

Ю. Л. Ореханов, А. В. Постернак

**Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев:
смысл и значение спора о «розовом христианстве»**

В статье рассматривается критика религиозных идей Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, предпринятая выдающимся русским мыслителем XIX в. К. Н. Леонтьевым. В статье показано, что эта критика носила внутренне противоречивый характер: утверждая, что «розовое христианство» русских писателей не соответствует церковной традиции, К. Н. Леонтьев демонстрирует одностороннее понимание этой традиции, основанное исключительно на категории «страх».

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, критика религиозных идей, христианство и русская литература, христианская традиция.

Ju. L. Orekhanov, A. V. Posternak

**L. N. Tolstoy, F. M. Dostoevsky and K. N. Leontiev:
Sense and Value of Dispute on "Pink Christianity"**

In the article is regarded the criticism of religious ideas of L. N. Tolstoy and F. M. Dostoevsky undertaken by outstanding Russian thinker of the XIX century K. N. Leontiev. In the article it is shown that this criticism had an internally contradictory character: asserting that "the pink Christianity" of the Russian writers does not correspond to the church tradition, K. N. Leontiev shows the unilateral understanding of this tradition based exclusively on the category "fear".

Keywords: K. N. Leontiev, L. N. Tolstoy, F. M. Dostoevsky, criticism of religious ideas, Christianity and the Russian literature, a Christian tradition.

Введение. В 1882 г. К. Н. Леонтьев опубликовал работу «Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой», которая является важным шагом на пути осмысления процесса секуляризации русской культуры, «серьезным эпизодом в истории русской мысли», более того, «великим спором» и даже «догматическим прением» [1].

Книга К. Н. Леонтьева в первую очередь была откликом на Пушкинскую речь Ф. М. Достоевского (1880), а также на рассказ Л. Н. Толстого «Чем люди живы?». Работа содержала развернутую критику нового мировоззрения, которое, как полагал Леонтьев, является попыткой подмены истинных христианских идеалов, а также отдельных идей Ф. М. Достоевского, в том числе его ключевого утверждения о возможности «братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (ДПСС. Т. 26. С. 148), «великого восторженного гимна нового и последнего воскресения» (ДПСС. Т. 13. С. 379) – утверждений, под которыми, как представляется, вполне мог подписаться и Л. Толстой.

Та часть книги, которая была связана с Пушкинской речью, острейшим образом, по мнению С. Г. Бочарова, обозначила размежевание в русской культуре, которое будет связано в русской религиозной

философии начала XX в. с трактовкой и интерпретацией категории «любовь» [2]. Можно сказать по-другому: дискуссия, о которой пойдет речь в данной статье, предваряя религиозно-философские собрания начала XX в., поставила во всей остроте вопрос о том, как сделать христианство влиятельным в жизни, об отношении Церкви к миру, о путях христианского творчества и культуры. Задача данной статьи – выявить основные направления критики К. Н. Леонтьева и установить ее культурно-исторические корни.

В своей работе К. Н. Леонтьев точно обозначает черты нового мировоззрения, которое он называет «розовым христианством»: «Об одном *умалчивать*; другое *игнорировать*; третье *отвергать* совершенно; иного *стыдиться*, и *признавать святым* и *божественным* только то, что наиболее приближается к чуждым православию понятиям *утилитарного прогресса* – вот черты того христианства, которому служат теперь многие русские люди и которого, к сожалению, провозвестниками явились на склоне лет своих наши литературные авторитеты» [3]. К. Н. Леонтьев подчеркивает, что в основе «розового христианства» лежат две принципиальные идеи: идея демократического и либерального прогресса (*mania democratica progressiva*) – установка на пере-

устройство общества и улучшение социальных институтов (гуманизм, суд, закон, экономика, права личности и т. д.), а также морализм – переустройство человеческого сердца, личностно-психологический прогресс, «земной эвдемонизм», являющийся по сути основной деятельностью любви, любви своеобразной, основанной на случайных и неглубоких порывах сердца.

