

С. Г. Осьмачко

**Историко-культурный идеал К. Н. Леонтьева:
критический анализ в трудах мыслителей и историков богословского направления**

В контексте теории исторической методологии рассмотрены историософские позиции Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891 гг.), выдающегося мыслителя, писателя, литературного критика второй половины XIX в., в оценках Г. В. Флоровского, И. И. Фуделя, В. Доброва, В. В. Зеньковского.

Ключевые слова: византизм, идеал, история, культура, методология, религия, сотериология, философия, эстетизм, эсхатология.

S. G. Osmachko

**K. N. Leontiev's Historical and Cultural Ideal:
the Critical Analysis in Works by Thinkers and Historians of the Theological Direction**

In the context of the theory of historical methodology are considered historiosofic positions of Konstantin Nikolaevich Leontiev (1831–1891), an outstanding thinker, writer, literary critic of the second half of the XIX century, in G. V. Florovsky, I. I. Fudel, V. Dobrova, V. V. Zenkovsky's estimations.

Keywords: Byzantinism, an ideal, history, culture, methodology, religion, soteriology, philosophy, aestheticism, eschatology.

Взгляды историков-богословов прошлого на проблемы духовного наследия К. Н. Леонтьева поражают современного исследователя и своей объективностью, конкретностью, и такой же... беспощадностью. Последнее объясняется тем, что исходные установки ортодоксального православия не позволяли им «щадить» человека, истинность верований которого всегда признавалась в некотором смысле недостаточной, условной, ограниченной. Тем не менее, систематизаторы истории отечественной богословской культуры де-факто первыми представили на суд читателей взвешенную критику системных (или нет) фрагментов кредо К. Н. Леонтьева, выявили его духовные связи с теми или иными философско-историческими школами, учениями, теориями.

В первую очередь обратимся к творческому наследию Г. В. Флоровского, его известной работе «Пути русского богословия» [1; 2]. Творческий метод этого замечательного автора основывался на «опыте исторического синтеза», когда в целях богословско-исторического анализа привлекались многие, самые разнообразные стороны, феномены культурной жизни нации, как-либо связанные и с историей и с религией.

Объективность и научную взыскательность (в определенном смысле, – скептицизм) Г. В. Фло-

ровского выгодно дополняет свойственный его же оценкам тонкий психологизм, умение адекватно соотносить собственные заключения с позицией и внутренним миром анализируемых мыслителей.

Оценивая К. Н. Леонтьева, Г. В. Флоровский сосредоточивался на его самоидентификации, самоопределении, выделяя религиозный и собственно философский, общественно-политический и пр. аспекты, в том числе в русле психологического самоутверждения. Обратим внимание на следующее:

1. Философская идентификация позиций К. Н. Леонтьева. «В философии, – пишет Г. В. Флоровский, – Леонтьев не вышел из тесных границ романтического натурализма»; и далее: «Он пока в тупике романтизма» [3]. Суть своих оценок Г. В. Флоровский поясняет на примере анализа «изошренной романтической эстетики», сочетающейся у К. Н. Леонтьева с «самым реалистическим чувством живого быта, с увлечением русской жизнью» [4].

Такое заключение тем более парадоксально, что конец XIX века – период острого кризиса романтизма в науке и в эстетической сфере. Философия К. Н. Леонтьева достаточно далека и от ранних славянофилов, и даже от А. Я. Данилев-

ского. К. Н. Леонтьеву более близки такие «нераскаянные романтики», как А. И. Герцен, или А. А. Григорьев, так как «у них одинаковое чувство жизни... Это было очарование мощи и просторов, эстетическая религия космоса, почитание “творящей природы”... Это было восприятие мира даже и не под знаком красоты, но под знаком художественного наслаждения. И в романтической эстетике вообще очень силен этот привкус гедонизма» [5].

Кроме того, А. И. Герцена и К. Н. Леонтьева роднит присущая обоим эстетизированная критика Запада – «мельчающего и линияющего».

В письмах к Розанову К. Н. Леонтьев открыто признает, что эстетическое мерило мира у него всегда преобладало над христианским. По оценке Г. В. Флоровского, исторический критерий К. Н. Леонтьева «совпадает с измерением силы жизни. Он ищет в жизни силы, пестроты, блеска, всякого «многообразия в единстве» [6]; К. Н. Леонтьев «именно любовался этим непреображенным миром, этим разгулом перво-родных страстей и статей, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой, мистической красотой» [7].

Эта ориентация на многообразие формы, на красоту заставляла К. Н. Леонтьева «в испуге отшатываться... даже от замысла религиозного искусства».

2. Религиозная идентификация К. Н. Леонтьева. Г. В. Флоровский сомневается в истинности, подлинности леонтьевской религиозности (но не в ее искренности):

– во-первых, К. Н. Леонтьев с большой тяжестью может быть отнесен к числу адекватно и глубоко разделяющих базовые постулаты православия. Г. В. Флоровский пишет, что «совсем неверно считать Константина Леонтьева представителем и выразителем подлинного и основного предания Православной Церкви, даже хотя бы только одной восточной аскетики. Леонтьев только драпировался в аскетику... У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не был религиозного мировоззрения. Он и не хотел его иметь. Леонтьев тревожился только о том, чтобы его языческий натурализм не был ему вменен или поставлен в вину и в грех» [8];

– во-вторых, Г. В. Флоровский отмечал, что в религиозном эстетизме К. Н. Леонтьева объективно присутствуют западные, латинские мотивы (поэтому не случайны его частные сравнения с Л. Блуа); далее – и «католичество его влекло»; и что «странным образом у этого притязательного

византийца была совсем протестантская проблематика спасения» [9].

