

С. Г. БОЧАРОВ

## ЛЕОНТЬЕВ И ДОСТОЕВСКИЙ

Статья первая  
Спор о любви и гармонии

### 1

Летом 1879 г. состоялся обмен письмами между Константином Леонтьевым и Всеволодом Соловьевым, братом философа, историческим беллетристом; он был вызван статьей под названием «Константин Николаевич Леонтьев», напечатанной Вс. Соловьевым в популярном журнале «Нива». Статья Леонтьева обидела, не удовлетворила его самолюбия, как формулировал Соловьев, объясняясь с ним в письме от 12 июня.<sup>1</sup> И в самом деле она была написана странно. Она была написана в похвалу художественной прозе Леонтьева, но в большей части своей состояла из объяснения, почему эта проза не имеет читательского успеха. Получалось, что обстоятельство это имеет существенную причину: «окружающая нас жизнь полна глубокого интереса и значения», но мало кому из писателей, даже и «далеко не лишенных дарования», по силам «надлежащим образом осветить туман переходного времени, в котором мы живем», — по силам, так заключал критик, только графу Толстому и Достоевскому. Лучшие же качества Леонтьева-писателя, только что издавшего три тома своих восточных повестей, он объяснял экзотическим материалом и подчеркнуто обуславливал «именно отдаленностью от явлений современной жизни окружающего нас общества».<sup>2</sup>

Сам Леонтьев в ответном письме еще резче формулировал точку зрения своего странного хвалителя: «Соловьев и Евг. Марков, оба хорошие, серьезные критики, говорят оба обо мне почти одно и то же, т.е. ставят меня наравне с Сальясом или еще и похуже иногда (Марков), выделяя из толпы людей, бессильных изобразить современную Россию, только Льва Толстого и Достоевского».<sup>3</sup> Сам в тексте письма беспощадно к себе подчеркнул болезненный для его «самолюбия» пункт.

<sup>1</sup> Лит. наследство. М., 1973. Т. 86. С. 483.

<sup>2</sup> Нива. 1879. № 20. С. 382.

<sup>3</sup> Лит. наследство. Т. 86. С. 484. В цитатах разрядка принадлежит автору настоящей статьи, курсив — цитируемым авторам.



Хотя к этому времени главное творческое его «самолюбие» уже было связано не с романистикой, а с историософией и публицистикой, но признать поражение на писательском поприще было болезненно: «Если Всеволод Соловьев вполне прав, то *мне*-то от этого не легче». <sup>4</sup> Неприятно было увидеть себя в «толпе» писателей перед двумя великими именами, потому что с ними Леонтьев чувствовал себя связанным *личными счетами*, литературными и философскими, пусть и не признанными пока близорукими современниками. Эти счета он и начнет предъявлять в ближайшие годы, уже через год Достоевскому, а затем и Толстому, в 1882 г. объединив обоих под общим именем — «наши новые христиане». И если не современники, то близкие потомки признают эти счета достаточно крупными и серьезными.

Он и на поле художественного творчества вел спор с двумя своими знатными современниками и взирать на них из «толпы» писателей был не согласен, но этот спор беллетрист Леонтьев проигрывал и волей-неволей не мог не признать этого. Но его счета были крупнее писательских, о чем и было заявлено «нашими новыми христианами». Все трое были сложные писатели, писатели-идеологи, и счет был предъявлен Леонтьевым в полном объеме. С философскими опровержениями тесно переплетались художественные претензии, но в то же время эти две стороны дела тщательно различались, и спор в немалой мере даже строился на таком различии; спор с каждым из двух великих двоился по этой линии нераздельности, однако и неслиянности их идейной программы и их искусства; более схематично и просто подобным образом двоился спор с Толстым, запутаннее и загадочнее — с Достоевским.

С Толстым в оценке Леонтьева относительно было просто: неизменное восхищение его художественным гением и неизменное также непримиримое осуждение его духовной проповеди. Удивительнее всего, что этот антагонизм оценок спокойно мог у Леонтьева относиться к одному и тому же произведению; в статье 1882 г. о рассказе «Чем люди живы» мы наблюдаем именно это. Рассказ столько же достоин высшего одобрения как совершенное художественное произведение, сколь и решительного изобличения как произведение религиозно-нравственной мысли Толстого. Тому же антагонизму оценок рассказ подлежит и как факт писательской эволюции: переход от больших романов к народным рассказам и осуществившейся в них новой манере, в которой художник освободился от реалистических излишеств, какими Леонтьев был всегда недоволен в романах Толстого, и достиг благородного аскетизма, «высокой простоты и сжатости формы», — в высшей степени эстетически благодетелен; народные рассказы Леонтьев признал вершиной искусства Толстого, но совершившийся вместе с этим художественным поворотом *в тех же произведениях* мировоззренческий поворот к толстовскому «новому христианству» в высшей степени пагубен. Столь вызывающее противоречие в оценках одного предмета не могло смутить Леонтьева; кто ведь только не уличал его в вопиющих противоречиях между отдельными мыслями и да-

---

<sup>4</sup> Там же.