С точки зрения К. Н. Леонтьева, в этом случае речь должна идти об *антрополатрии*, то есть вере в земного человека и его возможности, «в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение всего человечества здесь на земле» [4]. Однако этот путь ведет в тупик: «Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим даже наиболее симпатичное) того индивидуализма – того обожания прав и достоинств личности, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века <...> уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них не зависящее, заставив людей забыть страх и стыдиться смирения...» [5].

Таким образом, с точки зрения К. Н. Леонтьева, христианство Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского носит совершенно нецерковный, «неотеческий», выдуманный характер и не соответствует строгим («византийским») идеалам, а проповедь его способна только принести вред.

Сам К. Н. Леонтьев проблему именно так и определял и понимал: есть христианство «настоящее» и «христианство Федора Михайловича», между ними существует принципиальная разница, потому что настоящее христианство «иногда весьма сурово и страшно» [6]. Настоящее, «мрачно – веселое», известное, ясное и сформированное христианство, по мнению Леонтьева, отличается от христианства Достоевского сложностью для ума, глубиной и простотой для сердца. Настоящее христианство даже права не имеет (если готово честно следовать свидетельствам Писания и Предания) ждать всепримирения, всепрощения, вселюбви и моральной гармонии, а может только допускать временные улучшения и ухудшения [7].

На первый взгляд, кажется, что критика К. Н. Леонтьева относится в первую очередь к Ф. М. Достоевскому и непосредственно с Л. Н. Толстым не связана – ведь в 1882 г. его «новое направление» просто еще не было широко известно. На самом деле это вовсе не так: обвинения К. Н. Леонтьева (справедливы ли они были в адрес Ф. М. Достоевского – это другой, отдельный вопрос) во многих пунктах приложимы к Л. Толстому и в первую очередь к Толстому. Более того, как совершенно справедливо замечает О. Л. Фетисенко, «именно Тол-

стой был основным объектом леонтьевского полемического выступления» [8].

Для того чтобы убедиться в этом, необходимо обратить внимание на концепцию «Царства Божьего», которая присутствует в философских трактатах Л. Н. Толстого. Действительно, учение о Царстве Божием занимает центральное место в философии писателя. Однако здесь нужно иметь в виду одно важное обстоятельство: это учение носит латентный характер, оно, в отличие от, скажем, морального императива Л. Н. Толстого, состоящего из пяти заповедей, не обладает чертами законченной доктрины. Это последнее обстоятельство дало повод еп. Антонию (Храповицкому) утверждать, что даже в работе, названной «Царство Божие внутри вас», собственно о царстве Божием почти ничего не говорится [10].

Фактически под именем «Царства Божьего» в поздних произведениях Л. Толстого имеется в виду некий «интегральный мотив», состоящий, как было сказано ранее, из понятий «разум», «любовь» и «правда». Л. Толстой настаивает, что Царство Божие не приходит внешним образом в пространстве и во времени, а открывается в нас, ибо оно уже внутри нас и только требует актуализации. Эта мысль присутствует уже в трактате «В чем моя вера?»: «Теперь же учение Христа, как оно представилось мне, имело еще и другое значение; установление царства Бога на земле зависело и от нас. Исполнение учения Христа, выраженного в пяти заповедях, устанавливало это царство Божие. Царство Бога на земле есть мир всех людей между собою <...> Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный» (ПСС. Т. 23. с. 370). Человечество неуклонно движется к Царству Бога на земле по пути прогресса: «Придет время и приходит уже, когда христианские основы жизни – равенства, братства людей, общности имуществ, непротивления злу насилием – сделаются столь же естественными и простыми, какими теперь нам кажутся основы жизни семейной, общественной, государственной. Ни человек, ни человечество не могут в своем движении возвращаться назад. Жизнепонимание общественное, семейное и государственное пережито людьми, и надо идти вперед и усвоить следующее высшее жизнепонимание, что и совершается теперь» (ПСС. Т. 28, с. 89). В письме Н. Н. Ге Л. Толстой высказывается на этот счет совершенно определенно: «Мне все кажется, что время конца *века сего* близится и наступает новый, все хочется поторопить это наступление, сделать, по крайней мере, все от меня зави-

сящее для этого наступления. И всем нам, всем людям на земле только это и есть настоящее дело. И утешительно и ободрительно это делать: делаешь что можешь, и никто не знает, ты ли или кто делает то, что движется» (ПСС. Т. 66, с. 452).