Г. В. Флоровский находит центр пересечения духовно-религиозных и психологических эволюций К. Н. Леонтьева: это страх, своеобразный испуг (в том числе от череды житейских несчастий и неурядиц 1871 г. и около того), который возвращал своего носителя, субъекта в лоно церкви: «Для Леонтьева христианство было только якорем личного спасения, он сам старался сжать всю свою религиозную психологию в рамки трансцендентного эгоизма»; затем Г. В. Флоровский дает блестящую психологическую характеристику своему персонажу: «У него не могло и быть ясного понятия о Церкви, для того он был слишком индивидуалистом... Леонтьев был одним из возвращающихся... Каким тягостным и трудным был для него этот возврат, безрадостный, испуганный, скорее с закрытыми глазами, вопреки целой буре внутренних протестов... Он уверовал, и веровал с надрывом, с разочарованием и грустью, и вера не стала для него источником вдохновения, оставалась только следствием самобичевания и самопонижения» [10].

Г. В. Флоровский с грустью замечает, что религиозный образ персонально К. Н. Леонтьева был чрезвычайно созвучен тогдашней эпохе религиозного кризиса, религиозного разложения романтизма; этот образ свидетельствует, что его субъект был, возможно, не столько верующим мыслителем, сколько разочарованным романтиком...

Из этого же источника выводится и сущность морального критерия в мировоззрении К. Н. Леонтьева: поиск силы, красоты, блеска, пестроты (разнообразия) бытия толкает его против добра, против морали; признание вредности зла сопровождается отказом осуждать его, признанием, что принудительная молитва выше, чем молитва радостная, легкая, умиленная, горячая... «У Леонтьева, – замечает Г. В. Флоровский, – всего неприятнее именно этот постоянный привкус двусмысленности» [11].

Обращение к христианской поэзии К. Н. Леонтьева нам важно, прежде всего, в аспекте развития его историософских взглядов. Отсутствие системности в христианских оценках и подходах существенно искажает творческий метод К. Н. Леонтьева:

– в моральном познании его «как-то никогда не тревожил категорический императив морального закона»;

– подлинной «познавательной тоски он не

ощущал», так как «мало тревожился об истине»;

– не уделяя особого внимания богословию, его возвышенному обоснованию Бога, мира, человека, К. Н. Леонтьев «вовсе не искал в вере света разума; но он всегда искал в христианстве спасения»; его христианство совпадает с философским пессимизмом Э. Гартмана («Христианство для Леонтьева, – констатирует Г. В. Флоровский, – есть только религия конца» [12]). Поэтому в гиперэсхатологизме К. Н. Леонтьев сближается с К. Бартом или Ж. Кальвином; в леонтьевских воззрениях также очень много сходного с поэзией Ф. Ницше (с которым К. Н. Леонтьев не был знаком);

– в социально-исторических подходах он «не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся» [13]. Позже подобные соотнесения в критике К. Н. Леонтьева стали общим местом.

Наконец, несколько слов о религиозном действии, о центральном нерве христианского миропонимания, который выражается вопросом вопросов: как жить свято? На этот вопрос К. Н. Леонтьев «с надрывом и раздражением отвечал: помни о смерти... Для жизни он оставлял хищную мудрость здешнего мира... Всю остроту такого решения, – с уважением констатирует Г. В. Флоровский, – почувствовало уже следующее поколение, к концу века» [14].

Один из наиболее интересных внутренних микроочерков в анализируемой работе Г. В. Флоровского – это сравнение К. П. Победоносцева и К. Н. Леонтьева, которых, как известно, многие исследователи (увы! в чем-то совершенно поверхностно) записывают в общий ранжир консервативного лагеря.

Для Г. В. Флоровского К. П. Победоносцев

– пропитан педантичным духом законничества и нетерпимого морализма (обер-прокурора Святейшего Синода по этим основаниям остроумно сравнивали с «круглоголовым»);

– жаждал властвовать в церкви «ради народного блага», хотя «мистической реальности» православия он «как-то не чувствовал»;

– стремясь к власти, был «бесчувственно нетерпим» к окружающим (в церкви, в государстве, в обществе) и тем самым создавал вокруг себя «жуткую иллюзию ледяного покоя»;

– был энергичен и настойчив в возвышении обер-прокурорского властвования.

«Настойчивость Победоносцева часто объясняется его страхом перед надвигающейся революцией, и его сравнивают с Константином Леон-

тьевым. Сравнение неточно», – утверждает Г. В. Флоровский [15]. К. Н. Леонтьев для него:

– противник «бездарного безмолвия» «испуганных охранителей», который «ясно видел, что ограничить всю изнутри Церковь одним охранением, значило оберечь ее почти что и на полное бессилие» («запрет не есть средство убеждения»);

– сторонник «обновляющих реформ в Церкви, которыми она обладала в ее лучшие времена» (К. Н. Леонтьев утверждал, что наступило время богословствовать даже мирянам; личную жизнь надо связывать послушанием, хотя ум должен оставаться свободным – в пределах догмата и предания; «ведь есть новые вопросы, и о них по-добаает писать мирянам, исследуя пути...»).

