мысль, что религиозное мировоззрение Леонтьева, которое сам философ называл «мистицизмом», опиралось не на мистический опыт, а именно на экзистенциальные переживания. Проводится сравнение Леонтьева с другими экзистенциальными мыслителями, прежде всего с Кьеркегором. Автор делает вывод, что экзистенциальное философствование, строящееся на опыте пограничных ситуаций, было для Леонтьева путем к радикализации его христианского мировоззрения.

Ключевые слова: экзистенциальная философия, экзистенциальный мыслитель, натурализм, трансцендентный эгоизм, пессимизм, экзистирование, пограничная ситуация, страх, отчаяние, вера.

Об авторе: **Алексей Вадимович Золотарев**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и биоэтики Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета им. академика И. П. Павлова.

E-mail: avzolo@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4055-0344>

Для цитирования: Золотарев А. В. Константин Леонтьев как экзистенциальный философ // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 86–96.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (11)

2022

Alexey V. Zolotarev

Konstantin Leontiev as an existential philosopher



UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_86

EDN QYUKGQ

Abstract: The article examines K. N. Leontiev as an existential thinker, who primarily solves the problem of his existence in his philosophy. The article shows that such features of Leontiev's philosophy as "transcendent egoism", paradoxalism, internal inconsistency, pessimism, an apology for dread and disappointment in everything earthly have an existential character. The thesis is substantiated that Leontiev's historiosophical ideas are developed by him from the position of a "subjective philosopher", for whom his own existence acts as a starting point. The author claims that Leontiev's religious worldview, which the philosopher himself called "mysticism", was based not on mystic, but on existential experience. Leontiev is compared with other existential thinkers, first of all, with Kierkegaard. The author comes to the conclusion that existential philosophizing, based on the experience of boundary situations, was for Leontiev a way to radicalize his Christian worldview.

Keywords: existential philosophy, existential thinker, naturalism, transcendent egoism, pessimism, existence, boundary situation, dread, despair, faith.

About the author: **Alexey Vadimovich Zolotarev**

Candidate of Philosophical Sciences, associate Professor of philosophy and bioethics, First Pavlov State Medical University of St. Petersburg.

E-mail: avzolo@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4055-0344>

For citation: Zolotarev A. V. Konstantin Leontiev as an existential philosopher. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 86–96.

Константина Леонтьева часто сравнивают с Ницше, и это, конечно, вполне оправданно. Но не менее оправданным, с нашей точки зрения, было бы сравнение его с Кьеркегором — в качестве подлинно *экзистенциального философа*. Мы, конечно же, не утверждаем, что Леонтьева можно каким-то образом причислить к *представителям экзистенциализма*, даже в том широком смысле слова, который позволяет включать в их число Кьеркегора. Но наш тезис состоит в том, что Леонтьева следует рассматривать как одного из типичнейших экзистенциальных мыслителей, то есть тех «субъективных» философов, для которых проблемы философии являются не отвлеченными теоретическими задачами, а, по словам Н. Аббаньяно, обращенными к единичному человеку «призывами или требованиями... чтобы он выяснил отношение с самим собой, взял на себя ответственность и принял свое решение»¹.

На эту особенность философии Леонтьева обратил внимание Н. А. Бердяев в посвященной ему работе 1926 г. Сам он, правда, имя Кьеркегора не упоминает, а, как и все, проводит параллели между Леонтьевым и Ницше. Но у Бердяева впервые отчетливо прозвучала мысль, что Леонтьев в своей философии решал прежде всего *вопрос собственного существования*: «Леонтьев принадлежит к тем замечательным людям, для которых основным двигателем является не потребность дела, служения людям или объективным целям, а потребность разрешить проблему личной судьбы. Он занят самим собой перед лицом вечности»². Впрочем, дальнейшего подробного развития эта мысль у Бердяева не получила. Позднейшие исследователи также не акцентировали внимания на этой стороне философии Леонтьева, лишь вскользь затрагивая тему экзистенциальной основы леонтьевских идей³.

Экзистенциальный характер имеет, прежде всего, знаменитый леонтьевский «трансцендентный эгоизм» — один из основных пунктов расхождения мыслителя с духом его века, поглощенного идеями прогресса и общественного блага. Обвинения в адрес Леонтьева в недостойном христианства эгоизме, связанные с его проповедью исключительно личного спасения, постоянно звучали из уст даже его «почти единомышленников», славянофилов, не говоря уже о позднейших деятелях «нового религиозного сознания» и вообще русского религиозного модернизма; продолжают звучать эти обвинения и до сих пор. В действительности *забота о спасении собственной души*, проповедуемая Леонтьевым в качестве главной задачи всякого человека, есть не что иное, как выраженная христианским языком «нескончаемая занятость» экзистенциального мыслителя своим существованием, та хайдеггеровская «die Sorge»⁴, которая лежит в основе всех фундаментальных структур человеческого бытия.

Ранее, чем Леонтьеву, на обвинения в эгоизме, в связи с этой «нескончаемой занятостью» собой, пришлось отвечать еще одному непонятому современниками сыну прогрессивного XIX в., Кьеркегору. Датский мыслитель решительно заявляет: «Для экзистирующего индивида его экзистирование и составляет высший интерес, и сама его заинтересованность в экзистировании и составляет его действительность»⁵. Отвергая с позиции экзистирующего «субъективного мыслителя» обвинения в низменном эгоизме, он упрекает своих оппонентов в непонимании самой сущности человека как такового: «Если же кто-то решит назвать то, к чему я здесь призываю,

¹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм // *Его же*. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб., 1998. С. 82.

² Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995. С. 31.

³ В качестве примера можно привести интересную статью А. С. Гагарина, в которой автор замечает, что главным основанием философии Леонтьева выступает его Я, и что «Леонтьев стремится возратить человеку его собственные экзистенциалы, с которыми он всегда пребывает, — боль, страдание, страх» (Гагарин А. С. Константин Леонтьев: «Одиноким мыслителем» перед лицом страха // *Дискурс-Пи*. 2016. № 3–4 (24–25). С. 250).

⁴ *Забота* (нем.).

⁵ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» М., 2012. С. 307.

самолюбием, я могу возразить: это происходит лишь потому, что у людей нет ни малейшего представления о том, что такое эта „самость“, это „я“»⁶. В своей экзистенции человек предстает как абсолют перед лицом Божественного Абсолюта, и это предстояние оказывается бесконечно важнее, чем прогресс, цивилизация, общественное благо и т. д. «Парадокс веры таков: единичный индивид выше, чем всеобщее... Этот парадокс можно выразить и следующим образом: существует абсолютный долг перед Богом; ибо в таком отношении долга единичный индивид в качестве единичного абсолюта относится к абсолюту <...>. С одной стороны, вера является выражением высшего эгоизма... с другой же стороны, она является выражением наиболее абсолютной преданности...»⁷ Леонтьев тоже указывает на это парадоксальное соединение в вере «эгоизма» и самоотречения: «Положим, думать о *загробном* спасении — эгоизм; — но... Какое высокое забвение личного своенравия! — Какая покорность идее!»⁸ И Кьеркегору, и Леонтьеву пришлось столкнуться с непониманием со стороны тех многочисленных современников, которые хотели видеть в христианстве не более, чем нравственную основу социального прогресса, которые сводили суть христианства к заботе о ближних исключительно в смысле общественного движения ко всеобщему благополучию. Леонтьев, как и Кьеркегор, противопоставил этому «трансцендентный эгоизм» веры.

Парадоксальное соединение «трансцендентного эгоизма» и абсолютного самоотречения перед лицом Творца — лишь одно из бесчисленных «противоречий» в философии Леонтьева. Его склонность к парадоксам, отсутствие «последовательности», бесконечные самопротиворечия — еще один пункт обвинений, выдвигаемых в его адрес. Б. В. Никольский замечал: «Леонтьев любил истину в ризах парадокса <...> весь он был противоречием, возведенным в систему... он был стихийным отрицающим всякой системы»⁹. Никольский видит причину этого в страстной, увлекающейся натуре Леонтьева: «Каждый порыв он стремился исчерпать до дна... но согласованность отдельных порывов ему была совершенно безразлична»¹⁰. Другие усматривают причину в методологической ошибочности предпринятой Леонтьевым попытки соединить историософский натурализм со своим «неполным» христианским сознанием¹¹. Однако парадоксальность и противоречивость — фундаментальные свойства всякого экзистенциального мышления, и именно поэтому они присутствуют в философии Леонтьева. Мыслить экзистенциально можно лишь в антиномиях, которые не поддаются преодолению, не подлежат снятию ни в каком «окончательном синтезе». К. Ясперс по этому поводу замечает: «Я как экзистирующий могу прийти



Сёрен Обье Кьеркегор (1813–1855).
Худ. Н. К. Кьеркегор, ок. 1840 г.

⁶ Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: В 2 ч. СПб., 2011. С. 644.

⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет // *Его же*. Страх и трепет. М., 1993. С. 67–68.

⁸ Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 140.

⁹ Никольский Б. В. К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. 1891 г. СПб., 1911. С. 369, 372.

¹⁰ Там же. С. 378.

¹¹ См., напр.: Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 418–435.

к себе только в пограничной ситуации антиномий...»¹² Экзистенциальное мышление противоречиво, как указывает Кьеркегор, поскольку оно находится *внутри* противоречий и страсти самого существования: «Невозможно существовать и размышлять над существованием, иначе как пребывая внутри страсти. Ведь существование несет в себе огромное противоречие, от которого субъективный мыслитель не должен абстрагироваться, хотя при желании и мог бы, — но внутри которого он должен непременно оставаться»¹³. В отличие от абстрактного мышления, смотрящего на свой предмет *sub specie aeterni*¹⁴ и так снимающего противоречия, замечает Кьеркегор, помещенное во время экзистирующее мышление всегда сталкивается с абсолютным и неснимаемым противопоставлением «aut/aut»¹⁵. Поэтому абстрактное мышление строит логически завершенные философские системы, философия же экзистенциального мыслителя всегда не завершена, противоречива, полна разрывов и парадоксов.

Леонтьев восхищался философскими системами и, в частности, системой своего младшего друга В. С. Соловьева, «у которого „я не достоин ремня обуви развязать“, когда дело идет о религиозной метафизике...»¹⁶ Но вряд ли он способен был увидеть в любой философской системе завершенное выражение истины. Скорее эти системы были для него грандиозной и вызывающей преклонение игрой человеческого ума, проявлением цветущей сложности культуры. Истина, однако, находится в живой Духом Церкви, а не в метафизических системах, потому и о Соловьеве Леонтьев говорит так: «Я люблю ваши идеи и чувства, уму вашему я готов поклоняться со всей искренностью моей независливой природы, — но, я... не только сам не пойду за вами, — я всякому, кто захочет знать мое мнение, скажу так: читайте его; восхищайтесь им; восходите за ним до *известного предела* на высоту его *духовной пирамиды*; но при этом храните строго в глубине сердец ваших боязнь согрешить против той Церкви, в которой вы крещены и воспитаны»¹⁷.

Восхищаясь Соловьевым, Леонтьев охотно признавал собственную неспособность к созданию последовательной метафизической системы, объясняя это слабостью своего мышления. Но переживание слабости и ограниченности своей мысли — как раз вполне экзистенциальное переживание. Осознание ущербности мышления перед лицом противоречий действительности, ощущение своей неспособности создать логически завершенную картину мира — исходная позиция экзистенциального мыслителя, «пограничная ситуация», пробуждающая экзистенцию. Для экзистенциализма само существование человека парадоксально, поэтому, как отмечает О. Ф. Больнов, «любая попытка мыслительного прояснения приводится к неразрешимым противоречиям, посредством которых мышление удерживается в постоянном, но бесперспективном движении. „Парадокс“ означает безнадежную неразрешимость противоречий, перед которыми мышление обречено на провал и от которых оно все же не может отказаться...»¹⁸

С логической точки зрения *натурализм* Леонтьева, о котором вполне справедливо говорят его критики, конечно, плохо согласуется с экзистенциальной мыслительной установкой. Но в том-то и дело, что Леонтьев — натуралист в историософии, но не в понимании отдельного человека и человеческой судьбы. Меньше всего он ценит в человеке его натуральные свойства, закономерное развитие и совершенствование человеческой природы. Для него ценны не объективные качества человека (доброта, смелость, щедрость и т.п.), а *внутреннее напряжение* человека в борьбе

¹² Ясперс К. Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012. С. 255.

¹³ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие... С. 341.

¹⁴ С точки зрения вечности (лат.).

¹⁵ Или/или (нем.). Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие... С. 300.

¹⁶ Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб., 2007. С. 60.

¹⁷ Леонтьев К. Н. Записки отшельника // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. С. 321.

¹⁸ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 33–34.

со своей поврежденной грехом природой — усилия в стремлении исполнить заповедь. «Все наши добрые качества... суть не что иное, как дары Божии. Заслуга только в вере, в покаянии и смирении... все невольно хорошее в нас, все естественно доброе есть дар благодати для облегчения борьбы. <...> Это не наше, это Божие. Наши только вера и смирение, то есть презрение к себе и благодарение Богу за все...»¹⁹ Здесь речь идет об экзистенциальном переживании человеком своей собственной природы как своей «ситуации», как чего-то внешнего и несущественного по отношению к его экзистенции. Больнов говорит об этом так: «...Все то, чем человек обладает в качестве душевных способностей и слабостей... что присуще человеку в виде нравственных добродетелей и испытанного характера, — даже в отношении всего этого человек еще может сделать открытие, что в основе основ это все-таки оказывается для него внешним... Если человек по-настоящему внутренне пройдет до конца весь этот путь опыта... то высвободившееся в нем до известной степени за счет осаждения любых мыслимых содержательных свидетельств и явится опытом существования в строгом экзистенциально-философском смысле»²⁰.

Что же касается натуралистской *историософии* Леонтьева, то следует отметить, что судьбы культур и государств, их «цветущая сложность» и «смесительное упрощение» интересовали мыслителя не сами по себе, а в тесной связи со смыслом существования человека, и не человека вообще, а, прежде всего, — его собственного существования. Историософия нужна ему, в первую очередь, чтобы определиться в собственном жизненном отношении к обезличивающей буржуазной цивилизации, к прогрессу, стремящемуся снять, удалить из сознания фундаментальные экзистенциалы, формирующие подлинное человеческое существование — страх и веру, страдание, смерть и надежду вечной жизни. Кьеркегор, критикуя гегелевское объективное познание мировой истории, писал: «Возможно, гегельянец утешает себя мыслью о том, что раз уж мы оказываемся в состоянии понять Китай, и Персию, и шесть тысяч лет всемирной истории, значит, нам ничего не стоит понять отдельного индивида, даже если это он сам. Я-то вижу это все... ровным счетом наоборот: раз уж человек не способен понять самого себя, его понимание Китая, Персии и тому подобного становится весьма странным»²¹. Но историософия Леонтьева имеет только видимость последовательно объективной теории, в действительности она слишком страстна и пристрастна, чтобы претендовать на объективность познания. Леонтьевская историософия неотделима от его стремления прояснить себе самого себя, поэтому, как справедливо замечает Бердяев, хотя «стиль его писаний совершенно объективный», Леонтьев «решает объективные вопросы в связи с субъективным вопросом своей судьбы <...>. Он из тех, для кого субъективное и объективное отождествляются»²².

Опыт экзистенциального мышления лежит и в основе леонтьевского «пессимизма». Православие, которое он проповедует, предстает у него как противостоящая ложной современной «религии эвдемонизма» «религия разочарования, религия безнадежности на что бы то ни было земное»²³. Он не верит в достижимость «тихого, всеобщего блаженства на этой земле», считает вредной утопией веру в то, что прогресс способен когда-нибудь избавить человека от боли и страданий существования. Такое неприятие прогрессистских утопий, осознание непреодолимости страдания и боли, как важнейших составляющих человеческой «ситуации», в высшей степени характерно именно для экзистенциального мышления. Больнов по этому поводу говорит: «Страдание, борьба, случайность, вина и т. д. ... обыкновенно рассматривались преимущественным образом в качестве чего-то случайного, того, чего можно избежать, что объяснялось лишь ущербностью существующего порядка. Этот порядок

¹⁹ Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 277–278.

²⁰ Больнов О. Ф. *Философия экзистенциализма*... С. 38.

²¹ Кьеркегор С. *Ключительное ненаучное послесловие*... С. 300.

²² Бердяев Н. А. *Константин Леонтьев*... С. 31.

²³ Леонтьев К. Н. *Четыре письма с Афона*... С. 173.



Константин Николаевич Леонтьев
(1831–1891), 1889 г.

пытались улучшить, выдумывали утопии некоего лучшего мира, где не должно быть страданий, борьбы и прочих жизненных бед. <...> В экзистенциальной же философии эти моменты познаются в их неупраздности, как нечто, чего нельзя избежать, как то решающее, что принадлежит существу самого человека...»²⁴

Но не только утопия всеобщего счастья и земной гармонии, но и вполне реальные достижения прогресса имеют мало цены в глазах экзистенциального мыслителя. Экзистенциальное переживание говорит о том, что для человека являются внешними и несущественными все его содержательные определения — все его приобретения и достижения, в том числе и техническое могущество, и научное познание, и даже нравственный прогресс со «смягчением нравов». В экзистенциальном нет прогресса, каждое поколение и каждый отдельный человек должны начинать экзистенциальное становление с начала, и никакие достижения прогресса им в этом не помогут. Леонтьев говорил, что «наука должна развиваться в духе

глубокого презрения к своей пользе»²⁵, именно потому, что никакое научное познание, в том числе и научное изучение самого человека, ничего не дает для экзистенциального становления. Как заметил Аббаньяно, «никакие научные методы не могут ослабить или уменьшить ответственность и риск выбора, посредством которого человек принимает решение относительно собственной судьбы»²⁶.

Пессимизм Леонтьева по отношению к «миру и всему, что в мире» сродни кьеркегоровскому «отчаянию», только он сдержаннее и спокойнее. Леонтьев приобрел свой пессимизм, пройдя через кризис эстетического упоения жизнью, пережив «религиозный переворот», который в терминах кьеркегоровской философии можно было бы назвать скачком с эстетической стадии существования на стадию религиозную. Первая половина жизни Леонтьева, прошедшая под знаком того, что он сам называл «эстетикой», вполне соответствует кьеркегоровскому описанию «эстетической стадии». И именно в эстетизме Леонтьева, как это ни парадоксально, следует искать корни его разочарования, отчаяния во всем земном — вполне по Кьеркегору: «Всякое эстетическое мировоззрение является по сути своей отчаянием, и каждый, кто живет эстетически, пребывает в отчаянии, — независимо от того, известно ему это или нет»²⁷.

Экзистенциальный скачок от эстетического к религиозному был сделан Леонтьевым во время его «религиозного переворота» 1871 г.²⁸ в классической «пограничной ситуации» — в состоянии страха на грани смерти, когда он «вдруг, в одну минуту,

²⁴ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма... С. 86.

²⁵ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. 1. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб., 2012. С. 92.

²⁶ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм... С. 250.

²⁷ Кьеркегор С. Или-или... С. 669.

²⁸ Об обращении Леонтьева см.: Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134; Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.

поверил в существование и в могущество этой Божией Матери; поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собою живую, знакомую, действительную женщину...»²⁹ Бросается в глаза, что обретенное им «вдруг в одну минуту» ощущение абсолютной достоверности присутствия Божией Матери аналогично паскалевской «certitude»³⁰, зафиксированной в «Мемориале». Интересно, что судьбоносное переживание Леонтьева продолжалось, по его словам, два часа — «два часа физического (и обидного) ужаса»³¹. Переживание Паскаля тоже длилось два часа — «от приблизительно десяти с половиною часов вечера до приблизительно полуночи с половиною».

Основным экзистенциальным опытом Леонтьева в его «пограничной ситуации» был опыт *страха*. Он открыл для себя и стал проповедовать своим читателям чрезвычайную важность и необходимость страха. Естественно поэтому, что еще одним пунктом обвинения в его адрес со стороны прогрессивных и гуманистичных современников стало то, что он проповедует страх вместо любви. Вполне шокирующими казались им, например, такие слова: «Та любовь к людям, которая не сопровождается страхом пред Богом... — такая любовь не есть чисто христианская... она пришла к нам не так давно с Запада; она есть самовольный плод *антрополатрии*...»³² Но Леонтьев в своей апологии страха всего лишь предвосхитил открытие, сделанное экзистенциализмом XX в. Как отмечает Больнов, «...философская плодотворность страха является крупным антропологическим открытием экзистенциальной философии. <...> ...в ней страх был познан в его поистине основополагающем значении — как условие становления подлинного существования»³³. Животный страх смерти для экзистенциализма есть лишь шаг в сторону обретения настоящего экзистенциального страха. Говоря об экзистенциальном страхе, Ясперс замечает: «Я стою перед бездной не только потому, что скоро вовсе перестану существовать, но потому, что в подлинном смысле вовсе не существую. <...> Витальное отчаяние в ситуации, когда я должен умереть, — это только аллегория экзистенциального отчаяния в ситуации отсутствия достоверности моего самобытия»³⁴.

Физический страх смерти, с точки зрения Леонтьева, может стать — и в его случае стал — шагом к страху духовному, страху Божию: «Физический страх прошел, а духовный остался. И с тех пор я от веры и страха Господня отказаться уже не могу, — если бы даже и хотел...»³⁵ Духовный страх, т.е. страх смерти уже не физической, а духовной, страх духовного небытия обнаруживает, говоря языком экзистенциальной философии, отсутствие в человеке «самобытия» и таким образом обращает человека в сторону трансценденции. Таким образом, страх становится для человека, по словам Кьеркегора, «единственными вратами веры», он «абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает всю его обманчивость»³⁶. Именно это имеет в виду Леонтьев, без конца повторяя свое любимое выражение — «начало премудрости есть страх». Для него самого страх стал той «пограничной ситуацией», в которой произошло становление его подлинного существования и обретение им *веры*.

Обретение экзистенциальной веры не избавляет человека от страданий, сомнений и неуверенности. Более того, согласно Леонтьеву, подлинное существование, существование в вере, становится для человека тяжким грузом, трудным заданием, хотя

²⁹ Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову от 14 августа 1891 г. // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. СПб., 2014. С. 291.

³⁰ Вера, несомненность, убежденность (*фр.*).

³¹ Там же.

³² Леонтьев К. Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого «Чем люди живы?» // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб., 2014. С. 171.

³³ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма... С. 90.

³⁴ Ясперс К. Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012. С. 270–271.

³⁵ Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову от 14 августа 1891 г... С. 292.

³⁶ Кьеркегор С. Понятие страха // *Его же*. Страх и трепет. М., 1993. С. 242.

отказаться от него человек уже не может и не хочет: «Религия не всегда утешение; во многих случаях она тяжелое иго, но кто истинно уверовал, тот с этим игом уже ни за что не расстанется!»³⁷ Свою веру Леонтьев склонен был называть *мистицизмом*, понимая этот термин очень широко, как «расположение верить в нечто таинственное, выше видимого мира и выше нашего разума стоящее»³⁸. Однако на самом деле его вера имеет вовсе не мистический, в строгом смысле слова, а именно экзистенциальный характер. Его опыт, как и всякий экзистенциальный опыт вообще, строился на почве страха и отчаяния. Экзистенциальный опыт, в отличие от опыта мистического, предполагает не уход от жизни, но радикальную *вовлеченность* человека в свою исторически данную жизненную ситуацию. Эту вовлеченность — несмотря на многолетние, увенчавшиеся в конце концов успехом, попытки стать монахом — Леонтьев сохранял до конца жизни. Он сохранял отнюдь не уменьшавшийся с годами острейший интерес к политике, философии, литературе, стремился участвовать в идейной и общественной борьбе своего века. Он радовался, что обретенная им вера «ничему не мешает: ни эстетике, ни патриотизму, ни философии, ни правильно понятой науке, ни правильной любви к человечеству»³⁹.

Однако экзистенциальный опыт предполагает, что вовлеченность человека в свою ситуацию неизбежно *трагична*: она с необходимостью оканчивается крушением. Экзистенциальный опыт включает переживание *поражения* как неминуемого итога жизни. Все жизненные достижения оказываются тщетными и мнимыми, подлинность самого существования и самой веры оказывается под вопросом. Это переживание во всей полноте было присуще Леонтьеву: «Слабый монах, без рясы; — помещик без дохода и ценза; — политик, понимающий много, но без власти и влияния; — семьянин без семьи настоящей; писатель без славы и веса; старик прежде времени; — работник без здоровья; светский человек без общества... Что я такое стал и на что и кому я нужен?.. <...> И зачем же мне даны были такие способности, такой ум? Зачем, наконец, именно с тех пор — как я стал верить — эти способности ни на что, даже на служение Церкви Божией, не годятся. <...> ...я, который был до обращения своего решителен и смел, — утратил решимость и смелость от постоянной мысли, что рука Божия отяготела на мне и что я уже не в силах ничего сам по себе сотворить. <...> Мне даже стыдно так жить... Какая-то всеми отвергнутая и забытая тварь... Отчего у меня нет сил смириться и радоваться этому отвержению...»⁴⁰

И все же, парадоксальным образом, поверх всех неустранимых страданий экзистенциальный опыт дарует человеку *внутренний покой*. Само экзистирование предполагает *антиномию страха и покоя*, и только внутри этой антиномии возможно для человека подлинное существование. Ясперс по этому поводу говорит так: «Скачок от страха к покою — самый невероятный скачок, какой может совершить человек. То, что ему удастся совершить его, должно иметь своей основой нечто большее, чем только экзистенция самобытия; вера человека неопределимо связывает этот скачок с бытием трансценденции. Только тот страх, который находит силу для скачка к покою, бывает в состоянии *видеть со всей прямотой действительность мира*. Чистый страх и чистый покой, напротив, скрывают от нас действительность...»⁴¹ Такой покой обрел и Леонтьев, вместе с обретением своей тяжелой и мучительной веры, как свидетельствует об этом он сам: «Я из эстетика-пантеиста, весьма вдобавок развращенного, сладострастного донельзя, до утонченности, стал верующим христианином и какую я, грешный, пережил после этого долголетнюю и жесточайшую борьбу, пока Господь не успокоил мою душу...»⁴²

³⁷ Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову от 14 августа 1891 г... С. 292.

³⁸ Леонтьев К. Н. Записки отшельника... С. 318.

³⁹ Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. С. 791.

⁴⁰ Леонтьев К. Н. Моя исповедь // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. С. 243–252.

⁴¹ Ясперс К. Философия. Кн. 3. Метафизика. М., 2012. С. 291.

⁴² Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе... С. 783.

Как справедливо заметил Больнов, «чистой» экзистенциальной философии не существует вовсе. У каждого экзистенциального философа она является лишь частью какого-то «более обширного целого». По своей сути экзистенциальная мысль — всего лишь «путь к окончательной радикализации философии»⁴³. У Леонтьева таким «более обширным целым» было его христианское мирозерцание, весьма радикальное, а путем, которым он пришел к этой радикальности, был путь экзистенциального мыслителя.

Источники и литература

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998. С. 77–272.
2. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 29–179.
3. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 224 с.
4. В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. 1182 с.
5. Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134.
6. Гагарин А. С. Константин Леонтьев: «Одинокий мыслитель» перед лицом страха // Дискурс-Пи. 2016. № 3–4 (24–25). С. 247–255.
7. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.
8. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический Проект, 2012. 608 с.
9. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: В 2 ч. СПб.: Изд-во РХГА; Амфора, 2011. 823 с.
10. Кьеркегор С. Понятие страха // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 113–248.
11. Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 13–112.
12. Леонтьев К. Н. Записки отшельника // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 234–496.
13. Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на Св. Афонской горе // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 782–804.
14. Леонтьев К. Н. Моя исповедь // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 228–252.
15. Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 253–351.
16. Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 43–130.
17. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. 1. «Преимство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб.: Владимир Даль, 2012. 750 с.
18. Леонтьев К. Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого «Чем люди живы?» // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 165–186.

⁴³ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма... С. 24.

19. *Леонтьев К. Н.* Четыре письма с Афона // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 140.
20. *Никольский Б. В.* К характеристике К. Н. Леонтьева // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. 1891 г. СПб., 1911. С. 365–381.
21. *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // *Русско-Византийский вестник.* 2018. № 1. С. 141–145.
22. *Ясперс К.* Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.
23. *Ясперс К.* Философия. Книга третья. Метафизика. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 296 с.

О. Л. Фетисенко

Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета

УДК 1(470)(091)+821.161.1.09
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_97
EDN RMCWCP



Аннотация: Писатель, мыслитель и публицист К. Н. Леонтьев хорошо известен также и как литературный критик, введший, в частности, впервые понятие «прием». Однако если его критические статьи и рецензии уже неоднократно становились предметом изучения, то этого нельзя сказать о «литературоведческих» суждениях, разбросанных в публицистических статьях, письмах и даже художественных произведениях. В статье рассматриваются ранее не привлекавшие внимание исследователей сюжеты, связанные с восприятием Леонтьевым русской литературы его времени. Работа состоит из двух частей, для каждой из которых центральной является проблема писательского образа, будь то критики-радикалы или приверженцы «чистого искусства». Автор показывает, как менялось с течением времени отношение Леонтьева к его современникам и какое отражение это находило в его собственном творчестве.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, русская литература, история философии, публицистика, Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Некрасов, А. Н. Майков, А. А. Фет.

Об авторе: **Ольга Леонидовна Фетисенко**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

Для цитирования: Фетисенко О. Л. Константин Леонтьев и русская литература середины XIX в.: два историко-литературных сюжета // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 97–109.

Olga L. Fetisenko

Konstantin Leontiev and Russian Literature of the Middle of the 19th Century: Two Historical-Literary Plots

UDC 1(470)(091)+821.161.1.09
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_97
EDN RMCWCP



Abstract: The writer, thinker and publicist Konstantin Leontiev (1831–1891) is also well known as a literary critic, who introduced, in particular, the concept of “device”. His critical articles have been studied in sufficient detail, but this usually does not take into account literary opinions scattered throughout his journalistic articles, letters, and even works of art. The article deals with plots that previously did not attract the attention of researchers and are related to Leontiev’s perception of Russian literature of his time. The work consists of two parts, for each of which the problem of the writer’s image is central, whether they are radical critics or adherents of “pure art”. The author shows how Leontiev’s attitude towards his contemporaries changed over time and how this was reflected in his own work.

Keywords: K. N. Leontiev, Russian literature, philosophy, literary criticism, N. A. Dobroliubov, N. G. Chernyshevsky, N. A. Nekrasov, A. N. Maikov, A. A. Fet.

About the author: **Olga Leonidovna Fetisenko**

DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

For citation: Fetisenko O.L. Konstantin Leontiev and Russian Literature of the Middle of the 19th Century. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 97–109.

Тема «К. Н. Леонтьев как литературный критик» подробно разработана исследователями. Достаточно напомнить хотя бы классические работы С. Г. Бочарова, вошедшие в его сборник «Сюжеты русской литературы»¹. Теоретическим аспектам и генезису леонтьевских эстетических представлений значительное внимание уделяется в книге В. А. Котельникова². Появились и посвященные литературно-критической деятельности Леонтьева диссертации³. Отдельными научными сюжетами с богатой литературой вопроса стали темы «Леонтьев и Достоевский», «Леонтьев и Л. Н. Толстой», рассматриваемые в том числе и в литературоведческом ракурсе⁴. Уже достаточно хорошо изучены тема «Леонтьев и Афанасий Фет», «Леонтьев-критик о Фете»⁵. Реже исследователи обращаются к теме литературных связей Леонтьева с менее известными писателями-современниками⁶. Однако есть еще множество «пропущенных» научных сюжетов, позволяющих дополнить ответ на некогда поставленный Ю. П. Иваском вопрос: «Что Леонтьев читал, ценил, любил?»⁷, и, следует добавить: «что и почему он не любил». Два предлагаемых ниже очерка посвящены нескольким авторам из круга чтения Леонтьева и тому, как его читательские впечатления находили отражение в его собственных произведениях, в том числе художественных.

Добролюбов и Чернышевский в произведениях и письмах К. Н. Леонтьева

Служа в 1880-е гг. цензором, Леонтьев стяжал репутацию «московского Торквемады»⁸, что было немудрено, если учитывать его презрительное отношение к либерализму и его «столпам». Большинство приверженцев идеала «пошлого равенства»⁹ вызывало у него отвращение своей, как ему представлялось, расчетливостью и умением примениться к духу времени и обстоятельствам. В одном из поздних писем чувство Леонтьева выражено афористично: «...у меня все эти Стасюлевицы, Спасовичи и Бильбасовы — даже бы и не доехали до Камчатки...» (12, 1, 12). Прямых радикалов он, напротив, ценил, они были его «любимыми противниками», были ему чем-то

¹ Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 263–397.

² Котельников В. А. Константин Леонтьев. СПб., 2017 (Сер. «Мыслители прошлого»).

³ Виноградов А. А. К. Н. Леонтьев: литературно-критическая позиция: Дисс. ... канд. филол. наук. Кострома, 2006; Славин И. К. Литературно-критическая деятельность К. Н. Леонтьева: Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2004.

⁴ См., например: Посадская О. А. Творческий диалог Л. Н. Толстого и К. Н. Леонтьева. Проблема общности и своеобразия: Дисс. ... канд. филол. наук. Краснодар, 2007.

⁵ Бочаров С. Г. Заметки к теме «Леонтьев и Фет» // *Его же*. Сюжеты русской литературы. С. 322–340 (в обновленной редакции: Бочаров С. Г. Филологические сюжеты. М., 2007. С. 312–327); Добрыков С. В. Незамеченный спор: К. Леонтьев и А. Фет: к истории взаимоотношений // А. А. Фет и русская литература. XVII Фетовские чтения: Материалы Всеросс. науч. конф. ... (Курск, 27–29 июня 2002 г.). Курск, 2003. С. 239–256; Фетисенко О. Л. 1) [Вступ. ст. к публ.]: Письма К. Н. Леонтьева к А. А. Фету (1883–1891) // А. А. Фет: Материалы и исслед. М.; СПб., 2010. Вып. 1. С. 236–246; 2) «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012. С. 352–363 (подгл. «Вечера на Плющихе и письма в Воробьевку: Леонтьев и Афанасий Фет»).

⁶ См.: Котельников В. А. «Имеет достоинство историческое» (К. Н. Леонтьев и Б. М. Маркевич) // *Словесность и история*. 2021. № 4. С. 157–166; Фетисенко О. Л. «Гептастилисты». С. 340–352 (подгл. «Леонтьев и круг “Русского вестника”»).

⁷ Иваск Ю. Что Леонтьев читал, ценил, любил // *Вестник РСХД*. 1977. № IV (123). С. 175–181.

⁸ См. об этом: Фетисенко О. Л. 1) Константин Леонтьев — цензурируемый и цензирующий // *Цензура в России: история и современность*: Сб. науч. тр. СПб., 2011. Вып. 5. С. 158–169; 2) Константин Леонтьев на коронной и частной службе // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 10, кн. 2. СПб., 2017. С. 375–376.

⁹ *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000. Т. 2. С. 151. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома (при необходимости — книги) и страницы. Курсивы в цитатах везде принадлежат авторам приводимых фрагментов.

симпатичны в отличие от «мирного» и «умеренного» либерального большинства. Между прочим, примерно так же из семьи славянских народов он выделял поляков: это наши «любимые враги», которые не дают России заснуть, их вражда побуждает нас к деятельности¹⁰.

Признавая в главных революционных идеологах «чистое пламя любви и человечности» (2, 15), Леонтьев тем не менее подчеркивал, что и радикализм может стать по-своему казенным. Позднее в одной из его статей появится выражение «казенный демократ» (9, 130). Сравнительно немногочисленные упоминания Н. А. Добролюбова и Н. Г. Чернышевского в леонтьевских произведениях разного жанра и в письмах позволяют понять, как формировалось такое отношение к идеологическим противникам.

В конце декабря 1860 г. Леонтьев, оставив службу домашним врачом в имении барона Д. Г. Розена в Арзамасском уезде, переехал в Петербург. Он поселился у своего старшего брата Владимира, довольно известного публициста¹¹, через которого приобрел знакомства и в умеренно-либеральных, и в демократически-радикальных кругах. Брат подыскал ему работу переводчика и компилятора для научно-популярных изданий Товарищества «Общественная польза». Константин Николаевич и сам тогда не прочь служить «общественной пользе». В уста одного персонажа, прототипом которого был он сам, он впоследствии вложит слова: «Насилие, рабство, деспотизм, сила привилегий, — вот мои враги» (5, 11). Однако следующий, богатый революционными потрясениями, год стал для Леонтьева рубежным, ускорив и без того назревавший в его убеждениях поворот к консерватизму¹².

Уже в 1861 г. Леонтьев разрывает отношения с сотрудником «Современника» Игнатием Пиотровским, с которым некоторое время приятельствовал. Непосредственным поводом к этому разрыву послужили «эстетические разногласия» в представлении собеседников о будущем идеальном устройстве общества. Впоследствии Константин Николаевич и память брата не пощадил, через 5 лет после его смерти вспоминая в одной из статей газеты «Современное слово», соредактором которой был Владимир Леонтьев, назвал ее одним из «неопытных шакалов», поднимавших «радикальный вой и визг» по знакам, подаваемым Добролюбовым и Чернышевским из «Современника» (7, 1, 445).