Учение Л. Толстого о Царстве Божием носит сугубо прагматический характер. Земля – хозяйский двор, «полная чаша», все в нем приготовлено так, «чтобы люди могли спокойно жить в нем». Хотя «Царство Божие» сокровенно скрыто в человеке, появляется «учитель», его проповедь и призыв «не губите хозяйское добро, вам лучше будет» приводит к глобальным результатам: Царство «открывается» человеку, его жизнь на земле становится осмысленной, разумной и, главное, утилитарно – продуктивной. Все земные богатства становятся реально его собственностью, и эта собственность будет преумножаться человеком, если, подчеркнем еще раз, он не будет «делать глупостей» (ПСС. Т. 23, с. 383).

Таким образом, проблема была замечена К. Н. Леонтьевым точно: радикальное противопоставление «страха» и «любви» и безусловный выбор в пользу второй – вот в чем опасность пути, намеченного «новыми христианами». Конечный пункт этой программы – построение Царства Божьего на земле чисто земными средствами. Ибо никак иначе трактовать этот призыв Л. Толстого невозможно: нужно только последнее, решительное усилие, усилие разума, воли и любви, нужно однажды *понять* и *осуществить* призыв Христа – и тогда это строительство земного царства без Церкви, догматов и таинств начнется.

Следует иметь в виду, что современная К. Н. Леонтьеву общественная мысль колебалась в следующем диапазоне: либо исправление человеческого сердца, «последнее усилие добра» большого количества людей, за которым должно автоматически последовать исправление человеческого сообщества, либо, наоборот, исправление самого общества, которому мешают несовершенство социального строя и плохое воспитание. Это второе исправление приведет каждого «индивидуума» к необходимости исправлять свое сердце (возможно, не без элементов внешнего насилия и принуждения). Ярким представителем этого последнего направления являлся один из критиков Достоевского, А. Д. Градовский, который упрекает писателя за отсутствие в его творчестве проповеди общественных идеалов [11].

В конечном итоге оба подхода преследуют одну и ту же цель: построение Царства Божьего на земле исключительно человеческими усилиями. Эта тенденция нашла свое яркое выражение на Религиозно-

философских собраниях 1901–1903 гг., где устами В. Тернавцева было провозглашено, что евангельская эсхатология доселе понималась неправильно – на самом деле земля есть место приготовления не только к небу, но и к новой, праведной земле [12].

Таким образом, мы должны констатировать, что критика К. Н. Леонтьева, исторически адресованная в первую очередь Ф. М. Достоевскому, имеет гораздо более широкое значение, контекст и коннотации в масштабах «большого времени». В конечном итоге она связана с проблемой «Церковь и мир» и основным содержанием имеет проблему церковной миссии, ее целей, задач и способов.

В этом смысле можно говорить о том, что К. Леонтьев глубоко и интуитивно тонко указал на грядущую опасность, на то, что в XX в. Г. Штейнер назовет «стремлением больших масс слушать тривиальные утешения пророков в стиле “матине” и уличных торговцев спасением» [13].

Однако в брошюре К. Н. Леонтьева содержится противоречие, непонимание которого исторически и вызвало недоразумение, связанное с критикой Ф. М. Достоевского и его последующей защитой. Можно вполне согласиться с современной исследовательницей: оценка К. Н. Леонтьевым творчества Достоевского как будто одномерна, она поражает «однообразием и бедностью», отражая стремление судить не по духу, а по букве: «Леонтьев постоянно учит Достоевского, как нужно думать, чтобы быть правильным православным мыслителем, и как нужно писать, чтобы быть правильным православным писателем...», Леонтьев действительно как будто утрачивает свой тонкий эстетический дар, когда речь идет о творчестве Достоевского [14].