Сравнение этих двух по-своему выдающихся людей – К. П. Победоносцева и К. Н. Леонтьева – позволяет Г. В. Флоровскому прийти к следующему, весьма жесткому заключению:

«Для Победоносцева не было таких “новых вопросов”, которые бы стоило решать. Вопросить опасно. Он избрал именно то “бездарное безмолвие”, которое Леонтьев осуждал.

Победоносцев не хотел, чтобы о вере размышляли и говорили. Он был не только пессимист, но и скептик» [16]. Удивительно актуальная оценка.

Продолжает ряд исследователей творчества К. Н. Леонтьева священник, церковный историк и публицист *И. И. Фудель*. В отличие от Г. В. Флоровского, И. И. Фудель – не только современник, но и большой друг К. Н. Леонтьева. Впервые они (формально) встретились в 1886 г. в редакции «Русского дела», а в 1887 г. И. И. Фудель отдельной книгой издал свои «Письма о современной молодежи» и послал экземпляр К. Н. Леонтьеву в Оптину Пустынь. С этого момента и началась, собственно, их дружба [18]. Сын И. И. Фуделя – С. И. Фудель – позже вспоминал: «Отец многим был обязан Леонтьеву, любил его как человека большого ума и сердца, был близок к его идеям исторического пессимизма, но он никогда не был леонтьевцем» [19]. Тем интереснее взгляд заинтересованного человека, позицию которого относительно К. Н. Леонтьева В. С. Соловьев считал «совершенно верным взглядом».

Обратим внимание на статью И. И. Фуделя «Культурный идеал К. Н. Леонтьева», печатавшуюся как отклик на статью другого автора – Л. А. Тихомирова – «Русские идеалы и К. Н. Ле-

онтъев» (последняя опубликована в октябрьском номере журнала «Русское обозрение» за 1894 г.).

И. И. Фудель использовал преимущества историко-генетического метода, чтобы показать происхождение и развитие мировоззрения К. Н. Леонтьева. Работы И. И. Фуделя позволяют нам понять логические, когнитивные причины леонтьевской неоднозначности, парадоксальности, кажущейся нелогичности его выводов. В его понимании, тексты К. Н. Леонтьева действительно трудно усваиваются, поскольку их автора нельзя назвать публицистом или философом в собственном смысле этих понятий, а в его рассуждениях отсутствует явная, изначально заданная логическая конструкция, что и предполагает афористическую парадоксальность леонтьевских выводов.

И. И. Фудель называл К. Н. Леонтьева «художником мысли», понимая под этим определением, прежде всего, человека, мыслящего яркими художественными образами, а не мыслительными логическими конструктивными связками. В данном случае эстетическая иллюстративность заменяет К. Н. Леонтьеву доказательность; выигрыш от этого – высвечивание каких-то, часто новых, проблем, доступных избирательно-эстетическим подходам и оценкам, но понимаемых с затруднением, когда для их решения применяются средства формально-логического познания.

Эстетизирование, художественно-образный уклон в миропонимании К. Н. Леонтьева всегда делали (и делают) его легкой добычей для поверхностного критика, для ревнителей строго логического обоснования в сфере когнитивного. И. И. Фудель дает совет будущим исследователям леонтьевского творчества: «Для того чтобы уяснить себе точку зрения этого “художника мысли” и увидеть в его писаниях... глубокое и цельное мировоззрение, необходимо, изучив все написанное К. Н. Леонтьевым, перевести на логический язык его художественную мозаику и сложить в своем уме все это в некоторую систему» [20].

Только таким образом, проводя анализ на основе логических рекомбинаций, можно избежать поверхностного упрощенного толкования сложного и неоднозначного феномена эстетизированной рефлексии К. Н. Леонтьева.

И. И. Фудель увидел, что идея красоты, полученная К. Н. Леонтьевым в результате «прекрасного домашнего воспитания», вначале легла в основу его «Я», а затем уже составила «основу

его культурных стремлений, его культурного идеала» [21].

6 июля 1888 г. в письме к И. И. Фуделю К. Н. Леонтьев представил краткую и наглядную схему своего мировоззрения:

«1. Государство должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно. Вообще сурово, иногда и до свирепости.

2. Церковь должна быть независимее нынешней. Иерархи должны быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна смягчать государственность, а не наоборот.

3. Быт должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада единстве...

4. Законы (принципы) власти должны быть строже; люди должны стараться быть лично добрее; одно уравновесит другое...

5. Наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе» [22].

Возьмем, к примеру, защиту К. Н. Леонтьевым государства и сословного строя. И. И. Фудель поясняет, каким образом, в данном случае к государственной жизни прикладывался эстетический принцип: поскольку закон красоты есть разнообразие в единстве, для сохранения «поэзии жизни» необходимо сохранение всего того, что обуславливает это разнообразие; сословность укрепляет государственность, может быть, без внешней соотнесенности с эстетикой, но «крепость государства» – опять-таки – ведущее условие развития красоты жизни, поскольку «государственная сила есть скрытый железный остов, на котором великий художник – история – лепит изящные и могучие формы культурой человеческой жизни» (К. Н. Леонтьев) [23].