же как бы между разными отделениями его сознания — на что он, кажется, мог бы ответить словами о нем Б. В. Никольского: «Он не только понимал противоречия, но любил их <...> весь он был противоречием, возведенным в систему».<sup>5</sup> И надо признать, что другого ума, который бы представлял собой такую «систему», мы в нашей истории не имеем.

Тем не менее противоречие было кричащим и требовало теоретического решения; и то, какое давал Леонтьев в статье о рассказе «Чем люди живы», наводит нас на «странное сближение». А именно: он решал вопрос в выражениях, напоминающих нечто знакомое тем из нас, кто помнит еще марксистские схоластические дискуссии о «мировоззрении и творчестве» наших уже 30—40-х гг. XX в.; и Леонтьев мог бы получить привет от Фридриха Энгельса, одновременно, в те же 80-е гг., утверждавшего на примере Бальзака, что реализм в литературе «проявляется даже независимо от взглядов автора»<sup>6</sup> (письмо Энгельса М. Гаркнесс и ввергло марксистскую эстетику в упомянутую дискуссию). Ближе к тому утверждал и Леонтьев: отрадная для него перемена артистической манеры Толстого в народных рассказах «совершилась даже вовсе независимо от нравственного направления этих мелких рассказов» (VIII, 232—233).<sup>7</sup> Художественная сила Толстого, решал Леонтьев, действует и совершенствуется независимо от его еретического уклонения в христианстве — и не только независимо, но и вопреки ему: даже это слово употребляет Леонтьев (VIII, 169), которое будет в таком ходу в тех самых дискуссиях (когда будут спорить, можно ли Энгельса так толковать, что Бальзак реалист вопреки своим политическим идеалам). «Логическое самосознание» и «христианское мышление» Толстого несоразмерны «изысканству и силе его *полунечаянного* творчества», «повесть — правильнее его тенденции», «гениальный повествователь <...> выручил <...> весьма *несовершенного* христианского мыслителя» (VIII, 167—168).

Леонтьевский парадокс о Толстом открывал теоретическую проблему; что же касается будущих странных сближений, то леонтьевская эстетика отзовется в широком спектре очень разных концепций XX в.; и если чтение статьи «Страх Божий и любовь к человечеству» из книги «Наши новые христиане» вызывает эти странные аналогии с будущими марксистскими прениями, то поздний трактат о романах Толстого («Анализ, стиль и веяние», 1890) будут читать как учебную книгу русские формалисты; но и их построения лишь в качестве упрощенной модели могут соотноситься с теоретическим потенциалом леонтьевской поэтики. Леонтьевский взгляд на Толстого двоился в двух его сочинениях о Толстом. И вообще литературная его критика осознанно направлялась им по двум отдельным руслам — критики публицистической и «чисто эстетической». Статья «Страх Божий и любовь к человечеству» принадлежала к первому типу, «Анализ, стиль и веяние» — ко второму. В статье он вел идеологическую полемику с

<sup>5</sup> Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 368—369.

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М., 1957. Т. 1. С. 11.

<sup>7</sup> Здесь и далее ссылки на «Собрание сочинений» К. Н. Леонтьева (М.; СПб., 1912—1914) даются в тексте статьи; римской цифрой указан том этого издания.



религиозной мыслью Толстого, и лишь обертоном звучала артистическая оценка (самая высокая) «дивного» рассказа. На страницах трактата о тех же народных рассказах он заявил, что их нравственное направление «стоит вне вопросов художественной критики» и он поэтому совершенно оставляет здесь его в стороне (VIII, 232). Идеологическая и философская полемика, разумеется, остается во всей силе, но она ощущается за воздвигнутой здесь плотинной эстетической критики. Метафора плотины принадлежит Б. Грифцову, автору одной из ярких работ о Леонтьеве поры серебряного века. Действующую в «Анализе, стиле и веянии» систему Грифцов описывал так: «Леонтьев ограничивается только формальным анализом, все детали которого отчеканены. Но впечатление остается такое, что этот формальный и в своей точности достоверный вывод — только плотина, сдерживающая временно поток дальнейших метафизичнейших вопросов и следствий <...>. И как прекрасно это зрелище сдерживаемых следствий, ограничиваемого, но в каждый момент могущего возникнуть метафизического полета».<sup>8</sup>

«Нашими новыми христианами» невлиятельный публицист и малочитаемый беллетрист бросил вызов обоим властителям дум современности; объединил их этим титулом как своих идейных антагонистов. Но картина спора с тем и другим была при этом разная. Все у Леонтьева с Достоевским было иначе.

Тоже было установлено различие романиста и публициста, но с обратными знаками. Исходный тезис леонтьевский относительно Достоевского был тот, что публициста и моралиста он ценит «несравненно выше, чем повествователя» (VII, 444), обожает «Дневник писателя» и терпеть не может его уродливых романов. Это он твердил постоянно, однако в открытое столкновение пришел с публицистом и моралистом, автором Пушкинской речи.