Дело в том, что К. Н. Леонтьев не учитывал диалогического характера мысли Ф. М. Достоевского, того обстоятельства, что в произведениях последнего не содержится сколько-нибудь законченного учения о Царстве Божием на земле. Конечно, даже в последнем романе писателя «Братья Карамазовы» мысль о «грядущей гармонии» рассыпана в большом количестве по разным местам (см., например, поучения старца Зосимы: ДПСС. Т. 14, с. 286), но даже и в самом произведении эта идея присутствует в характерном «полифоническом» обрамлении, к тому же в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевский в одном месте прямо утверждает, что прекрасно понимает несбыточность мечты о рае, но будет все-таки его проповедовать (ДПСС. Т. 25, с. 118–119, «Сон смешного человека»). Кроме того, в других местах сочинений Достоевского встречается совершенно определенная мысль о *невозможности* любви по заповеди Христовой на земле, из чего можно

сделать вывод о совершенно трезвом понимании писателем этой проблемы [15].

Наоборот, такому учению вскоре суждено было появиться на свет – но в творениях Л. Н. Толстого, которые в 1882 г., когда брошюра К. Н. Леонтьева была опубликована, не были еще даже изданы (хотя, конечно, к этому моменту многие идеи Л. Толстого уже сформировались). Таким образом, нужно сделать довольно неожиданный вывод: брошюра К. Леонтьева направлена *против еще не написанных книг*, против некоторой *тенденции*, которую он очень пронизательно заметил, и не очень актуальна по отношению к книгам написанным.

Итак, главная заслуга К. Н. Леонтьева заключается не в критике Ф. М. Достоевского, а в том, что он глубоко угадал грядущее направление мысли Л. Н. Толстого. Интуиция К. Н. Леонтьева проявилась в том, что он зафиксировал рождение нового явления в истории культуры.

Однако позиция К. Н. Леонтьева была уязвима в одном важном пункте: она не учитывала того колоссального дефицита миссионерско-воспитательного воздействия на общество, того вакуума авторитетной и практической церковности, который существовал в России. Кроме того, она не учитывала магии имени Л. Толстого, того «неравно-весия имен», которое имело место в диаде «Л. Н. Толстой – К. Н. Леонтьев»: первый – гениальный писатель, второй – человек умный, но неудачник. Показательно, что даже люди, которые теоретически должны были сочувствовать К. Н. Леонтьеву в критике «нового христианства» Л. Толстого, фактически отrekliсь от него.

Отрицательные отзывы о брошюре Леонтьева не заставили себя ждать. В 1882–1883 гг. были опубликованы «Три речи в память Ф. М. Достоевского» В. С. Соловьева, которые, впрочем, по замечанию племянника философа, С. М. Соловьева, являлись не столько характеристикой взглядов Ф. М. Достоевского, сколько проповедью собственных идей. Тем не менее, философ точно определил проблему, мучившую не только Достоевского, которого надо было оградить от нападков К. Леонтьева, но и Толстого: вера в грядущее Царство Божие и понимание необходимости труда и подвига для его осуществления, другими словами, выработка «высшего» положительного общественного идеала и общественной правды и осмысление пути для его достижения. И главная проблема здесь заключается в понимании того, что есть Царство Божие на земле, так как существует очевидное противоречие между нравственными требованиями личности и сложившимся

строем общества, ощущение общественной неправды [16].