Тот же эстетический подход, но с точностью до наоборот, показывает отношение К. Н. Леонтьева к современной западной жизни. «Демократический процесс, все уравнивающий, все сглаживающий, со страшной силой распространяющийся всюду и уничтожающий собой все, что составляет красоту жизни, – пишет И. И. Фудель, – мог быть только ненавистен такому страстному эстету, как К. Леонтьев». Способность К. Н. Леонтьева сильнее и ярче прочих мыслителей продемонстрировать негативные следствия социального прогресса («торжество среднего буржуазного европейца с его прозаической пошлостью и в жизни, и в стремлении ко всеобщему равенству и однообразию») – «великая заслуга его перед русской культурной мыслью» [24].

В отношении религиозности К. Н. Леонтьева,

сущности его религиозного переживания И. И. Фудель делает одно принципиальное замечание о том, что традиционный выбор между эстетическим и христианским мерилami миропонимания не миновал и его героя: «Со времени своего обращения к христианству ... он всегда подчинял эстетические стремления своей натуре требованиям веры и Церкви. Подчинение это сопровождалось борьбой» [25]. И. И. Фудель в этом отношении мягко называет К. Н. Леонтьева «героем христианства»; а крупнейший авторитет в изучении наследия К. Н. Леонтьева – священник Константин Агеев – более жестоко утверждал, что у К. Н. Леонтьева эстетический элемент преобладал над этическим: «В душе Леонтьева атеист-язычник жил совместно с истинным монахом православной церкви» [26].

Стремление К. Н. Леонтьева опозитивизировать, эстетизировать строгий византийский вариант православия выразилось в его благоговейном отношении к тем местам, где, хотя бы отчасти, осуществлялся его идеал (Афон, Оптина Пустынь и т. п.).

Тем самым К. Н. Леонтьев вносил во многом новые нотки в звучание темы национального (культурного, религиозного и пр.) самоопределения. И. И. Фудель отметил, что феномен К. Н. Леонтьева с особой силой проявлялся в обстановке поиска национальных ориентиров, на переломе – когда «старшее» славянофильство (первая попытка национального самоопределения) уже уходит со сцены, а ему на смену приходят Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов, М. Н. Катков, П. Е. Астафьев, К. Н. Леонтьев... Те, кто самостоятельно (вне старой школы) трудились над развитием русской национальной идеи. И. И. Фудель вполне закономерно выводит: «И самым ярким выразителем этого “культурного русизма” ... является, конечно, К. Н. Леонтьев» [27].

В 1916 г. студент Московской духовной академии В. Добров защитил по кафедре систематической философии и логики кандидатскую диссертацию «Религиозно-эстетические взгляды К. Н. Леонтьева» [28], фрагмент которой был опубликован через 80 лет [29]. В этом исследовании В. Добров подробно и обстоятельно, опираясь на множество новых, неизвестных другим исследователям, источников, показывает, как формировалось мировоззрение К. Н. Леонтьева, его религиозно-этические основы.

В этом контексте В. Добровым вполне обоснованно оценено влияние семьи: матери – Фео-

досии Петровны (урожденной Кабановой), деда по материнской линии – Петра Матвеевича, в меньшей степени (по эффекту влияния) отца – Николая Борисовича; самой эстетизированной и утонченной в стилевом отношении барской усадьбы (родовое имение Кудиново в Калужской губернии); Афонских и Оптинских старцев.

Сам К. Н. Леонтьев не раз выделял определенные качественные стадии формирования своей религиозности. Много из заложенного в детстве («благодаря матери, – пишет К. Н. Леонтьев, – я получил хорошее религиозное воспитание») сказался в нем позже. Например, мать К. Н. Леонтьева была по духу весьма религиозна, но, по замечанию В. Доброва, она не была «достаточно православна», «несколько тяготея к протестантизму»; она так же не была фанатично богомольна, напротив, слишком набожные люди «ею презирались»; она не считала необходимым во всем соблюдать обрядовую строгость русского православия. Позже и К. Н. Леонтьева не раз будут упрекать в скрытом «латинстве», уклонах в католичество; в последние годы он – с высоким религиозным чувством – будет соблюдать необходимые обряды, но... и желание «молитвы тихой, горячей и покорной» также сохранится в его религиозном сознании до самой кончины.

Таким образом, прежде всего мать в период детства заложила в личность К. Н. Леонтьева некие системообразующие основы (религиозного) мировоззрения, впоследствии сыгравшие решающую роль в развитии неординарных взглядов этого замечательного мыслителя.

Далее, не вдаваясь собственно в религиозную составляющую проблемы, обратимся к характеристике, которую В. Добров дает взаимоотношениям, сложившимся у К. Н. Леонтьева со старцами.

Так, афонский старец отец Иероним оказывал упорядочивающее влияние на гордый и мятущийся нрав К. Н. Леонтьева своей суровостью и тем немало способствовал «наибольшему расцвету его духовных сил и природных дарований» [30]. Оптинские старцы отец Амвросий и отец Климент продолжили этот процесс.