Леонтьев полагал, что «плоскому идеалу всеобщего равенства» (12, 3, 280) нужно противопоставить не иную идеологическую систему, которая так же неизбежно будет односторонней, но саму жизнь, с ее противоречиями, разнообразием и пышным цветением. В этой мысли он сходил с почвенником Ап. А. Григорьевым. Односторонность Леонтьеву вообще была не свойственна. Уже в молодости он с равным интересом читал статьи Григорьева в «Москвитяине» и конспектировал статьи Т. Н. Грановского из «Современника». Известно его воспоминание о том, как он читал в Крыму «Очерки гоголевского периода русской литературы» Чернышевского¹³. Таковую же разносторонность кругозора (что не равно «всеядности») он привил своей племяннице Маше (дочери В. Н. Леонтьева), наставником которой был в ее 12–15-летнем возрасте¹⁴.

¹⁰ См.: *Фетисенко О. Л.* Константин Леонтьев: «Турецкий игумен» в славянском монастыре // *Христианство и русская литература: Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе* / Отв. ред. В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб., 2010. Сб. 6. С. 180–181.

¹¹ См. о нем: *Фетисенко О. Л.* Братья Константин и Владимир Леонтьевы в изданиях А. А. Краевского // *История отечественной культуры в архивных документах: Сб. ст. Вып. 1.* СПб., 2020. С. 46–57.

¹² См. подробнее: *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007.

¹³ См.: 6, 1, 120.

¹⁴ Отправившись в конце 1863 г. на дипломатическую службу в Турецкую империю, через племянницу Леонтьев изредка получал известия о петербургских нигилистах. М. В. Леонтьева сообщала, напр., о том, как Чернышевского везли на гражданскую казнь мимо дома на Литейном, где жили Леонтьевы: «...народу была тьма <...> Это такое тяжелое впечатление произвело на меня, хоть я и не сочувствую ему, что я целый день была не своя. <...> Теперь

На редкость хорошее знакомство со статьями Добролюбова и Чернышевского обнаруживается у Леонтьева в самых неожиданных местах. Причем это касается не только их «классических» работ о «Накануне», об «Обломове» и т. п. Например, в статье «Как надо понимать сближение с народом?» (1880, отдельное издание — 1881) Леонтьев делает отсылку к статье Добролюбова «Из Турина» (1861), которая, как видим, сохранилась в его памяти на десятилетия: «...Добролюбов очень удачно осмеивал западные “говорильни”. В этом необходимо Добролюбову отдать справедливость» (7, 2, 164). И такое «отдание справедливости» встречается у Леонтьева не раз.

Леонтьев явно солидарен с описываемой им позицией Ап. Григорьева: «Идеал Добролюбова и его друзей не мог не быть ненавистен ему; — но оттого, что сокол высидывает куриные яйца, сокол не перестает быть смелой и ловкой птицей; — и Григорьев уважал Добролюбова как лицо и деятеля» (6, 1, 16). Видимо, в те несколько встреч, что были у Леонтьева с Григорьевым в 1863 г., у них заходила речь и о критиках из «Современника».

В июне того же 1863 г. в письме к Н. Н. Страхову Леонтьев упоминал о своей созданной еще год назад и так и не нашедшей места для публикации (и в итоге утраченной) статье по поводу романа И. С. Тургенева «Отцы и дети». Там доказывалось, напоминает он, «почему можно не соглашаясь, напр<имер>, хоть с *Добролюбовым* и т<ому> подобными, уважать их личность и верить в одностороннюю пользу их деятельности» (11, 1, 236). Первоначально он даже написал: «...уважать его личность <...> его деятельности» (11, 1, 615) что еще больше выделяло Добролюбова как главу целого общественного движения.

На теме пользы, которую приносят приверженцы «отрицательного направления», следует остановиться чуть подробнее. В 1863 г. Леонтьев заканчивает роман «В своем краю» (опубликован он будет в «Отечественных записках» через год, когда автор уже будет находиться в Турецкой империи на дипломатической службе). В этом произведении «идеологическая» составляющая очень сильна, дается панорама общественных взглядов в самые последние годы перед крестьянской реформой. И вот как раз по поводу радикалов один из персонажей романа вспоминает Хавронью из басни Крылова «Свинья под дубом»: «...никто лучше этих людей не сумеет разрыть <...> двор так, чтобы на нем выросло что-нибудь роскошное, чего они сами не ожидают» (2, 165). Этим образом обозначена та самая функция, которую значительно позднее в другом месте, в статье «Славянофильство теории и славянофильство жизни» Леонтьев определит как «историческое назначение *особого* характера» (разрушение): «Наши Добролюбовы, Писаревы, Желябовы, Гартманы и Кропоткины — уже “показали” себя...» (8, 1, 471).

Довольно мягкую полемику Леонтьев вел с Добролюбовым в 1860 г. в статье «По поводу рассказов Марка Вовчка», дополняя и поправляя Достоевского. Для Добролюбова рассказы украинской писательницы служили примером того, как искусство может приносить пользу обществу, Достоевский на том же примере демонстрировал, как тенденциозность убивает художественность. Позиция Достоевского Леонтьеву была близка, однако он заявил о своем несогласии с критиком «Времени». В отличие от обоих спорящих он сосредоточился на анализе «приемов»

скоро присудят Серно-Соловьевича и Писарева» (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 1032. Л. 35 об.). Между прочим, ученица Леонтьева писала также, что не пропускает ни одной статьи Писарева (Там же. Л. 72). Интересен и отзыв племянницы Леонтьева о романе Чернышевского (в письме 1865 г.): «Недавно только прочла *Что делать*. — Я осталась довольна этим романом более, чем думала, что останусь. — Идеалу Чернышевского, который он высказывает в сне Верочки, я, конечно, не сочувствую. — Все эти залы из алюминия, общие обеды — все это тоска; хорошо только, что он любит древний костюм. Но что мне нравится — так это то, как он понимает любовь мужчины к женщине. <...> как я сочувствую ему. — Вообще, как он смотрит на брак, на семейную жизнь — всему этому я сочувствую. — Про то же, что роман отвратительно написан, и говорить нечего. — А жаль; — есть в нем хорошие вещи; если бы хорошо был написан, сильное бы впечатление оставил» (Там же).

писательницы и впервые в истории русской критики поставил проблему повествовательной точки зрения¹⁵.

Леонтьев признает, что Добролюбов, хваля рассказы Марка Вовчка, «показал свою невольную любовь к прекрасному» (9, 28). О более ранней статье того же критика о «Накануне» («Когда же придет настоящий день») он отзывался как о «дельной», но с плохим началом, употребляет при этом яркое сравнение: «...чистый, хорошо убранный дом с умным хозяином, в которыйходишь через грязную переню» (9, 29).

С. Г. Бочаров обратил внимание на более позднее упоминание о Добролюбове, на то, как Леонтьев назвал статью «Луч света в темном царстве» «иезуитски умной». Исследователь верно подметил, что в устах Леонтьева это скорее похвала¹⁶.

Ретроспективно отзываясь о своем последнем петербургском годе (1863), Леонтьев обозначил его как «время господства ненавистного Добролюбова» (8, 1, 298; статья «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой»). Добролюбова уже почти два года как не было в живых, но «господствовали» в умах его идеи, Леонтьев имеет в виду это. Упоминание о своеобразном культе Добролюбова среди петербургской молодежи Леонтьев введет в роман «Генерал Матвеев» («Две избранницы»; 1870–1884). Портрет «Добромыслова, известного нигилиста» хранит главная героиня романа, Соня, сама «нигилистка», которой скоро предстоит перерасти свои молодые взгляды. Бабушка героини выносит гостю этот портрет.

«Матвееву лицо не понравилось. “Я не люблю людей в очках и с бакенбардами! — сказал он. — Кто это?”

— Нет, вы взгляните, взгляните, — продолжала Анна Петровна. — У нас, в Таврической губернии, был один секретарь губернского правления. Взяточник страшный... Две капли воды... *Quelle figure!*..¹⁷ Это Добромыслов, известный нигилист» (5, 83).

Дальше критик упомянул уже под собственным именем: «Бокля вот я читала; и Писарева, конечно, и Добролюбова...» (5, 154).

Кстати, портрет названного тут еще одного «властителя дум» тоже будет особо упомянут в романе: Матвеев покупает фотографию Бокля специально, чтобы разорвать ее на куски. («Добромыслова» с английским историком объединяют, конечно, не только бакенбарды.) И есть еще и третий портрет — на этот раз вымышленного персонажа, студента Несвицкого, сосланного в Сибирь: «Энергическое и мрачное, но красивое лицо!» (5, 70).

Затронута в романе и гражданская казнь Чернышевского, причем реальный эпизод с букетом, брошенным Марией Михаэлис, здесь отдан той же «нигилистке Соне». Вот рассказ ее бабушки: «...сколько страха и сколько муки я с ней пережила, это знает один Бог! Когда везли одного из этих извергов в Сибирь, — она пошла на улицу с букетом и бросила ему букет на эшафот. Тут сейчас волнение в толпе: “Кто? кто бросил?” Насилу спас ее один писатель, увлек ее в толпу» (5, 69).

Чернышевского Леонтьев, ставил в «нигилистической» иерархии, видимо, выше Добролюбова. Конструируя, что было бы, если бы в 1881 г. в России произошла революция, Леонтьев первым делом назовет: «Чернышевский Президентом» (8, 2, 255)¹⁸. А в одном вопросе Леонтьев Чернышевскому почти завидовал. Сравните в письме К. А. Губастову, июнь 1869 г.: «Неужели только Чернышевский и Станкевич были так счастливы, что могли быть окружены друзьями и единомышленниками? А меня любит молодежь и внимает моим речам. Но где один, где другой, где третий?...» (11, 1, 263).

¹⁵ См. подробнее в статье С. Г. Бочарова «Литературная теория Константина Леонтьева» (Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. С. 291–292).

¹⁶ Там же. С. 290.

¹⁷ Что за лицо! (*фр.*).

¹⁸ Выше в той же незавершенной работе «Культурный идеал и племенная политика» (1890) говорится: «Если не пойдет Россия по пути Данилевского, то не избежать ей позднее пути Чернышевских и Желябовых...» (8, 2, 252).

Теперь в «канонических» текстах Леонтьева мы почти не встретим упоминаний о Чернышевском, первоначально же их было больше. Дело в том, что часть из них исчезла в 1884–1885 гг. при авторедактировании статей для отдельного издания («Восток, Россия и Славянство»)¹⁹. Так, в статье «Грамотность и народность» (1869, опубликована в 1870 г.) вычеркнуто целых три упоминания о Чернышевском (7, 2, 330–332). И еще в одном месте, в статье «Г. Катков и его враги на празднике Пушкина» (1880) Леонтьев изъясил Чернышевского из ряда «Бакунин, Добролюбов, Писарев» (7, 2, 206, 504). Объяснить это могу предположительно тем, что Чернышевский был еще жив, а Леонтьев оставил в тексте только критические упоминания об уже скончавшихся деятелях.

С Чернышевским связан также любопытный эпизод из цензорской деятельности Леонтьева. На рубеже 1883–1884 гг. он помог Ф. А. Гилярову (племяннику знаменитого славянофила Н. П. Гилярова-Платонова) опубликовать в его газете «Афиши и объявления» одну из первых статей о возвращении Чернышевского из сибирской ссылки²⁰.

Образы поэтов-современников в художественной прозе и публицистике К. Н. Леонтьева (Некрасов, Майков, Фет)

Получить представление о круге чтения К. Н. Леонтьева можно традиционным путем — по цитированию и упоминанию писателей, поэтов, философов в письмах, статьях и художественных произведениях. Поэтические цитаты и реминисценции у Леонтьева довольно часты, причем не только из русских авторов, но из Гёте, Гейне, Беранже и других немецких и французских поэтов. Отдельная, еще нераскрытая тема — собственные переводы Леонтьева из поэтов новогреческих.

По количеству упоминаний, скрытых и явных цитат первенство принадлежит Пушкину и Лермонтову. Мальчик Юша в романе «В своем краю» декламирует «Терек воет дик и злобен» Лермонтова и «Обвал» Пушкина (2, 272); Матвеев, герой романа «Две избранницы», в плену у турок почти со слезами вспоминает лермонтовскую «Родину»; «Казачью колыбельную» поет Лиза в «Исповеди мужа». Число примеров можно увеличить. Перечислю лишь другие стихи Лермонтова, которые цитирует Леонтьев: «Благодарность», «Бородино», «Ветка Палестины», «Выхожу один я на дорогу...», «Демон», «Дума», «Журналист, читатель и писатель», обе «Молитвы», «Ребенку», «Спор» и другие.

Между прочим, с Лермонтовым Леонтьев был в свойстве — через своего деда со стороны матери²¹, тесно общался с бароном Д. Г. Розеном, другом и сослуживцем поэта, о Пушкине же, несомненно, мог слышать много семейных преданий, поскольку его бабушка была близкой родственницей (троюродной сестрой) П. В. Нащокина, а мать дружила с сестрами Хитрово, приятельницами Александра Сергеевича.

Известна любовь Леонтьева к «скромному и полуграмотному прасолу Кольцову» (9, 267), которая подтверждается и характерным «учительным» жестом: Леонтьев подарил одному из своих учеников, филологу и поэту А. А. Александрову сборники стихотворений Фета и Кольцова в одном переплете (конволют сохранился в библиотеке Государственного музея истории российской литературы им. В. И. Даля)²².

¹⁹ Об этом процессе на примере статей из «Варшавского дневника» см. подробнее в подглавке «“Взыскательный художник”». Авторедактирование К. Н. Леонтьева» (Фетисенко О. Л. «Гептастилисты». С. 35–44).

²⁰ См. об этом: Фетисенко О. Л. Необычное сотрудничество: цензор К. Н. Леонтьев и редактор Ф. А. Гиляров // Цензура в России: Сб. науч. трудов. Вып. 10, ч. 1. СПб., 2021. С. 224–235.

²¹ Племянник прабабушки Леонтьева А. Д. Карабановой (урожд. Пожогина-Отрашкевич), Антон Иванович Пожогин-Отрашкевич (соответственно, кузен леонтьевского деда), был женат на родной тетке поэта, Авдотье Петровне Лермонтовой. См.: Дневник А. Е. Карабановой (1819–1827) / Подгот. текста, предисл. и примеч. О. Л. Фетисенко. М., 2020. С. 675.

²² См.: Медынцева Г. Л. «За рубежом всedневногo удела...» (По материалам юбилейной выставки Фета в Государственном литературном музее) // А. А. Фет, поэт и мыслитель. К 175-летию со дня рождения А. А. Фета. М., 1999. С. 290–304.

Временем расцвета русской литературы Леонтьев считал конец 1840-х — 1850-е гг. «К 50-м годам сила государственного патриотизма много *понизилась*, но все другие психические и умственные запасы общества возросли донельзя. Я нахожу, что с тех пор *качественно* даже ничего не прибавилось у нас. Все уже было в запасе, в теории; даже и *нигилизм* — *нынешнего*, а не старофранцузского оттенка.

Все было в запасе, все было уже разнообразно и *горельефно*: и тонкость ума, и *своеобразно* уже созревшее воображение <...> и озлобленное безверие, и ненависть к своему русскому...» (9, 355). Как пример своеобразного воображения Леонтьев называет «первые стихи Фета» и «высокие фантастические и патетические страницы Гоголя» (там же).

Произведения поэтов-современников занимают немалое место в художественном мире Леонтьева (вспомним хотя бы роль стихотворения Фета «Свеж и душист твой роскошный венок...» в романе «Египетский голубь»; оно раскрывает и оттеняет здесь образ главной героини²³) и оживляют его духовную прозу и публицистику — как стихотворение Аполлона Майкова «Ангел и демон» в «Афонских письмах» и статье «Русские, греки и юго-славяне» (7, 1, 147, 148, 475, 476). Как ни странно, в литературно-критических работах Леонтьева о поэзии говорится мало, и, например, тот же Майков не упоминается ни в одной из статей. Функция поэтической цитаты в публицистике Леонтьева может составить предмет отдельного исследования, задача этой статьи — представить сами образы поэтов в восприятии Леонтьева, но использовать термин будем в расширенном понимании (и образ человека-творца, и квинтэссенция его творчества — в преломлении леонтьевского мировосприятия). Например, Фет для Леонтьева (наряду с Гёте, Мюссе и Пушкиным) — один из жрецов культа «изящной плоти» («Египетский голубь»; 5, 230). С ним ассоциируется «боготворение полуплотской, полуйдеальной любви» (5, 243).

Для рассматриваемых выбраны имена трех крупнейших поэтов — современников Леонтьева. Связующей фигурой служит, конечно, Фет. С Некрасовым он составляет устойчивую оппозицию, с Майковым, напротив, устойчивую пару (даже 50-летие «муз» они праздновали, как известно, один за другим²⁴).

Со всеми тремя поэтами Леонтьев был знаком лично, но в разное время. С Некрасовым — в начале 1850-х гг. (их познакомил Тургенев, виделись они раза три-четыре — возможно, и в 1860–1861 гг.), с Майковым — в начале 1860-х (и совершенно точно встречался зимой 1868/69 гг. в редакции журнала «Заря»; совершилось же знакомство скорее всего через двоюродных сестер поэта с которыми Леонтьев был дружен), с Фетом приятельски общался в Москве в 1880-х гг. и позднее переписывался до конца жизни. Личное знакомство с Некрасовым (по словам в автобиографических записках Леонтьева, «Панаев и Некрасов оба были отвратительны...», 6, 1, 70) подтверждается более поздним текстом — письмом в редакцию «Современных известий», которое будет процитировано дальше. Некрасов же знал о Леонтьеве уже с 1851 г., когда Тургенев послал в «Современник» его первые произведения.

Отношение Леонтьева к трем названным поэтам, естественно, менялось со временем, вместе с «перерождением убеждений». Начнем с Некрасова. В 1850-е — самом начале 1860-х гг. Леонтьев был среди тех кого «могут одинаково потрясать <...> и Некрасов с его раскрытой идеей, и Фет, по-видимому лишенный ее» (9, 28). В те же годы Леонтьев, по его признанию, знал «немногих» людей, «которые, горячо сочувствуя тогдашнему революционному движению умов, находя и Некрасова и Добролюбова в высшей степени полезными по направлению, не могли, однако, *принудить себя предпочитать* стихи этого самого Некрасова стихам Фета и Полонского» (9, 244–245).

Характерна сцена в автобиографическом романе «Подлипки» (1861). Происходит спор о поэзии, один из персонажей не понимает, зачем вообще нужны стихи. Другой с жаром разубеждает его, называя рядом четыре имени — Фет, Тютчев, Майков и...

²³ См.: 5, 243.

²⁴ «Просится» поставить в этот ряд еще и Я. П. Полонского, но интерес к нему Леонтьева, видимо, был незначительным.

Некрасов; начинает читать «Тройку» Некрасова и после этого становится для героя-рассказчика Володи Ладнева «своим» (1, 509). В 1881 г. Леонтьев вспоминал, как сам «чуть не плакал над “Тройкой” Некрасова и над стихами Огарева» (6, 1, 364). И, между прочим, читата из того же стихотворения (в применении к себе) — отцвету «не успевши расцвести» — звучит в первой части записок «Моя литературная судьба» (6, 1, 29).

Юношеское восприятие было «подпорчено» впечатлениями личной встречи. В письме в редакцию «Современных известий» Леонтьев рассказывал: «...я об г. Краевском сохранил несравненно лучшее воспоминание, чем например о Некрасове, с которым тоже Тургенев меня в то время познакомил. А. А. Краевский был умный редактор и, по-видимому, ни на что больше и не претендовал; а при более близком знакомстве производил очень приятное впечатление, какое-то в лучшем смысле — легкое. Некрасов метил на нечто *высшее*; он был поэт, певец “гуманности” к слабейшим и обиженным и певец *того же модного озлобления* против сильных, богатых и т. д. И я отчасти по юношеской глупости, по недостаточному христианскому воспитанию, отчасти... хоть немного... да сочувствовал его стихам, находя их впрочем и тогда грубыми, деревянными и нередко лживыми... А увидавшись с ним раза три-четыре, я почувствовал к нему какое-то *физиологическое* отвращение, которое впоследствии только усилилось, когда я и сам больше созрел, и про него многое узнал» (9, 238–239). И вот уже в романе «От осени до осени» (середина 1860-х) Некрасов высмеивается как приверженец не новой идеи («Человечество, мол, все страдает») и автор скрежещущего стиха «Скоттов, Шекспиров и Дантов», а Фет назван возвышенным поэтом (5, 53).

После кончины Некрасова высказывания о нем Леонтьева становятся всё жестче и резче. Так, в одном из писем в апреле 1878 г. он воскликнул: «Царьград будет скоро, очень скоро наш, но что принесем мы туда. Это ужасно! <...> Речи Александрова²⁵, поэзию Некрасова, 7-миэтажные дома, европейские <...> кэпи! <...> О, холопство ума и вкуса, о позор!» (11, 2, 217). Некрасов встроился для него в единый ряд «Чернышевских, Некрасовых, Салтыковых и т. д.» (9, 370; 1890, статья «Какой Успенский — Глеб или Николай?»). Будучи цензором, Леонтьев однажды запретит посвященное Некрасову стихотворение, мотивируя это тем, что оно «восхваляет темные стороны» его поэзии, «которые, как известно, сделали много вреда» (10, 2, 111–112).

В 1879 г. Леонтьев дважды упоминает Некрасова в связи с темой «отвратительных грубостей и ненужных реальностей»; сначала в автобиографической заметке (6, 2, 11), а более красочно — в статье «Новый драматический писатель» (1879): «...“Чайльд-Гарольд” гораздо реальнее притворных и напыщенно-холодных гражданских сетований Некрасова. Самому Некрасову, наверно, очень многое и в русской жизни нашей нравилось; но истинные чувства свои он редко облакал в стихотворную форму, а заставлял себя какофонически петь на казенные темы» (9, 98). Дальше у Леонтьева возникает ассоциация с живописцами, которые «выбирают всегда что-нибудь пьяное, больное, дурнолицое, бедное и грубое из нашей русской жизни» (9, 99).

Статья «Новый драматический писатель» посвящена Н. Я. Соловьеву, и в письме к нему (от 18 февраля 1878 г.) высказывание о Некрасове еще резче: «...германские философы говорили — что истинная поэзия справедливее самой жизни. — В этом ее сила и ее искренность; в этом смысле — *Фет — поэт; а Некрасов тенденциозная, грубая и лживая мерзость*» (11, 2, 163). Этот резкий тон был обусловлен тем, что Соловьев, как писал Леонтьев, еще недавно предпочитал Некрасова Фету и Пушкину²⁶, и старший друг словно продолжал его переубеждать.

Леонтьев неоднократно, и в статьях, и в письмах, хвалил статью Е. Л. Маркова о Некрасове²⁷, по значению приравнивал ее к статьям Белинского о Пушкине. В этой статье стихи Некрасова названы «лженародными стихосплетениями»,

²⁵ Имеется в виду П. А. Александров — адвокат, защищавший Веру Засулич в 1878 г.

²⁶ См.: 11, 2, 183.

²⁷ Марков Е. Критические беседы (Поэзия Некрасова) // Голос. 1878. 11 февр. № 42; 15 февр. № 46; 16 февр. № 47; 23 февр. № 54; 29 марта. № 88; 30 марта. № 89. Отметим, что статья

в которых отсутствует свойственный подлинной народной поэзии «примирающий луч». «Как много в ней горькой и беспощадной правды! — писал Леонтьев. — Давно пора! И прежде были люди, которые говорили то же самое; — но только теперь пришло время, когда многие начали понимать, что это вовсе даже и *не поэзия*... Поэзия должна восхищать или сладко томить. — А это что такое? Даже жаль тех прекрасных явлений жизни, которые послужили темой этому фальшивому человеку. — Сама жизнь гораздо прекраснее такой безобразной, деревянной и натянутой версификации!» (11, 2, 184); «...после статьи Евгения Маркова тоже почти нечего строго правдивого изречь о топорном и неискреннем даровании Некрасова» (9, 267; «Анализ, стиль и веяние»). «И правда, что, если бы о “Морозе-Красном носе” вздумал бы написать трогательную поэму не исковерканный модной злостью и дурными привычками “натуральной школы” петербургский редактор, а скромный и полуграмотный прасол Кольцов, так и “Дарьюшку, Дарьюшку” его не так, как некрасовскую, пожалели бы люди с *прямым чувством и с неиспорченным вкусом*. А поэзии настоящей у Кольцова была бы бездна!» (9, 267; в первой редакции: 9, 410).

Из статьи Маркова Леонтьев позаимствовал понравившееся ему определение «деревянные вирши», которое он не раз повторял, и в частности — в письме к молодому священнику Иосифу Фуделю. Прочитав его юношеские стихотворения в прозе, он оценил их как написанные под влиянием Гейне и Некрасова и прокомментировал это так: «Это поэты ломаные, коверканные, противные; у которых именно лиризма-то пламенного, искреннего и нет. — В них бездна лживого, натянутого и изысканного. — И заметьте, изысканность их не в том, чтобы выразиться полубезнее или красивее, как было у поэтов XVII и XVIII века, а напротив в том, как бы произвести более болезненное, тяжелое и противное впечатление. — Еще Гейне тем искреннее, что он сам был человек больной, который пролежал не знаю сколько лет на диване в параличе, *продолжая писать свои коверканные стихи!* Ну, а наш Некрасов — просто был подлец, который эксплуатировал наши *модные* чувства, наши демократические наклонности, 40–50 и 60-х годов, нашу зависть к *высшим*, нашу лакейскую злость; и писал обо всем этом — за немногими исключениями “деревянными виршами”, как прекрасно выразился о нем Евгений Марков. — И у Гейне, и у Некрасова (и тем более у Гоголя, о котором вы тоже помянули) *образы очень ярки*, очень выпуклы, нередко до грубости выпуклы; не в недостатке образности вина этих стихотворцев (Гоголя пока оставим), а в исковерканности одного (Гейне) и в лживой какофонии и притворствах другого. — Не то беда, что Некрасов писал “о мужике”; а то беда — *как он о нем писал!* Прежде всего и *нескладно*, и неискренно... Ведь и Кольцов писал и о мужике, и о бедности... *Но как!!* Ведь это прелесть» (12, 2, 438). И еще одно, очень грубое, высказывание из того же письма: «...ломаная блядь и стерва, муза *mauvais-genre*²⁸ Гейне и Некрасова» (12, 2, 439).

Кольцова Леонтьев противопоставлял Некрасову и в наставлении молодому поэту Анатолию Александрову, призывая его стать «резкой антитезой Некрасову, Плещееву, Минскому» (12, 2, 11): «Вздых-то, вздоху тоже рознь. — Иной вздох на *немазанной телеге* Некрасова “ах — мол, зол и беден человек!”; иной вздох у Фета “И зоря! зоря!” Или у Пушкина: “Для берегов отчизны дальней”. И совершенно иной вздох у того же Пушкина: “Напрасно я стремлюсь к Сионским высотам, грех тяжкий²⁹ гонится за мною по пятам”... Или у Кольцова “Прости ж мне, Спаситель”... и т. д. ...» (12, 2, 10–11).

Но это в письмах ученикам. В произведении же, предназначавшемся для печати (в незавершенном продолжении романа «Египетский голубь»), Леонтьев во второй половине 1880-х гг. убрал упоминание о Некрасове. Слова «...ненавидел нынешний *стиль à la* Гоголь Щедрин, Некр<асов>» он переделал на: «Гоголь, Щедрин, Медрин

датирована мартом 1877 г., т. е. написана до кончины Некрасова, что может отчасти объяснить резкость высказанных здесь суждений.

²⁸ Дурного тона (*фр.*).

²⁹ У Пушкина: «грех алчный».

и К» (5, 403, 697). В 1885 г., редактируя свои статьи для отдельного издания в сборнике «Восток, Россия и Славянство», Леонтьев, напротив, введет имя поэта в текст, исправив выражение «тощих гражданских мотивов» на «гражданских мотивов à la Некрасов» (7, 1, 427, 469). Правда, это место относится больше к подражателям «поэту-гражданину», чем к нему самому.

Поэзию Аполлона Майкова, Леонтьев, вероятно, знал хорошо, но в своих произведениях использовал только стихотворение «Ангел и демон» и цитировал «Два мира». К Майкову-человеку у Леонтьева чувствуется какая-то сдержанная неприязнь, тоже, несомненно, вызванная впечатлением от облика и, может быть, манеры поведения поэта. «Майков очень жалок, жена его носит очки» (6, 1, 71).

Вкус Леонтьева был неприятно задет при чтении газетной хроники, повествующей о праздновании творческого юбилея Майкова:

«Недавно читая в описании юбилея Ап<оллона> Ник<олаевича> Майкова, что “*маститый юбиляр* вошел в *черном фраке*”... И потом “сел за стол, *окруженный своей семьей*” — я “эстетически” ужаснулся! — (В *этом* — я все *прежний* Леонтьев). — Во-1-х, зачем уж поминать о *фраке* Юбиляра. — Надо стараться забыть о пластическом безобразии нынешних празднеств; — а потом ведь *жену* его я видел. — У нее давно *зубов нет* и она давно уже была в *очках*. — На что эта *семья*? На что эти *домашние* подробности... Эти “ночные шкапчики” перед публикой?

Мораль — для дома; эстетика — для общества. — Я бы такую жену на стариковский юбилей не взял бы...

Отчего это у этих поэтов *на бумаге* так мало поэзии *в жизни*? — У Пушкина *была* эта поэзия в жизни; у Лермонтова *была*; у Фета *смолоду*. — Изю всех других только у Алексея Толстого; — потому ли что он был богатый барин; потому что Софья Андреевна имела в себе нечто Сатанинское — не знаю, но *была*...

А этот бедный Майков! — Только забывая о *нем самом*, я могу наслаждаться его стихами. —

Вот Хитрову бы (и с Хитровой в миру ли, в score ли — все равно!)³⁰ *его талант*...

Ну тут и юбилей туда сюда, и *фрак*, и в крайнем случае *даже и жена на юбилей*. — Отчего очень многие все это *чувствуют* и *никто* этого не *говорит*?» (12, 2, 96–97).

Может быть, дело было не только в эстетическом «ужасе», а в том, что Леонтьев чувствовал в Майкове какое-то заигрывание с либерализмом? Сравните в его письме к Т. И. Филиппову от 3 июля 1887 г., по поводу обновления газеты «Гражданин», превращающейся в ежедневную: «...чем меньше будет у редакции Апол<лонов> Майковых и т. п. седых “корифеев” — тем лучше» (12, 1, 356). Справедливости ради следует упомянуть и фрагмент из письма к Александрову: «Апол<лон> Н<иколаевич> Майков и другие почтенные люди» (12, 2, 207). Впрочем, «почтенные люди» — у Леонтьева сомнительный комплимент, скорее еще одно проявление свойственной ему иронии.

Из рассматриваемых троих лириков в числе любимых поэтов остался на протяжении всей жизни Леонтьева только Афанасий Фет. Можно вспомнить его признание: «Я желал, чтоб повести мои были похожи на лучшие стихи Фета...» (11, 2, 336), но при этом важно отметить, что Леонтьев предпочитал «*прежнего*» Фета его поздним, менее оригинальным, как он полагал, стихам (12, 1, 363): «...когда я читаю *стариковские* новейшие стихи Фета и Майкова, я ничего не понимаю и ничего не чувствую» (12, 2, 417).

«Продолжаю радоваться за Фета³¹; — 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! И совершенно согласен с Вольтером,

³⁰ Имеются в виду дипломат и поэт М. А. Хитрово (друг детства Леонтьева) и его жена С. П. Хитрово — «муза» Вл. С. Соловьева.

³¹ Подразумевается радость от того, что Фет (Шеншин) был произведен в камергеры.

который сказал: “Старая лошадь, старая возлюбленная и старый поэт — никуда не годятся, я предпочитаю — старого друга, старое вино и старую сигару!”» (12, 2, 206).

В 1889 г. Леонтьев посвятил Фету статью в форме открытого письма и признавался, что хотел эту свою «юбилейную» работу продолжить: «...прибавить <...> о разнице между его утренними и вечерними огнями, с дружеским советом “о любви” умолкнуть; — но, вообразите, От<ец> Амвросий, узнавши от кого-то со стороны о моем намерении, прислал мне из скита *запрет*; сказал — “пусть уж старика за любовь-то не пронимает. — Не надо”. — Я, конечно, очень охотно положил “дверь ограждения на уста мои”» (12, 2, 206–207).

Если говорить об *образе* Фета, можно заметить у Леонтьева явную симпатию к нему, возникшую еще задолго до личного знакомства. В записках «Моя литературная судьба» Леонтьев почтил своего любимого поэта замечательным определением-одноистишем: «Улан лихой, задумчивый и добрый» (6, 1, 70). В Фете он чувствовал «поэзию жизни», которую так любил. Интересно замечание в письме к Фуделю: «Достоинство, с которым всегда держал себя Фет, вопреки грубейшей к нему несправедливости критики и дурацкой публики нашей, значительно зависело от того, что он сперва был лихим уланом и кирасиром (и *от души*), а потом — серьезным хозяином, помещиком и мировым судьей; а не был *только* писателем» (12, 2, 226).

Леонтьев уважал в Фете-человеке то, что его «атеизм никогда не жаждет Пропанганды» (12, 2, 27). В этом отношении он противопоставлял поэта Л. Н. Толстому, который не мог не проповедовать собственного учения, и замечал: «Я счастливый, а Фет несчастный — в своем атеистическом ослеплении!» (12, 1, 365).

Теме «Леонтьев и Фет» посвящена упомянутая выше замечательная статья С. Г. Бочарова, приходилось писать о жизненных и творческих взаимоотношениях двух творцов и мне, поэтому сейчас я ограничусь лишь этой краткой характеристикой и вернуться, завершая статью, к Некрасову. Последний, несомненно, оставался для Леонтьева большим поэтом и, быть может, именно его голоса (и даже его «деревянных виршей!») Константину Николаевичу немного не хватало в 1890 г., когда он жаловался: «Наши старые поэты все давно уже какими-то рвотными конфетками нас угощают, и Фет, и Майков...» (12, 2, 448). Не случайно он и одному из своих ближайших учеников советовал сосредоточиться на гражданской лирике, только посвятить ее борьбе с духом века сего³².

Источники и литература

1. Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. 627 с.
2. Виноградов А. А. К. Н. Леонтьев: литературно-критическая позиция: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Кострома, 2006.
3. Добряков С. В. Незамеченный спор: К. Леонтьев и А. Фет: к истории взаимоотношений // А. А. Фет и русская литература. XVII Фетовские чтения: Материалы Всеросс. науч. конф. ... (Курск, 27–29 июня 2002 г.). Курск, 2003. С. 239–256.
4. Котельников В. А. Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017.
5. Котельников В. А. «Имеет достоинство историческое» (К. Н. Леонтьев и Б. М. Маркевич) // Словесность и история. 2021. № 4. С. 157–166.
6. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.
7. Мединцева Г. Л. «За рубежом вседневного удела...» (По материалам юбилейной выставки Фета в Государственном литературном музее) // А. А. Фет, поэт и мыслитель. К 175-летию со дня рождения А. А. Фета. М., 1999. С. 290–304.

³² См.: 12, 1, 429–430; 12, 2, 448.

8. *Славин И. К.* Литературно-критическая деятельность К. Н. Леонтьева: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2004.
9. *Фетисенко О. Л.* [Вступ. ст. к публ.:] Письма К. Н. Леонтьева к А. А. Фету (1883–1891) // А. А. Фет: Материалы и исследования. М.; СПб., 2010. Вып. 1. С. 236–246.
10. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012.
11. *Фетисенко О. Л.* Константин Леонтьев на коронной и частной службе // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 10, кн. 2. СПб., 2017. С. 319–383.
12. *Фетисенко О. Л.* Константин Леонтьев – цензуруемый и цензирующий // *Цензура в России: история и современность: Сб. науч. тр.* СПб., 2011. Вып. 5. С. 158–169.
13. *Фетисенко О. Л.* Необычное сотрудничество: цензор К. Н. Леонтьев и редактор Ф. А. Гиляров // *Цензура в России: Сб. науч. трудов.* Вып. 10, ч. 1. СПб., 2021. С. 224–235.
14. *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб.: Алетейя, 2007. 206 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (11)

2022

Г. В. Скотникова

Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский

УДК 008:1(470)(091)+130.2

DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_110

EDN SMQСYN



Аннотация: В статье рассматривается содержательное наполнение концепта «византизм» в идейном наследии крупных фигур русской и мировой культуры — философа Константина Николаевича Леонтьева и историка-византиниста академика Федора Ивановича Успенского. Показывается неразрывная связь темы византизма с проблемой постижения русской культурной самобытности и обоснования цивилизационного фундамента России, а также с решением задачи выявления истоков нигилизма по отношению к Византии, исследования феномена *domnatio memoriae* в европейском научно-историческом и широком общественном сознании. Автор раскрывает живую актуальность воззрений К. Н. Леонтьева и Ф. И. Успенского для современного русского самосознания.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, Ф. И. Успенский, византизм, православие, самодержавие, «два хищения Запада», исторический принцип развития Юга и Востока Европы, русское самосознание.