Это был серьезный эпизод в истории русской мысли — выступление Леонтьева против Пушкинской речи Достоевского. Но всерьез его стали обдумывать уже после, когда Леонтьевым бурно занялись философы серебряного века, современники же (кроме отчасти Владимира Соловьева, который единственный удостоил автора *серьезного* возражения<sup>9</sup>) отнесли к эпизоду как к непристойной выходке, почти что как к выступлению моськи против слона (двух слонов!); и такова была не только поверхностная реакция левой публицистики (в том числе Глеба Успенского<sup>10</sup> и молодого фельетониста лейкинских «Осколков» Чехова<sup>11</sup>), но и гораздо более основательная отповедь либерального консерватора Лескова.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Русская мысль. 1913. № 2. С. 62.

<sup>9</sup> Русь. 1883. 1 мая; также, с изменениями, в брошюре автора «Три речи в память Достоевского» (М., 1884).

<sup>10</sup> Русский курьер. 1883. № 128; Успенский Г. И. Полн. собр. соч. М.; Л., 1949. Т. 8. С. 529—542.

<sup>11</sup> Осколки. 1883. 16 июля; Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем. М., 1979. Т. 16. С. 38—39.

<sup>12</sup> Новости и Биржевая газета. 1883. 1, 3 апреля и 22, 29 июня; Н. С. Лесков о литературе и искусстве. Л., 1984. В двух статьях, напечатанных за его именем, Лесков радикально переработал статью киевского историка церкви Ф. А. Терновского, в письмах которому говорил о «нашей статье» (Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11 т. М., 1958.



Но и для деятелей серебряного века леонтьевское противостояние Достоевскому, напряжение этого противостояния, представило затруднения. Было недоумение: непонятная ошибка Леонтьева, «самое слабое место» его.<sup>13</sup> Леонтьев здесь Бердяева «разочаровывал». «Казалось, К. Н. должен был бы чувствовать родство с Достоевским — у него самого было трагическое чувство жизни, был сложный религиозный путь».<sup>14</sup> Из презумпции «родства» исходил и Грифцов, говоря о Леонтьеве, «близоруко-несправедливом к творчеству Достоевского», единственного человека, который смог бы ответить на его требование «потрясающей музыки чувств».<sup>15</sup> Как могли так разойтись при таком родстве? Историкам русской мысли остается проверить родство.

Ибо это интригующий и требующий анализа факт, что ни с кем из современников не разделял Леонтьева столь глубинный антагонизм, притом что в контексте борьбы эпохи многое должно было их сближать идеологически и политически, как консерваторов и почвенников, как бы естественных идейных союзников, сотрудников тех же самых изданий — «Русского вестника», «Гражданина». И однако, в философской борьбе Леонтьева это точка самого высокого напряжения — отношение его к Достоевскому. Многим из писавших о нем казалось это недоразумением, но недоразумением это не было, и корень их взаимопротиворечия и взаимоотталкивания был, по-видимому, глубок. Это было размежевание глубже всего идеологического и политического, что могло их связывать, и связывало, на театре общественной жизни эпохи. Как назвать это размежевание? Наверное, как расхождение *в идеалах*. Можно сказать сильнее — что-то вроде даже мировоззренческой пропасти. Выступление Леонтьева против Пушкинской речи Достоевского и вскрыло пропасть и иллюзорность их идейного союзничества.

## 2

Однако было и родство, восходившее к той поре начала 60-х гг., когда братья Достоевские издавали «Время», а тридцатилетний Леонтьев переживал поворот в убеждениях. В юности он был воспитан «на либерально-эстетической литературе 40-х годов (особенно на Ж. Занде, Белинском и Тургеневе)» (VII, 265) и теперь переходил к настроенности эстетически-охранительной. Позднее он рассказал, как на это перерождение убеждений влияло противостояние двух петербургских журналов — ненавистного «Современника» и «Времени», которое «шло в упор „Современнику“» (VII, 26). «Современник» отталкивал «отрицательным» направлением (потому что «я слишком многое любил в русской жизни», IX, 108), «Время» привлекало положительной идеей (сближение с «почвой»). Но «Время» вело полемику на две стороны (с «двумя лагерями теоретиков»,

---

Т. 11. С. 276). Первоначальное название статьи, предложенное Лесковым, — «Гр. Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский под Кривосудом» (Там же. С. 270).

<sup>13</sup> Бердяев Н. Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 167.

<sup>14</sup> Там же. С. 168.

<sup>15</sup> Русская мысль. 1913. № 2. С. 62.



по формуле-заголовку принципиальной статьи Достоевского), и второй стороной был славянофильский «День» Ивана Аксакова. И вот это размежевание нового почвенничества со старым славянофильством также сближало Леонтьева с журналом Достоевского и Аполлона Григорьева. В «воспоминаниях и мыслях» об Ап. Григорьеве (1869) Леонтьев рассказывал, «почему „Время“ было мне тогда более по сердцу, чем взгляды московских славянофилов». Вот почему:

«Во „Времени“ я встречал именно то, чего мне хотелось: теплое отношение к нашему недавнему прошедшему, к нашему *европейскому*, положим, но все-таки искреннему и плодотворному разочарованию».