Отец Амвросий – сторонник непосредственного общения с собеседником в целях научения принципам христианской жизни – был для «внутренне гордого» К. Н. Леонтьева недостаточно «утешительным», а то и просто «ужасным» (оценка К. Н. Леонтьева). Старец заставлял его лаконично излагать собственное миропони-

мание, причем учил делать это лапидарно, резюмируя, без предварительных рассуждений и пр. Для склонного к сложной рефлексии К. Н. Леонтьева этот процесс был «сущей мукой». И в этих затруднениях на помощь приходил отец Климент, «который рассуждал за старца ... употреблял все усилия, чтобы приучить Леонтьева к нему» [31].

К. Н. Леонтьев тесно сошелся с отцом Климентом; последний так же «пребывал с ним во взаимной дружбе до кончины своей». Пожалуй, лучше всего характеризует их взаимообогащающий обмен замечательная работа К. Н. Леонтьева о духовном наставнике [32].

К. Н. Леонтьев испытывал (что неоднократно признавал) положительное влияние на себя Оптиной Пустыни. В. Добров приводит соответствующие оценки из его письма к А. А. Александрову: «Если, наконец, старше я стал (после 40 лет) предпочитать мораль – поэзии, то этим я обязан, право, не годам, не старости, не болезням... но Афону, а потом Оптиной...» [33]. Именно здесь, в святых местах, как считал К. Н. Леонтьев, ему было дано суровое, настоящее православное мировоззрение, идеалами которого он старался следовать до конца.

Ценность исследования В. Доброва для нас не только в новизне многих использованных источников, глубоком психологизме сюжетов о религиозном влиянии в процессе межличностного общения К. Н. Леонтьева и православных адептов, но и в значении монастырских идеалов для формирования проблематики византизма, ее насыщении конкретным и значимым содержанием.

Наиболее развернутую характеристику мировоззрения К. Н. Леонтьева дал В. В. Зеньковский [34] в своих работах «Русские мыслители и Европа» и «История русской философии» (причем, в первом из упоминаемых трудов позиция К. Н. Леонтьева анализируется в рамках одной главы с евразийцами, а во втором – с В. В. Розновым).

Нарушая логику изложения интересующего нас материала, принятую в работах В. В. Зеньковского, выделим для анализа последовательность элементов: сочетание, взаимовлияние религиозного, эстетического и морального аспектов мировоззрения К. Н. Леонтьева, в том числе, в их воздействии на понимание социально-исторической проблематики.

Начнем с эстетизма, который, как пишет В. В. Зеньковский, «во внутреннем мире Леонтьева сидел так глубоко, что... стал в известном

смысле “автономным”, с тенденцией определять все иные сферы духовной жизни» [35].

В полной мере идею первичности у К. Н. Леонтьева именно эстетизма разделял К. М. Агеев, по мнению которого «Леонтьев вступил в жизнь эстетом» и даже в эпоху расцвета религиозной жизни «искажал и опустошал содержание веры во имя эстетики». Признавая в личности К. Н. Леонтьева наличие мощного религиозного начала, указанный автор утверждает, что именно «эстетическое чувство толкало Леонтьева к Православию» [36].

В. В. Зеньковский отмечает нюансы освещения вопроса о соотношении в сознании К. Н. Леонтьева эстетического и религиозного начал, например, в изложении Н. А. Бердяева. Последний считал оба методологических фактора (в значении для становления личности К. Н. Леонтьева) коренными, взаимонепроизводными, «сросшимися друг с другом еще с детства» [37]. Сам В. В. Зеньковский придерживался той точки зрения, что религиозное переживание внедрялось в сознание К. Н. Леонтьева через эстетическое переживание красоты, святости: «Духовный мир Леонтьева с самого раннего детства был обвешан религиозными переживаниями, но они... преимущественно были обращены к “внешним формам” церковной жизни... Еще мальчиком Леонтьев полюбил богослужения, жил ими, он впитал в себя все содержание культуры под эгидой эстетического любования церковью, еще не думая о внутренних диссонансах в культуре» [38].

В данном контексте В. В. Зеньковский психологически исключительно тонко анализирует становление личной культуры К. Н. Леонтьева как секулярной: «Через этот-то эстетический склад души, незаметно для религиозного сознания, то есть не разрывая с ним, вливалась в душу Леонтьева культура секуляризма. Оставаясь религиозным, Леонтьев позже жадно впитывает в себя все содержание секулярной культуры», для которой свойственно «дисгармоническое сочетание внерелигиозной и антирелигиозной культуры с внешней верностью Церкви» [39]. В парадоксальности этого сочетания – источник внутреннего кризиса К. Н. Леонтьева в начальный период его религиозности, когда он (подсознательно) выбирал «между подлинно религиозным и безрелигиозным отношением к миру и культуре» [40].

Секуляризм, известный постулат вольнодумства, предполагающий жизнь, свободную от христианства, без сомнения, интроецировался и в

сфере морального сознания К. Н. Леонтьева. Пресловутый эстетический момент подавлял, вытеснял моральные установки; видоизменял их, но не отрицал. В. В. Зеньковский отмечает, что для К. Н. Леонтьева все «нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле»; и что было бы «страшно неправильно думать о личном “аморализме” Леонтьева, об отсутствии у него моральных движений» [41].