Об авторе: **Галина Викторовна Скотникова**

Доктор культурологии, профессор Санкт-Петербургского государственного института культуры (СПбГИК), ведущий научный сотрудник Российского института истории искусств (РИИИ).

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1495-529X>

Для цитирования: Скотникова Г. В. Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (11)

2022

Galina V. Skotnikova

The concept of “Byzantinism” in Russian cultural and philosophical apperception: K. N. Leontiev and F. I. Uspensky

UDC 008:1(470)(091)+130.2
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_110
EDN SMQCYN



Abstract: The article looks into the substantive content of the concept of “Byzantinism” in the intellectual heritage of outstanding Russian and world culture personalities, namely, Konstantin Nikolaevich Leontiev, a philosopher, and Academic Fedor Ivanovich Uspensky, a Byzantine historian. The work shows the inextricable link between the subject of Byzantinism with the task of apprehending Russian cultural identity and substantiating Russian civilisational foundation and with embracing the challenge of clearly exposing the roots of nihilism (*domnatio memoriae*) in European scientific-and-historical and public mind with relation to Byzantium. The author reveals the true relevance of the views the above mentioned scholars held for contemporary Russian identity.

Keywords: K. N. Leontiev, F. I. Uspensky, Byzantinism, Orthodoxy, czarist autocracy, “two greeds of the West”, the historical development principle for South and East Europe, Russian identity.

About the author: **Galina Viktorovna Skotnikova**

Doctor of Cultural Studies, professor at the St. Petersburg State Institute of Culture (SPbGIK), leading researcher at the Russian Institute of Art History (RIIH).

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1495-529X>

For citation: Skotnikova G.V. The concept of “Byzantinism” in Russian cultural and philosophical apperception: K. N. Leontiev and F. I. Uspensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 110–122.

Одно из священнейших и величайших, самое малое им причастное возвеличивающих дел жизни — дело родного национального самосознания.

П. Е. Астафьев



Константин Николаевич Леонтьев
(1831–1891), 1867 г.

Стремление постичь сущность и своеобразие культуры России всегда вело русскую мысль к вопросу о византийском наследии. Сосредоточив внимание на двух наиболее крупных фигурах мирового уровня, ставших в настоящее время символами теоретического фундамента в разработке концепта «византизм». Это Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891), мыслитель, идеи которого вывели во второй половине XIX в., в период, когда русская философия и философия культуры как ее органическая часть вступили в свою классическую фазу, и академик византист Федор Иванович Успенский (1845–1928), создавший свои основные труды во время мощного подъема, расцвета русской византистики, в последние десятилетия XIX — первые полтора десятилетия XX вв.¹

Первым «знамя византизма» (П. В. Анненков) в России поднял А. С. Хомяков². Раскрывая православный стержень русской жизни, философ подчеркивал, что «говорить о Византии с пренебрежением — значит расписываться в собственном невежестве»³,

противостоял уничижительному западноевропейскому восприятию Византии, «византийскому мифу», сохранившему свою силу вплоть до XXI в.⁴ Вместе с тем, раскрывая преобразующее византийское церковно-духовное влияние, он видел сугубую самобытность русской культуры. Характерно в этом отношении следующее

¹ После 1917 г. византистика в России разрушилась как целостная область знания. В деятельности акад. Ф. И. Успенского настал период «настойчивых, порой отчаянных попыток сбросить, не растеряв окончательно то, что было достигнуто раньше». Неслучайно опубликованную им в 1922 г. «Хронику византиноведения» Ф. И. Шмит назовет «надгробным словом русскому византиноведению» (Лебедева Г. Е., Якубский В. А. К истории изучения творческой биографии академика Ф. И. Успенского (Петроградско-Ленинградский период жизни Ф. И. Успенского, судьба научного наследия) // Античная древность и Средние века. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2004. Вып. 35: материалы XII Международных научных Сюзюмовских чтений (Севастополь, 6–10 сентября 2004 г.). С. 256–257).

² См. по данной теме: Котельников В. А. Святая Земля, христианский Восток, Византия на русском религиозном, политическом и культурном горизонте // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 17–65.

³ Хомяков А. С. Примечание к статье «Голос грека в защиту Византии» // Его же. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. Т. 3. М., 1900. С. 366.

⁴ Лидов А. М. Византийский миф и европейская идентичность. Лекция, прочитанная 11 февраля 2010 г. в Политехническом музее в рамках проекта «Публичные лекции Полит. ру». URL: <https://polit.ru/article/2010/04/08/byzantine/?usclid=lcnp54wa9d437782854> (дата обращения: 25.08.2022); Скотникова Г. В. Византия и Запад: новая волна сближения-противостояния // Временник Зубовского института. 2020. № 4. С. 95–107.

высказывание: «Византия прожила Средние века и породила Россию, оставаясь чуждой и Средним векам, и России»⁵.

Как известно, краеугольные камни русского самосознания были заложены также И. В. Киреевским⁶, отчетливо показавшим, в частности, в труде «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» различие фундаментальных основ двух европейских христианских миров: латинского Запада и православного Востока. Мыслитель отмечал, что Русь вредно то, что у нас византизм иногда принимают за православие⁷, т. е. предостерегал от отождествления двух православных культур. Характерно, что современная наука видит в Византии и Руси два преемственно и тесно связанных, но различных «типа духовности»⁸.

К. Н. Леонтьев, ища яркости, подлинности и красоты жизненных впечатлений, длительное время находился на дипломатической службе в Турции, на землях древней Византии, где, больше узнав чужое, обрел возможность лучше видеть, понимать и ценить отчизну: «Страна, в которой я теперь живу, особенно выгодна для того, чтобы постичь во всей ширине *историческое призвание* (курсив мой. — Г. С.) России»⁹. Философа глубоко волновали проблема отношения России к Западу, раскрытие самобытности и понимание будущности русской культуры. Ключевой импульс и идейную опору в решении этой проблемы он получил благодаря труду Н. Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому», научно обосновавшему «новую формулу мировой истории» (Н. Н. Страхов), концепцию *культурно-исторических типов*, или локальных, частных цивилизаций, показавшему искусственность европоцентристского видения всеобщей истории. Понятие «тип» важно для Н. Я. Данилевского, поскольку подразумевает одновременно единство внутри себя и множество, наряду с собою, других типов, утверждает подлинное многообразие упорядоченных форм существования человека, выявляя естественную систему в мировой культуре.

Чувствуя душой общую истину бытия России, К. Н. Леонтьев страстно перевел «нестерпимую бурю накопившихся мыслей» в текст¹⁰ рукописи трактата, который он «написал после полутора года общения с афонскими монахами, чтения аскетических писателей и жесточайшей плотской и духовной борьбы с самим собою»¹¹. «Без ученой подготовки, без достаточных книжных источников под рукой, подчиняясь только внезапно охватившему мою душу огню, я написал эту вещь, „Византизм и славянство“. Сила моего вдохновения в то время (в 73-м году) была до того велика, что я сам теперь дивлюсь моей тогдашней смелости»¹².

⁵ Хомяков А. С. Обращение Константина. Свойства оного. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Nomyakov/polnoe-sobranie-sochinenij-tom-6/98 (дата обращения: 25.08.2022).

⁶ Скотникова Г. В. И. В. Киреевский о духовном корне русского философского сознания // Русин. 2015. № 4 (42). С. 334–343.

⁷ Киреевский И. В. Письмо А. И. Кошелеву, 15 окт. 1853 г. URL: http://dugward.ru/library/kireevskiy/kireevskiy_dva_pisma.html (дата обращения: 25.08.2022).

⁸ Аверинцев С. С. Византия Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7, № 9.

⁹ Леонтьев К. Н. Несколькое воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве (письмо к Ник. Ник. Страхову) // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 14.

¹⁰ Черновая рукопись, которую К. Н. Леонтьев передал для прочтения М. П. Погодину, была «ужасно дурно написана», так что историк, стремясь при авторе ее прочитать, «бился-бился и не разобрал почти ни одного слова» // Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. 1874–1875 гг. // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. С. 96.

¹¹ Письмо К. Н. Леонтьева А. А. Александрову, 1887 г. // Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 318.

¹² Леонтьев К. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 383. Трактат был опубликован О. М. Бодянским в периодическом издании «Чтения в Императорском обществе истории древностей российских при Московском университете» (1875 г., июль-сентябрь, кн. 3). См. также: Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016.

Культурно-исторический, политико-государственный аспекты развернутого концептуального труда имели своим корнем *философскую* задачу — постижение *фундаментальных* основ культуры России (ибо философ всегда говорит об основах), которые мыслитель увидел в православной Византии, оказавшей решающее влияние на культуру России. Этот труд не только сделал философа широко известным, раскрыв обществу глубину, несравненное своеобразие и масштаб его идейного мира. Но для самого Леонтьева ознаменовал свыше заданный путь, осознание того, «для чего рожден»¹³.

Однако слово «византизм» послужило К. Н. Леонтьеву «плохую службу в русской литературе; на него нападали почти все, даже одобрительно... писавшие»¹⁴. Не забудем, что в России к этому времени распространилось и доминировало нигилистическое восприятие византийской культуры, европейский взгляд на нее. Антивизантийский миф начал активно формироваться в Западной Европе после Четвертого Крестового похода (1204 г.)¹⁵, а завершилось его создание в XVIII в. В эпоху Просвещения в историко-публицистических сочинениях Вольтера, Монтескье, Кондорсе Византия описывается как некая варварская восточная страна. Не только социально-политическая мысль Западной Европы, но и собственно историческое сознание в лице француза Ш. Лебо (1701–1778) и англичанина Э. Гиббона (1737–1794) навлекло на Византию «клеймо позора и презрения»¹⁶. Показательно, что многотомный труд¹⁷ Ш. Лебо «Histoire du Bas-Empire» («История поздней Империи») вследствие сосредоточенности на негативных событиях византийской истории закрепил в общественном сознании только отрицательные значения многозначной приставки «Bas»¹⁸. Э. Гиббон, восприняв воззрение просветителей, видел в Византии отнюдь не самостоятельную цивилизацию, а длительную гибель Римской языческой империи, происходившую под влиянием христианства. Отсюда и заглавие его сочинения — «История разрушения и упадка Римской империи» («History of the Decline and Fall of the Roman Empire»). Труд Э. Гиббона включен в качестве классического в шестидесятитомную библиотеку «Великих книг Западного мира». Многократное переиздание, сделав его широко доступным и действенным в формировании представлений и взглядов на византийскую историю и культуру, стало фактором распространения превратного, негативного отношения к ней в среде неискушенных в исторической проблематике читателей. Сочинение Э. Гиббона, заложившее фундамент целостного восприятия истории Европы, — явление значительное в исторической мысли, но знакомство с культурой Византии с него не следует начинать ни западному, ни российскому читателю.

Из всех современников, отозвавшихся на новый культурфилософский труд К. Н. Леонтьева, только один правильно понял сущность идей мыслителя, отнесся «к этому слову <...> просто и прямо»¹⁹. Это был Н. Н. Страхов (1828–1896), философ, проявивший свою, ставшую знаменитой впоследствии, «страховскую способность понимания» и «русский ум» в его органической силе, независимости и самостоятельности. Страхов в газете «Русский мир» поместил статью под названием «О византизме и славянстве», в которой он, высоко оценив самобытность концепции Леонтьева,

С. 126–134; *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // *Русско-Византийский вестник*. 2018. № 1. С. 141–145.

¹³ Константин Леонтьев. Семейный архив: Документальные повести, воспоминания и дневниковые записи Ф. П. Леонтьевой. Письма / Подгот. Е. М. Варенцова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2020. С. 649. (Архив К. Н. Леонтьева; кн. I).

¹⁴ *Леонтьев К. Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Письмо 8-е. URL: http://dugward.ru/library/leontjev/leontjev_pisma_k_solovyovu8.html (дата обращения: 25.08.2022).

¹⁵ *Лидов А. М.* Византийский миф и европейская идентичность.

¹⁶ *Спасский А.* Значение Византии в истории западноевропейской цивилизации // *Богословский вестник*. 1902. № 4.

¹⁷ 22 тома: «Histoire du Bas-Empire, en commençant Constantin le Grand» («История поздней Империи от Константина Великого»). Париж, 1756–1779. Сочинение было составлено на основе изучения свода трудов византийских историков.

¹⁸ «Bas» — 1) поздний; 2) низкий, презренный и т. п.

¹⁹ *Леонтьев К. Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Письмо 8-е.

раскрывающей самый существенный принцип культурного строя России, определяющий своеобразие ее положения в мировой истории, писал: «Под византизмом он понимает ту особую культуру, тот склад чувств, мыслей и всей жизни, который ведет свое начало от Византии и под влиянием которого мы развивались, развиваемся теперь и должны развиваться впредь»²⁰. «Европа... не дает нам ответа именно на наши высшие и самые важные вопросы», в поиске которых и состоит наша задача. «...Отсюда и ряд попыток найти свой собственный взгляд на ход всемирной истории. В этом отношении книга К. Н. Леонтьева есть одно из *самых правильных, самых живых явлений в нашей литературе* (курсив мой. — Г. С.)»²¹.

Отчетливо видя, что Византия очень пострадала от недоброжелательства западных писателей, внимание которых было направлено только на ее темные стороны, Леонтьев подчеркивал первостепенность понимания того, чем жила Византия и для чего она жила, т. е. осознания ее *идеала*, определявшего жизненную силу. Этот идеал философ видел в православии. Леонтьев выявил не только *идеал*, но и *формообразующий принцип* культуры Византии, принцип, которого не знала языческая римская имперская государственность, — единство двух властей («симфония властей» в церковно-исторической терминологии)²². Именно «Православие и Православием освященное Самодержавие наше и получило наименование „византизм“»²³, — писал он. Приведенные строки из письма В. С. Соловьеву раскрывают сердцевину идеи К. Н. Леонтьева²⁴. В тексте же трактата сделано также и достаточно развернутое пояснение, касающееся особенностей православной духовности в ее отличии от западноевропейской, германской. Православное сознание и мироощущение не ищет построить рай на земле, искоренить раз и навсегда грех. Стремясь к Небу и благодатно преображая жизнь, оно чуждается, не воспринимает идею всеобщего земного благоденствия, «эгалитарно-либерального прогресса» в терминологии Леонтьева, видя высшую ценность и цель бытия в спасении человеческой души.

Таким образом, употребляя слово-концепт «византизм», К. Н. Леонтьев обосновывает сущностное своеобразие Византии, ее самобытность как цивилизационного типа, давшего России формообразующий принцип культуры.

Интересно подчеркнуть, что, не обращаясь к работам современных ему русских историков-византинистов, идя по самостоятельному руслу философии культуры, Леонтьев работает в их методологической парадигме. Отечественная византистика, как известно, всегда рассматривала Византию как самостоятельный тип культуры, а не как продолжение, тем более, тысячелетнее падение и разрушение Римской империи, воспринимая эту концепцию как историографическую фальсификацию.

Отрицая *славизм* самим названием трактата «Византизм и славянство», К. Н. Леонтьев имеет в виду отсутствие в славянском культурном мире кардинально своеобразных принципов, оснований жизни, которые он находит в византизме. Именно этим объясняется употребление им термина «славянство», а не «славизм»

²⁰ *Страхов Н. Н.* О византизме и славянстве // Русский мир. 1876. № 137.

²¹ Там же.

²² Раскрытию русскими византинистами принципа «симфонии властей» как основополагающего в византийской культуре посвящен ряд трудов Галины Евгеньевны Лебедевой (1935–2021): *Лебедева Г. Е.* Ф. А. Курганов и И. И. Соколов: учитель и ученик // Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. 2001. № 3. С. 53–71; *Ее же.* Ф. А. Курганов: научное наследие (1870–1880 гг.) // *Курганов Ф. А.* Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи в эпоху образования и окончательного установления этих взаимоотношений (325–565 гг.) / Вступит. ст. проф. Г. Е. Лебедевой. СПб., 2015. С. 5–22; *Ее же.* Ученый и время: И. И. Соколов // *Соколов И. И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до нач. XIII в. (842–1204). СПб., 2003. С. 7–32.

²³ *Леонтьев К. Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Письмо 8-е.

²⁴ О восприятии К. Н. Леонтьевым воззрений В. С. Соловьева см.: *Фатеев В. А.* Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.

или «славянизм». Такая позиция философа весьма задела современное ему общество интеллектуалов-философов, вызвав немалые споры и упреки. К. Н. Леонтьев, отвечая, в частности, П. Е. Астафьеву, обладавшему метафизическим складом ума, говорил, что имел перед собой принципиально иную задачу и, не отказывая никогда славянам в самостоятельности духовных, многих культуротворческих начал, будучи сосредоточен на ее решении, не мог распылять свои усилия. Это объяснение следует воспринимать углубленно, видя в нем безусловную убедительность. Вспомним принадлежащее философу выражение: «Я идеями не шутил». Его страстность, сочетающаяся с деликатностью и даже изяществом чувств и выражения мыслей, свидетельствует о благородстве и тонкости сложной по своим духовным дарованиям и качествам натуры.

Вместе с тем относительно проблемы истолкования славянского культурного наследия можно высказать и такую мысль, связанную с ключевой ролью многовекового духовно-художественного наследия Древней Руси. Русско-славянские духовные архетипы были в своих совершенных формах воплощены в древнерусском церковном искусстве, которое ко времени Леонтьева еще не получило полноценного освоения в обществе и было по сути весьма слабо известно. Вспомним, что в первой половине XIX в. А. С. Хомяков, ощущая мощь национального наследия, вынужден был признать: «Старую [Древнюю] Русь надобно — угадать»²⁵. К 1870-м гг. лучше всего было изучено древнерусское храмовое зодчество²⁶, опиравшееся на церковный архитектурный канон, но изначально развивавшееся по своему пути (как метко сказал выдающийся отечественный искусствовед М. В. Алпатов, «древнерусский храм никогда не спутаешь с византийским»). Однако «открытие» древнерусской иконы произошло только в начале XX в., а певческое наследие и словесность переживают процесс углубленного постижения своей сущности с середины XX в. по настоящее время.

К. Н. Леонтьев по складу своей личности менее всего был склонен к ригоризму, тем более к формальному учительству. Поэтому особую значимость приобретают его слова, по сути, завет русским людям: «Вливайте в сосуд Православия утешительный и укрепляющий напиток вашей образованности, вашего ума, вашей личной доброты, и только, и вы будете правы»²⁷. «Я верю, что в России будет пламенный поворот к Православию, прочный и надолго... Я верю этому, потому что у русских болит душа...»²⁸

К. Н. Леонтьев сам часто любил называть себя «художник мысли»²⁹, дав тем самым верный ключ к своему творческому миру. «И все сочинения его..., — скажет В. В. Розанов, — прекрасное чтение»³⁰. При этом одновременно укажет на Леонтьева как на «крупный самобытный ум, на великую силу, место которой в литературе и истории нашей не предопределено»³¹, проникновенно отметит его «изумительно

²⁵ Хомяков А. С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 44.

²⁶ Заветы древнерусского зодчества, как и всего древнерусского художественно-церковного наследия, надолго оказались под спудом вследствие разрыва в начале XVIII в. органической преемственности в истории отечественной культуры. В их освоении можно выделить ряд этапов: конец XVIII — середина XIX вв. (от пробуждения интереса к серьезным специальным исследованиям); 70-е гг. XIX — начало XX вв. (выработка общего взгляда на ход развития древнерусского зодчества); советский период (достижения в искусствоведческих и археологических исследованиях), подготовивший современный период комплексного подхода в науке и храмоздательстве с акцентом на раскрытии идейных смыслов, фундамента государственной мощи России.

²⁷ Леонтьев К. Н. Цветущая сложность: Избр. ст. / Сост., вступ. ст. и коммент. Т. Глушковой. М.: Молодая гвардия, 1992. С. 154.

²⁸ Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона. Письмо четвертое, 1872. URL: https://azbyka.ru/fiction/chetyre-pisma-s-afona/#ch_0_4 (дата обращения: 25.08.2022).

²⁹ Иосиф Фудель, свящ. Культурный идеал К. Н. Леонтьева. URL: https://azbyka.ru/otchnik/Konstantin_Leontev/k-n-leontev-pro-et-contra-russkij-put-tom-1/6 (дата обращения: 25.08.2022).

³⁰ Розанов В. В. Из «Опавших листьев» и «Мимолетного». 18 июня 1915 г. // *Его же. Русская мысль / Сост., предисл., коммент. А. Н. Николюкина. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. С. 345–346.*

³¹ Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990. С. 277.

чистое сердце: отсутствие всякого притворства...», «...он мне представился *чистой жемчужиной*, в своей Оптиной пустыни, как на дне моря...»³²

Путь ученого историка Ф. И. Успенского к идее византизма был иным³³, чем у философа по складу духа К. Н. Леонтьева. Однако сущность запроса к его раскрытию была у мыслителей общей, заключааясь в потребности ответить на вопрос о месте России во всемирной истории, о ее культурно-типологической принадлежности и своеобразии. Идеи академика Ф. И. Успенского, одного из отцов-основателей русской византистики, мэтра мировой науки, в советское время не были востребованы, упоминание его имени было редким и сопровождалось упреками за буржуазно-консервативные взгляды. В постсоветское время внимание к его научному наследию кардинально изменилось. Появились труды, дающие объективное представление о научном пути ученого и судьбе его творческого наследия, ключевую роль среди которых играют работы профессоров Г. Е. Лебедевой и В. А. Якубского, академика И. П. Медведева. Главный труд Ф. И. Успенского «История Византийской империи» (Т. 1–3) с начала 1990-х гг. неоднократно переиздавался в России.

Для Ф. И. Успенского Византия была не просто предметом научных занятий, но историко-культурным феноменом, неразрывно связанным с национальным строем души и мысли, с целостным пониманием мировой истории. Ученый подчеркивал, что византийское влияние — «один из важнейших факторов, давших нашей истории и всему культурному ее строю свою определенную фигуру и свое лицо»³⁴. Ф. И. Успенский полагал, что без правильного понимания значения Византии в средневековой истории получает ложное освещение и всеобщая история, и, соответственно, положение в ней восточно-европейского мира³⁵.

Размышляя о роли византийских занятий в России, Ф. И. Успенский в 1870-х гг. подчеркивал: восточно-европейский, греко-славянский мир самобытен и заслуживает столь же усердного изучения, как и германо-романский; представление, будто история Византии — история упадка и разрушения, — историческая фикция; русским исследователям необходимо освободиться от подражательности западным ученым и заниматься теми



Федор Иванович Успенский (1845–1928),
1880-е гг.

³² Леонтьев К. Н. Письма к Василию Розанову. URL: https://imwerden.de/pdf/leontjev_pisma_k_rozanovu_1981_text.pdf?ysclid=lc0yowb592555672933 (дата обращения: 25.08.2022).

³³ Важно отметить, что Ф. И. Успенский происходил из среды духовенства. Он окончил Галичское уездное духовное училище, затем, одним из первых учеников, Костромскую семинарию (1860–1866), впитав уважение к «царству ума» (именно так говорил о Костромской семинарии обучавшийся в ней немногим раньше выдающийся русский философ Н. Н. Страхов), стремление заниматься исторической наукой. Преподаватель истории в семинарии М. И. Горчаков стал впоследствии профессором церковного права в Петербургском университете. Семинария естественным образом открыла молодому человеку церковную жизнь в ее многосложности, силе и красоте, духовно-православный фундамент русской жизни, дарованный Византией.

³⁴ Успенский Ф. И. Из истории византиноведения // *Анналы: Журнал всеобщей истории*. 1922. № 1. С. 110.

³⁵ Успенский Ф. И. Значение византийских занятий в изучении средневековой истории. Вступительная лекция по всеобщей истории доцента Ф. И. Успенского // *Записки Новороссийского университета*. XVI. 1875. С. 1–20.

разделами византийской истории, которые имеют важнейший интерес именно для русских; изучение Византии — насущная потребность русской науки и нравственный долг русского человека; поскольку Византия оказала влияние на все стороны жизни России, то ее изучение более доступно православным людям славянского происхождения³⁶; задача византинистов — сделать историю Византии достоянием сознания широких слоев общества. В истории Византии ученый видел область, «наиболее важную для национального самосознания культурного русского обывателя»³⁷.

За византиноведением Ф. И. Успенский признавал большое будущее. Выступая на торжественном собрании в память 900-летнего юбилея Крещения Руси 11 мая 1888 г., в день основания Константинополя, ученый произнес: «Когда через 100 лет будет праздноваться тысячелетие просвещения Руси христианством, тогда, надеюсь, будут популярней византийские занятия, тогда будут открыты в университетах и академиях кафедры по Византии, будут действовать ученые общества, занятые византиноведением, в журналах будут печататься статьи по византийской истории и литературе. Ученые и ораторы, имеющие говорить через 100 лет после нас, будут доказывать, что XX столетие открыло в изучении Византии клад, обогативший русскую науку и давший ей национальное содержание»³⁸.

Однако празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. явилось по сути точкой отсчета по постепенному восстановлению византиноведческой традиции, прерванной в 1917 г., во многом определяющей процесс формирования органической преемственности в русском самосознании, в понимании исторических смыслов бытия народа и государства.

Нельзя не сказать, что в XX и в XXI вв. в культурном сознании Западной и Восточной Европы сохранилось противостояние, имеющее глубинные корни. Так, например, выдающийся английский культуролог, византинист А. Тойнби писал, что Россия чужда Западу именно из-за верности византизму: «Русские навлекли на себя враждебное отношение Запада из-за своей упрямой приверженности чуждой цивилизации, и вплоть до самой большевистской революции этой русской „варварской отметиной“ была византийская цивилизация восточно-православного христианства»³⁹. Показательно отношение европейских интеллектуалов к православию, ставшее очевидным на коллоквиуме «Православие, католицизм и европейская идентичность», проходившем в Российском государственном гуманитарном университете⁴⁰. Западноевропейские ученые предложили устойчивую картину христианской европейской традиции, согласно которой есть единое христианство, которое существует в многообразии конкретных форм. Эти формы отличаются присутствием в них в той или иной мере фольклорного начала. Чем меньше элемент фольклорной традиции, тем форма христианского вероисповедания как бы более просвещенная, «прогрессивная». Православие с его верой в чудотворные иконы, реликвии, сакральные пространства при таких критериях рассматривается как совсем экзотическое, фольклорное христианство. Соответственно, делается вывод о необходимости образования, просвещения, чтобы развить эту отягощенную фольклором форму христианства, сделав ее более осмысленной, рациональной, связанной с высокой философией. С этой позицией западных коллег

³⁶ Однако в 1913 г. академик Ф. И. Успенский писал, что русскими учеными «утрачено, и, вероятно, бесповоротно, бывшее за нами право сказать новое слово в этой области» (*Успенский Ф. И. История Византийской империи. VI–IX вв.* / Сост. Т. В. Мальчиковой. М.: Мысль, 1996. С. 33).

³⁷ Там же. С. 6.

³⁸ *Успенский Ф. И. Русь и Византия в X в. Речь, произнесенная 11 мая 1888 г. в торжественном собрании Одесского славянского благотворительного общества в память 900-летнего юбилея Крещения Руси // Его же. История Византийской империи. Период Македонской династии (867–1057)* / Сост. Л. В. Литвинова. М.: Мысль, 1997. С. 524.

³⁹ Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 1996. С. 106–107.

⁴⁰ Круглый стол «Католицизм, православие и европейская идентичность» (22 мая 2007 г.). URL: http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/RGGU_discussion.htm (дата обращения: 25.08.2022).

невозможно согласиться. А. М. Лидов подчеркивает, что для плодотворности европейского диалога очень важно понимание имеющего сейчас места такого феномена, как «православная Европа». Не только православная Греция, но и Кипр, Болгария, Румыния, идентифицирующие себя с православной верой и наследуемой византийской традицией, оформляют свою общность и юридически как часть Евросоюза. В связи с этим А. М. Лидов высказал практическую идею о создании некоего европейского центра византийского наследия, целью которого было бы объяснение европейской среде интеллектуалов сути православной византийской традиции как традиции европейской, традиции высокой культуры.

Византия в течение многих столетий была образцом блестящей цивилизации. О приобщении к византийской культуре «мечтали среди холодных туманов Норвегии, на берегах русских рек, в крепких замках Запада, в банках жадной Венеции» (Ш. Диль). «Связь с Византией — это связь с мировой культурой в самом ответственном значении этого слова, — пишет С. С. Аверинцев, — ибо Константинополь был именно „миром“, <...> от него исходили универсальные законы, высокого поднятые над какой бы то ни было провинциальной ограниченностью. <...> Константинополь был всесветным педагогом, у ног которого сидели поучающиеся»⁴¹. И латинский Запад, и православный Восток самоопределялись, неизбежно ориентируясь на Византию — исток и средоточие средневековой европейской цивилизации. При этом «Рим никогда не понимал Востока»⁴². У выдающегося исследователя западноевропейского Средневековья Жака Ле Гоффа можно найти весьма определенное и рельефное выражение этой же мысли, утверждение, что разделение двух частей империи уже с IV в. «превратилось в пропасть». Ученый пишет: «По отношению к грекам латиняне испытывали смесь зависти и презрения, идущего от более или менее подавляемого чувства неполноценности. Латиняне упрекали греков в том, что они махерны, трусливы, непостоянны. Но прежде всего они упрекали их в богатстве. Это была рефлекторная реакция воинственного и бедного варвара на богатого цивилизованного человека»⁴³.

Ситуация отторжения Византии, умаления ее духовных ценностей и культурной силы проявляется не только в широком общественном сознании, но и в научной среде, в западной историографии, исполняющей *damnatio memoriae* — «приговор к забвению». Данный парадокс очевиден не только для научного сознания русской византистики, но он понимается и рядом ведущих медиевистов Запада, стремящихся показать подлинные ценности византийского наследия, с недоумением и досадой констатирующих ситуацию (А. Камерон, Р. Оустерхаут, Дж. Норвич и др.)⁴⁴.

Нынешняя ситуация восприятия Западом Византии сущностно не отличается от имевшей место при жизни академика Ф. И. Успенского. Это можно отчетливо увидеть, обратившись к первым разделам его знаменитого труда «История Византийской империи», введению «Сходства и различия в историческом развитии Запада и Востока» и первой главе «Византизм и его культурное значение в истории». Ученый дает ключ к пониманию того, почему Византия превратилась в «загадку во всемирной истории» (А. А. Куник⁴⁵), раскрывает причины аберрации зрения историографической науки Запада, превратившейся в укоренившийся факт, обосновывает *принцип византизма*, позволяющий увидеть подлинное место Византии во всемирной истории и понять суть ее влияния на Русь.

⁴¹ Аверинцев С. С. На перекрестке культурных традиций. Византийская литература: истоки и творческие принципы // Вопросы литературы. 1973. № 2. С. 153.

⁴² Шубарт В. Европа и душа Востока // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. 1990. № 4. С. 66.

⁴³ Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. М., 1992. С. 133.

⁴⁴ Скотникова Г. В. Византия и Запад: новая волна сближения-противостояния // Временник Зубовского института. 2020. № 4. С. 95–107.

⁴⁵ Куник А. А. Почему Византия доньше остается загадкой во всемирной истории? // Ученые записки Академии Наук по I и II отделениям. СПб., 1853. Т. 2. Вып. 1. С. 423–444.

Ф. И. Успенский констатирует наличие двух исходных установок, присущих западной исторической науке: 1) изучение Западной Римской империи и ее отношения к новым народам; 2) изучение истории германцев, французов, англичан и др. после времени Великого переселения народов. Исследователь подчеркивает, что этих двух линий изучения отнюдь не достаточно для понимания общих законов европейского развития. Он делает вывод: «Кто считает их достаточными, тот смотрит на народы негерманской и нероманской расы как на ненужный служебный придаток, с которым не стоит много церемониться. В западных исторических системах нет места наблюдениям над историей Византийской империи и ее отношений к новым народам...»⁴⁶

Существо истории и культуры Западной и Восточной Европы глубинно различно. Иллюстрируя эту мысль, Ф. И. Успенский приводит слова византийского писателя XII в. Никиты Хониата: «Латиняне считают раем ту страну, в которой суждено нам жить. Завидуя нам, они всегда злоумышляют против нашего рода и строят ковы. По обстоятельству прикидываясь друзьями, в душе ненавидят нас, как злейшие враги. Между ними и нами утвердилась величайшая пропасть различия, нас разделяет самая резкая противоположность убеждений. Чрезвычайно гордые и надменные, они пользуются для своих целей мягкостью нашего нрава, приниженностью и скромностью»⁴⁷.

Ф. И. Успенский пишет, что на Западе организующим началом стал романизм, тогда как в истории народов Юга и Востока Европы историческим принципом развития явился *византинизм*⁴⁸. «Этот принцип заправляет развитием, выражая собой склад верований и политических учреждений, равно как особый вид организации сословных и экономических отношений»⁴⁹.

Романизм явился мощным фактором в империи Карла Великого и Оттонов, сильное влияние римской правовой культуры проявилось во всей истории Запада. Византинизм стал «идеалом славянского царства, к какому стремятся передовые славянские народы. Византинизм идет до Киева и Москвы...»⁵⁰ Византия открыла эру европейского Средневековья. Для средневекового исторического сознания определяющее значение имела библейская, всемирно-историческая концепция. Согласно такому миропониманию, история развивается линейно и являет собой смену царств и богоизбранных народов. «Один Бог на небе, один царь на земле; нельзя небо представить без Бога, ни земли без императора», — пишет западный средневековый автор. Византийская империя, Ромейское царство, Римская *христианская* империя являла собой вершину развития мировой культуры. Именно в ней после 476 г., падения Западной Римской империи, уцелела идея всемирной монархии, императорское достоинство, традиции античной образованности. Этот факт наполнил «умы политических деятелей Западной Европы озлоблением», породив стремление во что бы то ни стало отнять императорский титул у византийских государей, что впервые удалось Карлу Великому. Несправедливость этого факта при существовании законного императора на Востоке живо ощущалась всеми. Это продолжалось до тех пор, пока в конце XV в. Запад не купил согласие на присвоение этого титула у потомков византийских императоров. Ф. И. Успенский пишет: «Это первое хищение, которое сделал запад Европы от Византии. Второе хищение — церковное», осуществленное римским первосвященником в результате честолюбивых притязаний на главенство и соперничество с константинопольским патриархом⁵¹, объявившим восточных христиан схизматиками. Таким образом, Запад, ориентируясь на линейно-прогрессистское истолкование и восприятие истории, побуждаемый завистью, «исключил» Восточную Римскую империю (Византию) из исторического движения, сделал для себя и своих

⁴⁶ Успенский Ф. И. История Византийской империи. М.: Мысль, 1996. С. 14.

⁴⁷ Цит. по: Там же. С. 31.

⁴⁸ Там же. С. 38.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С. 37.

⁵¹ Там же. С. 38.

последователей вопрос о ее роли в мировой истории «открытым», а по сути — кардинально искаженным.

Ф. И. Успенский пишет о постепенном историческом становлении феномена византинизма, понимая под ним совокупность признаков, составных элементов, свидетельствующих о качественном изменении культуры Римской империи на протяжении V–VIII вв., прежде чем она преобразовалась в Византийскую империю. В аналитическом исследовании и истолковании путей византинизма и заключается важная задача ученого-историка.

Принадлежа к русской позитивистской исторической школе, ставящей во главу угла фактологическую насыщенность и строгость, академик Ф. И. Успенский предложил своим современникам и идейным наследникам следующий вывод: «...Хотя история до бесконечности раздвигается по своему объему, но в то же время она сокращается по своему содержанию в смысле подведения разнообразных фактов к единству идеи»⁵², вывод, практическое воплощение которого было осуществлено им на примере выработки концепта «*византинизм*», дающего фундаментальную опору русскому культурно-историческому самосознанию и сегодняшнего дня.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Византия Русь: два типа духовности // *Новый мир*. 1988. № 7. С. 210–220; № 9. С. 227–239.
2. *Иосиф Фудель, свящ.* Культурный идеал К. Н. Леонтьева. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/k-n-leontev-pro-et-contra-russkij-put-tom-1/6 (дата обращения: 25.08.2022).
3. *Киреевский И. В.* Письмо А. И. Кошелеву, 15 окт. 1853 г. URL: http://dugward.ru/library/kireevskiy/kireevskiy_dva_pisma.html (дата обращения: 25.08.2022).
4. *Леонтьев К. Н.* Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993.
5. *Куник А. А.* Почему Византия доньше остается загадкой во всемирной истории? // *Ученые записки Академии Наук по I и II отделениям*. СПб., 1853. Т. 2. Вып. 1. С. 423–444.
6. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация Средневекового Запада. М., 1992.
7. *Лебедева Г. Е., Якубский В. А.* К истории изучения творческой биографии академика Ф. Т. Успенского (Петроградско-Ленинградский период жизни Ф. И. Успенского, судьба научного наследия) // *Античная древность и средние века*. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2004. Вып. 35: материалы XII Международных научных Сюзюмовских чтений (Севастополь, 6–10 сентября 2004 г.). С. 255–264.
8. *Леонтьев К. Н.* Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве (письмо к Ник. Ник. Страхову) // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003.
9. *Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба. 1874–1875 гг. // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 6. Кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003.
10. *Леонтьев К. Н.* Избранные письма. 1854–1891. СПб.: Пушкинский фонд, 1993.
11. *Леонтьев К. Н.* Письма к Василию Розанову. URL: https://imwerden.de/pdf/leontjev_pisma_k_rozanovu_1981_text.pdf?ysclid=lcoyowb592555672933 (дата обращения: 25.08.2022).
12. *Леонтьев К. Н.* Цветущая сложность: Избр. ст. / Сост., вступ. ст. и коммент. Т. Глушковой. М.: Молодая гвардия, 1992.
13. *Леонтьев К. Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. Письмо 8-е. URL: http://dugward.ru/library/leontjev/leontjev_pisma_k_solovyovu8.html (дата обращения: 25.08.2022).
14. *Леонтьев К. Н.* Четыре письма с Афона. Письмо четвертое, 1872. URL: https://azbyka.ru/fiction/chetyre-pisma-s-afona/#ch_0_4 (дата обращения: 25.08.2022).
15. Константин Леонтьев. Семейный архив: Документальные повести, воспоминания и дневниковые записи Ф. П. Леонтьевой. Письма / Изд. подгот. Е. М. Варенцова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2020. (Архив К. Н. Леонтьева; кн. I).