Во «Времени» он встречал *теплое* отношение к тому, к чему славянофилы относились *сухо*, — в том числе «к Онегину, Рудину и другим подобным лицам, с которыми протекла моя юность...».<sup>16</sup> Во «Времени» в 1861 г. в статье Достоевского он читал такую отповедь взгляду К. Аксакова на русскую литературу: «У него вся литература наша — сплошь подражание и стремление к иноземному идеалу. Он отрицает всякое проявление сознания общественного в нашей литературе, не верит анализу, в ней проявлявшемуся, самоосуждению, мукам, смеху, в ней отражавшимся. Нет, господа; вы с нами не жили, вы в наших радостях и скорбях не участвовали; вы приехали из-за моря!» (19, 62).

Собственно, то же ведь и Леонтьев адресовал «московским славянофилам»: «Нет, господа: вы с нами не жили». Как и у почвенников из «Времени», его зарождавшееся столь лично-оригинальное почвенничество не отрекалось от европейского разочарования и плодов его прививки на русской почве — «Онегина, Рудина и других».

Не отрекаясь от «нашего недавнего прошедшего», хотя в то же самое время Леонтьев его в себе «сжигал»: «Я идеями не шутил и не легко мне было „сжигать то“, чему меня учили поклоняться и наши и западные писатели» (VII, 266). Так он описывал свой кризис 1862 г. Сжигал в себе те слезы, которые проливал над тургеневским «Дневником лишнего человека», проливая их над собой, потому что Тургенев там «угадал меня» (IX, 72). Сжигал в себе героя литературы 40-х гг., лишнего человека, сжигал расслабляющую гуманную сострадательность, укрепляя свою душевную почву вызревающим исповеданием силы и красоты. В воспоминаниях он много рассказывал о том, как с болью отрывался от настроений молодости. Этой боли не знали славянофилы, они «с нами не жили». А настроения молодости Леонтьев описывал так («...и в иные минуты уже было мне и не под силу всех и все жалеть, начиная с самого себя и кончая каким-нибудь беззащитным щенком...», IX, 88), что напомнил исследователю другую повесть 40-х гг., уже не Тургенева, а Достоевского — «Слабое сердце».<sup>17</sup> В финале этой повести есть эпизод «видения на Неве», который автор потом перенес в «Петербургские сновидения в стихах и прозе», напечатанные во «Времени» в 1861 г. Эпизодом этим А. Л. Бем датирует рождение но-

<sup>16</sup> Григорьев Ап. Воспоминания. М.; Л., 1930. С. 531—533.

<sup>17</sup> Котельников В. А. Оптина пустынь и русская литература. Статья 3-я // Русская литература. 1989. № 4. С. 6.



вого героя Достоевского, «который в размышлении о судьбе „слабых сердцем“, „униженных и оскорбленных“ затоскует по силе, попытается утвердить *свое* место в жизни даже через преступление»,<sup>18</sup> — рождение будущего Раскольникова, у которого беспредельное сострадание переродится в презрение к слабому человечеству и который будет от бессильного растворения в сострадании спасаться актом проверки собственной силы. Диалектика подобного перерождения идей и чувств — большая тема Достоевского, и Леонтьев с его душевным опытом попадал невольно как бы в художественный материал Достоевского, в его герои.

Но Леонтьев в начале 60-х гг. выходил на собственную дорогу писателя и идеолога. На сожигании «тоскливого субъективизма» (IX, 51) своей юности он воздвигал свою философию красоты, «эстетики жизни» как объективной силы и всеобъемлющего мерила оценки явлений мира. Путь Леонтьева, начиная уже отсюда, от исходного пункта, расходился с путем Достоевского и вел к будущему столкновению. Тем не менее здесь, в истоке, был момент «родства», который нам нельзя за будущим разногласием упустить. Было даже единогласие в высказываниях на известную тему, оно прослеживается в приводимых цитатах. Темой же этой была оценка идейно-психологической почвы 40-х гг., и здесь молодой Леонтьев оказывался в более близком родстве с Достоевским и Аполлоном Григорьевым, чем с «московскими славянофилами». Именно в этом пункте размежевания со славянофильской классикой обнаруживалось родство. Для обоих, при существенной разнице поколений, усложненно-болезненная литературно-душевная почва «нашего недавнего прошедшего» была *родной*, и они сохраняли душевную верность ему при всех критических пересмотрах. Сжигая и отрываясь, Леонтьев *тепло* помнил то, от чего отрывался, с чем расставался, — весь этот идейно-душевный комплекс, выжитый литературой в первую половину века, — русский байронизм и лишнего человека, русский романтизм и жоржзандизм, европейское разочарование, претворившееся в «мировую тоску» русского мыслящего героя, для которой тоже найдутся у него прочувствованные слова.