По поводу «борьбы поэзии с моралью» [42] в личных позициях К. Н. Леонтьева, В. В. Зеньковский синтезирует этическую и религиозную составляющие своих оценок: «Выпадение морального начала из общего понимания жизни было лишь последовательным проведением примата эстетической позиции – примата, охраняемого авторитетом церковности. Незаметно для себя Леонтьев оказался, по существу, в плену секулярного эстетизма, то есть уже отделившегося от этики, а следовательно, и от религиозной сферы в ее основе» [43].

Выпадение морального начала вызвало и постепенное омертвление его религиозной сферы. Здесь – завязка религиозного кризиса К. Н. Леонтьева. Болезнь, жизненные неурядицы, повернувшие его к православию, и не к внешним эстетизированным проявлениям, как раньше, а к настоящему религиозному чувству, стали переломным этапом. Его дальнейший путь – «возврат к морали... всецело и до конца определяемой религиозным пониманием жизни» [44]. Эстетизм и благодушная религиозность («розовое христианство», как позже скажет К. Н. Леонтьев о Ф. М. Достоевском) сменило посткризисное сознание, круто замешанное на подлинной вере.

Не вдаваясь в анализ богословских построений В. В. Зеньковского о динамике религиозного сознания К. Н. Леонтьева, обратим внимание на продолжение темы развития его морального сознания. В критике К. Н. Леонтьева упреки его в антигуманизме, аморализме стали действительно общим местом. В. В. Зеньковский, пожалуй, лучше прочих авторов ставит здесь точки над *i*.

Во-первых, К. Н. Леонтьев (может быть? излишне) решительно противопоставлял современную ему гуманность буржуазного прогресса и гуманность христианства как антитезы [45]. В связи с этим, например, Л. Зандер говорил о «полной атрофии морального чувства» у К. Н. Леонтьева, а С. Н. Булгаков даже называл его «моральным уродом» [46].

Мы видим, что экзистенциальные парадоксы К. Н. Леонтьева вызывают раздражение и отчуж-

дение читающей публики, но требуют все же более серьезного изучения, поскольку выдают глубокую и продуманную авторскую систему.

Во-вторых, многие критики упрекали К. Н. Леонтьева в «трансцендентальном эгоизме» (в основе этого вывода лежит тот безусловный факт, что «забота о личной загробной судьбе как бы отодвинула, подавила в нем всякое непосредственное моральное чувство» [47]). Проблема в данном случае – в антропологических установках К. Н. Леонтьева, который «отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире, и что его жизнь там зависит от жизни здесь» [48].

Может быть, К. Н. Леонтьев и заслуживает некоторых упреков за переоценку темы спасения человеческой души, соответственно – недооценку («отвращение к реальности») собственно земного этапа существования личности; но не следует осуждать доминирование сотериологических интенций в рассуждениях глубоко и истинно верующего человека. «Леонтьев, – пишет В. В. Зеньковский, – с небывалой силой в русской литературе ставит вопрос о спасении» [49].

К. Н. Леонтьева часто сравнивают с Ф. Ницше. По мнению В. В. Зеньковского, их действительно роднит «этическая и эстетическая придирчивость» к современному человеку, основанная на понимании его сущности в соотношении с вечной жизнью, Абсолютом. К. Н. Леонтьев принципиально не принимал понимание человека, утверждавшееся в то время (Новое время): для него это тот буржуазный гуманизм, «который не ищет высоких задач для человека... а просто поклоняется человеку вне его отношения к идеалу» [50].

Раньше, чем Ф. Ницше, К. Н. Леонтьев решительно разделил «любовь к ближнему» (суть – к отдельному человеку) и «любовь к дальнему» (человечеству). Первую К. Н. Леонтьев горячо и заинтересованно защищал, вторую – не менее страстно высмеивал за ее надуманность и неправду, за непонимание «непоправимого трагизма жизни».

К. Н. Леонтьев полагал страдание неизбежным и целительным моментом жизни; он выступал против «утешительного ребячества», благодушного оптимизма; советовал всем обратиться к «суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед несправедливостью

земной жизни»; он напрочь отвергал «безумную религию эвдемонизма» [51].

К. Н. Леонтьев считал очень важным различать любовь моральную и любовь эстетическую. Первая, по его мнению, есть подлинное милосердие, вторая – просто «восхищение» [52]. В отношении к конкретному человеку, к «ближнему» он восхваляет личное милосердие, но при этом жестко ограничивает его христианским смыслом. Без «страха Божия» любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную и никчемную жалость.

«Любовь к дальнему», «лежащая в основе всего европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благополучия, – пишет В. В. Зеньковский о взглядах К. Н. Леонтьева, – есть как раз мечтательное восхищение перед “идеей человека вообще”, а это – и ни к чему не обязывающее, и ни к чему не зовущее поклонение человечеству. Тут вовсе и нет добра, – оттого в новейшем гуманизме есть много пылкости, переходящей в революционаризм, но нет подлинного добра». И далее: «Леонтьев очень глубоко почувствовал мечтательность в идеале “всеобщего” благополучия и никакой подлинно моральной ценности в этом идеале он не увидел» [53].