⁵² Там же. С. 8.

16. Лидов А. М. Византийский миф и европейская идентичность. Лекция, прочитанная 11 февраля 2010 г. в Политехническом музее в рамках проекта «Публичные лекции Полит. ру». URL: <https://polit.ru/article/2010/04/08/byzantine/?ysclid=lcnp54wa9d437782854> (дата обращения: 25.08.2022).
17. Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М.: Искусство, 1990.
18. Розанов В. В. Из «Опавших листьев» и «Мимолетного». 18 июня 1915 г. // *Его же*. Русская мысль / Сост., предисл., коммент. А. Н. Николюкина. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. (Философский бестселлер).
19. Скотникова Г. В. И. В. Киреевский о духовном корне русского философского сознания // Русин. 2015. № 4 (42). С. 334–343.
20. Скотникова Г. В. Византия и Запад: новая волна сближения-противостояния // *Временник* Zubovskogo института. 2020. № 4. С. 95–107.
21. Спасский А. Значение Византии в истории западноевропейской цивилизации // *Богословский вестник*. 1902. № 4.
22. Страхов Н. Н. О византизме и славянстве // *Русский мир*. 1876. № 137.
23. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М., 1996. С. 106–107.
24. Успенский Ф. И. Значение византийских занятий в изучении средневековой истории. Вступительная лекция по всеобщей истории доцента Ф. И. Успенского // *Записки Новороссийского университета*. XVI. 1875. С. 1–20.
25. Успенский Ф. И. Из истории византиноведения // *Анналы: Журнал всеобщей истории*. 1922. № 1. С. 110.
26. Успенский Ф. И. История Византийской империи / Сост. Т. В. Мальчиковой. М.: Мысль, 1996.
27. Успенский Ф. И. Русь и Византия в X веке. Речь, произнесенная 11 мая 1888 г. в торжественном собрании Одесского славянского благотворительного общества в память 900-летнего юбилея Крещения Руси // *Его же*. История Византийской империи. Период Македонской династии (867–1057) / Сост. Л. В. Литвинова. М.: Мысль, 1997. С. 510–524.
28. Хомяков А. С. Примечание к статье «Голос грека в защиту Византии» // *Его же*. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. Т. 3. М., 1900.
29. Хомяков А. С. Обращение Константина. Свойства оного. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Nomyakov/polnoe-sobranie-sochinenij-tom-6/98 (дата обращения: 25.08.2022).
30. Шубарт В. Европа и душа Востока // АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока, 1990. № 4.
31. Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // *Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2016. С. 126–134.
32. Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // *Русско-Византийский вестник*. 2018. № 1. С. 141–145.
33. Фатеев В. А. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2022. № 3 (15). С. 105–133.
34. Котельников В. А. Святая Земля, христианский Восток, Византия на русском религиозном, политическом и культурном горизонте // *Русско-Византийский вестник*. 2019. № 1 (2). С. 17–65.

О. Л. Фетисенко

**Петр I и его реформы
в восприятии «славянофила на свой салтык»**

УДК 1(470)(091)+94(470):930
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_123
EDN VHENUZ



Аннотация: В статье рассматриваются разнообразные суждения К. Н. Леонтьева (1831–1891) об историческом значении Петровских реформ, высказанные не только в его известных историософских трактатах, но и в небольших статьях, очерках, записках 1860–1890 гг. Создающаяся панорама включает в себя неожиданные для расхожих представлений о «русском византийце» повороты мысли вроде признательности Петру за то, что после него Россия уже не «слишком похожа» на Византию, или «конспирологического» предположения о том, что европейские реформы были лишь личиной, которую император «намазал» «железной рукой», чтобы его держава могла пройти «неузнанной» без помех к точке своего «культурного возрождения».

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, Петр I, русская история, историософия, консерватизм.

Об авторе: **Ольга Леонидовна Фетисенко**

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5670-2656>

Для цитирования: Фетисенко О. Л. Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (11)

2022

Olga L. Fetisenko

Peter I and his reforms in perception of an “unusual Slavophil”



UDC 1(470)(091)+94(470):930
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_123
EDN VHENUZ

Abstract: This article examines K. Leontiev’s judgments about the historical significance of the reforms of Peter the Great, expressed not only in his famous historiographical writings, but also in small articles and essays. The emerging panorama includes such unexpected – for a «Russian Byzantine» – «turns of thought» as gratitude to Peter for the fact that Russia has become not too similar to Byzantium or the «conspiracy» assumption that our Europeanization was just a disguise put on to come without hindrance to the point of cultural revival.

Keywords: K. N. Leontiev, Peter I, Russian history, historiography, conservatism.

About the author: Olga Leonidovna Fetisenko

Doctor of Philology, leading researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin’s House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5670-2656>

For citation: Fetisenko O. L. Peter I and his reforms in perception of an “unusual Slavophil”. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 123–128.

Не однозначно негативное отношение к «революционеру на троне» — характерная примета, отличающая К. Н. Леонтьева от старших славянофилов¹ и сближающая его, например, с Н. Я. Данилевским (на последнего он, кстати, предполагал сослаться, рассуждая о «политике Петра I-го»². В одной из передовых статей «Варшавского дневника» (1880) Леонтьев писал об одной из исторических заслуг царя-реформатора: «...тот особого рода демократический феодализм выслуги³, который утвердил у нас Петр I, еще более дисциплинировал Русь, и при всех недостатках этой отчасти искусственной системы, только после ее утверждения, Держава наша стала той исполинскою Державой, которой мы сыны» (7, 2, 25)⁴.

Если попробовать систематизировать не слишком многочисленные⁵ упоминания Леонтьева о Петре Великом (крайне редко «Великим» именуемом), — а как ни странно, эта тема оказалась совершенно обойденной вниманием в леонтьеведении⁶, — картина получится такой: «Время Петра I было, конечно, прогрессивным временем...» (7, 2, 74), хотя им начался «период подражания» (8, 1, 269); царствования Алексея Михайловича и его сына — это русская «эпоха Возрождения» (7, 1, 303; здесь надо пояснить, что эта параллель может быть рассмотрена и как не слишком комплиментарная, ведь она подчеркивает тему секуляризации культуры); эпоха «культурного переворота», после которого были утрачены облик и дух Византии (ср.: 7, 1, 304, 306). На этом месте снова нужно прерваться и с удивлением отметить, что в культурном разрыве с Византией Леонтьев — и это довольно неожиданно для расхожего представления о нем как «русском византийце» — находит определенный положительный момент: «...до Петра I-го мы были слишком похожи на Византию, с Александра II-го мы становимся слишком похожи на Европу <...> на какую-то среднепропорциональную Европу...» (6, 1, 99).

Акцент тут необходимо сделать на слове «слишком»: были «слишком похожи», слишком подражательны, не оригинальны. Выходит, что короткий промежуток, когда Россия стала уже не «слишком похожа» на Византию и еще не сделалась «слишком похожей» на Европу, насчитывает всего полтора века. Мыслитель несколько раз обращается к этому периоду — от Петра до Николая⁷, каждый раз подчеркивая присутствующее данному времени качество — культурное своеобразие, что отличает периоды «цветущей сложности». Вспомним хотя бы его замечательное высказывание в незавершенной статье «Чужим умом» (1891), о «трех великанах»: «Если мы назовем трех великих представителей той эпохи <...> трех великанов религии, государственности и национальной поэзии — *Филарета, Николая Павловича и Пушкина*; — то этим будет сказано всё. — Как много у них общего в *основах* и как мало сходства и в *темпераментах* и в *роде развития!*» (8, 1, 491).

Леонтьев (может быть, даже с некоторым внутренним удивлением) утверждает, что петровская «европеизация» не уничтожила «самобытности» в русском государственном устройстве⁸. «...И по течению современной истории, и по урокам самой

¹ Самый яркий пример культурно-исторического противоборства «делу Петрову» представляет собой наследие К. С. Аксакова. См. об этом: *Анненкова Е. И.* Константин Аксаков. Веселье духа. СПб., 2018. С. 158–172.

² *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. Т. 8, кн. 2. СПб., 2009. С. 25. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома (при необходимости — книги) и страницы.

³ Подразумевается Табель о рангах, введение которой Леонтьев считал целой «ступенью развития» (8, 1, 490) в жизни России.

⁴ Обратим внимание на слово «Держава», которое у Леонтьева встречается значительно чаще, чем ожидаемое «Империя».

⁵ Пожалуй, о Наполеоне он вспоминал большее количество раз.

⁶ «Необращение» к ней является досадным пробелом в книгах Р. А. Гоголева и С. В. Хатунцева.

⁷ Леонтьев считал, что историческое содержание Николаевского царствования было «лишь твердым охранением общественных устоев, заложенных еще Петром I и Екатериной II» (8, 1, 461).

⁸ См.: 7, 1, 103, 117; подробнее об этом говорится в книге «Византизм и Славянство» (там же, 319–321). В более поздник «Письмах о Восточных делах» (1882) он уточнит: при Петре Россия была самобытной как «сила внешне-государственная» (8, 1, 48) но ей недоставало независимости

жизни оказывается, что Петр Великий <...> не изломал вдруг весь строй русской жизни (с этой, — *сословной* стороны), а развил только то, что было уже приготовлено его предшественниками, Царями старо-московского духа, славянофилами столь любимого» (8, 1, 584). Именно с петровскими жесткими⁹ реформами, по-настоящему «рас-сложившими» и «дисциплинирующими» общественное устройство, в русскую жизнь, полагает Леонтьев, приходит «многообразие» (7, 1, 310; ср.: «Предки наши до Петра были, конечно, более сходны между собою, чем мы...»; 7, 1, 10), и поэтому насаждаемые перемены служили «цветению» России (6, 1, 102; ср.: 7, 1, 321). За это царю можно простить и его «грубости» (6, 1, 20).

В не предназначавшейся для печати «Записке о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге» (1881) Леонтьев называет «европейские реформы» Петра «искусственными» и «крайне принудительными», признает, что «многие стороны их подверглись осуждению истории», однако приходит к заключению: «...но, видно, эта *особого рода* искусственность *естественна* для России» (8, 1, 15).

Даже слом церковного устройства не кажется Леонтьеву (особенно в начале 1870-х гг.) таким ужасным, как это виделось славянофилам или, скажем, Т. И. Филиппову. О чисто формальном обращении Петра Алексеевича за одобрением внедряемого синодального управления он упоминает как о свидетельстве того, что Россия не разрывала с Вселенским Православием: «Великий Петр не позволил себе даже и форму своей независимой Церкви изменить своевольно; он просил совета и благословения у Восточных Патриархов для замены русского Патриарха Синодом» (7, 1, 283).

В дипломатической практике Леонтьеву несколько раз пришлось отвечать на вопрос о так называемом «Завещании Петра Великого» (известной французской подделке времен Наполеона I¹⁰). Доказывая неподлинность этого документа, Леонтьев тем не менее видит в первом русском императоре фигуру, соответствующую призванию «завоевательной нации» (какой увидели Россию и друзья, и недруги). «Завещание Петра, может быть, и ложно, — сказал мне однажды один европеец; — но сочинитель его был великий пророк» (7, 1, 530).

Общая оценка Леонтьевым исторической роли Петра (повторю: не однозначно, не резко негативная) почти не меняется с течением времени¹¹. Даже в ярком и страстном фрагменте из «Записок отшельника» звучит вовсе не славянофильский обличительный пафос, а наблюдение *далеко и широко* видящего ума: «...за изворотами извилистого исторического пути нашего — я вижу ясно цель его: зеленые сады, разноцветные здания и золотой крест Св. Софии над прекрасными волнами великого Фракийского Босфора. На берегах его нам возможно будет, наконец, *содрать с себя ту европейскую маску, которую намазала на лицо наше железная рука Петра I-го, — дабы мы могли неузнанными пройти шаг за шагом то вперед, то как будто назад — до заветной точки нашего культурного возрождения.*

Так думал я уже тогда (в 70-м году), так верю и теперь...» (8, 1, 265; курсив мой. — О. Ф.). Просторечные «содрать», «намазала» здесь лишь оттеняют историческое

в «*политически культурной*» мысли. А еще позже, в незавершенной статье «Культурный идеал и племенная политика» (1890), Леонтьев отметит, что только сословные реформы Петра не были «антинациональны», остальное было лишь «*государственным*», но не национальным (см.: 8, 2, 30).

⁹ В незавершенной книге «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» Леонтьев назовет Петра «нашим домашним европейским завоевателем» (8, 1, 231).

¹⁰ Подробно об этом см.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 376–377.

¹¹ Леонтьевская теория «триединого процесса развития», которой он придерживался до конца жизни, возникла в 1871–1872 гг. не на пустом месте, она была подготовлена всем пережитым и передуманным еще в 1860-е гг. И в целом, во взгляде на оставленное монахом Климентом наследие, стоит прислушаться к суждению современного немецкого исследователя: «нельзя провести четкую грань между Леонтьевым-мыслителем до и после чудесного спасения» (имеется в виду его обращение в 1871 г. в «личное Православие»; *Гольдт Р.* Аскетизм как трансцендентальная форма заботы о себе // Изобилие и аскеза в русской литературе: Столкновения, переходы, совпадения: Сб. статей. М., 2020. С. 137).

«да» Петру как — по смыслу этой цитаты — уже подлинно, а не самозванно «отцу отечества».

Усилится в 1880-е гг. у Леонтьева по сравнению с предыдущим десятилетием лишь «стратегическое» пожелание отодвинуть Россию подальше «от того несчастного “окна”, которое Петр I-й *прорубил в Европу...*» (8, 1, 258), и станет заметной еще одна, специфически леонтьевская, деталь. В произведениях 1880-х гг., продолжая с большим одобрением отзываться о периодах правления Екатерины Великой и Александра I, в характеристике европейских заимствований *петровского* времени Леонтьев вводит тему их антиэстетичности. Если в работе начала 1870-х гг. говорилось о «голландских скромных вкусах Петра Великого» (7, 1, 135), то теперь императору вовсе отказывается во вкусе: «Петр I-й с своим безвкусным европеизмом...» (6, 1, 515; очерк «Майноские староверы», 1884¹²); «...безвкусия подражательного и бесцветного, которое так глубоко въелось в нас со времен Петра I» (7, 1, 501; примечание 1885 г. к статье 1877 г. «О памятнике в Филях»).

Обращает на себя внимание и вычеркнутая при подготовке сборника «Восток, Россия и Славянство» фраза из статьи «Панславизм и греки» (1872, опубликована в 1873): «...наше поколение, болезненное исчадие великой революции Петра» (7, 2, 341). Не хотел лишний раз произносить само слово «революция»? Или не признавал больше ее «великой» и не желал вести от Петра идейное родословие своего поколения?

Петровский идеал сильного государства Леонтьев призывает сохранить для русского будущего, но скорректировать, дополнить (поскольку взятый сам по себе он недостаточен для долгого «цветения» нации), а лучше сказать — осветить (и освятить) и согреть оживлением «церковных чувств» (8, 1, 289), что были в имперский период как бы отодвинуты в сторону. Для этого сначала нужно было сделать Церковь свободной, и здесь Леонтьев сходился со славянофилами: «...они желали Церкви более сильной и более свободной, чем Церковь, реформированная Петром» (8, 1, 582)¹³. «Государство должно быть <...> сурово, иногда и до свирепости. <...> Церковь должна *смягчать* Государственность <...>. Законы <...> должны быть *строже*; люди — должны стараться быть лично *добрее*; — одно уравнивает другое» (12, 2, 128) — так звучат постулаты создаваемого Леонтьевым в последнее десятилетие его жизни учения о «новой восточной культуре»¹⁴. Размышления о предпринятом Петром «культурном перевороте» (7, 2, 92) сыграли в формировании этого учения не последнюю роль.

Источники и литература

1. Анненкова Е. И. Константин Аксаков. Веселье духа. СПб.: Росток, 2018. 328 с.
2. Гоголев Р. А. «Ангельский доктор» русской истории: Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007. 160 с.
3. Гольдт Р. Аскетизм как трансцендентальная форма заботы о себе // Изобилие и аскеза в русской литературе: Столкновения, переходы, совпадения: Сб. статей. М., 2020. С. 122–145.

¹² В этом контексте дополнительные оттенки смысла можно усмотреть в приводимых Леонтьевым в очерке «Майноские староверы» слова «отца М.» (Михаила Козлова) о том, что «со времени Петра Великого» в России есть «много расположения к чему-то почти протестантскому» (6, 1, 510). «Протестантское», по Леонтьеву, несомненно, не только догматически, но «эстетически» беднее православного или католического.

¹³ Но Леонтьев изменил бы своим убеждениям, если бы не уточнил уже в следующей фразе: «Это правильное стремление свое к Церкви сильной и независимой они портили только *пленными* пристрастиями» (8, 1, 582–583).

¹⁴ О том, как складывалось и как отражено в творчестве Леонтьева это учение, см. подробнее: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.

4. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000–2021.
5. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.
6. *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев: интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007. 206 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (11)

2022

М. В. Медоваров

Константин Леонтьев и его наследие в журнале «Русское обозрение»

УДК 1(470)(091):070
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_129
EDN VHIYSC



Аннотация: Статья посвящена месту Константина Леонтьева в истории консервативного журнала «Русское обозрение» в 1890-е гг. Целью исследования является выделение этапов и хода процесса формирования посмертного образа мыслителя на страницах данного издания. Уделено внимание переговорам Леонтьева в последние два года его жизни о сотрудничестве в «Русском обозрении» с редактором князем Д. Н. Цертелевым. Дана оценка некрологу Леонтьеву, написанному В. С. Соловьевым. Рассматривается захват журнала учениками и соратниками Леонтьева во главе с Н. М. Боборыкиным и А. А. Александровым в 1892 г. Последовательно анализируются публикации писем Леонтьева к С. Васильеву (Флерову), А. А. Фету, Л. А. Тихомирову, К. А. Губастову, В. А. Попырниковой, воспоминания Н. Миляева, место этих источников личного происхождения в формировании памяти о мыслителе. Детально рассмотрены программные статьи Л. А. Тихомирова и И. И. Фуделя о Леонтьеве. Сделан вывод о роли «Русского обозрения» в создании культа Леонтьева, получившего затем значительное развитие в XX в.

Ключевые слова: русский консерватизм, «Русское обозрение», Константин Леонтьев, гептастилисты, Дмитрий Цертелев, Анатолий Александров, Лев Тихомиров, о. Иосиф Фудель.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**

Кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

Для цитирования: Медоваров М. В. Константин Леонтьев и его наследие в журнале «Русское обозрение» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 129–141.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (11)

2022

Maxim V. Medovarov

Konstantin Leontiev and his Heritage in the “Russkoe Obozrenie” Journal



UDC 1(470)(091):070

DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_129

EDN VHIYSC

Abstract: The article is devoted to the place of Konstantin Leontiev in the history of the conservative journal “Russkoe Obozrenie” (“Russian Review”) in the 1890s. The aim of the study is to highlight the stages and the course of the process of forming the posthumous image of the thinker on the pages of this press organ. Attention is paid to Leontyev’s negotiations in the last two years of his life on cooperation in the “Russkoe Obozrenie” with its editor, Prince Dmitry Tsertelev. An assessment is given to Leontiev’s obituary written by Vladimir Solovyov. The seizure of the journal by Leontiev’s students and associates, so called Heptastylists headed by Nicholas Boborykin and Anatoly Alexandrov in 1892, is discussed. The publications of Leontiev’s letters to S. Vasiliev (Sergei Flerov), Afanasy Fet, Lev Tikhomirov, Konstantin Gubastov, Valentina Popyrnikova, the memoirs of Nicholas Milyaev, the place of these sources of personal origin in the formation of the memory of the thinker are analyzed sequentially. The program articles by Lev Tikhomirov and Joseph Fudel about Leontiev are reviewed in detail. The conclusion is made about the role of the “Russkoe Obozrenie” in the formation of the cult of Leontiev, that then would receive significant development in the twentieth century.

Keywords: Russian Conservatism, “Russkoe Obozrenie”, Konstantin Leontiev, Heptastylists, Dmitry Tsertelev, Anatoly Aleksandrov, Lev Tikhomirov, Revd. Joseph Fudel.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor at Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

For citation: Medovarov M. V. Konstantin Leontiev and his Heritage in the “Russkoe Obozrenie” Journal. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 129–141.

Вступление

С момента основания консервативного журнала «Русское обозрение» под редакцией князя Д. Н. Цертелева в январе 1890 г. имя К. Н. Леонтьева неизменно указывалось на задней обложке издания в списке заявленных сотрудников. Тем не менее, при жизни Леонтьева в «Русском обозрении» не появилось ни одной его работы, равно как ни одной публикации о нем (несмотря на то, что в статьях В. А. Грингмута и Л. А. Тихомирова транслировались некоторые его идеи). Лишь после кончины мыслителя «Русское обозрение» начинает регулярно публиковать его письма, библиографические материалы по леонтьевскому наследию, а также несколько статей его памяти.

Исследователи наследия К. Н. Леонтьева, а также его учеников (например, Л. А. Тихомирова, И. И. Фуделя, А. А. Александрова) неоднократно затрагивали роль «Русского обозрения» в их жизни¹. Вместе с тем специального исследования о прижизненной и посмертной связи Леонтьева с данным журналом все еще нет. Целью данной статьи является реконструкция хода событий, мотивов и движущих сил, превративших «Русское обозрение» в первый в России журнал, занявшийся пропагандой леонтьевского наследия.

Основная часть

Еще в 1889–1890 гг. Леонтьев мечтал издавать собственный журнал совместно с Д. Н. Цертелевым и своим молодым учеником А. А. Александровым². Когда в январе 1890 г. начало выходить «Русское обозрение», имя Леонтьева ежемесячно фигурировало в списке его сотрудников, поскольку он надеялся опубликовать там свои работы. Формальный издатель журнала, московский нотариус Н. М. Боборькин также был близок Леонтьеву и стал его душеприказчиком (наряду с А. А. Александровым и И. И. Кристи)³.

Тем не менее, по злой иронии судьбы за почти два года Леонтьев так и не опубликовал в «Русском обозрении» ничего. До последних дней жизни он вел переговоры с Цертелевым о напечатании там своих статей⁴, но запланированная публикация все время откладывалась. В ноябре 1890 г. Леонтьев собирался в ближайшем декабрьском выпуске журнала напечатать первые шесть писем из цикла «Кто правее?», но текст писем задерживал у себя Владимир Соловьев — еще одна ключевая фигура цертелевской редакции. В декабре Соловьев передал текст Цертелеву, но теперь Леонтьев просил подождать ответа П. Е. Астафьева в полемике с ним о национализме. В 1891 г. мыслитель предложил Цертелеву напечатать две его статьи о национальном вопросе, а также «Славянофильство теории и славянофильство жизни», подчеркивая близость политических взглядов Цертелева к своим собственным: «Вы ни „бессословности“ их, ни политическому славянобесию не сочувствуете»⁵. По каким-то причинам и эта публикация не состоялась (статья увидела свет в «Гражданине» В. П. Мещерского). В октябре 1891 г. Соловьев опять задерживал у себя тексты писем «Кто правее?», и когда он, наконец, вернул их 22 октября, публикация была назначена Цертелевым на декабрь. 4 ноября в последнем в своей жизни письме Леонтьев сообщал: «Принялся наконец-то за окончание статьи для „Русского обозрения“. — А для меня

¹ Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб., 2012. С. 523–524; Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011. С. 255.

² Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»... С. 523–524.

³ Там же. С. 471, 475, 492, 730.

⁴ Письма К. Н. Леонтьева к князю Д. Н. Цертелеву // Начала. 1992. № 2. С. 74–78; Письма К. Н. Леонтьева к князю Д. Н. Цертелеву // Козырев А. П. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 293–298. Первоисточник данных публикаций: РГАЛИ. Ф. 542. Д. 25. Л. 1–8.

⁵ Письма К. Н. Леонтьева к князю Д. Н. Цертелеву // Козырев А. П. Соловьев и гностики. С. 295.



Восстановленная могила К. Н. Леонтьева
в ограде Гефсиманского Черниговского скита
Троице-Сергиевой лавры

теперь литературная работа — чистая мука! Ни тени удовольствия прежнего нет. <...> Отложил, пока не пошлю Цертелеву 3–4-х глав»⁶. Но было уже слишком поздно: неделю спустя, 12 ноября Леонтьев скончался.

Лишь после этого Соловьев написал широко известную статью его памяти (датирована 14 декабря), опубликованную в «Русском обозрении» в январе 1892 г.⁷ Не останавливаясь подробно на ее содержании, отметим, что Соловьев был вынужден подчеркнуть, в первую очередь, малоизвестность и непопулярность Леонтьева («не был очень известен при жизни — да, наверное, не будет и после смерти»). Скорее всего, большинству читателей «Русского обозрения» это имя тогда действительно мало что говорило. Острая критика общественно-политических и исторических взглядов Леонтьева Соловьевым вряд ли могла добавить покойному мыслителю понимания со стороны публики, вынужденной впервые посмотреть на него через крайне пристрастную соловьевскую оптику, интерпретировавшую византизм как нечто эклектичное. Учитывая трепетное отношение Цертелева к Леонтьеву, странным выглядел тот

факт, что в первой же статье его журнала на данную тему заявлялось: «В смысле высшего жизненного идеала взгляды Леонтьева на ново-византийскую культуру и т. д. совершенно несостоятельны»⁸.

Вскоре Цертелев лишился поста редактора «Русского обозрения» именно под давлением учеников Леонтьева. Во время его отъезда за границу с 25 марта 1892 г., когда обязанности редактора исполнял Л. Н. Воронов⁹, «леонтьевцы» (точнее, «гептастилисты», как в узком кругу назывались ученики автора «Востока, России и славянства») начали задумываться об отстранении князя с его поста. Слишком близкий к Владимиру Соловьеву, Цертелев превратился в помеху на их пути к корректировке курса журнала вправо. 13 мая 1892 г. на панихиде по Леонтьеву Л. А. Тихомиров в присутствии Ю. Н. Говорухи-Отрока познакомился с Т. И. Филипповым и А. А. Александровым¹⁰. Так сложился костяк будущей редакции «Русского обозрения» (еще два молодых «леонтьевца» — В. В. Розанов в Белом и о. Иосиф Фудель в Белостоке — тогда активно переписывались с остальными). Исполнителем их замысла оказался Н. М. Боборыкин: дотоле лишь де-юре занимавший пост издателя журнала, теперь он пожелал действительно взять бразды редакции в свои руки и устранить Цертелева. Он обратился

⁶ Переписка К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова // Записки Отдела рукописей / РГБ. Вып. 53. М., 2008. С. 454.

⁷ Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 352–358; Соловьев В. С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 9. СПб.: Книгоиздательское тов-во «Просвещение», 1913. С. 401–406.

⁸ Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 358.

⁹ РГИА. Ф. 776. Оп. 8. Д. 576. Л. 45.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 634. Д. 5. Л. 142 об.

к Т. И. Филиппову как «покровителю и благодетелю нашей в большинстве своем юной и безвременно осиротевшей семьи друзей и единомышленников покойного К. Н. Леонтьева»¹¹.

В ходе долгой и упорной закулисной борьбы за руководство «Русским обозрением», длившейся с июня по октябрь 1892 г., Н. М. Боборыкин получил должность редактора-издателя лишь на краткий миг и в итоге, будучи скомпрометирован рядом скандалов и афер, был вынужден передать ее тридцатилетнему приват-доценту Анатолию Александрову, доселе практически не известному ни правящим кругам, ни широкой публике. Уже при Боборыкине и тем более при Александрове ведущими сотрудниками «Русского обозрения» стали такие «леонтьевцы», как Тихомиров, Розанов и Фудель. Вполне закономерно в журнале стали печататься письма и материалы самого Леонтьева; можно даже удивляться, что делалось это не очень часто и поначалу фрагментарно.

В январе 1893 г. увидело свет письмо Леонтьева С. Васильеву (С. В. Флерову) — театральному обозревателю «Русского обозрения», датированное 9 марта 1889 г.¹² В данном письме мыслитель признавал превосходство над собой Васильева как театрального критика и призывал опубликовать сборник его статей с разбором лучших пьес А. К. Толстого и А. Н. Островского. Примечательно, что Леонтьев заявлял о своем полном единомыслии с «консервативной или реакционной тенденцией» критика, делая исключение лишь для частного вопроса о межсословных браках. Леонтьев выражал признательность Васильеву как одному из очень немногих, кто разделял его эстетическую точку зрения на общественные явления и именно с этой позиции судил об отсутствии «поэзии жизни» в современном больном обществе. Наконец, автор письма также призывал покончить с Европой: «Придет время, так прихлопнем всю эту анафемскую демократию, что только мокро останется... И „Оптинские старцы“ даже не откажут в благословении на такой *éxploit*. Ведь их „любовь“ — не только не толстовская, но даже и не туманы „гармонии“ Достоевского. Их „любовь“ есть просто личное наше старание исполнить от всего сердца *заповеди*, а воевать и политически прихлопнуть демократию не только можно, но, при Божьей помощи, и *должно*»¹³ (здесь и далее — курсив в оригинале).

В апрельский номер «Русского обозрения» 1893 г. вошли воспоминания А. А. Фета и ряд материалов о нем, в том числе письмо к нему Леонтьева от 12 декабря 1890 г., отчасти носящее личный характер, отчасти посвященное вопросам литературной критики¹⁴. Леонтьев пытался убедить неверующего Фета начать молиться и поверить в загробную жизнь, ставя ему в пример А. А. Александрова. Любопытна также содержащаяся в письме характеристика Владимира Соловьева.

В сентябре 1893 г. некто У. Л. (возможно, псевдоним, означающий «ученик Леонтьева») опубликовал в «Русском обозрении» довольно раннее (1873 г.) письмо Леонтьева архимандриту Новоиерусалимского монастыря Леониду (Кавелину)¹⁵. В предисловии к публикации о монашеском постриге Леонтьева и о его взглядах на восточный вопрос говорилось как о чем-то широко известном публике. Данное письмо ценно тем, что содержит откровенный рассказ Леонтьева о своей тяге к монашеству, желании постричься (одновременно с женой) и обрести свое место в одном из подмосковных монастырей, а также критику равнодушия греков и болгар к религии. У. Л. отметил, что архимандрит Леонид прислал отрицательный ответ на желание Леонтьева «жить в монастырской гостинице, заниматься литературой и в то же время проходить искус монашеской жизни»¹⁶. Однако публикатор справедливо отмечал, что чересчур публичный Новоиерусалимский монастырь и не подходил для уединения Леонтьева,

¹¹ ГАРФ. Ф. 1099. Д. 1340. Л. 5.

¹² Письмо К. Н. Леонтьева к С. Васильеву // Русское обозрение. 1893. № 1. С. 217–222.

¹³ Там же. С. 221–222.

¹⁴ Письмо К. Н. Леонтьева к А. А. Фету // Русское обозрение. 1893. № 4. С. 842–844.

¹⁵ Письмо К. Н. Леонтьева к архимандриту Леониду (Кавелину) / Публ. У. Л. // Русское обозрение. 1893. № 9. С. 319–323.

¹⁶ Там же. С. 322.

поэтому архимандрит Леонид позже указал ему на Николо-Угрешский монастырь и Оптину Пустынь. По промыслительному совпадению, в 1891 г. именно Леонид (Кавелин) был наместником Троице-Сергиевой лавры, и сразу после его кончины там принял постриг и ушел из жизни Леонтьев.

После почти годичного перерыва имя Леонтьева вновь появилось в «Русском обозрении» лишь в октябре 1894 г., когда там увидела свет записка самого мыслителя о местонахождении его опубликованных работ¹⁷. Данную записку 1882 г. (с поправками 1890 г.) Александров нашел в бумагах Леонтьева после его смерти, разбирая их совместно с Н. М. Боборыкиным. Кроме того, копию первой версии записки Александров передала О. А. Новикова, также сотрудничавшая с «Русским обозрением». В редакционном примечании Александров просил читателей, имеющих на руках письма Леонтьева, присылать их ему как для публикации в журнале, так и для подготовки к последующему отдельному изданию или включению в сборник биографических материалов. Также редактор анонсировал сбор средств на надгробный памятник мыслителю¹⁸.

Данная записка Леонтьева с тех пор переиздавалась, но на момент публикации она стала сенсацией. Впервые широкая публика могла узнать список ранних, забытых рассказов и статей Леонтьева конца 50-х гг., перечень его прославленной прозы 60-х гг., литературно-критических статей и газетных заметок о текущих событиях. Примечательно, что не только большинство ранних, но и часть поздних произведений Леонтьев завещал не публиковать повторно. В своем послесловии Александров приводил сведения о двухтомнике статей «Восток, Россия и славянство» 1885–1886 гг. и перечень двух десятков статей последних лет жизни мыслителя¹⁹. Остается недоумевать, зачем в журнале для широкой публики были обнародованы столь специальные библиографические сведения; вероятно, причиной стало крайне малое количество русских периодических изданий в 90-е гг., где бы такие сведения могли бы увидеть свет. С другой стороны, «Русское обозрение» иногда печатало и более обширные библиографические списки (например, после кончины Ю. Н. Говорухи-Отрока).

В октябре 1894 г. Александров опубликовал краткое письмо Леонтьева о старчестве, датированное ноябрем 1891 г., т.е. последними днями жизни мыслителя²⁰. В редакционном предисловии содержался намек на адресата, который можно понять как указание на самого Александрова, однако в действительности это не так: О. Л. Фетисенко установила, что письмо адресовано Л. А. Тихомирову²¹, которому Леонтьев за неделю до своей кончины писал по этому поводу: «Отвечать же Вам по мере сил моих на Ваши духовные вопросы — это не труд, а утешение. Вот я и отложил <...>. А уже начал было на большом листе по пунктам»²². Данное произведение ценно глубоким духовным рассмотрением сравнительных преимуществ и недостатков жизни мирянина-прихожанина и жизни человека, совесть которого руководится постоянными указаниями старца, а также уникальным рассказом об отношениях мыслителя с прп. Амвросием Оптинским и с о. Климентом (Зедергольмом).

В том же выпуске «Русского обозрения» появилась большая программная статья Льва Тихомирова «Русские идеалы и К. Н. Леонтьев»²³. В ней видный публицист высказал многие заветные мысли, пережитые им со времени кончины его наставника.

¹⁷ *Леонтьев К. Н.* Где разыскать мои сочинения после моей смерти? // Русское обозрение. 1894. № 8. С. 813–818.

¹⁸ Там же. С. 813.

¹⁹ Там же. С. 818.

²⁰ *Леонтьев К. Н.* Письмо о старчестве // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 815–818.

²¹ *Фетисенко О. Л.* Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 52.

²² Переписка К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова. С. 454.

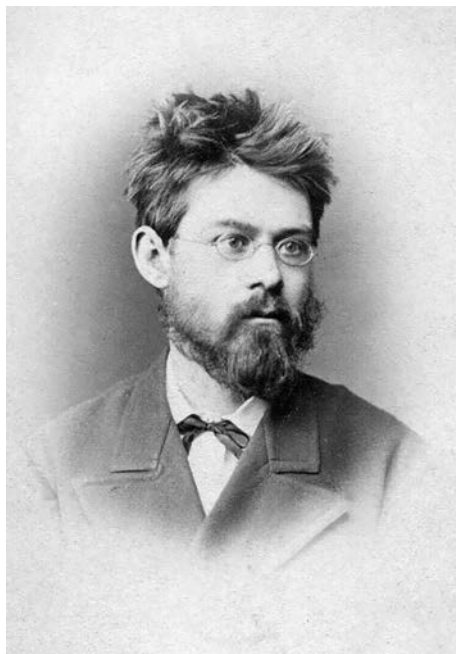
²³ *Тихомиров Л. А.* Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 867–882; переиздано: *Тихомиров Л. А.* Критика демократии. Статьи из журнала «Русское обозрение» 1892–1897 гг. М., 1997. С. 505–517.