И Достоевский сжигал и тепло вспоминал. Так, в 1876 г. он теплым именно словом помянул Жорж Санд как «одну из самых ясно-видящих предчувственниц <...> более счастливого будущего, ожидающего человечество» (23, 36). А в следующем году на могиле Некрасова защищал перед новыми радикалами байронизм как великое и *святое* явление европейского духа. «В его звуках зазвучала тогдашняя тоска человечества и мрачное разочарование его в своем назначении и в обманувших его идеалах» (вспомним у Леонтьева об «искреннем и плодотворном разочаровании»). Пушкин, по Достоевскому, указал *исход для нас, русских*, из мировой тоски — в обращении к народности, к почве (26, 114).

А вот как писал Леонтьев из своей первой монастырской кельи, с Афона, в 1872 г.: «От некоторых мест Чайлд Гарольда можно перейти

<sup>18</sup> O Dostojevském. Praha, 1972. С. 63.



без всякого усилия и почти незаметно к иным местам Давидовых Псалмов, а от Псалмов Давида — ко всей Христианской Церковности.

Два величайших лирика всего мира могут легко примириться в больной и тоскующей русской душе. — И вольно же было сухим умам *мировую* тоску, тоску безграничную ненасытной и широкой души сводить на мелкое гражданское недовольство современностью вместо того, чтобы *разрешить ее в Боге?!*

Понял ли бедный Герцен перед смертью, *какой решимости* у него не достало?»<sup>19</sup>

Здесь, в этих словах, перед нами уже настоящий Леонтьев с его единственным в своем роде мировоззренческим спектром, тем, что пугал своей широтой строгого оптинского монаха отца Климента Зедегергольма, на что ему отвечал Леонтьев: «Ум мой упростить я не могу».<sup>20</sup> Сочетание Байрона и псалмов Давида в леонтьевском спектре — в этом его «цветущая сложность». Он склонялся перед требованиями православной аскетики и не хотел терять широты эстетических и культурных переживаний. Он попадал при этом в тиски противоречия, которое не только понимал, но и, как было сказано, полюбил. Он не мог принять аскетического правила, которое, в воспоминаниях С. И. Фуделя (сына любимого ученика Леонтьева), юродивый прокричал ему на дорожке оптинского скита: «А в одном мешке Евангелие с другими книгами нельзя носить».<sup>21</sup> Леонтьев — носил. «На столе моем рядом лежат Прудон и Пророк Давид, Байрон и Златоуст; — Иоанн Дамаскин и Гете; — Хомяков и Герцен». Это он пишет из той же кельи с Афона.<sup>22</sup>

Но ведь он не просто во вкусах своих совмещает Байрона и пророка Давида, эти имена важны у него как некие вехи пути для русского человека: «два величайших лирика» примиряются в русской душе, но не просто в ней совмещаются, а образуют путь. Путь, на котором тоска мировая широкой и ненасытной души находит себе разрешение в почве и в Боге. Путь, какой проходили если и не в такой законченности, то в тенденции, интеллектуальные герои русского XIX столетия, в том числе и такие его протагонисты, как Аполлон Григорьев, Достоевский и Леонтьев, по-своему каждый. Всем им был интимно знаком этот путь, Достоевскому он был ведом и как художнику: русский культурный тип человека широкой и ненасытной души, ищущей для себя исхода, «бремени», почвы, — его центральный герой. В этом мире его героев, возможно, присутствует и Леонтьев: недавно Н. А. Рабкиной было высказано предположение, что он прототипически отразился в Версилове.<sup>23</sup> Во всяком случае, леонтьевская позиция и самая личность могли представить для художника Достоевского выразительный смысловой материал.

<sup>19</sup> Леонтьев К. Н. Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона). Сергиев Посад, 1913. С. 43; то же: Начала. М., 1992. № 2. С. 40.

<sup>20</sup> Леонтьев К. Отец Климент Зедегергольм, Иеромонах Оптиной Пустыни. 2-е изд. М., 1882. С. 99.

<sup>21</sup> Новый мир. 1991. № 3. С. 214.

<sup>22</sup> Леонтьев К. Н. Отшельничество, монастырь и мир. С. 3.

<sup>23</sup> Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. 1984. Т. 43, № 4. С. 323.



Упомянутое предположение, что Леонтьев был в поле зрения Достоевского-художника, вероятно, но судить об этом мы можем лишь косвенным образом, разгадывая в персонажах Достоевского возможные отражения личности и идей Леонтьева. Прямых реакций Достоевского на Леонтьева известно не много,<sup>24</sup> имя его вплоть до эпизода 1880 г. с Пушкинской речью лишь дважды упоминается в письмах Достоевского, и нет, кажется, оснований думать, что в сознании Достоевского Леонтьев занимал значительное место. Зато несомненно, что в сознании Леонтьева занимал Достоевский место важнейшее и составлял болезненную проблему.