Для К. Н. Леонтьева «лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений» есть «упрощение трагической темы истории», а «психологизм» и «сентиментализм» моральности нового времени предполагает в новейшем гуманизме много пылкости, «потребность более строгой морали» [54].

В. В. Зеньковский приходит к тому выводу, что «Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но его мораль суровая, ограниченная сознанием трагичности, вытекала из его религиозного восприятия современности» [55]. По мнению этого замечательного автора, К. Н. Леонтьев мучился осознанием скрытой (и часто «изящной») безнравственности современного ему мира; отрицал тупость утвердившегося «крикливого гуманизма»; понимал под моральной правдой не утопическую идею избавления человечества от страданий, а насущную необходимость воплощения высшего начала.

Записным патриотам прошлого и настоящего бывает трудно принять идею осознания испорченности современного человека и общества, их культуры, которая преобладала у К. Н. Леонтьева, предопределяя его понимание историософии.

Комплекс исторических воззрений К. Н. Леонтьева сложен и противоречив. Прежде всего, следует отметить то, что в области историософских построений он был, как говорится, натуралистом. По его мнению, один и тот же закон определяет ступени в развитии природного и социального [56]: всякий организм от исходной простоты восходит к «цветущей сложности», от которой через «вторично упрощение» и «уравнительное смешение» идет к смерти.

В. В. Зеньковский объективно отмечает, что «в формуле Леонтьева договаривается до конца то перенесение категории органической жизни на историческое бытие, которое до Леонтьева было уже с достаточной степенью развито Н. Я. Данилевским в его книге “Россия и Европа”. Данилевский первым в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчинена природа... и его бесспорное влияние на русскую историософию относится не столько к учению о “культурных типах”, сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории» [57].

К. Н. Леонтьев неоднократно подчеркивал прямую зависимость своих воззрений от учения Н. Я. Данилевского при этом он закономерно «не ощущал различия природы и истории и всецело подчинил человека и историческое бытие тем же законам, какие господствуют в мире органическом» [58].

Политическая сторона истории представляла для К. Н. Леонтьева первостепенный интерес; но В. В. Зеньковский точно заметил, что «это не было этатизмом... так как Леонтьев не подчинял Церковь государству, не возводил государственность в высший принцип» [59]. В этом отношении он резко расходился, например, с М. Н. Катковым и другими представителями этатизма в русской общественной мысли.

Государственность понималась К. Н. Леонтьевым, прежде всего, через призму эстетизма. Не случайно такой глубокий знаток его творчества, как В. В. Розанов, назвал свою работу, посвященную К. Н. Леонтьеву, «Эстетическим пониманием истории» [60]. Сам Константин Николаевич однажды написал: «Эстетика спасла во мне гражданственность» [61], что, в его случае, означало признание «силы» иерархической структуры («формы») ведущим условием признания красоты жизни.

По мнению В. В. Зеньковского, у К. Н. Леонтьева присутствовал «культ государственности», которая в его понимании, являлась скрепляющим

началом социальных процессов. «Государственность обеспечивает жизнь и развитие народа или народов, но самая сила государственности зависит от духовного и идеологического здоровья его населения. Вырождение государственности и духовное вырождение народов идут параллельно одно другому» [62]. И далее К. Н. Леонтьев естественно и логично переходит к изложению своего известнейшего «триединого процесса».

Общие принципы историософии К. Н. Леонтьева – в применении к практическому политическому действию – ставят «вопрос о том, что нужно делать или чего надо избегать, чтобы не оказаться на путях увядания и разложения». Критика К. Н. Леонтьевым современной ему европейской культуры «остра и беспощадна, едка и сурова». В. В. Зеньковский, прежде всего, обращает внимание на следующее:

– демократизация, с одной стороны, и развитие национализма, с другой, являются проявлением вторичного упрощения, упрощительного смешения, то есть демонстрируют «явные признаки биологического увядания и разложения в Европе»; К. В. Леонтьев «подмечает все тревожные признаки “умирания” Европы, в которых страсть к “разлитию” всемирного равенства и к распространению всемирной свободы ведет к печальному итогу: сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной» [63];

– критика современной культуры Европы в эстетическом аспекте носит в устах К. Н. Леонтьева еще более беспощадный характер, направленный против «неистребимой пошлости мещанства»;

– отнесение К. Н. Леонтьева к «апостолам реакции» связано с тем, что он «бесстрашно» защищал суровость государственной политики и даже «воспевал священное право насилия со стороны государства». Его отношение к свободе, равенству – серьезное испытание для современного подлинного либерального демократа: свобода, по его мнению, «привела личность только к большей безответственности; толки о равенстве и всеобщем благополучии – исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы... Приемы эгалитарного процесса – сложны; цель – груба, проста по мысли. Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже покойных».

В. В. Зеньковский констатирует, что К. Н. Леонтьев искренне ненавидит не само человечество («заблудшее и глупое»), но его будущее [64];

мысль К. Н. Леонтьева («Никогда еще в истории до нашего времени не видали такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного, серого рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного всечеловечества» [65]) имеет, прежде всего, перспективное, а не пессимистическое значение.