Тихомиров протестовал против упорного замалчивания Леонтьева при жизни, удобного для его оппонентов, и невнятных, фрагментарных дискуссий о его идеях, навывшихся после его смерти. Констатируя, что А. А. Киреев и С. Н. Трубецкой с двух сторон в своей полемике 1893–1894 гг. исключили Леонтьева из числа славянофилов, публицист предлагал посмотреть на дело с другой стороны — с точки зрения места и славянофилов, и Леонтьева в истории русского самосознания. Тихомиров выдвигал крайне резкий тезис: «В Леонтьеве русский человек резче, яснее, отчетливее, чем в ком бы то ни было, сознал свое *культурно-историческое отличие* от европейца и именно поэтому увидал, какой *страшной опасностью* грозит ему тип европейский. Сознание *высоты* своего русского типа у Леонтьева дозрело до полной ясности. <...> Он видит и показывает, что именно *во имя культуры* должен протестовать против европеизма, отстоять себя, победить его»²⁴.

Но в этом аспекте, по мысли Тихомирова, оптинский мыслитель лишь продолжал и углублял дело самих же славянофилов, особенно И. В. Киреевского и молодого И. С. Аксакова (спор А. А. Киреева с Леонтьевым о национализме и народности Тихомиров вслед за И. И. Фуделем объявлял терминологическим недоразумением). Все они, утверждал публицист, отстаивали культурное отличие России от Европы, отрицавшееся западниками (в то время как политическое и племенное отличие последними, естественно, вполне признавалось). Отрицая панславизм (практически отсутствовавший и у ранних славянофилов 40-х гг.), Тихомиров подчеркивал: «Скептическое отношение к славянству вовсе не ставит такой уж резкой разницы между Леонтьевым и первыми славянофилами. В самом славянофильстве наиболее типична была *русская идея*, а не *славянская*, пристегнутая к ней довольно искусственно. Судьбы этой русской идеи только и могут интересовать нас в славянофильстве»²⁵.

Тихомиров пробовал набросать очерк развития «русской идеи», т. е. мысли о том, «что такое русский человек»: от невнятных чувств в эпоху Московского царства к робким заявлениям авторов XVIII в. и первой членораздельной попытке сформулировать самобытность русской культуры у славянофилов. Следующими, более продвинутыми стадиями национального самосознания Тихомиров объявлял творчество М. Н. Каткова, Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского и затем — уже после обогащения психологическими тонкостями и борьбой с нигилизмом — К. Н. Леонтьева. При этом обозреватель достаточно критично оценивал научную, социологическую ценность теории органического развития культурно-исторических типов у Данилевского и Леонтьева, считая ее скорее публицистическим наброском будущих научных концепций. Тем не менее, непреходящей заслугой Леонтьева Тихомиров считал указание на «*византизм как основу русского национального типа*»²⁶.

Вопреки западнику С. Н. Трубецкому, призывавшему к органическому синтезу в России европейской и византийской культур (хотя он сам же признавал их



Лев Александрович Тихомиров,
вторая половина XIX в.

²⁴ Там же. С. 508.

²⁵ Там же. С. 509–510.

²⁶ Там же. С. 512.

противоположными), Тихомиров считал такой синтез невозможным и предпочитал следовать Леонтьеву в его призыве к борьбе за сохранение жизни и самобытности русско-византийского культурного типа как более высокого. Причем в такой борьбе русская культура даже могла бы еще больше закалиться. В этой связи публицист указывал на то, как высоко Леонтьев ценил подлинную высокую культуру Западной Европы, отличая ее от антикультурного «эгалитарно-демократического» движения XIX в. Именно этим Тихомиров объяснял ложный ярлык «реакционера», от которого эпатажно не отказывался и сам Леонтьев: «Он почувствовал ненависть и презрение к этой Европе, отчасти к современной, но больше всего к той Европе *будущего*, которую так усердно подготавливает современная Европа»²⁷. Публицист подчеркивал, что Леонтьев ни в коем случае не являлся реакционером по отношению к России, а напротив, чаял ее прогрессивного развития в будущем на основе высочайших принципов византизма: «Эти основы были нам даны при зарождении нашего национального типа, а теперь мы их готовы заглушить, принести в жертву *европейским* в то самое время, когда европейские основы уже достигают и на родине своей разложения, когда в самой Европе замечается уничтожение личности во всеобщем уравнительном однообразии. Леонтьев хочет, чтобы Россия стала на *свои* основы, для уяснения которых он напоминает о Византии, а вовсе не для „простой реставрации“ Византии»²⁸. Вопреки либеральной и славянофильской критике, Тихомиров настаивал: «Ни по существу своих идеалов, ни по действительному смыслу своих боевых криков он не есть реакционер... Леонтьев звал Россию не к прошлому, а к будущему»²⁹. Это будущее рисовалось сотруднику «Русского обозрения» как православное общество, создающее «превосходнейшие условия для воспитания и развития личности» и «очень прочный общественный строй, обусловливаемый православными отношениями Церкви и государства»³⁰. Итоговый вывод Тихомирова был предельно ясен: «По отчетливости своего русского сознания Леонтьев также отметит собою *второй* фазис его развития, как славянофилы отметили *первый* фазис его пробуждения»³¹.

В следующем номере журнала была размещена библиографическая заметка Д. Д. Языкова с точным указанием дат и мест публикации сочинений Леонтьева 1853–1891 гг., прежде всего, названных в его вышеупомянутой собственной записке, с добавлением его писем, напечатанных в 1893–1894 гг. только в «Русском обозрении» (нигде больше тогда эпистолярное наследие мыслителя не публиковалось)³². В редакционном примечании Александров добавлял указания на еще два леонтьевских сочинения.

В январе 1895 г. в развитие тихомировской статьи с еще более объемным трудом о наследии Леонтьева выступил другой его ученик — о. Иосиф Фудель³³. Разделяя подход Тихомирова, он сетовал на то, что художественный стиль мысли Леонтьева делает его мысли труднодоступными и малопонятными для читателей и критиков, приводит к спорам из-за недоразумений в отдельных словах (как то было у Леонтьева с П. Е. Астафьевым и А. А. Киреевым). На себя Фудель брал роль истолкователя сложных моментов леонтьевской мысли. Он полагал, что после славянофилов 40-х гг. русское самосознание стихийно и независимо друг от друга развивалось в Тютчеве и Аксакове,

²⁷ Там же. С. 514.

²⁸ Там же. С. 515–516.

²⁹ Там же. С. 516.

³⁰ Там же. С. 517.

³¹ Там же.

³² Языков Д. Д. Список сочинений К. Н. Леонтьева (библиографические указания) // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 399–401.

³³ Фудель И. И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. № 1. С. 257–280; переиздано в сокращенном виде (без цитат из писем Леонтьева) в книге: «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 362–372.

Каткове и Данилевском, Гилярове-Платонове и Астафьеве, Достоевском и Страхове. Общую суть всей русской консервативной мысли Фудель формулировал так: «Россия есть мир культурно-своеобразный и обособленный от западноевропейского»³⁴. При этом роль зарубежных славян элиминировалась: «Любовь же к славянам — это внешний придаток к славянофильскому учению, самый несущественный признак его»³⁵.

Фудель впервые на тринадцати страницах подряд публично цитировал письмо Леонтьева к нему (1888 г.), посвященное подробной критике славянофильства и указанию на положительную роль Данилевского, Герцена, Каткова и Владимира Соловьева в развитии осмысления исторических судеб России в сторону все большей реалистичности мысли и социально-политических построений. После этого священник цитировал объяснения Леонтьева насчет его собственных взглядов на государство, Церковь, быт, законы и науку (например: «Во мне примирены славянофилы, Данилевский с Катковым и Герценом и даже отчасти с Соловьевым»³⁶). Фудель впервые опубликовал ставшую впоследствии широко известной леонтьевскую схему эстетики как более универсального критерия оценки явлений, чем этика и конкретные религии, дополняя ее выписками из «Записок отшельника» о юношеской тяге Леонтьева к эстетике жизни. По мнению священника, стремление к красоте, идея красоты как разнообразия в единстве легли в основу всего леонтьевского мировоззрения, а политический консерватизм, защита сильного государства и сословного строя стали лишь выводами из эстетического императива.

Фудель оговаривался, что «чистым эстетиком может быть только язычник» и что Леонтьев путем трудной внутренней борьбы заставлял себя ставить христианство выше эстетики. Однако в общественной жизни, полагал священник, христианство и эстетика являются союзниками и рука об руку идут против утилитарной этики либералов и прогрессистов: «Тот „альтруизм“, который кладется в основу нового строя жизни, был ненавистен Леонтьеву не только как эстетике, но и как христианину»³⁷. Что касается чисто практического вопроса об осуществимости православного культурного идеала Леонтьева, то Фудель, ссылаясь на афонский пример, находил его вполне реализуемым: «Если бы возможно было превращение всей России в Афон, если бы возможно было *на земле* осуществление культурного идеала на почве чисто религиозной, то этому идеалу первый стал бы служить К. Леонтьев со всею силой своей великой души»³⁸.

Две программные статьи Тихомирова и Фуделя сформировали определенный канон восприятия Леонтьева в консервативном лагере (чего, естественно, нельзя сказать о более ранней статье Соловьева). Не замалчивая противоречий и трудностей



Священник Иосиф Иванович Фудель,
1890-е гг.

³⁴ Фудель И. И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева. С. 260.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 267.

³⁷ Там же. С. 279.

³⁸ Там же. С. 280.



Константин Аркадьевич Губастов,
1895 г.

в леонтьевской мысли, они открыли широкой публике эпистолярное наследие мыслителя и многие наиболее компактные и ясные выражения его взглядов. В «Русском обозрении», наряду с «Гражданином», стал впервые формироваться определенный посмертный образ Леонтьева как крупного философа и классика консерватизма, что было несомненным шагом вперед по сравнению с его прижизненной малоизвестностью. Дальнейшее продвижение по этому пути А. А. Александров как редактор журнала связывал с публикацией писем Леонтьева и воспоминаний о нем.

В выпусках «Русского обозрения» в сентябре и ноябре 1894 г., а затем после годичного перерыва в ноябре 1895 г. началась публикация писем Леонтьева его другу дипломату К. А. Губастову, относящихся к периоду работы последнего в Константинополе (1874–1878 гг.)³⁹. Александров продолжал с перерывами печатать эти письма в январе-марте 1896 г., ноябре 1896 – январе 1897 гг., марте и мае-июле 1897 г.⁴⁰ (в этих выпусках увидели свет избранные письма за 1880, 1881, 1883, 1885–1891 гг., по одному

году писем на каждый номер). Таким образом, цикл писем к Губастову объемом около 130 страниц растянулся на почти три года и 13 номеров журнала. Публикация предвлялась письмом Губастова Александрову из Вены от 15 марта 1894 г., в котором автор излагал историю своей 25-летней дружбы с Леонтьевым и рассказывал о визите к нему за месяц до кончины мыслителя. Губастов подчеркивал, что многие леонтьевские письма не сохранились, но и публикуемые представляют немалый биографический интерес. Вспоминая мыслителя, дипломат замечал: «Он говорил со мною обо всем откровенно, не стесняясь ни в мыслях, ни в выражениях; он поверял мне свои невзгоды, радости, мечтания, ожидания, вожделения; говорил о божественном и земном; описывал с удивительным мастерством свою домашнюю обстановку, ежедневную жизнь и т. д.»⁴¹.

К. А. Губастов оговаривался, что печатать письма целиком нельзя и что он предоставляет А. А. Александрову как редактору «Русского обозрения» право выбрать нужные фрагменты. Неудивительно, что эта публикация грешила рядом пропусков (как правило, все же отмеченных многоточиями) и опечаток; многие имена современников были заменены инициалами. В основном из данной публикации были вычеркнуты наиболее острые выражения о жене Леонтьева и о некоторых дипломатах. Тем не менее, она оставалась единственной вплоть до также несовершенного издания 1993 г., в которое к тому же вошли далеко не все письма из «Русского обозрения»⁴², и, наконец, до современного полного академического собрания сочинений Леонтьева.

³⁹ К. Н. Леонтьев – К. А. Губастову в Константинополь // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 363–370; № 11. С. 386–398; 1895. № 11. С. 351–358.

⁴⁰ К. Н. Леонтьев – К. А. Губастову // Русское обозрение. 1896. № 1. С. 421–425; № 2. С. 961–964; № 3. С. 393–401; № 11. С. 437–454; № 12. С. 1014–1017; 1897. № 1. С. 397–404; № 3. С. 443–460; № 5. С. 397–419; № 6. С. 906–915; № 7. С. 422–433.

⁴¹ К. Н. Леонтьев – К. А. Губастову в Константинополь // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 364.

⁴² Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1854–1891 / Сост. Д. В. Соловьев. СПб., 1993. С. 51–53, 55, 59–61, 102–109, 247–253, 281–286, 297–300, 376–378, 560–565, 569–572.

Подробная характеристика этого внушительного корпуса писем выходит за рамки нашей статьи, поскольку роль редакции «Русского обозрения» в данном случае была минимальной: письма публиковались все, а не подбирались под какую-либо одну тематику. В них представлены и личные, и хозяйственные, и литературные дела Леонтьева, и обстоятельства издания его сочинений, и болезненные вопросы дипломатической службы. Существенным представляется то, что все письма Леонтьев из России писал Губастову в Турцию, поэтому восточный вопрос и судьбы Царьграда и проливов проходят через них красной нитью. Неоднократно у Леонтьева звучит тема ожидания большой войны в Европе. Огромной смелостью со стороны А. А. Александрова, с 1893 г. разорвавшего отношения с Т. И. Филипповым и сблизившегося с К. П. Победоносцевым, была публикация леонтьевского письма Губастову 1885 г. с критикой второго и частичной апологией первого⁴³. Правда, их фамилии были заменены инициалами, хотя легко угадывались. Зато развернутый отзыв Леонтьева о Владимире Соловьеве был опубликован полностью, без купюр⁴⁴, и не вызвал возражений со стороны философа. По завершении публикации писем к Губастову Александров сделал редакционное примечание, обнародовав обстоятельства предсмертного монашеского пострига Леонтьева с именем Климент⁴⁵.

Последние публикации в «Русском обозрении», посвященные леонтьевскому наследию, были сделаны за полгода до прекращения выхода журнала и относятся к январю 1898 г. Там увидели свет краткие воспоминания Н. Миляева, который работал писцом в канцелярии Московского цензурного комитета в конце 1880 г., когда там служил Леонтьев⁴⁶. Миляев вспоминал курьезные обстоятельства знакомства с ним, их последующую дружбу, теплоту Леонтьева, подробности его домашнего быта и религиозных наставлений («Бог постучал мне в голову»). Данные мемуары также примечательны тем, что в них впервые было фактически заявлено о сумасшествии жены мыслителя с рядом специфических подробностей.

Вслед за очерком Миляева Александров опубликовал письма Леонтьева 1887–1889 гг. к Валентине Александровне Попырниковой (поскольку она была жива, фамилия при публикации была сокращена до П-вой)⁴⁷. Подчеркивалось, что мыслитель хотел видеть ее своей ученицей в одном ряду с И. И. Кристи, Я. А. Денисовым, Н. А. Умановым, с самим Александровым и другими молодыми «гептастилистами»; поэтому Попырникова приезжала в Оптину Пустынь к прп. Амвросию. Впоследствии она стала заниматься издательским делом. В письмах к ней, в частности, затрагивалась тема дележа дохода от публикации «Одиссея Полихрониадеса» и других «Греческих повестей» Леонтьева. Однако встречаются там и наиболее принципиальные из его социально-политических размышлений, например: «Осуществления значительной доли моих идей, национальных мечтаний, политических пророчеств и эстетических надежд мне, конечно, уж и видеть не придется по годам и здоровью моему; но те-то идеи особенно и заслуживают названия бескорыстных, чистых и высоких, которым человек пламенно и твердо служит, не только не извлекая из них себе прямых и обязательных выгод, но и не рассчитывая даже насладиться лицемерием их осуществления в исторической жизни своей дорогой Родины!»⁴⁸ Отметим, что в «Русском обозрении» были напечатаны все семь писем мыслителя к Попырниковой, в то время как в популярном издании 1993 г. — лишь одно из них⁴⁹. На этом леонтьевская тема в «Русском обозрении» завершилась, да и сам журнал медленно угасал.

⁴³ К. Н. Леонтьев — К. А. Губастову // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 442–446.

⁴⁴ Там же. С. 450–451.

⁴⁵ К. Н. Леонтьев — К. А. Губастову // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 433.

⁴⁶ *Миляев Н.* Из воспоминаний о К. Н. Леонтьеве // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 485–489. Эта публикация также представлена на сайте ИРЛИ РАН с комментарием О. Л. Фетисенко: http://lib.pushkinskiydom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=2tM_jaWrK9Y%3D&tabid=10827.

⁴⁷ Письма К. Н. Леонтьева к В. А. П-ой // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 489–499.

⁴⁸ Там же. С. 493.

⁴⁹ *Леонтьев К. Н.* Избранные письма... С. 357–360.

Заключение

Журнал «Русское обозрение» сыграл уникальную роль в судьбе К. Н. Леонтьева и при жизни, и особенно после смерти. Многообещающие планы Леонтьева публиковать свои сочинения («Кто правее?», «Славянофильство теории и славянофильство жизни») в этом наиболее близком ему по духу издании при редакторстве князя Д. Н. Цертелева не осуществились. Однако кончина мыслителя стала толчком к консолидации его молодых учеников (А. А. Александрова, Л. А. Тихомирова, И. И. Фуделя, В. В. Розанова) и его душеприказчика Н. М. Боборыкина, сумевших в 1892 г. захватить «Русское обозрение» в свои руки. После этого на протяжении 1893–1898 гг. в журнале появились две программные статьи с оценкой значимости Леонтьева в истории русского самосознания и анализом его социально-политических взглядов, а главное — увидели свет многочисленные письма мыслителя к разным лицам, пусть даже изданные с купюрами.

Инициатива публикации леонтьевского наследия в журнале и ознакомления с ним публики, до сих пор практически не знавшей автора «Востока, России и славянства», принадлежала редактору «Русского обозрения» Анатолию Александрову и энергично поддерживалась его ближайшими сотрудниками: Львом Тихомировым и о. Иосифом Фуделем. Во всяком случае, в 90-е гг., помимо «Русского обозрения» и «Гражданина», другие журналы не публиковали работ Леонтьева, хотя его имя и начинало все чаще звучать в полемике между либералами, славянофилами и охранителями. Поэтому, при всем несовершенстве первых опытов посмертного издания леонтьевского эпистолярного наследия и первых оценок исторического значения мыслителя, сложно переоценить вклад «Русского обозрения» в популяризацию идей и дел Леонтьева. Спустя двадцать лет А. А. Александров продолжит эту миссию изданием леонтьевских писем к себе, но краеугольный камень данного дела был заложен еще в «Русском обозрении» — наиболее новаторском издании из всей консервативной печати в России 1890-х гг. Можно сказать, что на страницах данного журнала начал формироваться посмертный культ К. Н. Леонтьева, хотя он и уступал по своему масштабу внедрявшемуся там же культу М. Н. Каткова и, особенно, императора Александра III⁵⁰.

Источники и литература

1. Государственный архив РФ (ГАРФ). Ф. 634. Оп. 1. Д. 5. Дневник Л. А. Тихомирова (1889–1895 гг.).
2. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 542. Оп. 1. Д. 25. Письма К. Н. Леонтьева Д. Н. Цертелеву 1890–1891 гг.
3. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 776. Оп. 8. Д. 576. Дело об издании в Москве журнала «Русское обозрение». 1889–1905 гг.
4. [Леонтьев К. Н.] К. Н. Леонтьев — К. А. Губастову // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 351–358; 1896. № 1. С. 421–425; № 2. С. 961–964; № 3. С. 393–401; № 11. С. 437–453; № 12. С. 1014–1017; 1897. № 1. С. 397–404; № 3. С. 443–460; № 5. С. 397–419; № 6. С. 906–915; № 7. С. 423–433.
5. [Леонтьев К. Н.] К. Н. Леонтьев — К. А. Губастову в Константинополь // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 363–370; № 11. С. 386–398.
6. [Леонтьев К. Н.] Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 832–864 (1-я пагинация); 1915. № 1. С. 1–31 (1-я пагинация).

⁵⁰ Медоваров М. В. Историческая роль и наследие М. Н. Каткова на страницах «Русского обозрения» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2021. № 6. С. 17–23; Медоваров М. В. Формирование посмертного образа Александра III на страницах журнала «Русское обозрение» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 153–169.

7. [Леонтьев К. Н.] Письма К. Н. Леонтьева к В. А. П-ой // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 489–499.
8. [Леонтьев К. Н.] Письма К. Н. Леонтьева к князю Д. Н. Цертелеву // Начала. 1992. № 2. С. 74–78.
9. [Леонтьев К. Н.] Письма К. Н. Леонтьева к князю Д. Н. Цертелеву // *Козырев А. П. Соловьев и гностики*. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 293–298.
10. [Леонтьев К. Н.] Письмо К. Н. Леонтьева к А. А. Фету // Русское обозрение. 1893. № 4. С. 842–844.
11. [Леонтьев К. Н.] Письмо К. Н. Леонтьева к архимандриту Леониду (Кавелину) / Публ. У. Л. // Русское обозрение. 1893. № 9. С. 319–323.
12. [Леонтьев К. Н.] Письмо К. Н. Леонтьева к С. Васильеву // Русское обозрение. 1893. № 1. С. 217–222.
13. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 750 с.
14. Леонтьев К. Н. Где разыскать мои сочинения после моей смерти? // Русское обозрение. 1894. № 8. С. 813–818.
15. Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1854–1891 / Сост. Д. В. Соловьев. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. 637 с.
16. Леонтьев К. Н. Письмо о старчестве // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 815–818.
17. Медоваров М. В. В. В. Розанов и «Русское обозрение»: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 67–89.
18. Медоваров М. В. Византологические исследования на страницах журнала «Русское обозрение» // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 66–77.
19. Медоваров М. В. Историческая роль и наследие М. Н. Каткова на страницах «Русского обозрения» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2021. № 6. С. 17–23.
20. Медоваров М. В. Формирование посмертного образа Александра III на страницах журнала «Русское обозрение» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 153–169.
21. Миляев Н. Из воспоминаний о К. Н. Леонтьеве // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 485–489.
22. Переписка К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова / Публ. С. М. Сергеева, О. Л. Фетисенко // Записки Отдела рукописей / РГБ. Вып. 53. М.: Пашков дом, 2008. С. 433–454.
23. Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. М.: Academia, 2011. 560 с.
24. Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1892. № 1. С. 352–358.
25. Соловьев В. С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 9. СПб.: книгоиздательское тов-во «Просвещение», 1913. С. 401–406.
26. Тихомиров Л. А. Критика демократии. Статьи из журнала «Русское обозрение» 1892–1897 гг. М.: Москва, 1997. 672 с.
27. Тихомиров Л. А. Русские идеалы и К. Н. Леонтьев // Русское обозрение. 1894. № 7. С. 867–882.
28. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с.
29. Фетисенко О. Л. Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 44–63.
30. Фудель И. И., свящ. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. № 1. С. 257–280.
31. Языков Д. Д. Список сочинений К. Н. Леонтьева (библиографические указания) // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 399–401.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4 (11)

2022

М. И. Щербакова

Керчь 1855 г. История в письмах



УДК 821.161.1-6+94(470):930.2
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_142
EDN THNCWJ

Аннотация: Статья посвящена событиям Крымской войны 1853–1856 гг., отраженным в письмах К. Н. Леонтьева к матери и священнослужителей, писавших в те же дни рапорты и сообщения архиепископу Херсонскому и Таврическому Иннокентию (Борисову) о ходе Азовской кампании. Впервые полностью опубликованные более чем через полтора века письма Леонтьева, участника Крымской войны в должности полкового лекаря в крепости Еникале, передают военные эпизоды в шадящей материнское сердце тональности. Но и при этом крымские письма Леонтьева являются уникальным документом ключевого события русской и мировой истории XIX в. Существенно дополняют описания Леонтьева выявленные и впервые фрагментарно публикуемые письма к архиепископу Иннокентию протоиереев Арсения Лебединцева из Севастополя, Григория Брюховского из Бердянска, Феодота Пенчула из Феодосии, Иоанна Анфиникова из Керчи. Это обличительные свидетельства бесчинств, грабежей, насилия, совершавшихся англичанами, французами и турками на земле Крыма.

Ключевые слова: Крымская война, Азовская кампания, К. Н. Леонтьев, архиепископ Иннокентий (Борисов), эпистолярный, архивные источники.

Об авторе: **Марина Ивановна Щербакова**

Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук.

E-mail: m-shcherbakova@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6705-8707>

Для цитирования: Щербакова М. И. Керчь 1855 г. История в письмах // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 142–160.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4 (11)

2022

Marina I. Shcherbakova

Kerch 1855. History in Letters

UDC 821.161.1-6+94(470):930.2
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_142
EDN THNCWJ



Abstract: The article is devoted to the events of the 1853–1856 Crimean War reflected in the letters of K. N. Leontiev to his mother and of the clergy, who wrote reports and messages to St. Innocent (Borisov), Archbishop of Kherson and Taurida, on the same days about the course of the Azov campaign. The letters of Leontiev, a participant in the Crimean War in the position of a regimental doctor in the Yenikale fortress, fully published for the first time more than a century and a half later, convey military episodes in a tonality sparing his mother's heart. But even so, Leontiev's Crimean letters are unique documents of the key event in the 19th century Russian and world history. Leontiev's descriptions are significantly supplemented by the revealed and fragmentary published for the first time letters of Archpriests Arseny Lebedintsev from Sevastopol, Grigory Briukhovskiy from Berdyansk, Feodot PENCHUL from Feodosia, and Ioann Anfinikov from Kerch to St. Archbishop Innocent. These are incriminating evidence of atrocities, robberies, and violence committed by the British, French and Turks on the land of Crimea.

Keywords: Crimean War, Azov campaign, K. N. Leontiev, St. Archbishop Innocent (Borisov), epistolary, archival sources.

About the author: **Marina Ivanovna Shcherbakova**

Doctor of Philology, Leading Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: m-shcherbakova@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6705-8707>

For citation: Shcherbakova M. I. Kerch 1855. History in Letters. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 142–160.

Самостоятельное значение Азовской кампании в истории Крымской войны одним из первых отметил русский военный историк, генерал-лейтенант Модест Иванович Богданович в своем выдающемся — энциклопедического уровня — четырехтомном труде «Восточная война 1853–1856 гг.», вышедшем в Петербурге в 1876 г. Страницы этого уникального исследования изобилуют ценными материалами архивов Министерства иностранных дел и дипломатической почты; дополнениями к основной канве военно-исторических событий служат тексты донесений, частные записки, свидетельства участников и очевидцев. Масштаб и значение Крымской войны в истории России настолько велики, что и сегодня открываются существенные дополнения к уже известному.

С Восточным Крымом были связаны три года жизни Константина Николаевича Леонтьева — русского философа и писателя, врача и дипломата.

В аттестате Медицинского департамента военного ведомства, выданного в 1857 г., значилось, что Леонтьев, удостоенный по окончании Университета 18 мая 1854 г. степени лекаря, был определен на службу батальонным лекарем в Белевский Егерский полк, где так и не побывал, но 1 августа того же года «по болезненному состоянию здоровья перемещен из этого полка в Керчь-Еникальский военный госпиталь»¹.

Полковому лекарю только 23 года. Несколько причин, побудивших его отправиться на войну, определила О. Л. Фетисенко в своей статье «Война и Юг»: кроме «меркантильных» (досрочный выпуск, получение звания лекаря и двойной годовой оклад), «“большая война” давала возможность не только переменить свою жизнь, но и стать участником “большой истории”»².

Об этом важном периоде жизни Леонтьева сохранилось мало свидетельств. Крымские впечатления и воспоминания преломились в художественной форме в нескольких романах и повестях Леонтьева, прежде всего в автобиографическом очерке «Сдача Керчи в мае 1855 года» (1887). И хотя он написан спустя 32 года, «есть вещи, которые до того поражают, что мы их забыть не можем, если бы даже и хотели, — предваряя свое повествование Леонтьев, — забыть их невозможно!» (61, 621)

Основной документальный источник — выявленные О. Л. Фетисенко 97 писем к матери, Федосье Петровне Леонтьевой, из Крыма (сентябрь 1854 — сентябрь 1857 гг.) — «обстоятельные, как дневник»³.

Об истории своих крымских писем Леонтьев вспоминал следующее: «Мать моя не имела привычки сохранять письма близких людей; исключения она делала только для очень немногих писем, для тех, которые ей чем-нибудь особенно нравились, или были ей дороги. По возвращении моем из-за границы после ее кончины я с удивлением нашел в ее письменном столе все мои письма 50 годов из Крыма. Все другие мои же письма были уничтожены. Почему матушка именно эти только письма сберегла, а не другие — не понимаю. Может быть, за то именно, что я в военное время так аккуратно извещал ее из Крыма о себе; отъезд врачом на войну был первой моей дальней отлучкой из дома, и, вероятно, она моей внимательностью была сильно тронута и сберегла эти письма, по содержанию иногда очень ничтожные. Позднее она, верно, понемногу привыкла и к дальним странствиям моим, и к аккуратным сообщениям, и к печальному — к разлуке, и к хорошему — к сострадательной почтительности моей. А тогда все это было для нее ново, и она сберегла все мои крымские письма» (61, 674)⁴.

«То, что письма адресованы матери, — справедливо отмечает О. Л. Фетисенко, — предопределяет и содержание, и форму посланий: “...не всегда близкому человеку

¹ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. Т. 10, кн. 2. СПб., 2017. С. 136. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома и страницы.

² Фетисенко О. Война и Юг: К. Н. Леонтьев и его письма времен Крымской кампании // Наше наследие. 2016. № 119. С. 56.

³ Там же. С. 58.

⁴ Здесь и далее курсивы, передающие подчеркивание, принадлежат авторам цитируемых текстов.

(особенно матери) можно писать о себе издали и с театра войны правду, чтобы ее не напугать и не расстроить напрасно” (61, 675). Это нужно помнить, тогда не вызовет удивления, что в письмах почти ничего не сказано о Севастопольской катастрофе, разве что коротко: “Севастополя *больше нет*”. Сын даже не сообщает матери “полной правды” о том, какие суровые были эти две зимы, а только заверяет ее, что он всегда тепло одет (видимо, это был один из “пунктиков” материнской заботы)⁵.

Восстановить, хотя бы отчасти, условия, в которых оказался батальонный лекарь Леонтьев в Крыму, могли бы косвенные документы. Например, письма крымских священников к архиепископу Херсонскому и Таврическому Иннокентию (Борисову)⁶. Рука об руку с медиками крымское духовенство было там, где требовала острая нужда: исповедовали, причащали, отпевали, служили молебны, поддерживали дух раненых. В письмах к преосвященному — подробные отчеты о состоянии дел, о подтвержденных или пустых слухах, о настроениях жителей крымских городков и селений.

Сохранилось более 80 писем севастопольского протоиерея Арсения Лебединцева из осажденного Севастополя. Многие из них публиковались в 1896 г. на страницах ежемесячного историко-этнографического и литературного журнала «Киевская старина». Из Ялты, а затем из Бердянска писал протоиерей Григорий Ильич Брюховский. Выпускник Киевской духовной академии, позднее — первый редактор «Таврических епархиальных ведомостей», о. Григорий обстоятелен и точен в своих докладах; сохранилось 25 его писем о положении на Южном берегу Крыма, в Азовской акватории и в Приазовье. Выявлено 15 писем из Феодосии городского протоиерея Феодота Пенчула в период с 24 января 1854 г. по 28 декабря 1856 г. Феодосия распложена, во-первых, на ближних подступах к Керченскому проливу, город также мог рассматриваться коалицией как сухопутная возможность кратчайшим путем выйти к Арабату, Арабатской косе в Каспийском море. Наконец, в 12 верстах от Леонтьева, в Керчи, нес послушание протоиерей Иоанн Анфиников. Оба писали часто: один по сыновнему долгу, дав обещание матери; другой — по долгу службы правящему архиерею. Даты писем очень близки; встречаются и полные совпадения.

Восточный Крым, куда направили Леонтьева, в первые месяцы находился вдалеке от театра войны, от ее центральной арены — Севастополя. 1 сентября 1854 г., протоиерей Арсений Лебединцев отмечал: «У других берегов Крымских неприятелей нет. Итак, Восточному вопросу суждено решиться на Евпаторийских полях»⁷.

В Керчь Леонтьев прибыл в полдень 23 сентября 1854. «Еникаль, — сообщал он матери, — это что-то вроде продолжения Керчи на берегу моря, и там-то мой Гошпиталь» (111, 16). Более подробно новое место службы Леонтьев описал в очерке «Сдача Керчи в 1855 году»: «Крепость наша была построена на крутом и неровном скате берега к морю; большие строения и жилища служащих были рассеяны там и сям по этому склону, внутри старинных каменных зубчатых стен, и потому одно строение не заслоняло другому вид. Мое жилище было на полгоре, и с крыльчка моего был свободный и прекрасный вид на пролив. Я часто в часы отдыха сидел, бывало, на нем и подолгу глядел, мечтая, на синюю полосу кавказского берега. Я знал, что там и жалкая Тамань, прославленная Лермонтовым. И мало ли о чем я думал, бывало, сидя дома на этом крыльце! Керчи из Еникале не видно вовсе; она скрыта за изворотами берега. Но в стороне Керчи, направо от наших дверей, вдали была всегда заметна небольшая полоса открытого моря, между двумя более темными, синими очертаниями двух концов земли, и от Кавказа на левую руку, и от Керчи на правую» (61, 629). Немного пообжившись, Леонтьев еще раз описал свое жилище в письме к матери от 15 февраля 1855 г.: «Вообразите себе небольшую комнату с белой

⁵ Там же.

⁶ Письма крымского духовенства к архиепископу Иннокентию (Борисову) выявлены в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки старшим научным сотрудником, доктором церковной истории, кандидатом исторических наук Т. А. Богдановой, готовящей в настоящее время их издание в полном объеме.

⁷ РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 36. Л. 203–203 об.

штукатуркой, окнами в самый бок горы; дверью к крепостной стене и отчасти к морю; комнату довольно теплую; страшный беспорядок на 2-х окнах от книг и разных мелочей; три простых крашенных столика, на одном из них ваше зеркало, на другом всякая всячина; кровать (очень недурная; в придачу при продаже тарантаса добыл) и на кровати известное вам одеяло. — Потом крепостные стены, белые, низкие гошпитальные домики, бушующий пролив и 7-й час вечера... Представьте еще себе мой халат, давно вам знакомый — и вся картина» (111, 50).

Море не произвело большого впечатления, а город, построенный на горах амфитеатром, понравился. Война далеко: «Неприятельская армия стоит между Евпаторией и Севастополем, окруженная со всех сторон. — <...> а здесь и помину о неприятеле нет» (111, 17), — писал Леонтьев матери, а в его душе рождались иные чувства, иные стремления: «Скорее я был счастлив; я был бодр и деятелен в этой “серой” среде, вблизи от этой исторической драмы, которой отзвуки беспрестанно доходили и до нас; в беспрестанном ожидании, что вот-вот и мы все здешние — керченские — будем вовлечены в поток этой кровавой борьбы...» (61, 623).

Между тем неприятель продвинулся значительно ближе. Накануне, 22 сентября англичане и французы заняли Ялту. Из рапорта настоятеля Ялтинской церкви протоиерея Григория Ильича Брюховского известно, что неприятели, прибыв на паровой эскадре, состоявшей из двух трехдечных кораблей, семи винтовых фрегатов и одного колесного парохода фрегата, произвели грабёж города: «неприятель брал птицу, скот и съестные припасы, разграблены были те дома, которые были заперты». Разорили ялтинскую Иоанно-Златоустовскую церковь: «Я нашел стоявшие при входе в церковь кружки: одна на устройство церкви, другая на нищих и убогих — разбитыми, бывшие деньги до 70 коп. сереб. <и> стоявшие при них две иконы — Святителей Николая и Иоанна Златоустаго, простой живописи — взятыми, висячий замок у церковных дверей испорченным, а на самих дверях следы ударов камнем, которым враги хотели разбить двери (двери, однако ж, остались совершенно целыми)»⁸. Вечером следующего дня Ялта была оставлена неприятелем.

Подтверждает разорение Ялты в своем письме от 28 сентября и игумен Николай: «Неприятель на днях занял было Ялту, но нагрузивши 10 пароходов вином и разною провизией и взявши на станции лошадей и упряжь, уехали; жители Южного берега разбежались, а татары и оставшееся забирают. Беда, христиан жителей не защищают от нападения неприятельского и татарского»⁹. Трезво оценивал ситуацию и безрадостную перспективу о. Григорий Брюховский. «На Южном берегу опасно, — писал он в эти дни. — Татары почти явно уже бунтуют. Значительные лица из них бежали уже к неприятелю в Балаклаву»¹⁰.