Несколько позже, уже когда ему стали известны первые отзывы по поводу его брошюры «Наши новые христиане», в первую очередь горячая защита Ф. М. Достоевского В. С. Соловьевым, К. Н. Леонтьев в своих «Тетрадах» указывал, что апология В. С. Соловьева по двум причинам была своего рода недоразумением: во-первых, сам В. С. Соловьев отчетливо понимал, что религиозная почва, на которой стоял Достоевский, была достаточно зыбкой – он «только горячо верил в существование религии и рассматривал ее в телескоп»; во-вторых, В. С. Соловьев, через год после выхода книги К. Н. Леонтьева, сам совершенно отрекся от Л. Толстого, «но сказать печатно, что я был дальновиднее его по отношению к духу Толстого и понял заранее, куда он пойдет, этого при искренней ко мне личной дружбе не догадался сделать» [17].

Очень характерно, что статью К. Н. Леонтьева об Л. Н. Толстом отказался печатать один из ведущих русских журналистов того времени, Н. П. Гиляров-Платонов, который обратил внимание на ее противоречивый характер. В своей статье по поводу критики К. Н. Леонтьевым рассказа Л. Толстого «Чем люди живы» он указывает, что в литературе второй половины XIX в., способной воздействовать на воспитание народа, существовал вакуум, границы которого заключены между творениями нигилистов всех мастей и сторонников «преувеличенного служения букве и форме», или фарисейство и рационализм саддукейства: «Истинной духовной жизни не дает ни то, ни другое» [18]. Но если вред нигилизма для церковной жизни вполне очевиден, то с «фарисейством», не как с лицемерием в евангельском смысле, а как именно со служением букве, дело обстоит гораздо сложнее: в конечном итоге, доведенное до логического завершения, оно, являясь «идолопоклонством, хотя во внешней христианской форме» приводит, по мнению Н. П. Гилярова-Платонова, к кострам, процессам и даже к «воровству и прелюбодеянию, ad majorem Dei gloriam и на пользу Церкви» [19]. Внешнее и преходящее заслоняет вечное и высшее – правду и любовь.

В этом смысле, вероятно, следует согласиться с Н. Ф. Будановой, которая утверждает, что эстетический критерий К. Н. Леонтьева совершенно не гармонирует с русской гуманистической традицией понимания «маленького человека» [20]. Именно поэтому можно также, вслед за прот. С. Булгаковым, говорить и о трагической тайне К. Леонтьева, в которой присутствуют языческие мотивы и которая на уровне сознания и исповедания была для него

самого закрыта: в чем-то очень важном, сущностном, он оставался до конца непросвещенным, а его эстетическому идеалу не хватает столь характерной для Евангелия «умягченности», которая в русской публицистике была всегда отмечена «болезнью совести, мотивами жалости и покаяния» [21].

В рассуждениях К. Н. Леонтьева нашел своеобразное отражение кардинальный разрыв между *небесным и земным, будущим и настоящим, личным и общим*, разрыв, который фактически делает бессмысленными человеческие действия, начиная с воспитания детей в семье и кончая социальными и гражданскими добродетелями. Парадоксально, но образ мира К. Леонтьева действительно не содержит категории «будущее» [22]: в этом смысле его философия антиисторична (в том смысле, в котором антиисторична, например, доктрина апокатастасиса) – она отрицает, обесмысливает любые человеческие усилия. Но если сторонники апокатастасиса интерпретируют человеческую историю с точки зрения «тотального позитива» («спасутся от вечных мук все») и тем самым делают эту историю каким-то призраком жизни, то К. Н. Леонтьев, наоборот, относится с большим недоверием, скепсисом к любым человеческим попыткам борьбы за добро.

Фактически противостояние «Леонтьев – Достоевский» есть противостояние «теологии разрушения», или «катастрофической эсхатологии», и «теологии преобразования», или «светлой апокалиптики» [23]: либо эта земля будет полностью разрушена и возникнет «новая земля», и тогда никаким разумным человеческим усилиям, в том числе и коллективным, места в этом процессе нет, либо она будет «преобразена», и тогда здесь есть место и для человеческого творчества. Таким образом, сама проблема спасения мира для К. Н. Леонтьева отсутствует: есть только личное спасение, а «служение обществу» есть «розовая фантазия».