Каков был исходный тезис леонтьевский относительно Достоевского, уже говорилось: публициста и моралиста в Достоевском он безусловно предпочитает художнику, романисту, «Дневник писателя» почитает «во сто раз драгоценнее всех его романов» (VII, 444). Несомненно, «Дневник писателя» был в глазах Леонтьева той идеальной литературной формой, какой он сам искал и которой, видимо, подражал в цикле своих передовых статей в «Варшавской дневнике» (1880) и позже в «Записках отшельника» в «Гражданине» (1887—1891), — формой участия в современности и влияния на нее, притом влияния действительного, широкого и удавшегося («особенно на молодых русских читателей», как признавал ревниво Леонтьев — VIII, 187), какого собственная публицистическая деятельность его не имела (небезосновательно поэтому, вероятно, и слово о «зависти», которое произнес Достоевский в своей последней записной тетради в ответ на статью «О всемирной любви»: «Г-н Леонтьев продолжает извергать на меня свои зависти», 27, 52).

Но так или иначе, независимо от сравнительного успеха, публицистическая деятельность обоих писателей в 70-е гг. совершалась на близких путях, они печатались в тех же изданиях и откликались на общие темы; в 80-е гг. Леонтьев продолжал развивать эти темы в своем направлении. Фронтальным сопоставлением мыслительной работы двух писателей в их публицистике историкам русской мысли еще предстоит заняться — со всеми пунктами сближений и расхождений: было немало и тех и других. Как общее надо отметить, что оба одновременно начали в 70-е гг. пользоваться газетными фактами как реальным источником, на котором можно строить целые идеологемы с немалым размахом: как истории раскольника Куртина и казака Кувайцева в статье Леонтьева «Грамотность и народность» (1870), так и «Фома Данилов, замученный русский герой» в «Дневнике писателя» за январь 1877 г. — извлечения из газетной хроники.

<sup>24</sup> Отклики: одобрительный — во «Времени» на раннюю статью Леонтьева о тургеневском «Накануне» (27, 132; отклик безымянный, поскольку статья Леонтьева не была подписана), резко отрицательный (в письме) — на статью «Грамотность и народность» (291, 177—180) и заинтересованно-озадаченный (также в письме) — на статью «Панславизм и греки»: «Эта статья меня даже поразила. <...> Хочу писать статью по ее поводу» (намерение, отразившееся в записях к «Дневнику писателя» за 1873 г. — 21, 260). Поразил его в статье Леонтьева вывод, ему идейно близкий: «Борьба со всей идеей Запада, то есть с социализмом» (291, 263—264).



Из примеров сближающих стоит только упомянуть те заключения, которые оба они выводили, о преемственной связи нигилистов-социалистов 60—70-х и либералов-идеалистов 40-х гг. Нигилисты — дети (блудные) либералов: мысль Достоевского, персонифицированная им в «Бесах». «Наши Белинские и Грановские не поверили бы, если б им сказали, что они прямые отцы Нечаева. Вот эту родственность и преемственность мысли, развившейся от отцов к детям, я и хотел выразить в произведении моем» (29<sub>1</sub>, 260). Как европейские, так и наши социалисты и анархисты (наши Марки Волоховы и Базаровы), писал Леонтьев, возвращены умеренным либерализмом, но его презирают, «и они правы в своем презрении»; и если когда-нибудь они будут иметь власть ставить свои памятники, то не выпестовавшим их либералам, «а своим: Бакунину, Добролюбову, Писареву... Даже и не Герцену...» (VII, 217—218).

Из разногласий фундаментальных надо назвать такую тему, как *христианство и империя*. Леонтьевский византизм был основан на том, что он высоко оценил дело Константина в истории, организовавшего христианство государственным образом, привязавшего христианство к империи (он все надеялся, что и на современный международный социализм найдется свой Константин — «экономический Константин»,<sup>25</sup> и что будет это русский царь, который его приберет к рукам, приручит и организует и учредит вроде *православной социалистической монархии*: была у него такая своя социалистическая утопия). Для Достоевского реформа Константина была роковым событием, искажившим путь вселенской церкви: языческое Римское государство включило в себя церковь на началах компромисса, который в Византии назывался симфонией, а затем овладело ею, — и это для Достоевского было папство. Леонтьев же и к римскому католицизму чувствовал «культурно-политическое» пристрастие<sup>26</sup> и к католически-теократическим планам Владимира Соловьева относился, во всяком случае, с интересом, если не прямо с сочувствием (и не на этом разошелся с ним перед самой смертью). «Исказил ли римский католицизм христианство, по Данилевскому и другим славянофилам, или он развил его правильно, по Соловьеву; во всяком случае, чего же еще могущественнее, самобытнее в истории, *новее в свое время* и влиятельнее, чем папский этот Рим!» (VII, 319). По Достоевскому, византийский компромисс был порожден историческим и духовным столкновением «двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа. Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь — римское право и государство» (26, 169). Византийско-римскому компромиссу Достоевский противопоставил «русское решение вопроса», полемически назвав его «русским социализмом», с разъяснением, что нарочно берет «это обратно противоположное церкви слово», чтобы выразить идею русского народа как церкви (27, 18—19), т.е. духовного братского единения, в противоположность насиль-

<sup>25</sup> Письмо К. А. Губастову от 15 марта 1889 г.: Русское обозрение. 1897. № 5. С. 400—401.