Октябрь 1854 г. привлекал внимание всей России к Севастополю.

5-го числа в 6 часов утра началась бомбардировка города, которую так описал Лебединцев: «открыт огонь, который в полчаса превратился в превышающий всякое описание ужас: гром выстрелов, треск лопающихся бомб, свист ядер, блистанье как бы множества молний, залпов неумолкаемый рокот, страшно вторимый среди гор и бухт наших, наконец, при безветрии дым, не позволявший нам видеть далее той линии, откуда раздавались громы оглушительные; все это невольно заставляло людей говорить: страшный суд! страшный суд!»¹¹ Убит начальник штаба Черноморского флота адмирал Владимир Алексеевич Корнилов; потеря на всех русских бастионах и батареях убитыми и ранеными — до 400 человек.

Как бы долго ни шли в Еникале новости, маловероятно, что Леонтьев так ничего и не узнал о севастопольской бомбардировке, продолжавшейся весь месяц. В октябрьских письмах к Федосье Петровне он нарочито обходит этот вопрос: «О делах под Севастополем мы решительно ничего не знаем» (111, 23). Впрочем, и в более поздних

⁸ Там же. Ед. хр. 44. Л. 59-60.

⁹ Там же. Ед. хр. 36. Л. 279.

¹⁰ Там же. Ед. хр. 44. Л. 61-61 об.

¹¹ Киевская старина. 1896. Т. ЛII. С. 154.

письмах к матери Леонтьев крайне мало касается обороны Севастополя, длившейся более 11 месяцев: «Об Севастополе ровно ничего не слыхать» (3 января 1855 г.; 111, 40), «Под Севастополем ничего, кажется, нет особого» (10 января 1855 г.; 111, 43), «Изпод Севастополя не слышно ничего особого» (28 марта 1855 г.; 111, 62). В конце июля, за месяц до выхода из города русской армии: «Об Севастополе не слыхать ничего нового после того, как отразили штурм Пелисье» (111, 97).

22 октября датировано письмо керченского протоиерея Иоанна Анфиникова с отчетом архиепископу Иннокентию о событиях в городе, в числе которых следующее: «На днях только была сильная буря, продолжавшаяся около шести дней, от которой несколько судов выброшено на мель»¹². Накануне, 21 октября, Леонтьев тоже писал матери о погоде, но ни о каких природных катаклизмах, о бури и речи не было — только ветер: «Здесь все по-прежнему; день тянется за днем, и разнообразия нет, тем более, что уж трое суток ветер с моря дует такой, что на ходу подгоняет; но осеннего (по-нашему) здесь нет ничего; как было в сентябре, так и теперь. <...> Если бы вы были здесь, вы бы не знали куда деться от этого ветра. — Гулять совершенно нельзя» (111, 22). О своей врачебной практике этих месяцев вспоминал в мемуарном очерке: «Мой труд от сентября до мая <...> был именно таким трудом, по мере сил и знания добросовестным, однообразным, ежедневным. Иногда он был очень неблагодарен и тяжел: в военной больнице, на 20 рублях жалованья, в глуши и неизвестности, в небольшой крепости Еникале, на унылом и безлесном берегу Киммерийского Босфора, в стране “Киммерийского мрака”, как выражались древние и, кажется, сам Геродот. В иные месяцы у меня было до 200 больных в день; в их числе было и много раненых из Севастополя» (61, 622).

Из того же письма Анфиникова от 22 октября известно, что «генерал от кавалерии Хомутов опять квартирует в г. Керчи и помещается со штабом своим в бывшем заведении Кушниковского института, <...> часто бывает при богослужении в керченском Свято-Троицком соборе»¹³. О приезде Хомутова в Еникале Леонтьев написал матери несколько позднее, 28 октября, — как о «довольно приятной варьяции» (111, 23), вуалируя его стратегическую подоплеку и по-прежнему сглаживая реалии военной обстановки. «Хомутов осматривал наш Гошпиталь и пробовал пушки, которые на всякий случай наставлены на здешних крепостных стенах. — Общее мнение, однако, то, что неприятель будет сюда разве будущей весной и то, если теперь не достаточно разобьют их войска под Севастополем. — А то им на такой ничтожный пункт, как наш, и обращать внимания нечего» (111, 23), — писал Леонтьев, не упоминая, что этот «ничтожный пункт» есть ворота в Азовское море. Остановился лишь на внешней стороне события: «Хомутов этот — старик прекрасной наружности и, как говорят, очень хорошей души. — Вообще его особа в полуказацком костюме произвела на меня весьма приятное впечатление. — Стрельба ядрами тоже вещь довольно эффектная, особенно, когда ядро идет по морю рикошетом» (111, 23–24).

Протоиерей Иоанн Анфиников в упомянутом выше письме от 22 октября 1854 г. сообщил, помимо прочего, обстоятельства погребения Вильгельма Николаевича Олива, скончавшегося 3(15) августа 1854 г.: «Тело умершего бывшего статского советника и камергера Оливы, католического исповедания, из Москвы предполагали перевезти и похоронить в его имении на Южном берегу, но, по случаю военных действий, похоронили его в Кумыш-буруне, в его же имении, в 10 верстах от Керчи, где со временем предполагают устроить православную церковь, особенно для крестьян, которые православного исповедания. Копию с открытого листа о провозе тела помещика Оливы при сем смиреннейше представляю»¹⁴.

Предание земле останков В. Н. Олива не отражено в письмах Леонтьева. По всей вероятности, он так и не побывал в этом прибрежном имении под Керчью, на берег которого высадился неприятельский десант 12 мая 1855 г. «Где эта деревня г-на Олив

¹² РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 44. Л. 70.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. Л. 70–70 об.

Камыш-Бурун, в которой десант?...» (61, 647) — задавался вопросом Леонтьев в те минуты, когда покидал Керчь, едва не столкнувшись с неприятельскими войсками.

Предположительно и Федосья Петровна о погребении праха узнала позднее, когда на Рождество приехала в Москву и оказалась в тесном родственном кругу Натальи Васильевны Охотниковой и Софьи Сергеевны Олив, вдовы В. Н. Олива. Не приходится сомневаться в том, что после встречи трех сердобольных матрон последовало приглашение, посланное Леонтьеву через его тетушку Анну Павловну Карабанову (урожд. Охотникову, дочь Натальи Васильевны), провести святки в крымском имении Шатиловых — Иосифа Николаевича (племянника Натальи Васильевны и двоюродного брата Анны Павловны) и его жены Марии Вильгельмовны (дочери Софьи Сергеевны Олив). «Осип Николаевич и его жена желали пригласить меня на святки к себе, — сообщил Леонтьев матери 3 января 1855 г., — но я понять не могу, каким образом могло бы это осуществиться, если бы я имел малейшую возможность отлучиться от должности... Куда? — Где они? — Где этот Карасу-Базар? — Как могут они быть в одно и то же время и в Херсони и в Карасу-Базаре... Впрочем, несмотря на эту вездесущность, непонятную для меня, и на невозможность отпуска, я был искренно тронут их любезностью и добротой. Передайте это от меня Анне Павловне вместе с поцелуем» (111, 41). Письмо Леонтьева наглядно показывает, насколько различались представления Федосьи Петровны (им же и сформированные) о его крымских условиях с реалиями военной жизни. Сын не смел писать матери, которую «очень любил, очень жалел и уважал» (61, 647), то, о чем помнил многие годы: «Всю зиму я трудился; лечил, как умел, и перевязывал солдат; резал ноги, руки, вскрывал нарывы; налагал крахмальные сотеновские повязки <...>. В палатах я проводил каждый день от 8 или 9 часов утра до 2-х и более; едва успевая все сделать, что нужно, и усталый, но бодрый и здоровый, спешил жадно съесть очень простой и очень грубый обед у зрителя...» (61, 624).

Родственные хлопоты возымели успех через два года: по окончании Крымской войны и до своей демобилизации Леонтьев служил врачом в крымском имении Шатиловых Тамак, заключив контракт на лечение с окрестными помещиками.

В один день — 5 ноября 1854 г. — были написаны два письма: из Еникале Леонтьевым и из Керчи протоиереем Иоанном Анфиниковым.

Леонтьев: «Здесь все спокойно, и я, слава Богу, здоров (т.е. по-прежнему). — К службе привык уже совсем и занимаюсь охотно. — Вот вам, мой дружок, все мои небольшие новости» (111, 23). Письмо выделяется из ряда других своей краткостью, чего не скажешь об обстоятельном донесении керченского протоиерея Иоанна Анфиникова, сообщавшего архиепископу Иннокентию: «Второго числа сего ноября у нас в Керчи страшная свирепствовала грозная буря с половиною одиннадцатого часа утра до 3 часов пополудни с молнией, громом и сильным градом; причем выброшено несколько судов на берег и по домам выбиты стекла: но смертных случаев, благодарение Богу, не было»¹⁵. Слух о разрушениях передает в своем письме и протоиерей Арсений Лебединцев: «В Феодосии один шкипер под присягой показал, что у Босфора выброшено разных судов с неприятельским грузом и десантом до 60-ти. Видимо, Господь нам споборает»¹⁶. Речь здесь о Керченском проливе, который древние греки именовали Боспором Киммерийским.

О. Иоанн Анфиников продолжает: «Вчерашнего числа появилось около Таклынского маяка, в сорока верстах от Керчи по направлению к Феодосии, два фрегата и один пароход, которые по донесению местных начальников особенно занимались промером между Нимфею и Кумыш-буруном, именными Гурьевых и Оливых; а сегодня замечено было, что показанные фрегаты и пароход приняли направление к Керченскому проливу. Вследствие последнего действия неприятельских судов произошла тревога в Керчи почти с 5 часов утра; и около семи часов четыре батальона пеших казаков и одна батарея конная с другими войсками были уже на Павловской

¹⁵ Там же. Л. 127.

¹⁶ Киевская старина. 1896. Т. LII. С. 175.

батарее. Сам генерал от кавалерии Хомутов, наш военный начальник, выехал в 8 часов утра со своим штабом к Павловской батарее, когда подан был сигнал пущенными ракетами, что неприятель близко подходит. В керченском Свято-Троицком соборе в это время соборне после литургии был отправлен по чиноположению покаянный молебен о победе на супостаты, и, благодарение Господу Богу, тревога окончилась тем, что неприятель возвратился вспять, а войска наши в 12 часов утра начали возвращаться в Керчь, после того что они несколько часов прошли по берегу моря по направлению к Кумыш-буруну. На днях была высадка со стороны неприятеля на восточном берегу Черного моря между Таманью и Анапой, в месте так называемом *Джамитей*, где семьдесят человек наших черноморских казаков содержат пост. Неприятель разорил укрепление и по отступлении наших вышел на берег, запаса водой и другими живыми продуктами, а потом вышел в море»¹⁷.

В контексте этих описаний первые строки письма Леонтьева прочитываются без большого доверия: «Чуть-чуть было не нарушил обещания писать аккуратно каждую неделю; вообразил себе, что сегодня четверг, и хорошо, что солдат поздно идет на почту».

Через несколько дней были написаны параллельно еще два письма: 14 ноября датировано письмо из Керчи протоиерея Иоанна Анфиникова, 18 ноября — письмо из Еникале Леонтьева, столь же краткое, как и предыдущее.

Керчь, в описании о. Иоанна, хотя и живет подобием мирной жизни, но все в напряженном ожидании появления неприятеля: «В городе Керчи, по милости Божией, все благополучно и градские жители благодушествуют, занимаясь, впрочем, большею частию приготовлением корпии и другого необходимого для раненных защитников Крымского полуострова; даже ученики Керченского уездного училища в свободное время от уроков готовят корпию. Пароход *Донец* по-прежнему продолжает ходить между Керчью и Таманью и перевозит необходимое для войск, расположенных в Керчи. С 8-го числа сего ноября часто у нас идут порядочные дожди, и оттого сделалась сильная грязь; впрочем, еще продолжают привозить нам капусту и проч. Господа члены Керченского клуба пожертвовали в пользу раненных тысячу рублей серебром и сверх того двести рублей серебром, собранных на обед, ежегодно бываемый 1 сего ноября, от которого в настоящем году добровольно отказались. О. протоиерей Иоанн Кумпан, с позволения начальства в г. Керчи, разыгрывает в лотерею неизвестно от кого ему доставшуюся вазу из древнего кокосового ореха огромной величины, обделанную серебром, — *также в пользу раненных* в Крыму, и уже успел собрать на сей предмет около трехсот рублей серебром. Генерал Хомутов взял семьдесят билетов по двадцати пяти копеек серебром. Татары теперь у нас тихо и покойно живут, и между ними особенного в настоящее время не заметно ничего. На рейде керченском в настоящее время очень много судов нейтральных, которые прибыли за получением груза и пока остаются в Керченском проливе. Еникальская крепость в настоящее время вооружена пятьюдесятью пушками большого калибра, а также вооружена и Арабатская крепость. Сверх того, в Еникале около ограды церковной на возвышенности устроена батарея, и на ней поставлены четыре огромных пушки, и столько пушек стоит с противоположной стороны на батарее, устроенной на косе для перекрестного огня и особенно для защиты входа в Азовское море. На Павловской батарее, устроенной для защиты входа со стороны Черного моря в Керченский пролив, поставлено двадцать семь пушек, и, сверх того, вблизи расположены Азовские казаки со своими лодками, которые также вооружены каждая одною пушкой. У нас в Керчи нет еще раненных из Севастополя, но госпиталь думают приготовить»¹⁸.

Ничего подобного нет в письме Леонтьева. Тем пронзительнее его слова, обращенные к матери: «вижу теперь ясно, что вы не хотите ко мне писать, *ma chère maman*. — Я от нескольких человек получил уже письма, а от вас ни одного. Ну,

¹⁷ РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 44. Л. 127 об.-128.

¹⁸ Там же. Л. 143-144.

что делать... Бог с вами. — Я очень хорошо знаю, что вы чувствуете и что значило ваше наружное спокойствие в последние дни, проведенные мной в Кудинове. — Словами доказывать теперь не стоит ничего; а будущее неизвестно; я только то знаю, что этот отъезд или совсем переменит ход моих дел к лучшему, или окончательно испортит их. — Я этого и желал. <...> Прощайте; еще раз целую ваши ручки и надеюсь хоть на мысленное благословенье!» (111, 25–26).

В конце ноября Леонтьев крайне осторожно начинает готовить Федосью Петровну к возможной трагической развязке. «Неприятель сюда не будет; это верно, — писал он 25 ноября. — Они не могут теперь отделить и 5000 от своих войск у Севастополя; и зачем им нужно наше ничтожное местечко, когда дела им слишком много и там, где они теперь. — Предположим даже (чего здешние никто не предполагает), что Севастополь возьмут; и тогда — что же? — Нам придется сдать без боя, вероятно! Видите, я беру крайность, которой ни я и никто не допускает (должно быть, и сами французы не верят возможности взять Севастополь; потому что дела их начинают плошать сильно)! — Божусь вам, что я не прибавляю ни на волос» (111, 27). В этом же письме несколько благостных, как обычно, слов о погоде: «Погода здесь стоит такая, как у нас в сентябре, и недавно трава вновь позеленела; если бы были деревья (их всего 3 у нас!), страна была бы прекрасная» (111, 27). И это при том, что 23 ноября, в день памяти свт. Митрофана Воронежского, архиепископу Иннокентию было сообщено о торжествах «на Павловской батарее, утроенной при входе со стороны Черного моря в Керченский пролив, почти в шести верстах от города Керчи»: «По случаю сильной бури с дождем, к несчастью, не было возможности совершить молебствие на самой батарее под открытым небом, а потому все собрались в устроенной там же казарме»¹⁹.

В письмах, как Леонтьева, так и других корреспондентов, сообщается о планах устройства в Керчи временного госпиталя для раненых из Севастополя. Стремление Леонтьева перейти туда, «хотя это не так-то легко» (111, 32), связано с желанием, как он признавался, дать своей деятельности «иное направление» (111, 36). Насколько это желание было сильно, можно судить по строчкам письма Леонтьева от 5 декабря из Еникале: «В последнем письме моем я писал о намерении заранее просить перевода в Керчь, если там устроится временный госпиталь, как этого желает здешний главнокомандующий Хомутов. — Основываясь на хорошем отзыве обо мне нашего смотрителя в разговоре с доктором, от которого перевод мой зависел, я решился не откладывать дольше переговоров и вчера, *закутавшись теплее*, несмотря на дождь, поехал вечером в Керчь. <...> Господин этот принял меня довольно любезно и дал мне слово, *если* госпиталь будет открыт, сделать для меня все, что от него зависит» (111, 33).

Военная обстановка в первых числах декабря заметно ухудшилась. 7 декабря в 4 часа дня «появился в виду Таклынского маяка неприятель в числе одного парохода и одного двухдечного фрегата, и остались там на якорях»²⁰. Утром следующего дня «пароход и фрегат и еще какие-то суда приняли направление прямо к Павловской батарее, и часу в девятом утра подошел пароход к батарее на пушечный выстрел и сделал пять выстрелов бомбами, так что одна бомба пала в море около берега, где и разорвалась, а другая ударила в самый морской берег, на котором устроена батарея; прочие же бомбы не долетали»²¹.

Подробности завязавшейся перестрелки архиепископу Иннокентию сообщил о. Иоанн Анфиников: «После выстрела неприятельского сделано было несколько выстрелов и с Павловской батареи нашей, вначале из единорогов, а потом из бомбических пушек калёными ядрами, из коих первые выстрелы не долетали до неприятельского парохода, а вторые перелетали за пароход, и одно ядро сделало рикошет у самой кормы неприятельского парохода, после чего он и отправился на всем ходу обратно. Фрегат неприятельский вовсе не подходил к Павловской батарее и оставался вне пушечных выстрелов. <...> Девятого числа сего же декабря опять появились было

¹⁹ Там же. Л. 166 об.

²⁰ Там же. Л. 181.

²¹ Там же.

неприятельские корабли в виду Таклынского маяка, но потом скрылись, приняв направление к Джемитею, небольшому укреплению на Таманском берегу»²².

В самой Керчи события 8 декабря вызвали сильную тревогу; на батарее были отправлены войска, но к моменту их прибытия перестрелка закончилась; «а большая часть жителей города Керчи, как любознательные, стояли на берегу моря, а иные на горе Митридата; храбрейшие же отправились на самую Павловскую батарею, чтобы иметь случай посмотреть поближе неприятеля»²³. Чтобы предотвратить панику, атаман Войска Донского генерал-адъютант Хомутов успокаивал жителей Керчи: «Неприятель подходил к нам, чтобы посмотреть и испытать»²⁴.

Поступление раненых в крымские госпитали стало увеличиваться к концу декабря. Упоминания об этом встречаются в письмах Леонтьева; они больше похожи на обмолвки по разным другим поводам — чтобы не тревожить Федосью Петровну. «Завтра Праздники начинаются, — писал он 24 декабря, — а у меня и похожего на отдых не будет; не сегодня-завтра пришлют 200 человек больных. — Впрочем, я рад не иметь времени оставаться наедине сам с собой» (111, 37). «Сегодня я замотался порядком, — писал Леонтьев 27 декабря, — привезли раненых из Феодосийского Госпиталя, и как водится — все это перепуталось; фельдшер мой как нарочно охромел для этого дня! — впрочем, это будет длиться не более 2-х дней; а там все пойдет опять аккуратно» (111, 39).

Первые месяцы 1855 г. были наполнены тревожными ожиданиями. «Обладание Азовским морем и охранение его от неприятельского вторжения было весьма важно как по большому количеству хлеба, находившемуся в тамошних портах, так и потому, что одно из сообщений нашей Крымской армии с внутренними областями России проходило по Арабатской косе через Геническ, а другое, в незначительном расстоянии оттуда, через Чонгарский мост»²⁵, — так сформулировал стратегическое значение Азовского побережья военный историк генерал-лейтенант М. И. Богданович.

В письмах протоиереев Григория Брюховского, Феодота Пенчула, Иоанн Анфиникова сообщения о передвижениях военных кораблей противника, обстреле приморских укреплений, грабежах и мародерстве. А в четырех январских 1855 г. письмах Леонтьева все те же успокаивающие аргументы: «Если бы союзники и пришли сюда, так они никак Керчи миновать не могут, и прежде нежели они остановятся перед Еникале, им нужно драться в Керчи и не быть разбитыми. — Госпиталь же при малейшем их решительном шаге около Керчи, насколько я знаю, полагается вывести в степь» (111, 43).

Об ухудшении обстановки можно судить разве по сообщению Леонтьева о впервые им проведенной ампутации и еще двух намеченных (111, 46). Об одной из таких операций Леонтьев вспоминал спустя три десятилетия: «В Еникале однажды, во время ампутации голени, по неосторожности фельдшера, слишком вдруг ослабившего турникет на ляжке больного, артериальная горячая кровь брызнула фонтаном мне прямо в лицо и попала в рот... Я выплюнул только и продолжал операцию...» (61, 635).

Реальная картина близкой катастрофы — в письме феодосийского прот. Феодота Пенчула, адресованном архиеп. Иннокентию (Борисову) 29 января 1855 г.: «Вашему Высокопреосвященству известно из газет, что англо-французский флот, по выходе из Дарданелл, крейсирует на море. Из сей флотилии четыре парохода-фрегата посетили и нашу Феодосийскую бухту. 19 числа в 3 часа пополудни явились сии неожиданные и страшные гости без флагов и лавировали на рейде около 20 минут в виду наших трех военных пароходов, которые несколько разов давали сигнал, чтобы они подняли свои флаги, но они не обратили внимания, и когда они уже удалились за Карантинный мыс, тогда только один из них поднял французский флаг. Появление сих судов навело трепет на весь наш город, и в тот же день, кто только имел возможность, выехали из города, а на другой день многие пустились бежать вовсе

²² Там же. Л. 181–181 об.

²³ Там же. Л. 181 об.–182.

²⁴ Там же. Л. 182 об.

²⁵ *Богданович М. И.* Восточная война 1853–1856 годов: В 4 т. М., 2019. Т. III. С. 305–306.

из Крыма, кто в Херсонскую, а кто в Екатеринославскую губернии, а некоторые в Москву. И теперь в Феодосии остались только бедняки, да военные и гражданские чиновники, и живем по-походному, трепеща за свои семейства. Цель прихода сих иностранных судов в Феодосийскую бухту, вероятно, была та, чтобы обзреть местность и измерить глубину моря в рейде, а после может быть пожалуют с десантом, для которого из крымских приморских городов нигде не удобна так высадка, как в Феодосии, тем более еще, что она ничем не ограждена. Так, по крайней мере, рассуждают дипломаты феодосийские. Но да сохранит нас Господь от сей напасти! Слышно, что к нам идет артиллерия, но когда это будет? Батареи уже устроены, а пушки еще ни одной нет, кроме одного батальона»²⁶.

Еще одной напастью в Феодосии стала нехватка продовольствия. «Хлеб, благодаря Бога, — сообщал прот. Феодот Пенчул, — в Феодосии еще не совсем дорог. Кроме хлеба и говядины ничего из съестного нельзя отыскать. Даже постного масла в лавках трудно найти. Из окрестных деревень, кто что имеет, все везут на позицию к Севастополю. Мы только и надеемся на подвоз из Харькова. К общему бедствию еще появилась тифозная горячка, от которой в городе большая смертность, особенно в гошпиталях. Нет того дня, чтобы мы не отпевали покойников от пяти до десяти человек. Я и сам было приболел. Но благодаря Бога начал в здоровье своем оправляться»²⁷. О тифе упоминает в одном из писем и Леонтьев, но совсем в иной тональности: «Живу довольно спокойно; у нас уж весенний воздух и трава зеленее; довольно много хожу и чувствую себя порядочно; болезней вы не бойтесь; кроме лихорадки, к которой я мало склонен, теперь ничего серьезного нет; тифозных настоящих почти нет» (111, 55).

В дни Великого поста, 18 февраля 1855 г., скончался Николай I. Об этом, как о «важной политической новости» (111, 56). Леонтьев писал 3 марта: «...если слухи совершенно основательны, то вы это еще вернее меня знаете и, конечно, догадаетесь, о чем я говорю!». Между тем уже 28 февраля к присяге на верность Государю Императору Александру Николаевичу и Наследнику Его Николаю Александровичу были приведены войска в Перекопе. На следующий день весть дошла и до Севастополя.

Повсеместное упование в этой связи на скорейшее завершение войны сопровождалось, тем не менее, большой осторожностью со стороны военачальников. В том же письме от 3 марта Леонтьев сообщал из Еникале, что «Хомутов приезжал с духовенством освящать батареи; погода была прекрасная и все было довольно эффектно» (111, 56). В Феодосии, которая также могла рассматриваться коалицией как еще одна возможность, сухопутная, выйти к Арабату в Каспийском море, начальник войск восточной части Крыма генерал-лейтенант барон Карл Карлович Врангель на Пасху «не позволил в городе устроить качели и другие предметы для общего увеселения; даже не позволил быть особенному, по обыкновению, освещению в течение ночи пред самым Светлым Праздником Воскресения Христова, а равно быть выстрелам во время минут, напоминающих Воскресение Христова»²⁸. Это из письма прот. Иоанна Анфиникова. Прот. Григорий Брюховский, переведенный из Ялты в Бердянск, писал 14 марта архиеп. Иннокентию: «И здесь бояться посещения англо-французов, хотя сюда, кажется, нелегко им пробраться чрез Керченский пролив, укрепленный и укрепляемый новыми батареями. — Стоящей в Ростове флотилии, из канонерских лодок, приказано выступить к проливу. Сегодня пришли к нам из Керчи три парохода, наших; они идут в Ростов, для сопровождения канонерской флотилии. О Керчи не рассказывают ничего нового. Там стоят, в 5 верстах от берега, три французских парохода»²⁹.

Прот. Феодот Пенчул, сообщая, что особых новостей в Феодосии во второй половине марта не было, писал: «31 марта батальоны, квартировавшие в городе, вышли в лагери и расположились между Керчью и Феодосиею; к этим батальонам пехотным присоединились еще два кавалерийские полка — гусарский и драгунский с донскими

²⁶ РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 39. Л. 202–203.

²⁷ Там же. Ед. хр. 36. Л. 377.

²⁸ Там же. Ед. хр. 44. Л. 231.

²⁹ Там же. Л. 213 об.

и черноморскими казаками и двумя артиллерийскими батареями. Всего войска между Керчью и Феодосием считают до 15 тысяч»³⁰. В этом же письме — о передвижении госпиталей: Феодосийский военный госпиталь полностью отправляется в Симферопольский уезд в имение Перовского, «где предначено ему быть подвижным на 3000 человек больных, а к нам прибыл уже подвижной лазарет из Керчи. И теперь в городе нашем остались только инвалидная команда и сотня донских казаков. В городе пустота и тишина необыкновенная»³¹.

В письме Леонтьева от 4 апреля дана иная интерпретация сложившейся ситуации: «И последняя моя попытка перейти в Керчь не удалась. — Если бы там были больные, то, вероятно, меня бы туда назначили; но отделение стоит пустое и приготовлено только на случай бомбардировки или сухопутного дела, — для раненых. — Так что теперь и нет там врача. — Здесь, впрочем, все по-прежнему; в отношении службы, особенно бранить нечего, да и хвалить нельзя. — Извлеки из Еникале все, что мне было нужно, я бы с удовольствием поразнообразил себе жизнь переходом в Феодосию или даже в порядочный полк (там гораздо больше жалованья)» (111, 64–65). В письме даже слабый намек на те глубинные перемены, которые ощутил в себе Леонтьев с приходом крымской весны. «Весна наступила, как наступает она на юге, почти вдруг, без той тяжелой борьбы со стужей, которая бывает у нас, без тающих глыб снега, без шумных потоков, без внезапных возвратов вьюг и снега, — вспоминал он. — Вдруг все стало веселее, теплее, светлее. Пролив растаял и прошел... Небо стало чистое; степь зеленая. Больные наши, и те повеселели... И меня стало манить куда-то на волю, и мне захотелось иной деятельности, иной жизни, иной борьбы, не труда честного, а боевой опасности: захотелось в лагерь, в поле, в полк куда-нибудь; в самый Севастополь, если можно» (61, 626).

Начало апреля не принесло видимых изменений. Генерал Хомутов проживал в Тамани — 30 км по воде, «сообщение только посредством парохода, который ежедневно отправляется из Керчи поутру и того же дня к вечеру возвращается обратно в Керчь»³². По слухам, сообщенным о. Иоанном Анфиниковым 5 апреля, «в Керчь скоро пожалуют гусарский и уланский полки, которые, впрочем, остановились в 40 верстах от Керчи в имении генерала Ладинского, куда намерен скоро отправиться и наш военный начальник генерал-лейтенант барон Врангель». В имении Аргин окажется и Леонтьев, но позднее, после взятия Керчи.

Во второй половине апреля коалиционные силы стали активнее действовать у берегов Восточного Крыма. В донесении архиеп. Иннокентию о. Иоанна Анфиникова от 19 апреля значилось, что к трем неприятельским пароходам, постоянно стоявшим против Павловской батареи, прибавились еще пять; потому «жители Керчи довольно сильно встревожились в ожидании, что будет предпринято со стороны неприятеля»³³. Один из этих пароходов подошел близко к Павловской батарее, но после обмена выстрелами вынужден был удалиться. «Все это происходило в виду других неприятельских пароходов, но ни один из них не подходил на помощь своему пароходу»³⁴.

В один день, 28 апреля, были написаны и отправлены письма Леонтьева из Еникале на французском и прот. Иоанна Анфиникова из Керчи.

Леонтьев, живописуя, по обыкновению, великолепные картины весенней природы, упоминает о некоторых важных армейских событиях. Во-первых, об эвакуации больных в Фанагорию, крепость рядом с Таманью, «три дня» назад. И о сообщении, «что 50 неприятельских кораблей находятся у входа в пролив, вернее, в небольшой залив, который <простирается> от Керчи до Черного моря. Впрочем, все это было только фарсом. — Говорят, они хотели отвлечь внимание, а согласно последнему известию, они направились к Кавказскому побережью, чтобы там высадиться. — Вход

³⁰ Там же. Л. 235–235 об.

³¹ Там же. Л. 235 об.

³² Там же. Л. 240–240 об.

³³ Там же. Л. 257.

³⁴ Там же.

в наш залив им совершенно недоступен, они прекрасно это знают; помимо батареи Св. Павла, защищающей вход в порт (Керчи), есть много затопленных судов, в более глубоких местах — якоря, а прочее довершает природа, оставляя лишь очень узкий проход под огнем батареи; Да говорят, и этот проход тоже затруднен. — У них остается одна возможность: высадиться ближе к Черному морю; но полагают, что на это они не пойдут, так как знают, что у нас было время с осени собрать войска в Арабате, Керчи, Феодосии и т. д. Но поскольку осторожность не повредит, нас разбудили в 11 вечера, собрали больных и переправили их на другой берег. У нас остались только лежачие, но так как на другой день всякая тревога прекратилась, то мы отделались бессонной ночью, уже возместив ее свободным временем» (111, 73).

Письмо о. Иоанна, написанное в тот же день, содержало, во-первых, подробное описание празднования 23 апреля, дня памяти св. Георгия Победоносца, имевшего особое значение для местного населения — «при всей угрожавшей нам великой опасности со стороны англо-французо-турков, <...> при всем том, что многие семейства, по случаю военного времени, выехали из Керчи»³⁵. По преданию, в XVIII в. близ Керчи пастуху-греку на горе, куда он ежедневно поднимался на молитву, было явление св. великомученика. В память об этом событии гора получила татарское название Катерлез (всадник на коне), а по окончании Крымской войны, по ходатайству архиепископа Иннокентия, там была открыта киновия, положившая начало монастырю. «В настоящем году в Катырлесе собиралось благочестивых христиан в день св. великомученика Георгия около 2000 человек обоего пола; были даже некоторые по усердию из Черномории, а особенно из Тамани»³⁶, — писал о. Иоанн. В крестном ходе из Керчи к катерлезской часовне намеревались принять участие генерал-адъютант атаман Войска Донского генерал от кавалерии М. Г. Хомутов и генерал-лейтенант барон Н. Е. Врангель. Однако «около 11-ти часов утра генерал Врангель получил донесение, что около Таклынского маяка показалось от 50 до 60 вымпелов неприятельских, — излагал ход событий о. Иоанн Анфиников. — Благодарение Богу, что народ благочестивый при выходе из Керчи со святыми образами ничего не знал об этом, а уже сделалась известна тревога по прибытии крестного хода в самую катырлескую часовню; потому что тотчас потребовали обратно в Керчь приставов и квартальных, а также жандармов и всех десятских полицейских. При всем этом, оставшиеся молились с полным христианским усердием и с истинною покорностию к непостижимым путям Небесного Промысла внимали молебному пению и акафисту в честь св. великомученика и Победоносца Георгия. По возвращении из Катырлеса в Керчь всем вдруг сделалось известным, что страшные неприятели наши с своими многочисленными кораблями появившиеся у берегов наших, отправились обратно в море, и таким образом Господь видимо оказал нам недостойным Свою Великую милость, по молитвам и представительству св. великомученика Георгия сохранив град наш от врагов»³⁷. Генерал атаман Хомутов отбыл на пароходе в Тамань — «более потому, что флот неприятельский, казалось, принял направление к Анапе или Новороссийску, вверенным защите генерала Хомутова»³⁸. По особому распоряжению генерала Врангеля в Керчи были закрыты все присутственные места, а документы и дела сложены в бочки и перевезены на пароходы. «Но теперь, — завершал свое письмо о. Иоанн, — по получении известия от главнокомандующего Горчакова, что флот неприятельский возвратился в Севастополь, дела возвращены и присутственные места опять открыты»³⁹.

Конечно, тревога, вызванная появлением у керченских берегов неприятельских пароходов, достигла Еникале. О грозившей всем реальной опасности Леонтьев написал в очерке «Сдача Керчи в 1855 году» — уже без оглядки, по прошествии времени, на материнское спокойствие: «Не помню, какого числа апреля, явился внезапно

³⁵ Там же. Л. 269.

³⁶ Там же. Л. 270.

³⁷ Там же. Л. 269 об.-270.

³⁸ Там же. Л. 270.

³⁹ Там же. Л. 270 об.

перед входом в керченскую бухту и в пролив союзный флот. У нас в Еникале поднялась тревога. Что делали другие, не помню; помню только о том, что касалось ближе моего дела. По распоряжению начальства, был прислан в нашу крепость командир одного военного корабля, чтобы немедленно, пока неприятель еще не ворвался в бухту и пролив, перевезти как можно больше больных из Еникале через пролив в Тамань. Командир, плотный, плечистый моряк, ходил по палатам с нашим главным доктором В. Г. С., а я как дежурный — за ними. Главный доктор выбирал и назначал, которых больных можно перевозить; он очень был сердит и все бранился. Я изредка делал при этом свои замечания; моряк считал, сколько будет народу. Больше ничего почти не помню. Помню, что ночь была довольно светла и тепла; что беготни и хлопот было много, но испуга ни малейшего; все, кроме главного доктора, который чем-то расстроился, были очень веселы и бодры. И только. Тревога наша на этот раз была напрасна; союзный флот постоял и ушел. Помню, что в газетах, которые как-то в одну из моих редких поездок в “цивилизованную” Керчь я читал, над союзниками много по этому поводу смеялись. “Пришли, постояли и ушли!”» (61, 627–628).

К началу мая горожане привыкли к дежурившим против Керчи неприятельским пароходам — трем или четырем; ожидали прибытие в Керчь более сорока построенных в Ростове канонерских лодок для защиты Керченского пролива со стороны Черного моря⁴⁰. В унисон этому затишью начало письма Леонтьева от 3 мая: «Я только что совершил лодочную прогулку в компании нового товарища — пруссака, доктора медицины. — <...> хорошая погода, вечерняя прохлада и удовлетворительное состояние, в котором я застал моих больных сегодня утром, взбодрили меня, и я много смеялся и болтал. — Такова самая последняя из моих новостей. — Дни стоят такие же жаркие, как русские дни в середине июля. — Ночи теплые, и я очень доволен климатом» (111, 78). Это письмо — последнее, отправленное Леонтьевым до взятия Керчи неприятелем. Далее в письме о желании «перейти в один из полков, стоящих в окрестностях Керчи, в Арабате, в Феодосии» в общем в этой части армии, которой командует Врангель» (111, 78), о встрече по этому поводу с самим Врангелем; о том, что «старому генералу понравились мои ответы, когда неделю назад он посетил наш госпиталь и задавал мне вопросы по поводу больных» (111, 79); о предполагаемом назначении врачом в казачий полк в Арабате.

Позднее, вспоминая об этих событиях, Леонтьев писал: «Наступил май. Все шло по-прежнему, правильно и тихо. Одиннадцатого мая поутру меня позвали в канцелярию и показали бумагу, по которой я должен был собираться в путь. Генерал Врангель не забыл своего обещания и прикомандировал меня к Донскому Казачьему № 45⁴¹ полку» (61, 628). Самого Врангеля описал так: «Генерал Врангель был рослый, плотный и даже довольно толстый мужчина, белокурый с небольшой проседью, с приятным и спокойным немецким лицом. Он мне понравился еще прежде, когда приезжал в Еникале осматривать нашу крепость, наши пушки и наши больничные порядки, и мы все в мундирах и на вытяжку встречали и провожали его» (61, 627).