Именно на этот разрыв обратил внимание в 1892 г. архим. Антоний (Храповицкий), в тот момент ректор МДА, в будущем Первоиерарх Русской Православной Церкви за границей. Он подчеркнул, что противопоставление внутреннего совершенствования и дел любви, общественного служения есть некоторое недоразумение, вытекающее не в последнюю очередь из неправильного понимания Писания: спасение здесь понимается узко, как «страх религиозной ответственности», а общественное благо – искусственно. Благочестие первого рода несовместимо с радостью «о Господе» (1 Фесс. 5, 16), это не христианский покаянный плач, а «мрачное настроение», «насильственно усвоенная религия», «мрачное недовольство узника, лишенного возмож-

ности творить желаемое и принужденного ради страха творить нежелаемое» [24].

В своих воспоминаниях о К. Н. Леонтьеве архим. Антоний подчеркивает то обстоятельство, что критика последнего в адрес «розового христианства» была направлена не по адресу: сам Ф. М. Достоевский в этом грехе был неповинен, «но не были и не остаются неповинными очень многие писатели и едва ли не большая часть нашего общества» [25]. Таким образом, архим. Антоний подчеркнул главное: К. Н. Леонтьев интуитивно точно обратил внимание на глубокий общественный недуг, а его полемика с Ф. М. Достоевским была выражением «крайних воззрений» и даже точнее «случайных выпадов», причина которых коренилась в стремлении форсировать «свою антипатию к либералам и свое бесстрашие перед их приговорами о себе» [26]. Этот же момент подчеркивает и В. В. Розанов, говоря о том, что в значительной степени с Леонтьевым его объединяло негодование против засилья в общественной жизни самодовольного и всесильного литературного (и не только литературного) либерализма: похоже, К. Н. Леонтьеву и померещился такой либерализм в творчестве Ф. М. Достоевского.

Огромное значение для понимания книги К. Н. Леонтьева о «розовом христианстве» имеет его переписка с В. В. Розановым, которая, по замечанию последнего, продолжалась хотя и неполный год, но сразу поднялась «высоким пламенем» и объясняет, почему: «почва была хорошо подготовлена <...> Строй тогдашних мыслей Леонтьева до такой степени совпадал с моим, что нам не надо было сговариваться, договаривать до конца своих мыслей: все было с полуслова и до конца, до глубины понятно друг в друге» [27].

Позднее, уже после смерти К. Н. Леонтьева, В. В. Розанов назвал книгу Леонтьева о «розовом христианстве» одной из самых блестящих и мрачных. Очень характерно, как он определяет содержание этого сочинения: анализ глубокого процесса, который начался в русском христианстве – водоворота христианства, стержнем которого является вопрос о примате нравственности или мистики [28].

Розанов указывал на адекватные стороны критики Леонтьева, отметившего, что идеи и стремления Толстого и Достоевского, которые якобы идут под стягом Евангелия и Христа, «вовсе не евангельского и не христианского происхождения [везде курсив Розанова – свящ. Г. О.], что Христос ни о какой «мировой гармонии» не учил и ее не предрекал», даже наоборот – «все будет хуже и хуже». Проповедь мировой гармонии и счастья на нашей земле

есть безумие и богохульство, «есть антихристианская и антицерковная мысль» [29].

По мнению Розанова, у Леонтьева есть правота фактическая, документальная, и совершенно отсутствует понимание остроты проблемы, духа времени: «ему просто не пришло на ум спросить: “Да откуда этот *новый* дух в христианстве? Откуда эти *новые христиане*, которых он так правильно заметил? *Сами* ли они сочинились, сочинили себя, и не дует ли в них что-то от времен же Иисуса Христа?”» [30]. Другими словами, В. В. Розанов сумел точно почувствовать всю остроту проблемы: формальная правота К. Н. Леонтьева в данном случае бесплодна, последний не сумел осознать значения религиозного характера творчества Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, понять, что за этим творчеством стоят очень важные и показательные тенденции. Но не только это, обращает на себя внимание замечание о том, что при всей точности своих историософских предвидений К. Н. Леонтьев был человеком с «опущенными руками», унывающим пессимистом, «замораживателем», тогда как у еретиков – Толстого и Достоевского бросается в глаза жажда жизни, стремление к ее преображению, которое возможно только тогда, когда человек хотя бы отчасти приник к источнику этой Жизни и Истины, источнику «воды живой» [31].