<sup>26</sup> Леонтьев К. Отец Климент Зедергольм, Иеромонах Оптиной Пустыни. С. 96.



ственному внешнему, какое, по Достоевскому, есть идея как римского католичества, так и современного социализма. В последних выпусках «Дневника писателя» Достоевский варьировал тему своей Пушкинской речи, и можно видеть, как в столкновении с ним Леонтьева по поводу этой речи сказывалось разномыслие по целому спектру взаимосвязанных вопросов — не только по вопросу о любви и страхе в христианской догматике, но и о церкви и государстве в христианской истории (в том числе замечание Достоевского о компромиссе идей Аполлона Бельведерского и Христа, очевидно, помимо его намерения, метило в Леонтьева). Завершивший путь Достоевского и верховный его религиозно-общественный идеал, как он высказался в Пушкинской речи и последних частях «Дневника писателя», — *внегосударствен*; в восточном христианстве после падения Византии и в несложившихся формах русской общественной и государственной жизни «остался лишь Христос, уже отделенный от государства» (26, 169), а также народ как «почва», предназначенный начать на земле осуществление идеала «всемирной и вселенской церкви» (27, 19). В подобную всемирную церковь, согласно идее, какую высказывает Иван Карамзин и подтверждает старец Зосима, должны переродиться-преобразиться все общество и все государство: «Сие последнее буди, буди».

Публицистика у обоих писателей на каждом шагу перерастала в широкую философию истории, а эта последняя стояла под эсхатологически-апокалиптическим знаком. В современных событиях Достоевский видел «начало конца всей прежней истории европейского человечества»: «видно, подошли сроки уж чему-то вековечному, тысячелетнему, тому, что приготавлилось в мире с самого начала его цивилизации» (25, 9, 6). В тех же тысячелетних, вековечных, всеевропейских и всемирных координатах существовала и мысль Леонтьева. В историческо-философской напряженности именно этим двоим нет равных в их современности (только в более ранние годы Тютчев). У обоих — тот же состав основных персонажей большой исторической драмы: Европа, Россия, почва, народ, Восток (с особым значением Турции и Константинополя-Царьграда), славянство, православие, католичество, социализм, революция. Но интеллектуальная режиссура исторического процесса с этими персонажами — существенно разная. Картина хода истории с различиями акцентов важнейшими — особенно если выделить на первый план таких протагонистов, как Россия, Европа и Революция.

В предсмертной статье «Над могилой Пазухина» (1891) Леонтьев ядовито задел уже давно покойного Достоевского, заявив такой прогноз о русском народе близкого будущего: «Иначе, через какие-нибудь полвека, не более, он из народа „богоносца“ станет мало-помалу, и сам того не замечая, „народом-богоборцем“, и даже скорее всякого другого народа, быть может». «Иначе» — если не будет властными мерами «ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен». Ибо, только удержанный в этих насильственных рамках, он сможет «пребыть надолго тем народом „богоносцем“, от которого ждал так много наш пламенный народолобец Достоевский» (VII, 425, 424).



Такой прогноз в основном расходился с пророчествами Достоевского о скорой будущей роли народа как носителя «русского социализма» и начала братской вселенской церкви. В основном, хотя и не абсолютно, потому что и Достоевский лучше кого бы ни было знал о «круговороте судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственном русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни» (21, 35), и заносил в «Дневник писателя» тревожные наблюдения над текущими фактами, например, обдумывая известие из сгоревшего села, где народ по призыву целовальника за бочку вина бросил горевшую церковь и спас кабака: «Примеры эти еще пока ничтожные, ввиду неисчислимых будущих ужасов» (22, 29). И тут же рядом с предсказанием русского социализма говорил (причем более прямо и трезво в черновой тетради, чем в печатном тексте) о беззащитности народа «к иным веяниям и влияниям <...>. Даже нигилистическая пропаганда найдет дорогу», как уже в народ проникла штунда (27, 17, 49). Но противоречивым этим наблюдениям подводится в идеологии «Дневника писателя» концептуальный баланс в пользу цельного образа народа как единственной силы, от которой можно «ждать так много», как саркастически комментировал ожидания эти Леонтьев.

Все-таки последним словом Достоевского было поучение Зосимы о том, что «неверующий деятель у нас в России ничего не сделает, даже будь он искренен сердцем и умом гениален <...>. Народ встретит атеиста и поборет его...» (14, 285). Последним словом Леонтьева в статье «Над могилой Пазухина» было предсказание о рождении в России антихриста (того самого, намек на которого, кажется, заключен в словах Зосимы о деятеле, «умом гениальном», если помнить при этом о скором пришествии в русскую литературу героя «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева с его «высокой гениальностью»). Сейчас, в наши дни, когда вместе с совершившимся обретением могилы Леонтьева в Гефсиманском скиту близ Троицкой лавры<sup>27</sup> поднялся вопрос о совсем иного рода обретении могилы иной фигурой нашей истории, можно задуматься над сравнительной трезвостью и прозорливостью того и другого прогноза.