Последний день перед оккупацией Керчи коалиционными войсками Леонтьев провел в «спокойной и мечтательной лени, которая так приятна после нескольких месяцев однообразной и трудовой жизни. *Здесь* обязанности кончились; *там* еще не начались... Да и какие еще там, в степи, будут обязанности до тех пор, пока не грянут выстрелы? Быть может, никаких. А весна так хороша! И небо, и море, и степь так теперь веселы и ясны! И я буду там, с казаками, на коне!» (61, 629).

13 мая 1855 г. по городкам и местечкам Крыма разлетелось известие о занятии Керчи неприятелем и вторжении его через Керченский пролив в Азовское море. В этот день Леонтьев отправил Федосье Петровне «только записку» — «очень маленькая и очень нечетко написанная записочка на самой простой и даже оборванной бумаге» (61, 675) — чтобы она была спокойна на его счет: «Я совершенно цел

⁴⁰ Там же. Л. 284.

⁴¹ Ошибка памяти К. Н. Леонтьева, на которую указала О. Л. Фетисенко при подготовке тома 61 Полного собрания сочинений и писем (61, 560): Донской Казачий полк № 65.

и невредим. — Нахожусь на бивуаках в Аргине, с казаками, к которым я прикомандирован; здесь собран весь Керченский отряд» (111, 81). Обстоятельства своего отъезда из Керчи, где он оказался одновременно с неприятельским десантом, Леонтьев подробно описал в очерке «Сдача Керчи в 55 году». По простоты трех десятилетий может быть и сгладилась документальная точность бытовых деталей, но не потускнела эмоциональная яркость общей панорамы: «Для меня этот день военной неудачи нашей был одним из самых веселых дней моей жизни. Мне было тогда 23 года; я жил личной жизнью воображения и сердца, искал во всем поэзии, и не только искал, но и *находил* ее! Я желал и приключений, и труда, и наслаждений, и опасностей, и энергичной борьбы, и поэтической лени» (61, 621).

Из Феодосии тем временем прот. Феодот Пенчул сообщил архиеп. Иннокентию дошедшие до него подробности. Письмо от 14 мая: «Вчера получено у нас печальное известие о взятии неприятелем Керчи и о вторжении его чрез Керченский пролив в Азовское море. Мы ожидали, что сие страшное событие совершится сперва в Феодосии. 11 числа в 9 часов утра явился в нашей бухте неприятельский пароход, потом чрез час еще два парохода, и один из них, отделяясь, измерял северный берег бухты с 12 часов до 4 пополудни. В течение сего времени пароходы более и более начали показываться, так что в 6 часов вечера уже стояло их на нашем рейде 13, а за мысом более 20 вимпелов. Весь почти берег усеян был народом, ожидая с трепетом высадку неприятелей. Но в 10 часов ночи пароходы один за другим ушли по направлению к Керчи. Офицер, присланный от генерал-майора Вагнера с печальным известием к феодосийскому коменданту, передал на словах, что 12 числа в 3 часа утра неприятельский флот остановился в Камыш-Буруне, в 10 верстах от Керчи. А потом целое утро, до 12 часов началась высадка. Пополудни двинулись их колонны и в 4 часа заняли Керчь без боя. Нашего войска в Керчи и в окрестностях всего только было 2000, а неприятелей 25 тыс., и потому отрядный генерал Врангель вынужденным остался отступить и присоединиться к отряду Вагнера, у которого в команде не более 4 тыс. Ожидают две дивизии из Севастополя к ним на помощь. И теперь в наших местах откроется кровопролитие. Кажется, и наша Феодосия не устоит, если Господь, до сего времени хранивший ее, допустит. Сказывают, что шесть пароходов неприятельских, ворвавшись в Керченский пролив, тотчас взорвали один наш пароход, а другой *Аргонавт* взяли на буксир, в котором сложены были все дела керченских присутственных мест и хранилась казенная сумма. Этим пароходом командовал сын вице-адмирала Сребрякова. Жаль, что войска, ожидаемые из Севастополя на помощь Врангелю, не успеют прийти вовремя, дабы попрепятствовать неприятелю укрепиться в Керчи»⁴².

Известный труд М. И. Богдановича «Восточная война 1853–1856 годов» дает возможность уточнить отдельные сведения протоиерея Пенчула. В главе XXX «Экспедиция союзников в восточную часть Крыма»⁴³ сообщено, что как только пришло донесение с береговых постов о появлении неприятельского флота близ Теклинского маяка, генерал-лейтенант Врангель распорядился сосредоточить близ Камыш-Буруна основные силы — 9 рот в числе около 1900 человек с 4 орудиями — и перевел от Аргина к Султановке гусарский полк в числе 1825 человек с 8 орудиями. Однако значительное превосходство сил противника вынудило Врангеля отдать приказ об уничтожении, в крайнем случае, береговых батарей, судов и хлебных запасов. Пароходы «Бердянск», «Донец» и шхуна «Аргонавт» были назначены для эвакуации казенного имущества. Когда неприятельский десант занял высоты у селения Амбелаки, нацелившись с суши на Павловскую батарею, командир Керченского отряда полковник Карташевский объявил отступление на большую Феодосийскую дорогу. Генерал Врангель отдал приказ пароходам покинуть Керченскую гавань и идти в Азовское море. Это удалось сделать паровой шхуне «Аргонавт» и пароходу «Боец». За ними из Керченской гавани вышел пароход «Бердянск»; именно на нем, по сведениям Богдановича, вывозились

⁴² РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 44. Л. 295–296.

⁴³ Богданович М. И. Восточная война 1853–1856 годов. Т. III С. 305–324.

из города архивные дела и денежный запас различных ведомств. Вдогонку «Бердянску» ринулись четыре неприятельских парохода. Когда в результате неудачного маневра «Бердянск» сел на мель, командир лейтенант Свешников, отправив команду на берег, взорвал корабль. Также взорваны были в Керченской гавани пароходы «Могучий» и «Донец», а в Керчи и Еникале сожжены казенные магазины и склады с провиантом. Не нашлось подвод, чтобы вывезти из Еникале сто тяжелораненых нижних чинов, о судьбе которых генерал-лейтенант Врангель обратился с письмом к английскому генералу Дж. Броуну. Не получив ответа, Врангель послал в Еникале подводы, и раненых отпустили.

Сведения Богдановича дополняют и отчасти проясняют то, что записал по слухам в своем мемуарном очерке Леонтьев: «Ени-Кале с пролива бомбардировали; стреляли и наши; <...> некоторые из больных вышли и даже выползли из больничных палат, чтобы не быть случайно погребенными под развалинами строений, и старались уйти и ползком уползли к верхней части крепости, на гору и в степь. Там было выше, дальше, безопаснее. Не все были в силах это сделать, и Бутлер многих унес туда на своей спине под выстрелами. <...> Когда наши военные власти удалились из Ени-Кале, взорвавши пороховой склад, Бутлера оставили при больных, и он пробыл вместе с этими больными в плену до середины лета <...> Куда делись все остальные больные и севастопольские раненые, не знаю. Их, однако, было у нас в палатах много в день моего отъезда из Ени-Кале. Слышал я, что многие во время бомбардирования разошлись (и даже, как я говорил, распозлись) по хуторам и именьям в окрестностях Керчи» (61, 677-678).

Несгибаемая вера в победу русского духа и после сдачи Керчи не оставляла корреспондентов архиеп. Иннокентия. 19 мая прот. Арсений Лебединцев писал из Севастополя: «Слух о занятии неприятелями Керчи произвел у нас тревожное впечатление. Впрочем, уныния ни в чем не заметно. Напротив, и это объясняют каким-то особым соображением нашего Главнокомандующего. Говорят, что для нас выгоднее привлечь на Крым все силы враждующего Запада, чем вести с ним войну на западной нашей границе»⁴⁴. В следующем письме, от 24 мая, Лебединцев еще раз подчеркнул свою мысль: «Несмотря на занятие неприятелями Керчи и их плавание по Азовскому морю, у нас существует уверенность, что дела наши еще не в худом положении, и скоро примут прекрасный оборот»⁴⁵. Завершая свой мемуарный очерк «Сдача Керчи в 1855 году» Леонтьев дал свое объяснение такому духоподъемному состоянию: «Зачем мне идеализировать жизнь! Она и так хороша, со всей сменой невзгод и радостей своих; она хороша, когда в нашей собственной груди горит неугасимо какой бы то ни было высший идеал. Когда он горит в душе неугасимо, этот идеал патриотизма, человечности и даже личной, молодой жажды сильных ощущений, тогда хорошо и в трудах больницы, и на коне в степи» (61, 695).

Сдача Керчи с каждым часом обрастала всевозможными слухами. Из Успенского скита игумен Иоанн писал архиеп. Иннокентию 25 мая, признаваясь, что очень мало имеет достоверных сведений о военных действиях: «О Керчи одни говорят, что по занятии ее неприятелем пошла работа укрепления с сухопутной стороны; другие говорят, что генерал Хомутов из Новороссийска с 15 тыс. морем нагрязнул, разбил неприятеля так, что трупами завален город; греков, подносящих хлеб и соль, как равно и мулу, приветствовавшего речью неприятеля, велел будто бы изрубить. Город сожжен, и много жителей погорело и побито»⁴⁶.

Из Перекопа архиеп. Иннокентий получил от благочинного прот. Макария Алексеева письмо, отправленное 19 мая: «Неприятели заняли Керчь и прошли в Азовское море, оттуда – в Бердянск, и даже, говорят, в Ростов, что на Дону, и Таганрог. Неприятельские пароходы от Генического отстоят в двух верстах, даже уже были разрушительные выстрелы, от которых среди Генического расположенный пирамидою ярус

⁴⁴ Киевская старина. 1896. Т. LIII. С. 167.

⁴⁵ Там же. С. 168.

⁴⁶ РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 44. Л. 333.

сухарей взорван и сожжен врагами, лодки наши с провиантом, в устье Азовского моря стоявшие, сожжены нашими же. Везде тревога и бегство, наибольшие же опасения рождаются от ожидаемого возмущения ногайцев»⁴⁷.

Из Бердянска 20 июня передал услышанное прот. Григорий Брюховский: «Вчера приехавшие в Берестовое какие-то люди распустили слух, будто наши обратно взяли Керчь и Еникале. В то же время другие привезли известие, что против Петровской стоит 14 пароходов. Таким образом, слухи эти один другим опровергаются. Сейчас еду в Новоспасское (недалеко от Петровской), где можно узнать что-нибудь повернее»⁴⁸.

В эти же дни Леонтьев писал матери: «Не верьте половине того, что могут рассказывать у вас; даже и здесь было так много ложных слухов, тогда как мы стоим в 40 верстах от Керчи. — Говорили в первые дни, что турки перерезали греков в Еникале, а после оказалось, что греки с утра, когда еще неприятель был у Керчи, оставили город. — Говорили, что в Керчи большой грабеж, и это оказалось вздором; сначала турки закутили было и вместе с татарами стали насиловать женщин и отнимать вещи, но союзники расстреляли несколько человек; жители покинули Керчь, но не все; турок огородили редутами в Еникале и оставили их на произвол судьбы; англичан же и французов нет теперь на берегу» (111, 87–88).

О быстро распространявшихся слухах Леонтьев пишет и в мемуарном очерке «Сдача Керчи в 1855 году», но, в отличие от письма к матери, в деталях передает известные ему сообщения о бесчинствах и вандализме союзного войска: «Ужаснувший меня в первый день слух о том, что турки высадились в Ени-Кале и режут нещадно — оказался преувеличенным: “избиений” никаких не было, но были беспорядки, были насилия, были частные убийства <...>. Вообще говорили, что французское войско вело себя лучше всех. О буйствах и насилиях французов совсем не было рассказов; об англичанах и в особенности об английских матросах отзывались гораздо хуже. Беспорядки, которые производили англичане, имели даже более так сказать “варварский” характер, чем мусульманские насилия и бесчинства. В английских выходах было больше бессмысленной грубости, больше так называемого “вандализма”, чем в турецких насилиях. В этих последних, судя по всем рассказам, было видно лишь одно разнудавшееся половое зверство, был какой-то многогранный азиатский трагизм, все это было преступно, но... как бы это сказать? Хотя бы менее бессмысленно и дико, чем поведение англичан... Английские матросы ворвались, например, в керченский музей древностей и все там перебили и переломали, что было только можно перебить и изломать... Они не только грабили (это еще все-таки понятно), они разрушали и портили множество вещей только из одной жадности разрушения. Они без всякой цели вытаскивали из квартиры полковника Иваницкого хороший рояль, запяглись в него и везли его с криками по мостовой, как экипаж, пока совсем не испортили (61, 678–679).

Жители Керчи стремились покинуть город; из 12 тысяч осталось не более 2. Эти данные приводит М. И. Богданович, так описывая вступление в Керчь неприятелей: «Генерал д’Отмар был встречен у городской заставы депутацией из татар и евреев, с хлебом и солью, но эта малодушная покорность неприятелю не спасла их от разорения. Как только союзные войска, пройдя Керчь, двинулись к Еникале, (куда прибыли в полночь), город наполнился мародёрами, которые принялись грабить и опустошать дома жителей и казенные строения, не щадя даже госпиталей и керченского музея, где были выломаны мраморные полы и растасканы сохранявшиеся там древние вещи. В особенности же отличались неистовством и жестокостью турки, истреблявшие, по указанию татар, русских жителей города, не щадя ни детей, ни женщин»⁴⁹.

Из Феодосии прот. Феодот Пенчул писал 18 июня: «По занятии неприятелем Керчи, турки теперь укрепляются к Еникале и в Камыш-Буруне в 12 верстах от Керчи, а союзники с татарами днем в городе неистовствуют, а ночью отправляются на свои суда. Жаль, что мало войска нашего, и ничего не предпринимают, а можно бы их

⁴⁷ Там же. Л. 307.

⁴⁸ Там же. Л. 370–370 об.

⁴⁹ Богданович М. И. Восточная война 1853–1856 годов. Т. III. С. 311.

атаковать. Так, по крайней мере, судят самые военные. И не дали бы врагам так усилиться. Теперь цветущая Керчь представляет из себя груды развалин. Адмиралтейство и другие казенные и общественные здания преданы огню, от которого истреблены и некоторые частные постройки. В прочих места Керченского полуострова пока еще ничего нет. Только малые отряды наших войск в разездах подходят к Керчи и усмиряют татар. Их довольно переловили. На днях толпу пленных французов и англичан проводили чрез Феодосию. Они показали, что теперь неприятелей находится в Еникале не более 5 тыс. Ежели справедливо их показание, то нашему отряду можно бы с ними справиться»⁵⁰.

Оставшиеся в Керчи горожане, в большинстве своем, не имели, куда и на чем бежать. Их защитником стал керченский протоиерей, настоятель Свято-Троицкого собора Иоанн Исидорович Кумпан. О нем и его духовном подвиге архиеп. Иннокентий высоко отозвался в разговоре со своим келейником, сыном о. Иоанна: «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы, а наемник бежит...; вот и твой отец — добрый пастырь; он не убежал, как другие, а остался при храме Божиим, как воин на часах. Я просил генерала Хомутова и дальше сообщать о твоём отце. Не тужи! Бог Своего воина побережет, да и мы не оставим его детей, и не забудем его заслуг»⁵¹. После подписания мира архиеп. Иннокентий предложил о. Иоанну Кумпану другое, более высокое место служения, на что последовал смиренный ответ: «Меня здесь все сословия уважают и любят; чего мне нужно? Я здесь покоен, знаю одного себя и отвечаю сам за себя, а там отвечай один за всех. Да мимо идет от меня чаша сия, впрочем, не как я, но как Святой Владыка возглаголет»⁵².

Свидетельства очевидцев керченских событий неожиданно обнаружили в письме прот. Брюховского из Бердянска — от 30 мая: «26 числа, только что я отправил свою почту, в 1-м часу по полудни по улице, на которой я живу, поднялся необыкновенный шум: стук телег, бегогна и крик людей... Спрашиваю о причине, и мне говорят, что к берегу подходит пароход. Я пошел на берег. Французский пароход, под белым флагом, стоит уже недалеко от пристани. Он привез множество нашего народа, оставшегося в Керчи по занятии ее неприятелем. Привезенные рассказывают, что французский начальник сам предлагал им удалиться из Керчи, сказав: “Мы уйдем отсюда и оставим здесь только турок с вашими крымскими татарами. Они будут беспощадно обижать вас: а потому, кто хочет избежать опасности, тот собирай, какие можешь, пожитки и уезжай в Бердянск”. Когда люди стали просить, чтобы перевезли в Ростов, им, говорят, сказано: “В Ростов нельзя; там, может быть, будем иметь дело; а Бердянска мы занимать не станем, и вы там будете покойнее”. Рассказывают, впрочем, что и при французах турки с татарами делали грабежи и разные неистовства. Чтобы удержат их, говорят, будто французы расстреляли шесть турок и троих татар; но это не помогло. В сопровождении и по указанию татар турки ездили верхом на татарских лошадях по хуторам и там грабили и делали, что хотели. По словам приехавших из Керчи, неприятель укрепляется в Еникале. Бог знает, что будет дальше»⁵³.

Эти сообщения керченских жителей глубоко потрясали жителей не только Крыма, но и близлежащих земель. Епископ Одесский, викарий Херсонской епархии Поликарп (Радкевич) писал 14 октября 1855 г. архиеп. Иннокентию, что жестокие поступки неприятеля «в Керчи и других местах сделали Херсонских жителей столь осторожными, что повывезли свои семейства и пожитки, чтобы не потерпеть бесчестия и бедствий, и тем более, что наступает самое тяжкое время — осень, холод и грязь»⁵⁴.

Любопытный эпизод эвакуации жителей Керчи перedal прот. Феодот Пенчул в письме к архиеп. Иннокентию: «Недавно два парохода под переговорным флагом подвозили в нашу бухту пассажиров, керченских жителей, с намерением высадить

⁵⁰ РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 44. Л. 367-367 об.

⁵¹ Таврические епархиальные ведомости. 1900. 15 дек. № 24. С. 1759.

⁵² РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 39. Л. 701.

⁵³ Там же. Ед. хр. 44. Л. 337-337 об.

⁵⁴ Там же. Л. 558 об.

их в Феодосии. Но когда комендант объявил парламентарю, что пассажиры не иначе могут быть приняты от них, как на условиях, чтобы они выдержали карантин, то командир транспорта отозвался, что пассажиры его на таком условии не соглашаются высадиться, а упросили его отправить их в Константинополь, и с тем ушли. Так как пассажиры на тех судах были большею частью из семейств жидов, армян и других наций, быть может, участвовавших в грабежах по занятии неприятелем Керчи, то вероятно они из опасения быть узанными в карантине по вещам, награбленным ими, не захотели высадиться в Феодосии на предложенных им условиях»⁵⁵.

Азовское побережье, куда со взятием Керчи коалиция проложила себе путь, представляло житницу русской армии с огромными запасами провианта и фуража. Захватив ее, неприятель рассчитывал лишить крымских защитников продовольствия. Но эта цель не была достигнута: армейских запасов хватило на весь 1855 год. Опустошение азовских городков и селений, как и всех крымских, больше всего ударило по мирному населению. «Если можно в некоторой степени оправдать подобный образ действий обычным в войне правом — истреблять средства противника, то грабежи, насилия и убийства, совершенные англо-французскими мародерами и союзниками их турками, должны быть отмечены слезами и кровью невинных жертв в истории войны против России, войска которой за сорок лет перед тем, исполняя завет своего монарха, стояли на страже неприкосновенности Парижа»⁵⁶, — писал М. И. Богданович в своем капитальном труде «Восточная война 1853–1856 годов». О справедливости этого утверждения свидетельствуют письма очевидцев, в которых обнаруживаются важные подробности, не попадавшие до сих пор на страницы истории Крымской войны.

Источники и литература

1. *Богданович М. И.* Восточная война 1853–1856 годов: В 4-х т. М., 2019.
2. Киевская старина. 1896. Т. LII. Янв. — март; Т. LIII. Апр. — июнь.
3. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. [19 кн.] / Подгот. Текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2000–2021.
4. РНБ. Ф. 313. Ед. хр. 36, 39, 44.
5. Таврические епархиальные ведомости. 1900. 15 дек. № 24.
6. *Фетисенко О. Л.* Война и Юг: К. Н. Леонтьев и его письма времен Крымской кампании // Наше наследие. 2016. № 119. С. 56–61.
7. *Щербакова М. И.* Подвиг русского монашества в Крымской войне 1853–1856 гг. // Междунар. науч. конф. «Духовное и культурное наследие монастырей Русской Православной Церкви. К 500-летию Московского Новодевичьего монастыря»: Тезисы докл. М., ИМЛИ РАН. 9–11 октября 2019. Вып. 1. С. 196–198
8. *Щербакова М. И.* Проповеди Иннокентия (Борисова), архиепископа Херсонского и Таврического, как фактор победы русского духа в Крымской войне 1853–1856 гг. / Литература Древней Руси: Материалы X Всерос. конф. «Древнерусская литература и ее традиции в литературе Нового времени», посв. памяти проф. Н. И. Прокофьева. М., 6–7 декабря 2018 г. М., 2019. С. 360–372.

⁵⁵ Там же. Л. 367 об.

⁵⁶ *Богданович М. И.* Восточная война 1853–1856 годов. Т. III. С. 319–320.

Н. В. Винюкова

Роль К. Н. Леонтьева в «религиозном движении» русского общества

УДК 271.2-9+1(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_161
EDN STZNMX



Аннотация: Несмотря на растущую секуляризацию русского общества, о «религиозном движении» в среде образованных людей конца XIX века говорили многие современники. Не последнюю роль в этом движении и в его осмыслении сыграл К. Н. Леонтьев, жизнь которого явила собой яркий пример религиозного обращения светски образованного интеллектуала, устремления и труды которого стали сосредоточены вокруг Православия. Этот феномен отразился как на его литературных работах, так и на социальных связях. Одной из таких показательных связей стала дружба с И. И. Фуделем — молодым публицистом, будущим священником и первым издателем мыслителя. Леонтьев стал знаковой фигурой в жизни этого заметного представителя «религиозного движения», колыбелью которого в то время была Оптина пустынь, где и проходили встречи двух друзей разных поколений. После обращения тема Афонского и Оптинского монастыря стала для Леонтьева одной из любимых. Ему удалось прививать любовь к церковности в среде бывавших у него молодых людей, на которых он возлагал большие надежды. Впоследствии именно значение Леонтьева для приближения интеллигенции к Церкви Фудель ставил превыше всего.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, русская мысль, религиозное обращение, религиозное движение, духовенство, интеллигенция, Оптина пустынь, К. Н. Леонтьев, И. И. Фудель.

Об авторе: **Надежда Валерьевна Винюкова**

Кандидат исторических наук, научный редактор Большой российской энциклопедии, редактор исторической программы «Кто мы?» на канале «Россия-Культура».

E-mail: nadinvin1@ya.ru

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3030-086X>

Для цитирования: Винюкова Н. В. Роль К. Н. Леонтьева в «религиозном движении» русского общества // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 161–167.

Nadezhda V. Vinyukova

**The Role of K. N. Leontiev in the “Religious Movement”
of Russian Society**



UDC 271.2-9+1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_161

EDN STZNMX

Abstract: Despite the growing secularization of Russian society, many contemporaries spoke about the “religious movement” among educated people of the late 19th century. K. N. Leontiev played an important role in this movement and in its comprehension, his life was a vivid example of the religious conversion of a secular educated intellectual, whose aspirations and works became centered around Orthodoxy. This phenomenon was reflected both in his literary works and in his social connections. One of such revealing ties was the friendship with Joseph Fudel, a young publicist, future priest and the first publisher of the thinker. Leontiev became an iconic figure in the life of this prominent representative of the “religious movement”, whose cradle at that time was Optina Pustyn, where meetings of two friends of different generations took place. After the conversion, the topic of Athos and Optina monasticism became one of Leontiev’s favorites. And he managed to instill a love to the Church among the young people who visited him and on whom he had high hopes. Subsequently, it was Leontiev’s importance for bringing the intelligentsia closer to the Church that Fudel put above all else.

Keywords: Russian Orthodox Church, Russian thought, religious conversion, religious movement, clergy, intelligentsia, Optina Pustyn, K. N. Leontiev, I. I. Fudel.

About the author: **Nadezhda Valerievna Vinyukova**

PhD in history, Scientific Editor of the Great Russian Encyclopedia, Editor of the Historical Program “Who are we?” on the channel “Russia-Culture”.

E-mail: nadinvin1@ya.ru

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3030-086X>

For citation: Vinyukova N. V. The Role of K. N. Leontiev in the “Religious Movement” of Russian Society. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 161–167.

Как известно, К. Н. Леонтьев был не только религиозным человеком, но и открытой, общительной натурой — он вел широкую переписку и в конце жизни даже собрал вокруг себя кружок молодых людей¹. Представляется не безынтересным рассмотреть Леонтьева в рамках феномена религиозного обращения интеллигенции². И сам мыслитель, и многие публицисты его круга (как, например, Л. А. Тихомиров или И. И. Фудель) говорили о «религиозном движении», которое наблюдалось в конце XIX в. Многие ждали появления «церковной интеллигенции» и всячески пытались способствовать духовному сдвигу среди образованных молодых людей³. Разумеется, в 1870–80 гг. не последнюю роль в этом движении сыграл Леонтьев, как собственным примером, так и своей публицистикой и неформальными социальными связями.

К одной такой очень показательной связи мы и обратимся: Иосиф Иванович Фудель — младший друг, почитатель и впоследствии (уже посмертно) первый издатель собрания сочинений К. Н. Леонтьева. Эти отношения представляют собой уникальный феномен близкой и искренней дружбы людей разных поколений. Четырехлетнее знакомство Фуделя и Леонтьева оборвалось смертью Константина Николаевича. Но оно стало одним из знаковых событий в жизни Фуделя: обогатило его интеллектуальный и духовный багаж, привело в Оптиную пустынь, укрепило на православной почве; наконец, без содействия Леонтьева Фудель вряд ли бы достиг заветной мечты — приблизиться к народу (в юности он писал статьи о «православном народничестве» в славянофильском духе) — став священником. Принятие священного сана было весьма незаурядным в то время решением для юноши с университетским образованием, не происходящего из среды духовенства, которое по-прежнему сохраняло черты замкнутой сословности.

Горячо любивший Фуделя (и его духовную целеустремленность — «германский дух на православной почве») Константин Николаевич не раз высказывал в своих разговорах надежды на приток в ряды духовенства верующих светских людей, которые могли бы оказать влияние и на все светское общество (так, в журнале «Гражданин» печаталась статья «Добрые вести», в которой он приводил многочисленные факты проявления религиозной жизни в разных слоях общества и делал из этого оптимистические выводы⁴). Фудель в 1918 г. будет с грустью вспоминать об этих надеждах: «Ему хотелось делать эти выводы, хотелось видеть начало возрождения России, осуществление ее *религиозного* призвания. И, правду говоря, живя в Оптиной, в этом центре, куда стекались со всей России люди с новым религиозным опытом, или только искавшие его, трудно было (особенно *тогда*) не впасть в ошибку и не принять частного за общее»⁵. При этом и сам о. Иосиф в 1890-е гг. тщательно отслеживал случаи принятия духовного сана светскими людьми, и говорил о том самом «религиозном движении», т. е. «появлении целой группы образованных людей, сознательно отдающих свои силы на служение Церкви Православной»; и отмечал, что «видимым признаком этого скрытого процесса является одинаково и художник В. Васнецов со своею дивною иконописью во Владимирском соборе, и бывший профессор Московского Университета С. А. Рачинский, создавший образец для церковных школ, и те воспитанники университетов и лицеев, которые принимают пострижение в монашество»⁶.

¹ См.: *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012.

² См.: *Антонов К. М.* «Как возможна религия?»: философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. Москва: ПСТГУ, 2020.

³ *Винюкова Н. В.* Русская «интеллигенция» рубежа XIX–XX веков: от светского канона к церковному // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2022. 6 (1). С. 65–88.

⁴ *Гражданин.* СПб., 1890. № 81, 83, 87, 95.

⁵ *Фудель И. И.* Мое знакомство с К. Леонтьевым (письмо С. Н. Дурьлину) // *Обрученный Церкви. Протоиерей Иосиф Фудель. Жизнеописание. Воспоминания. Письма К. Н. Леонтьеву / Вступ. ст., подг. текста Н. В. Винюкова, сост., подг. текста и комм. О. Л. Фетисенко. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 179.*

⁶ *Русское обозрение.* 1892. Декабрь. С. 903; Март. С. 973; Октябрь. С. 876.

При этом для о. Иосифа всегда особенно важны были и шаги Церкви навстречу интеллигенции — его непрестанно волновала тема внутренней миссии церкви среди интеллигенции⁷.

В этом обоюдном движении большую роль играла Оптиная пустынь — тот духовный очаг, у которого согревалась Россия во всем ее социальном многообразии. Здесь расцветало русское монашество, творились переводы и издавались духовные книги; сюда приезжали властители дум русского общества XIX в. Именно в Оптиной Леонтьев жил на протяжении общения с Фуделем, и тот не раз приезжал в обитель за долгими вдумчивыми разговорами с видным, но не широко признанным философом и за духовным успокоением у монастырских стен.

Одной из ключевых фигур в «религиозном движении» был особо почитаемый в то время преподобный оптинский старец Амвросий. У него окормлялся Леонтьев, через которого у старца просил благословения на принятие священства Фудель. Эту пору расцвета старчества в Российской империи, принесшую особую духовную атмосферу в общественное пространство, не заметить было нельзя. Фудель вспоминал, что «молодежи бывало у отца Амвросия множество»: «сколько разбитых нравственно натур он воссоздал и исцелил силою своей любви, скольким потерявшим веру в Бога и во все святое он эту веру возвратил и тем самую жизнь их сохранил; скольких он благословил на трудный иноческий подвиг или на пастырское служение; сколько из них возрожденных осталось там же около него...»⁸

Оптина стала своеобразным символом *обращения интеллигенции* — это было не только духовное, но и социальное явление. Этот феномен нес в себе с одной стороны испытываемую обращенным раздвоенность и внутренне бореие (или сочетание нового религиозного опыта с прежними пристрастиями), с другой — стремление «обратить» окружающих, своеобразный миссионерский заряд. Так было и с Леонтьевым, и с молодым о. Иосифом.

Новообращенным интеллектуалам, «вернувшимся» в Церковь, очень хотелось разделить этот опыт. В этом смысле показательны леонтьевские «Четыре письма с Афона» (первоначальный вариант написан в 1872 г., но опубликована была редакция 1884 г., уже посмертно в 1912 г.). Константин Николаевич упоминает, что встретил сочувствие, прочтя их «в довольно многолюдном обществе молодых людей», почему и возымел желание опубликовать. Замечательная картина афонского монашества изображена в жанре писем, обращенных к светской образованной девушке. И в порыве показать красоту и силу монашеского аскетизма также сквозит мотив раздвоенности и особой радости духовной борьбы: «На столе моем рядом лежат Прудон и Пророк Давид, Байрон и Златоуст; Иоанн Дамаскин и Гете; Хомяков и Герцен. Здесь я покойнее, чем был в миру: здесь я и мир люблю, как далекую и безвредную картину»; «Знаешь ли ты, например, что за наслаждение отдать все свои познания, свою образованность, свое самолюбие, свою гордую раздражительность в распоряжение какому-нибудь простому, но опытному и честному старцу? Знаешь ли, сколько христианской воли нужно, чтобы убить в себе другую волю, светскую волю?..»⁹

Прекрасный образец Леонтьева-катехизатора — биография иеромонаха Оптиной пустыни «Отец Климент Зедергольм» (1879) — воспоминания Леонтьева о своем дорогом друге и собеседнике. Помимо истории обращения выпускника Московского императорского университета, протестанта (и сына пастора-философа) Константина Зедергольма, ставшего видным подвижником Оптиной и отличавшегося особой склонностью к катехизации, Леонтьев представил широкий экскурс в монашескую жизнь и историю русского старчества. Биография иеромонаха Климента, по своему характеру и жизненному пути привлекавшего Леонтьева, приоткрывает

⁷ Фудель И. И. О христианской публицистике // ДРЗ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 5. Л. 28–32; Фудель И. И. Миссия среди интеллигенции. Миссионерское обозрение. 1901 г. Июль. С. 497.

⁸ Русское обозрение. 1892. Октябрь. С. 876.

⁹ Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб., 2006. Т. 7, кн. 1. С. 132–133, 150.

границы конфликта разума и веры и служит замечательным примером обращения и «опрощения» интеллектуала середины XIX в.

Для понимания религиозного значения Леонтьева особенно интересен пассаж из очерка С. Н. Дурылина о Фуделе 1918 г. Личность отца Иосифа глубоко затронула писателя (также не миновавшего период безверия и религиозного обращения, а затем и принявшего сан). Впервые он увидел о. Иосифа в 1912 г., выступающим с речью о К. Н. Леонтьеве на заседании Московского религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева (где Дурылин исполнял должность секретаря). Для него о. Иосиф представлял и воплощение истинного иерея и, что было немаловажно для писателя, был носителем памяти о Леонтьеве.

Сравнивая Леонтьева с другим властителем дум — В. С. Соловьевым, Дурылин приводит интересные наблюдения. Особенно примечательны его проекции на те социальные типы, которым могло быть близко мировоззрение Леонтьева: «В «Леонтьевском» — в чем было оно не выразилось: в политике, религии, искусстве, жизни — нечего делать либеральному бабюшке, заинтересовавшемуся христианством доценту, собирающемуся реформировать церковь семинаристу, но «Леонтьевским» заинтересуются настоящий монах, епископ, строгий государственный, размышляющий о значении православия, как исторической силы, к нему потянется тот, кто обретает Бога в страхе и тревоге собственного душевного распада и развала. «Леонтьевское» всегда сурово <...> Для современной жизни, оно неудобно: с ним в душе, в мысли, в жизнечувствовании, в воле — нельзя быть профессором нашего университета, доцентом Духовной академии, членом господствующей политической партии, заметным представителем городского белого духовенства, даже видным писателем, художником, публицистом (т.е. быть писателем можно, но видным — нельзя), но с ним же в душе, мысли, воле можно быть и ныне монахом, аскетом, отставным военным, живущим под руководством старца, бывшим государственным деятелем, никому не известным, нечитаемым писателем, простецом странником по святым местам. С Леонтьевским в душе читают более святых отцов, с Соловьевским — предпочитают научные исследования о святых отцах, с Леонтьевским в душе митрополита Филарета любят больше, чем петербургского Антония, учению о грехопадении и муках загробных уделяют больше духовного и умственного внимания, чем учению о софийности мира и преображению плоти <...> Леонтьевское — это строгий монастырь с уставной службой, с кельей старца — в его стенах. Соловьевское — это богословская аудитория, с небольшой домашней церковью при ней, где по воскресеньям говорит проповеди профессор богословия». И заключает: «Отец Иосиф был преисполнен «Леонтьевского», оно было стихией его мысли, в его строгие и скорбные тона было окрашено все мировоззрение и жизнечувствие о. Иосифа»¹⁰. Таков взгляд Дурылина, который особенно ценил в них обоих строгую церковность и близость к монашескому аскетизму (в образе отца Иосифа в своем очерке он фиксирует свое представление о пастырском идеале¹¹).

Увлечение Леонтьевым пришло к Дурылину со второй половины 1910-х гг., вместе с его архивом (доставшимся Дурылину после смерти о. Иосифа). Над ним он как раз работал на момент написания очерка, который оттого получился очень «леонтьевским». Влияние Леонтьева отражается там в поднятии темы «обмирщения» (важной для Леонтьева, не раз выступавшего против духа прогресса в разных сферах, мечтавшего «превратить всю Россию в Афон»¹²), в связи духовных поисков с эстетическими (вспомним «эстетику жизни» у Леонтьева), с ориентиром на монастырь; общим был и мотив о претрности Церкви в «образованных и светски воспитанных» священниках и архиереях.

¹⁰ Дурылин С. Н. Отец Иосиф Фудель (Мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко) // Обрученный Церкви... С. 217.

¹¹ Подробнее см.: Винокова Н. В. Образ идеального пастыря в очерке С. Н. Дурылина об отце Иосифе Фуделе // Филаретовский альманах. 2020. Вып. 16. С. 73–86.

¹² Фудель И. И. Культурный идеал К. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. Янв. С. 257–280.

Таким образом, о. Иосиф оказался для Дурылина проводником леонтьевского мироощущения. Но в то же время, несмотря на тесное интеллектуальное взаимодействие, о. Иосиф не стал «копией» или «продолжением» Леонтьева. Едва ли в зрелые годы ему были близки «византизм» и «эстетизм» Леонтьева, в поздней публицистике он избегал политических тем, был прежде всего деятелем (занятым учительством, проповедью, помощью заключенным и бедным, заботами по оживлению приходской жизни, издательством), а не мыслителем. Но при этом он хорошо его понимал и сделал очень многое для сохранения его наследия.