Однако здесь гораздо важнее другое обстоятельство: при всех своих возможных заблуждениях, по мудрому слову прот. Г. Флоровского, «силой своей художественной прозорливости Достоевский угадал и распознал эту серафическую струю в русском благочестии, и намеченную линию пророчески продолжил» [32]. Романы Достоевского нельзя рассматривать в качестве образцов духовной литературы или богословия – и при этом «Братьев Карамазовых» прочитала вся Россия; прочитала и в значительной степени действительно увидела церковную (и монашескую) жизнь совершенно с новой точки зрения (вспомним, что было сказано выше о качестве, то есть содержании и степени русского неверия в 80-е гг. XIX в.). Сам Леонтьев отмечал в 1891 г., что именно под влияние «настоящего» христианства происходят столь положительные сдвиги в среде русской образованной молодежи: «Идут в священники, в монахи, ездят к старцам, советуются с духовниками, решаются даже поститься» [33].

Подведем итоги. В дискуссии о «розовом христианстве», рассмотренной в данной статье, присутствуют две составляющие. Теоретический аспект дискуссии связан с идеей построения Царства Божьего на земле, *исторически материализованного царства добра и справедливости*, реализующего

собой мотив «компенсации общественной неправды» [34], будь то неправда неразумного устройства мира (Л. Н. Толстой) или неправда нелюбовного устройства мира (Ф. М. Достоевский) – древняя хилиастическая ересь, воскрешенная в средневековых реформационных бурях и в новую эпоху трансформированная в мирскую социальную утопию.

Второй, более скромный и приспособленный к современности аспект – построение на земле царства физического, душевного и духовного удобства и комфорта. Рождается новый тип религиозного сознания, которое противостоит «вере отцов»: стремление трафаретно «перестроить» христианство в соответствии с запросами секулярного общества и секулярного сознания, найти простые, элементарные, легкие и приемлемые для современного человека ответы на его вопрошание, связанные с необходимостью перестраивать свой менталитет и свою социальную деятельность в соответствии с новыми политическими, экономическими, культурными, этническими, военными и т. п. реалиями. Простые не только для ума, но и для сердца и для выполнения.

С точки зрения этих двух аспектов мысли К. Н. Леонтьева есть очередное предупреждение против соблазнов «неумеренной эсхатологичности», мечтательного мистицизма, который расцвел пышным цветом в русской религиозной философии начала XX в.

Здесь нужно учитывать одно обстоятельство, очень тонко подмеченное К. Н. Леонтьевым: европейское общество второй половины XIX в. достигло такой стадии развития, когда обстоятельства жизни, «мелкая сеть», опутавшая человека, не дают ему возможности делать много зла, но также делают его неспособным и к добру «высшего порядка». Возникает новая «моралистическая парадигма» [35]: особенностью сознания современного человека становятся повышенная восприимчивость к пропаганде, зависимость от экономической конъюнктуры и религиозный конформизм, которые делают его практически беззащитным перед социальными экспериментами большого масштаба, какими в XX в. стали Первая и Вторая мировые войны, большевизм, нацизм, а несколько позже сексуальная революция. Логика развития исторического процесса неумолимо свидетельствует, что все попытки церковных организаций «приспособиться» к секулярным процессам в XX в., выстроить «богословие диалога», кончатся катастрофой – «современное либерально-этическое» христианство, отрекаясь от своей вероучительной основы, очень быстро перестает быть этическим и дает индульгенцию любым проявлениям

ям человеческой греховности: в очередной раз «идеал Мадонны» трансформируется в «идеал содомский». Происходит трагически-бесовская инверсия: Бог превращается в человекобога, а тот, в свою очередь, в человекозверя; Царство Небесное становится сначала земным царством «свободы, равенства и братства», а затем разбойничьим вертепом.