В. В. Зеньковский также констатировал, что К. Н. Леонтьеву не удалось «развить положительную программу исторического делания». В основе этой невозможности – «неполнота его религиозного сознания, неумение выяснить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни». В. В. Зеньковский замечает, что К. Н. Леонтьев занимает одно из значительнейших мест в истории и диалектике русской общественной мысли, и значительность его таланта определяется умением бесстрашно обнажать коренные вопросы современности [66].

В свою очередь, мы можем с полным основанием заключить, что и в наше время (постмодернистских) исканий общественной мысли творчество К. Н. Леонтьева продолжает оставаться предметом внимания исследований различных направлений и школ.

Примечания

1. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс : Вильгис, 1991. – 412 с. (Репринт. изд. Париж, 1937).
2. См. : Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1995. – С. 559–561; Хоружий С. С. Россия, Евразия и отец Георгий // Начала. – 1991. – № 3. – С. 76–82.
3. Флоровский Г. Указ. соч. – С. 307.
4. Там же. – С. 306.
5. Там же. – С. 305.
6. Там же. – С. 303.
7. Там же. – С. 302.
8. Там же.
9. Там же.
10. Там же. – С. 304.
11. Там же.
12. Там же.
13. Там же.
14. Там же. – С. 308.
15. Там же. – С. 414.
16. Там же. – С. 414–415.
17. См. : Русская философия. – С. 567–568.
18. См. : Фудель С. И. Воспоминания // Новый мир. – 1991. – № 3. – С. 194–195.
19. Там же. – С. 204.

20. Фудель И. И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Литературная учеба. – 1992. – Кн. 1–2–3. – Январь – июнь. – С. 160.
21. Там же. – С. 168.
22. Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1854–1891 гг. – СПб., 1993. – С. 462.
23. Цит. по: Фудель И. И. Указ. соч. – С. 168.
24. Там же. – С. 169.
25. Там же.
26. Русские философы : конец XIX – середина XX века : Антология. Вып. 1. – М. : Книжная палата, 1993. – С. 292.
27. Фудель И. И. Указ. соч. – С. 161.
28. Добров В. Религиозно-этические взгляды К. Н. Леонтьева: кандидатское сочинение. – М. : Императорская Московская духовная академия, 1916. – 345 с.
29. Добров В. Константин Леонтьев в Оптиной Пустыни и у стен Троице-Сергиевой лавры // Литературная учеба. – 1996. – Книга 3. – Май – июнь. – С. 129–140.
30. Добров В. Указ. соч. – С. 132.
31. Там же.
32. См. : Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Русский вестник. – 1879. – № 11–12 и др.
33. Цит. по. : Добров В. Указ. соч. – С. 135.
34. См. : Русская философия. – С. 202–203.
35. Зеньковский В. В. История русской философии. – М. : Академический проект, Раритет, 2001. – С. 418.
36. См. : Агеев К. М. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни: Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытия К. Н. Леонтьевым понимания христианства. – Киев : Тип. «Петр Барский», 1890. – С. 17, 49, 301.
37. См. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 14.
38. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 423.
39. Там же.
40. Там же.
41. Там же.
42. Оценка самого К. Н. Леонтьева, данная им в письме А. А. Александрову. См. : Богословский вестник. – 1914. – № 3 – С. 456.
43. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 424–425.
44. Там же. – С. 425.
45. Леонтьев К. Н. Сочинения: Собр. соч. Т. 1–9. – М. : Тип. В. М. Саблина, 1912–1913. – Т. 8. Критические статьи. – С. 203.
46. См. : Зандер Л. Константин Леонтьев о прогрессе. – Пекин: Тип. лит. т-ва «Восточное просвещение», 1926. – С. 9; Булгаков С. Н. Тихие думы. – М., 1996. – С. 93.
47. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 429.
48. Там же. – С. 427.
49. Там же. – С. 426.
50. Там же. – С. 428.
51. Леонтьев К. Н. Указ. соч. – С. 189; Т. 5. Восток, Россия и славянство. – С. 251.
52. Там же, – Т. 8. Критические статьи. – С. 178–181.
53. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 429–430.
54. Леонтьев К. Н. Указ. соч. – С. 189, 203, 257.
55. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 430.
56. См. : Леонтьев К. Н. Соч. Т. 5. Восток, Россия и славянство. – С. 187 (в том числе и вся глава – «Что такое процесс развития»).
57. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 431–432.
58. Там же. – С. 432.
59. Там же. – С. 430.
60. См. : Розанов В. В. Эстетическое понимание истории (Теория исторического прогресса и упадка) // Розанов В. В. Русская мысль. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – С. 198–296.
61. Леонтьев К. Н. Соч. Т. 8. Критические статьи. – С. 267.
62. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 431.
63. Там же. – С. 423; Леонтьев К. Н. Средний Европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К. Н. Соч. Т. 6. Восток, Россия и славянство. – С. 47.
64. Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 433–434.
65. Леонтьев К. Н. Соч. Т. 5. Восток, Россия и славянство. – С. 269.
66. См. : Зеньковский В. В. Указ. соч. – С. 435.