В своих статьях о Леонтьеве, даже еще при его жизни, Фудель не раз говорил о присущих ему «крайностях» и «парадоксах», считал его, главным образом, «художником мысли», а не философом¹³. Некоторые леонтьевские идеи (как, например, апология самодержавного сословного государства, отстаивание жестокости «иногда и до свирепости»¹⁴) дали повод священнику К. М. Аггееву, рассматривавшему в своей диссертации богословские взгляды Леонтьева, заключить, что «Христа нет в его системе»¹⁵. Однако Фудель, в отличие от Аггеева лично знавший Леонтьева, такую оценку не одобрил, справедливо полагая, что в случае с Леонтьевым не приходится говорить ни о системе, ни о богословии. Вот что он писал об этой диссертации: «Для того чтобы раскрыть свое понимание христианства, он (К. М. Аггеев. — Н. В.) трактует К. Леонтьева как богослова. Он извлекает из его сочинений «систему», «религиозную доктрину» (почти на каждой странице эти слова повторяются) и победоносно, пункт за пунктом, разбивает эту «доктрину». Читаешь и своим глазам не веришь. Константин Николаевич Леонтьев, мысливший всегда как художник, образами, свято оберегавший простоту своей церковной веры, чтоб она была такая же, как у всякого послушника, как у любой козельской мещанки, боявшейся иметь свое мнение в этой области и поэтою смирявшей свой ум до принципа: «credo, quia absurdum», и этот человек — богослов, и у него «система», «доктрина»! Тогда еще с большим основанием можно говорить о богословской системе Гоголя и Достоевского»¹⁶.

Признавая самобытность и даже гениальность Леонтьева как мыслителя, он отмечал, что к Церкви Леонтьев был ближе, чем «славянофилы, <...> Достоевский и многие другие, которых неизвестно даже, к какому вероисповеданию причислить»¹⁷. И важнейшую его заслугу Фудель видел именно в значимости для приближения интеллигенции к Церкви. Христианское просвещение и рождение церковной интеллигенции — ноты, звучавшие для Фуделя острее всего. На этой ниве за свою жизнь немало потрудился и он сам.

Эта значимость виделась ему не только в сфере мысли, но и в практическом, человеческом взаимодействии, в тех людях, на которых Леонтьев повлиял: «Около него был всегда кружок молодежи, искренно любившей его и сердечно привязанной к нему; многие из этого кружка обязаны К. Н. Леонтьеву своим духовным возрождением и началом своего христианского воспитания. Мы говорим началом, потому что дело К. Н. Леонтьева было только возбудить в человеке желание уверовать, узнать учение Церкви, полюбить Церковь; за дальнейшим он уж отсылал своего ученика к Оптинским старцам, или если нельзя было, то просто к хорошему священнику или монаху. Мы уверены, что ученики К. Н. Леонтьева, так многим ему обязанные, будут продолжать *эту сторону его деятельности* (выделено мной. — Н. В.) и тем приумножат то добро, какое сделал К. Н. Леонтьев», — писал Фудель, говоря о молодежи,

¹³ Там же. С. 257.

¹⁴ Леонтьев — Фуделю. 6–23 июля 1888 // «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подг. текста и комм. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 92.

¹⁵ Аггеев К. Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. С. 298.

¹⁶ Фудель И. И. Судьба К. Н. Леонтьева // Московские ведомости. 1910. 12 нояб., № 261. С. 1.

¹⁷ Памяти К. Н. Леонтьева // Русское Обозрение. 1892. Т. 6. Ноябрь. С. 406.

имея в виду и себя¹⁸. И действительно, нельзя недооценивать, насколько плодотворной оказалась эта дружба. Как ее свидетельство до нас дошли обширная переписка двух друзей, ряд статей Фуделя о Леонтьеве, его воспоминания о нем, и, конечно, собрание сочинений мыслителя, изданное Фуделем. Оно оставалось единственным до настоящего времени, когда появился многолетний и кропотливый издательский проект нового собрания, отразивший, в частности, и эти взаимоотношения.

Источники и литература

1. *Аггеев К.* Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. 333 с.
2. *Винюкова Н. В.* Образ идеального пастыря в очерке С. Н. Дурылина об отце Иосифе Фуделе // *Филаретовский альманах*. 2020. Вып. 16. С. 73–86.
3. *Винюкова Н. В.* Русская «интеллигенция» рубежа XIX–XX веков: от светского канона к церковному // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6, № 1. С. 65–88.
4. *Гражданин*. СПб., 1890. № 81, 83, 87, 95.
5. *Иван Кристи*. Письма к К. Н. Леонтьеву. Статьи / Сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб., 2016. 698 с., ил. (*Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. II).
6. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7, кн. 1: Публицистика 1862–1879 годов / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2005. 560 с.
7. Обрученный Церкви. Протоиерей Иосиф Фудель. Жизнеописание. Воспоминания. Письма К. Н. Леонтьеву / Вступ. ст., подг. текста Н. В. Винюкова, сост., подг. текста и комм. О. Л. Фетисенко. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. 432 с.
8. Памяти К. Н. Леонтьева // *Русское Обозрение*. 1892. Т. 6. Ноябрь. С. 406–409.
9. *Русское обозрение*. 1892. Март, октябрь, декабрь.
10. «Преемство от отцов». К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 752 с., ил. (*Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Приложение. Кн. I).
11. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев: его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. 784 с.
12. *Фудель И. И.* Миссия среди интеллигенции. Миссионерское обозрение. 1901 г. Июль. С. 497.
13. *Фудель И. И.* Культурный идеал К. Леонтьева // *Русское обозрение*. 1895. Янв. С. 257–280.
14. *Фудель И. И.* Судьба К. Н. Леонтьева // *Московские ведомости*. 1910. 12 нояб., № 261. С. 1.

¹⁸ Там же. С. 409.

Д. И. Стогов

Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве

УДК 1(470)(091)+94(470):32
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_168
EDN ТАНКХХ



Аннотация: Статья посвящена отношению русских правоконсервативных политиков и публицистов начала XX в. к философским идеям К. Н. Леонтьева. Проанализированы речи, статьи ряда авторов-монархистов (В. Л. Величко, А. С. Будиловича, А. А. Киреева, Л. А. Тихомирова, Б. В. Никольского, С. Ф. Шарапова и др.), а также газетные заметки из некоторых монархических периодических изданий, в которых так или иначе затронуто отношение их авторов к творчеству К. Н. Леонтьева. Особое внимание уделено крайне правым («черносотенным») политикам и публицистам. В статье делается вывод о том, что практически все рассмотренные авторы считали себя учениками и продолжателями дела К. Н. Леонтьева, восхищались его идеями, разделяли критические высказывания мыслителя по отношению к западному либерализму и демократии, к идеям национализма и расизма, а также его взгляды на принцип сословности. Религиозно-философские идеи К. Н. Леонтьева явились одной из составляющих идеологической основы правоконсервативного политического мировоззрения. Критические высказывания ряда публицистов монархического направления (в первую очередь А. А. Киреева) по отношению к идеям К. Н. Леонтьева касались отрицания прогресса, идеализации Леонтьевым средневековых порядков в германских землях и др. А. А. Киреев даже считал неправильным причислять К. Н. Леонтьева к славянофилам, так как философ полагал необходимым сохранить подчиненное положение балканских славян по отношению к Османской империи. Тем не менее, несмотря на эти обстоятельства, правые публицисты и политики высоко оценивали вклад К. Н. Леонтьева в дело развития русской национальной мысли.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, правые, монархисты, консерваторы, религия, политика, патриотизм, православие, самодержавие, народность.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Стогов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина).

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

Для цитирования: Стогов Д. И. Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178.

Dmitrii I. Stogov

**Russian monarchists of the early twentieth century
about K. N. Leontiev**

UDC 1(470)(091)+94(470):32
DOI 10.47132/2588-0276_2022_4_168
EDN TAHKXX



Abstract: The article is devoted to the attitude of Russian right-wing conservative politicians and publicists of the early twentieth century to the philosophical ideas of K. N. Leontiev. The speeches, articles by a number of monarchist authors (V. L. Velichko, A. S. Budilovich, A. A. Kireev, L. A. Tikhomirov, B. V. Nikolsky, S. F. Sharapov, etc.), as well as newspaper notes from some monarchist periodicals, in which the attitude of their authors to the work of K. N. Leontiev is somehow affected, are analyzed. Special attention is paid to the extremely right (Black Hundred) politicians and publicists. The article concludes that almost all the authors considered themselves students and successors of the work of K. N. Leontiev, admired his ideas, shared the thinker's critical statements in relation to Western liberalism and democracy, to the ideas of nationalism and racism, as well as his views on the principle of class status. K. N. Leontiev's religious and philosophical ideas were one of the components of the ideological basis of the right-conservative political worldview. Critical statements of a number of publicists of the monarchist trend (first of all A. A. Kireev) in relation to the ideas of K. N. Leontiev concerned the denial of progress, the idealization of medieval orders in the German lands, etc. A. A. Kireev even considered it wrong to classify K. N. Leontiev as a Slavophile, since the philosopher considered it necessary to preserve the subordinate position of the Balkan Slavs in relation to the Ottoman Empire. Nevertheless, despite this circumstance, right-wing publicists and politicians highly appreciated K. N. Leontiev's contribution to the development of Russian national thought.

Keywords: K. N. Leontiev, the right, monarchists, Black Hundreds, conservatives, religion, politics, patriotism, Orthodoxy, autocracy, nationality.

About the author: **Dmitrii Igorevich Stogov**

Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University "LETI".

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

For citation: Stogov D. I. Russian monarchists of the early twentieth century about K. N. Leontiev. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 4 (11), pp. 168–178.

В минувшем 2021 г. общественность отметила 190 лет со дня рождения и 130 лет со дня кончины выдающегося консервативного мыслителя, писателя, публициста, литературного критика, социолога Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891). Идеи Леонтьева о стадиях развития человеческого общества («первичная простота», «цветущая сложность» и «вторичное упрощение»), наряду с теорией культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, легли в основу цивилизационной теории, получившей широкое распространение в XX в. Критика Леонтьевым западного либерализма и западной демократии, идеи самобытности России находят практическое выражение в текущем идеологическом и политическом противостоянии России и Запада и во многом, вольно или невольно, определяют современные внешнеполитические ориентиры Российской Федерации. Постепенный отход в политике

современной России от ультралиберализма 1990-х гг. и переход к консервативным началам диктует необходимость скрупулезного анализа не только воззрений К. Н. Леонтьева, но и его идейных последователей – русских консерваторов начала XX в.¹

На факт влияния идей К. Н. Леонтьева в плане формирования правоконсервативной (монархической) мысли в предреволюционный период указывают исследователи, начиная с первой половины 2000-х гг. Так, Ю. И. Кирьянов отмечал, что своеобразным предшественником первой монархической организации начала XX в. – «Русского собрания» – был созданный еще в 1890 г. К. Н. Леонтьевым журнал «Русское обозрение»². Историк А. Д. Каплин, подчеркивая факт знакомства и переписки экономиста, публициста, одного из учредителей монархического «Союза русских людей», члена «Русского собрания» (впоследствии создавшего собственную «Русскую народную партию») С. Ф. Шарапова с К. Н. Леонтьевым, пишет о том, что под влиянием Леонтьева Шарапов начал воцерковляться, причащаться; мало того, Леонтьев осуществлял критический



Сергей Федорович Шарапов
(1855–1911)

разбор художественных произведений Шарапова³. Исследователь С. А. Степанов обращает внимание на то, что русские монархисты начала XX в. широко использовали в своей практике идеи Леонтьева о византизме и противопоставлении России Западу⁴. Историк М. Л. Размолодин отмечает, что крайне правые («черносотенцы») популяризировали тезисы К. Н. Леонтьева о различиях между Россией и Западом,

¹ См. уже опубликованные в «Русско-Византийском вестнике» исследования о русских монархистах начала XX в.: *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // *Русско-Византийский вестник*. 2020. № 1 (3). С. 270–285; *Его же.* Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 3 (6). С. 83–95; *Его же.* Русские консерваторы конца XIX – начала XX в. об эпохе императора Александра III // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 1 (4). С. 125–141; *Его же.* Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 4 (7). С. 116–127.

² *Кирьянов Ю. И.* Русское собрание. 1900–1917. М., 2003. С. 25.

³ *Каплин А. Д.* Славянофилы, их сподвижники и последователи / Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 498, 501, 504, 506, 510–513.

⁴ *Степанов С. А.* Черная сотня: что они сделали для величия России. М., 2013. С. 23.

о либерализме западного образца как источнике национализма⁵, об отрицании идеи универсальности мировых исторических законов⁶, а также критику мыслителем крайнего национализма и расизма⁷.

В нашей монографии, посвященной русским монархистам, содержится анализ работы известного ученого-правоведа, монархиста Б. В. Никольского «К характеристике К. Н. Леонтьева», делается вывод о том, что Никольский считал себя прямым последователем мыслителя⁸. В другой нашей работе анализируются воззрения Б. В. Никольского на философские и политические идеи К. Н. Леонтьева⁹.

Вместе с тем, до сих пор отсутствует комплексное исследование, посвященное отношению русских монархистов начала XX в. к философским и политическим идеям К. Н. Леонтьева. Настоящая статья отчасти призвана восполнить этот пробел. Отметим, что в ней мы не рассматриваем отношение к Леонтьеву русских националистов (членов «Всероссийского национального союза» и др.) и других умеренно-правых, идейно близких к монархистам-«черносотенцам», но ставивших во главу угла, подобно европейским националистам, нацию, «народность», видоизменивших традиционную уваровскую триаду (в их понимании она звучала как «Самодержавие, Православие, Единодержавие»).

Противостояние России и Запада. Византизм. Русское самодержавие

К. Н. Леонтьев рассматривал западный либерализм как идеологию, разрушающую христианскую культуру. По словам Леонтьева, «либерализм есть отрицание всякой крайности», «он везде один, везде одинаково отрицателен, везде одинаково *разлагает* (Здесь и далее выделено в тексте источника. — Д. С.) нацию *медленно и лгально, но верно...*»¹⁰

Монархисты начала XX в. полностью разделяли данный тезис К. Н. Леонтьева. К примеру, черносотенная газета «Русское знамя» в июле 1912 г. указывала, что отвергает западный либерализм, считая его главным источником национализма, проявлением антиправославной мысли¹¹. Б. В. Никольский в очерке, посвященном К. Н. Леонтьеву, писал, что мыслитель всецело выступал «против затхлого, заплевывавшего в своем убожестве российского либерального доктринерства и бесшабашно невежественного нигилизма»¹². «Крайний, шаблонный западноевропейский либерализм, — вторит Б. В. Никольскому генерал, видный идеолог неославянофильства и монархист А. А. Киреев, — довел славянство до национальной катастрофы»¹³. Впрочем, подчеркивает публицист, К. Н. Леонтьев слишком абсолютизирует страх перед западным либерализмом, и для того, чтобы не допустить его водворения,

⁵ Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни: монография / Под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. Ярославль, 2012. С. 157.

⁶ Там же. С. 172.

⁷ Там же. С. 201.

⁸ Стогов Д. И. Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию / Отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 352.

⁹ Стогов Д. И. «Религия Леонтьева была религиею подвига и жертвы» (Б. В. Никольский о наследии К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. Сб. 7. СПб., 2012. С. 225–249.

¹⁰ Леонтьев К. Н. О либерализме вообще // *Его же*. Славянофильство и грядущие судьбы России / Сост., вступит. ст., указ. имен и коммент. А. В. Белов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 26.

¹¹ См.: Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 157.

¹² Никольский Б. В. К характеристике К. Н. Леонтьева // *Его же*. Сокрушить крамолу / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 361.

¹³ Киреев А. А. Народная политика как основа порядка. Ответ г. Леонтьеву // *Его же*. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 224.

он готов даже смириться с «рабством» славян на Балканах (т. е. с зависимостью славянских народов от турок)¹⁴.

Отметим, что русские правые начала XX в. вслед за К. Н. Леонтьевым подвергали резкой критике позитивистские идеи о «развитых» и «отсталых» народах, отрицали идеи универсальности мировых исторических законов, отказались от распространенной градации степеней развития тех или иных цивилизаций, критиковали расхожую в западной и отечественной либеральной науке концепцию «догоняющего развития»¹⁵. Наоборот, они взяли на вооружение леонтьевскую идею о противостоянии России и Запада¹⁶.

К. Н. Леонтьев считал византийское влияние («византизм»)¹⁷ основополагающим при формировании нашей обособленности от «тлетворного Запада». В частности, философ писал: «Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще сырым и грубым вначале, славянским материалом...»¹⁸ Вслед за К. Н. Леонтьевым в июле 1907 г. правомонархическая газета «Русское знамя» утверждала: «Русский народ перенял религию и цивилизацию от греков как нечто родное и явился единственным достойным преемником греческой цивилизации»¹⁹. Правые указывали, что византизм, который восприняли русские, помог им устоять и перед натиском Востока, и перед натиском Запада, сохранить самобытность. Вслед за Н. Я. Данилевским и К. Н. Леонтьевым они много писали о разности с Западом «духовного строя» и политических систем²⁰.

Идеи К. Н. Леонтьева о византизме русские монархисты начала XX в. рассматривали в качестве противовеса революционным настроениям, утверждая, что византизм ближе народу, чем революция. Революционные увлечения мимолетны, вызваны малой степенью образования народа, но постепенно их, по мнению монархистов, можно изжить. В этой связи газета «Русское знамя» 1 декабря 1916 г. отмечала: «Русский мужик — монархист и черносотенец; прикоснувшись к современному „образованию“, он становится „критиканом“ и отчасти революционером; но, достигнув настоящей образованности, русский человек опять становится монархистом и черносотенцем, какими были Достоевский, Тютчев, Леонтьев»²¹.

Западному либерализму правые вслед за К. Н. Леонтьевым противопоставляли русскую самодержавную монархию, основанную на византизме. В этой связи специалист по римскому праву, впоследствии член Главного совета «Союза русского народа» Б. В. Никольский писал в дневнике (27 марта 1905 г.): «Я всегда готов повторить слова Леонтьева: „На что нам Россия не православная и не самодержавная! Быть или не быть России, быть или не быть Самодержавию — одно и то же“»²². Стоит также отметить, что Б. В. Никольский использовал цитаты из К. Н. Леонтьева для чтения лекций о понятии самодержавия, о его истории и о необходимости сохранения монархии²³.

С критикой К. Н. Леонтьевым либерализма западного образца тесно связана его позиция по отношению к национализму, который он считал прямым порождением

¹⁴ Там же. С. 349.

¹⁵ См. Размолodin М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 172–173.

¹⁶ Там же. С. 172.

¹⁷ О «византизме» Леонтьева см., напр.: Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134; Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145; Фатеев В. А. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.

¹⁸ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Его же. Собр. соч. М., 1912. Т. 7. С. 14.

¹⁹ Цит. по: Размолodin М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 175.

²⁰ Там же. С. 176–177.

²¹ Там же. С. 220.

²² Никольский Б. В. Из дневника // Его же. Сокрушить крамолу. С. 91.

²³ Стогов Д. И. «Религия Леонтьева была религиею подвига и жертвы». С. 237.

западной идеологии. Наиболее четко эта позиция выражена в письмах мыслителя к Иосифу Фуделю (впоследствии протоиерею), которые были опубликованы под заголовком «Национальная политика как орудие всемирной революции». Леонтьев подчеркивал, что «племенной принцип», который он именует также «псевдонациональным», «привел шаг за шагом к низвержению всех тех устоев, на которых утвердилась и процвела западная цивилизация»²⁴.

Правые публицисты и политики в целом не только солидаризировались с точкой зрения К. Н. Леонтьева, но и популяризировали ее. К примеру, 23 января 1909 г. в «Русском собрании», как следует из Отчета этой организации за 1909 г., был сделан доклад М. М. Янковского «О К. Н. Леонтьеве и его политических идеалах»²⁵. А один из основателей «Русского собрания», поэт и публицист В. Л. Величко, называя К. Н. Леонтьева «замечательным русским умом», считал его «убежденным консерватором и государственнымником», который «опасался неумеренного национального подъема, грозящего, по его мнению, прорывом целостной государственной гармонии»²⁶.

Монархисты вслед за К. Н. Леонтьевым подвергали резкой критике ультранационалистические концепции «расовой чистоты», получившие постепенное распространение в Европе. К. Н. Леонтьев, разоблачая расистские концепции, писал: «Что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? За что его любить? За кровь? Но кровь ведь... ни у кого не чиста... И что такое чистая кровь? Бесплодие духовное! Любить племя за племя — натяжка и ложь. Другое дело, если племя родственное хоть в чем-нибудь согласно с нашими особыми идеями, с нашими коренными чувствами»²⁷. По мнению русских правых начала XX в., солидаризовавшихся с Леонтьевым, имперская идея должна превалировать над идеей этнического родства²⁸. В частности, в протоколах состоявшегося в ноябре 1911 г. Всероссийского съезда «Союза русского народа» отмечалось, что «Союз стремится не к сепаратистской и члеловеконенавистнической политике неонационализма, а к объединению всего населения Царства Русского под единым скипетром и державою»²⁹.

А. А. Киреев солидаризировался с другими монархистами и отмечал, что К. Н. Леонтьев «нападал на национализм», но только потому, что враждебно относился к западному либерализму³⁰. Так или иначе, практически все русские правые начала XX в. вслед за К. Н. Леонтьевым считали неприемлемыми теории грубого, пещерного национализма, видели его истоки в европейском либерализме.

Славянофильство

Большинство правых публицистов и политиков рассматривали мировоззренческую систему К. Н. Леонтьева как славянофильскую. К примеру, учеником Леонтьева считал себя идеолог неославянофильства С. Ф. Шарапов³¹. Член «Русского собрания», один из создателей «Русского окраинного общества», идеолог неославянофильства А. С. Будилович называл К. Н. Леонтьева своим «предместником»³². Идеальный последователь

²⁴ Леонтьев К. Н. Племенная политика как орудие всемирной революции // *Его же. Избранное*. М., 1993. С. 335.

²⁵ Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. С. 310.

²⁶ Величко В. Л. Интересное время // *Его же. Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов*. М., 2010. С. 89.

²⁷ Леонтьев К. Н. Поздняя осень России. М., 2000. С. 49.

²⁸ См.: Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. С. 201.

²⁹ Постановления Всероссийского Съезда Союза русского народа и примыкающих к нему монархических организаций. 21 ноября — 1 декабря 1911 года в г. Москве // *Правые партии. 1905–1917 гг. Документы и материалы: В 2 т. Т. 2. 1911–1917 гг.* М., 1998. С. 83.

³⁰ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // *Его же. Учение славянофилов*. С. 345.

³¹ См.: Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. С. 513.

³² Будилович А. С. К читателям от нового редактора-издателя // *Его же. Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова, отв. ред. О. А. Платонов*. М., 2014. С. 739.



Александр Алексеевич Киреев
(1833–1910)

славянофилов, профессор истории, председатель Харьковского отделения «Русского собрания» А. С. Вязигин именовал К. Н. Леонтьева, наряду с Ф. М. Достоевским, М. Н. Катковым и рядом славянофилов, «выдающимся поборником русской национальной идеи»³³. Хорошо знаком с Леонтьевым был и русский дипломат, публицист, член Главной палаты «Русского народного союза имени Михаила Архангела» Ю. С. Карцов³⁴.

Несколько обособленно стоят представления об учении мыслителя, выраженные генералом и публицистом славянофильского направления А. А. Киреевым. Здесь стоит отметить, что Киреев был хорошо знаком с К. Н. Леонтьевым, состоял с ним в переписке³⁵. Анализируя работу Леонтьева «Национальная политика как орудие всемирной революции», публицист не согласился с мнением мыслителя о том, что было бы идеальным возвращение германских земель к состоянию разрозненных средневековых немецких княжеств и герцогств вместо пребывания в составе Германской империи, созданной в 1871 г. Нет, полагает

Киреев, спасение Европы не должно состоять в «восстановлении старого порядка или, по крайней мере, в охранении <...> его обломков»³⁶.

Ошибку славянства Киреев видит в том, что оно слепо копирует западные идеалы. По его мнению, не славянофилов следует обвинять в неудачах освободительной борьбы на Балканах (уступка Боснии и Герцеговины Австро-Венгрии и пр.), а увлечение западными теориями³⁷.

В очерке «Наши противники и наши союзники» генерал вступает в полемику с либеральным историком и политиком П. Н. Милюковым, который безоговорочно причисляет К. Н. Леонтьева к славянофилам³⁸. Киреев же, напротив, считает, что мыслителя не следует считать славянофилом: «Леонтьев — не славянофил, несмотря на все свое страстное [отношение] к Православия»³⁹.

А. А. Киреев отмечает, что К. Н. Леонтьев «нападал на национализм», но только потому, что враждебно относился к западному либерализму. «Он до некоторой степени в известном смысле был даже славянофилом, ибо стоял за обособление славян», но, отмечает публицист, Леонтьев был против освобождения славян, за их «неподвижность», за их политическое status quo⁴⁰. Опасения перед западным либерализмом вынудили К. Н. Леонтьева, как пишет А. А. Киреев, отрицать благость освобождения балканских славян от турецкого ига. В «освобожденных славянах» Леонтьев, по словам Киреева, «видит ультралиберальные задатки западного

³³ Вязигин А. С. По заветам Святой Руси // *Его же*. Манифест созидательного национализма / Сост. и коммент. А. Д. Каплин и А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2008. С. 78.

³⁴ См.: Жеденов Н. Н. Гроза врагов русского народа / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2013. С. 649 (комментарии).

³⁵ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты. С. 348.

³⁶ Киреев А. А. Народная политика как основа порядка. Ответ г. Леонтьеву. С. 218.

³⁷ Там же. С. 224.

³⁸ Киреев А. А. Наши противники и наши союзники // *Его же*. Учение славянофилов. С. 320.

³⁹ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты. С. 324.

⁴⁰ Там же. С. 345.

пошиба», поэтому, говорится далее в статье, философ и считал, что освобождать славян не следует — так как западный ультралиберализм будет опасен и для самих славян, и для России в целом. Приводя мнение К. Н. Леонтьева о том, что настоящее славянофильство должно заключаться во всемерном сохранении самобытности славянства, генерал в целом считает это мнение правильным, но с оговоркой относительно средств достижения этих целей. По его мнению, средства Леонтьева (подавление мятежей славян на Балканах, отрицание прогресса и пр.) являются «аракчеевскими»⁴¹. Подобные воззрения мыслителя А. А. Киреев объяснял его слишком большим страхом перед либерализмом Запада; в результате К. Н. Леонтьев считал, что все средства хороши, дабы не допустить проникновения либерализма в славянский мир. В одном Киреев определенно согласен с Леонтьевым: славянам, и вообще Востоку, следует идти своим путем, а не слепо подражать Западу. Но, тут же замечает генерал и публицист, он не может согласиться с отрицанием Леонтьевым прогресса⁴², с его, выражаясь словами религиозного философа С. Н. Трубецкого, обскурантизмом⁴³.

Поводя итог, можно отметить, что А. А. Киреев считал К. Н. Леонтьева не настоящим славянофилом, поскольку тот отрицал положительное влияние освобождения славянства на Балканах. Кроме того, генерал и публицист подвергал критике чрезмерное опасение Леонтьева относительно распространения западной демократии и отрицание им благотворности прогресса.

Принцип сословности

К. Н. Леонтьев подчеркивал важность сохранения традиционной социальной структуры. Происходивший на его глазах, причем не только в западноевропейских странах, но и в самой России процесс «освобождения от духа сословных групп», а также от «общенациональных старых привычек» привел к тому, что население земного шара (в том числе и России) стало активно «менять и место, и условия своей жизни». В итоге появилось множество железных дорог, а русские леса стали вырубать. Как следствие — экологические проблемы, в том числе загрязненность почв, обмеление рек. В итоге, отмечал мыслитель, «эмансипированный» (выделено в тексте источника. — Д. С.) русский человек восторжествовал над своей родной природой — он изуродовал ее быстрее всякого европейца»⁴⁴.

Русские крайне правые («черносотенцы») начала XX в. положительно воспринимали отношение К. Н. Леонтьева к принципу сословности. С безмерным уважением к идеям мыслителя относился Б. В. Никольский, который в своем проникновенном очерке о философе отмечал, что «религия Леонтьева <...> была религиею подвига и жертвы», а «героичность — верховный критерий его сочувствий и несочувствий»⁴⁵. Ученый-правовед и один из лидеров монархистов вслед за своим предшественником подвергал критике принцип эгалитарности. 6 мая 1901 г. Никольский записал в дневнике: «Все должны быть равны перед законом: но из этого никоим образом не выходит, чтобы все законы для всех должны были быть одни. Это безумие. Дворянству — т. е. служилому сословию — свое, свободным профессиям — свое, купечеству — свое, духовенству — свое, военным — свое, мещанству — свое, фабричным — свое, прислуге — свое, студентам — свое. Законы должны быть гибки и разнообразны. Тогда и получится порядок, леонтьевски изящная, пестрая, красивая организация. Тогда возможна и строгость, и стройность, и твердость, и сила. Тогда никого не задущите

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 349.

⁴³ Там же. С. 355.

⁴⁴ Леонтьев К. Н. Племенная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993. С. 319.

⁴⁵ Никольский Б. В. К характеристике К. Н. Леонтьева // Никольский Б. В. Сокрушить крамолу. С. 361.



Борис Владимирович Никольский
(1870–1919)

подлой эгалитарностью. Невозможна свобода в однообразии!»⁴⁶

Ранее, 16 мая 1897 г., Б. В. Никольский дал емкую характеристику принципа сословности в трудах К. Н. Леонтьева: «У Леонтьева его поклонение сословности было частью кровной традицией, частью — идеалом художника; это было личное дело, неотделимое от него самого, один из контрастов, составлявших этого удивительного человека»⁴⁷.

Стоит отметить, что, в силу возраста не будучи лично знакомым с К. Н. Леонтьевым, Б. В. Никольский фактически воспитывался на его трудах, популяризировал наследие мыслителя. В частности, он сотрудничал с известным государственным деятелем, дипломатом, публицистом К. А. Губастовым, другом Леонтьева, хлопотал о возможном издании собрания сочинений Леонтьева. Правда, по ряду причин в Петербурге издание собрания сочинений не состоялось, но с 1912 г., как считал сам Никольский, не без влияния опубликованного им в 1911 г. очерка «К характеристике К. Н. Леонтьева», начали выходить тома собрания сочинений философа, подготовленные его учеником

о. Иосифом Фуделем. Упоминания имени К. Н. Леонтьева нередко можно встретить в дневнике Б. В. Никольского⁴⁸.

Б. В. Никольский, восхищавшийся сословными представлениями К. Н. Леонтьева, не был одинок в монархическом лагере. Так, видный монархист, теоретик монархической государственности Л. А. Тихомиров подверг жесткой критике теорию «бессословного государства», получившую распространение на Западе в XVIII–XIX вв., в том числе благодаря взглядам Ж.-Ж. Руссо; он считал, что государство не может существовать вне социального строя. Тихомиров в этой связи развивал социально-политические представления К. Н. Леонтьева, связанные с идеей сословности. Он полагал, что государство стоит выше всех социальных сил⁴⁹. Государство, по словам теоретика монархической государственности, все эти силы равномерно поддерживает и подавляет «все эгоистическое, вредящее целому обществу». Государство должно стать «интегрирующей силой» в обществе⁵⁰.

Звучали, правда, и отдельные критические нотки из уст некоторых монархистов начала XX в. относительно сословных представлений К. Н. Леонтьева. Однако, по сути, это была критика справа. Так, идеолог неославянофильства С. Ф. Шарапов, считая К. Н. Леонтьева своим учителем, заявлял, что выступает за «самодержавие в государственной жизни», но, в отличие от Леонтьева, фактически поддерживал сословные реформы министра внутренних дел Д. А. Толстого (в частности, усиление сословного начала в системе образования), тогда как К. Н. Леонтьев считал их антирусскими⁵¹.

⁴⁶ РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1. Л. 172 об. — 173.

⁴⁷ Там же. Л. 6 об.

⁴⁸ Подробнее см.: Стогов Д. И. «Религия Леонтьева была религиею подвига и жертвы». С. 234.

⁴⁹ См.: Стогов Д. И. Принцип сословности в представлениях русских консерваторов конца XIX — начала XX в. // Трибуна русской мысли. 2008. № 9. С. 94.

⁵⁰ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., [1992]. С. 522.

⁵¹ Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. С. 510–511.

Подведем итоги. Практически все рассмотренные нами политики и публицисты монархического направления (в первую очередь, «черносотенцы») высоко отзывались о философском наследии К. Н. Леонтьева. Многие в молодости лично знали мыслителя, состояли с ним в переписке, вели с ним беседы, а впоследствии считали его своим учителем. Монархистам начала XX в. импонировала жесткая критика Леонтьевым западной демократии и либерализма, они разделяли леонтьевскую идею о положительном влиянии византизма на государственный и общественный строй России. Практически все монархисты поддерживали мысли Леонтьева о существенных различиях между Россией и Западом, о необходимости сохранения сословного строя. При этом некоторые монархисты (С. Ф. Шарапов) даже считали необходимым еще большее укрепление сословного начала, чем предполагал К. Н. Леонтьев. Русские крайне правые вслед за Леонтьевым полностью отвергали идеи западноевропейского национализма, национальной исключительности, расизма, считали их чуждыми русскому национальному духу.

Религиозно-философские идеи К. Н. Леонтьева стали одной из составляющих идеологии правоконсервативного политического мировоззрения. Критические высказывания ряда публицистов монархического направления (в первую очередь А. А. Киреева) по отношению к идеям К. Н. Леонтьева касались отрицания мыслителем идеи прогресса, идеализации средневековых порядков в германских землях и др. А. А. Киреев даже считал неправильным причислять К. Н. Леонтьева к славянофилам, так как философ полагал необходимым сохранить подчиненное положение балканских славян по отношению к Османской империи. Тем не менее, несмотря на эти обстоятельства, правые публицисты и политики в целом высоко оценивали вклад К. Н. Леонтьева в дело развития русской национальной мысли.

Источники и литература

1. Будилович А. С. Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 784 с.
2. Величко В. Л. Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанов / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 400 с.
3. Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма / Сост. и коммент. А. Д. Каплин и А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 400 с.
4. Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. С. 126–134.
5. Жеденов Н. Н. Гроза врагов русского народа / Сост., предисл., коммент. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2013. 704 с.
6. Каплин А. Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 624 с.
7. Киреев А. А. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
8. Кирьянов Ю. И. Русское собрание. 1900–1917. М.: РОССПЭН, 2003. 352 с.
9. Леонтьев К. Н. Племенная политика как орудие всемирной революции // Леонтьев К. Н. Избранное. М.: Рарогъ, Московский рабочий, 1993. 399 с.
10. Леонтьев К. Н. Поздняя осень России. М.: Аграф, 2000. 335 с.
11. Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России / Сост., вступит. ст., указ. имен и коммент. А. В. Белов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1232 с.
12. Леонтьев К. Н. Собр. соч. К. Н. Леонтьева. М.: В. М. Саблин, 1912. Т. 7: [Восток, Россия и славянство]. 567 с.

13. *Никольский Б. В.* Сокрушить крамолу / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
14. Правые партии. 1905–1917 гг. Документы и материалы: В 2 т. Т. 2. 1911–1917 гг. М.: РОССПЭН, 1998. 815 с.
15. *Размолодин М. Л.* О консервативной сущности черной сотни: монография. 2-е изд., доп. и перераб. / Под ред. Ю. Ю. Иерусалимского. Ярославль: Ньюанс, 2012. 388 с.
16. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1006 (Б. В. Никольский). Оп. 1. Д. 1.
17. *Степанов С. А.* Черная сотня: что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013. 671 с.
18. *Стогов Д. И.* «Религия Леонтьева была религиею подвига и жертвы». (Б. В. Никольский о наследии К. Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. Сб. 7. СПб.: Наука, 2012. С. 225–249.
19. *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285.
20. *Стогов Д. И.* Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 83–95.
21. *Стогов Д. И.* Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 116–127.
22. *Стогов Д. И.* Принцип сословности в представлениях русских консерваторов конца XIX – начала XX в. // Трибуна русской мысли. 2008. № 9. С. 92–100.
23. *Стогов Д. И.* Русские консерваторы конца XIX – начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141.
24. *Стогов Д. И.* Черносотенцы: жизнь и смерть за великую Россию / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 672 с.
25. *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб.: АО «Комплект», [1992]. 680 с.
26. *Фатеев В. А.* Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.
27. *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 г.

Русско-Византийский вестник

№ 4 (11), 2022

Научный журнал
ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

Главный редактор журнала
Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала
<https://scientific-journals-spbda.ru/russian-byzantine-herald>

Электронная почта журнала
E-mail: igo7777@mail.ru

Все изображения в журнале взяты из открытых источников

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Корректор А. Ю. Кондрашова
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 06.03.2023. Дата выхода в свет: 17.03.2023.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 14,1 а.л.
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 28. Тираж 250 экз.