Таким образом, смысл работы К. Н. Леонтьева открывается только в «метафизической дали либо в далеком историческом времени» [36], сквозь призму трагический событий русской истории XX в.

Примечания

1. Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. – М., 1999. – С. 344, 356, 357.
2. Бочаров С. Г. Там же. С. 362.
3. Леонтьев К. Н. Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. – М., 1882. Введение. С. IV.
4. Леонтьев К. Н. Цит. соч. С. 52.
5. Леонтьев К. Н. Цит. соч. С. 53.
6. Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. – М., 2001. – С. 333.
7. Примечания К. Н. Леонтьева на статью В. В. Розанова «Эстетическое понимание истории». – там же. С. 359.
8. Фетисенко О. Л. «...С Львом Толстым я не тягуюсь и не равняюсь» (К теме «К. Леонтьев и Л. Толстой»): [По архивным материалам] // Филологические записки: Вестн. литературоведения и языкознания. – Воронеж, Воронежский государственный университет, 2003. Вып. 20. – С. 107.
9. Подробная богословская критика этого учения: Гусев А. Ф. О сущности религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого. – Казань, 1902. – С. 203 и далее.
10. Антоний (Храповицкий), еп. Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство Божие внутри вас» пред судом учения христианского. – М., 1902. – С. 4.
11. См. подробнее: Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // ДМиИ. – 1991. – № 9. – СПб. – С. 204.
12. См., например: Гиппиус З. Н. Воспоминания о религиозно – философских собраниях // Наше наследие. – 1990. – № IV (16). – С. 76.
13. Steiner G. Tolstoj oder Dostojewskij. Munchen. Wien. 1964. S. 214 – 215. Матине (Matinee) – первоначально модное музыкальное направление, возникшее в Испании, особенностью которого является яркость и внешняя броскость, блеск. Позднее этим термином стало обозначаться субкультурное явление, характеризующееся поверхностностью и примитивизмом.
14. Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // ДМиИ. – № 9. – СПб., 1991. – С. 201, 212.
15. См. подробнее: Бочаров С. Г. Пустынный сеятель и Великий инквизитор // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / под ред. Т. А. Касаткиной. – М., 2007. – С. 81.
16. Соловьев В. С. Три речи в память Ф. М. Достоевского // Соловьев В. С. Избранное. – М., 1990. – С. 72.
17. Цит. по: Агеев К., свящ. Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. (Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства). Киев, 1909. – С. 208. Сноска.
18. Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». – М., 2008. – С. 143.
19. Там же. С. 143–144. В конце статьи автор прямо указывает, кого именно он считает фарисеем – К. Н. Л., то есть Константина Николаевича Леонтьева.
20. Буданова Н. Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // ДМиИ. – № 9. – СПб., 1991. – С. 210.
21. Булгаков С., прот. Тихие думы. – М., 1918. – С. 119. Свящ. К. Агеев выразился более определенно и, видимо, слишком категорично: в христианстве К. Леонтьева «нет Христа» – Агеев К., свящ. Цит. соч. С. 285.
22. Бочаров С. Г. Цит. соч. С. 363.
23. Там же. С. 369.
24. Антоний [Храповицкий], архим. Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души? // Вопросы философии и психологии. – М., 1892. – Февраль. – С. 68–69, 73.
25. Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник. – СПб., 1911. – С. 316.
26. Там же. С. 319.
27. Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. – М., 2001. С. 319.
28. Там же. С. 358. Прим. 3.
29. Розанов В. В. Заблудились в трех соснах // В кн.: Розанов В. В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. – М., 2005. – С. 34.
30. Там же. С. 35.
31. Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. – М., 2001. – С. 365. Примечание.
32. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991 [репринт: Париж, 1937]. – С. 302.
33. Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. – М., 2001. – С. 341.
34. Хилиазм // Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. – Киев, 2001. – С. 193.
35. Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. – М., 1999. – С. 372.
36. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 305.