Оба говорили о революции как итоге европейского процесса — бывшей революции французской, разгорающейся по ходу XIX в. все-европейской и надвигающейся всемирной — и о России перед ее лицом. Революция как «результат истощения принципов» европейской истории — цитировал Леонтьев Прудона и восклицал: «Неужели таково в самом деле *позволение* Божие и для нашей дорогой России?! Неужели, немного позднее других, и мы с отчаянием *почувствуем*, что мчимся *бесповоротно* по тому же проклятому пути!?» (VI, 192).

Оба шли за Тютчевым, который в 1848-м, в год европейских революций, так очертил ситуацию современной истории: «Давно уже в Европе есть только две реальные силы: „Революция и Россия“».<sup>28</sup> «Россия и Революция» — так Тютчев перефразировал нашу вечную тему — «Россия и Европа»: приравнял Европу к революции как судь-

<sup>27</sup> См.: Лит. Россия. 1991. 19 окт.

<sup>28</sup> Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. 8-е изд. Пг., б.г. С. 542.



бе Европы и отмежевал от революции Россию. Тютчевские море и утес вошли метафорой в русскую мысль, бившуюся над тревожным вопросом, и в 1880 г. Достоевский предрекал о коммунарах и пролетариях: «...они бросятся на Европу, и все старое рухнет навеки. Волны разобьются лишь о наш берег...» (26, 168). И Леонтьев в последний год жизни: «И пусть тогда бушующий и гремящий поезд Запада промчится мимо нас к неизбежной бездне социальной анархии...» (VII, 434).

Тютчевская концепция разделения современной цивилизации на два особых мира с разным историческим предназначением, выразившаяся в заключительных словах написанного фрагмента его трактата «Россия и Запад»: «...европейский Запад это лишь половина великого органического целого, и трудности, по-видимому, неразрешимые, терзающие ее, обретут свое разрешение лишь в другой его половине»,<sup>29</sup> — эта концепция подвергалась испытанию ходом событий в 70—80-е гг., и в историософской публицистике Достоевского и Леонтьева она это испытание проходила. «Будущность Европы принадлежит России», — варьировал Достоевский тютчевский тезис (22, 122): Россия — «не старая Европа, а новая», особый и могучий мир, независимый от «*ихних*, роковых вопросов, которыми старая, дряхлая Европа связала себя!» (25, 150). Проклятые вопросы Европы — не наши вопросы, но нам предназначено на своем особом пути дать и им разрешение. Готовится страшное потрясение, «с изменением лика мира сего — по крайней мере, на Западе старой Европы» (25, 148). Русь же выдержит все вопросы и останется прежней Русью, «без ущерба лику и образу народа русского» (22, 119; 25, 174). «С Востока и пронесется новое слово миру навстречу грядущему социализму, которое, может, вновь спасет европейское человечество» (26, 85).

Тот же мотив исторического конца, с попыткой локализовать его в «старой Европе» — и у Леонтьева: в Европе «*преходит образ мира сего*» (VII, 117). У Леонтьева та же тютчевская конструкция проходит проверку в терминах его культурно-исторической морфологии, и эта проверка носит характер как бы теоретический. Постановка вопроса леонтьевская: смеем ли мы, хоть на время, изменить русло всемирной истории и создать взамен отжившей свой срок романо-германской цивилизации новую, обещанную Н. Я. Данилевским четырехосновную славяно-русскую культуру и тем самым использовать свой единственный шанс обновить историю, стареющий мир? Или же нам суждено повторить европейский путь, хоть и «немного позднее других»? Но у Леонтьева нарастал и другой прогноз: не позднее, а раньше других. В той же статье последнего года жизни, где он надеется, что гремящий поезд Запада промчится мимо, он предвидит и возможность такой «вполне бессословной» России, которая «не станет ли скорее, чем мы обыкновенно думаем, *во главе именно того — общереволюционного движения...* Наши Добролюбовы, Писаревы, Желябовы, Гартманы и Кропоткины — уже „показали“ себя. Ведь и

<sup>29</sup> Лит. наследство. М., 1988. Т. 97, кн. 1. С. 205.



это своего рода призвание; и это — историческое назначение *особого характера*» (VII, 436).

В том же последнем году он предвидел возможность осуществления наиболее радикальных тенденций общеевропейского процесса на русской именно почве и так обосновывал предсказание: «Почва рыхлее, постройка легче... Берегитесь» (VII, 530). К такому выводу привела эволюция леонтьевского почвенничества, прошедшего ряд этапов. Можно видеть, читая Леонтьева, как колебалась и менялась его оценка национальной почвы. Она «роскошная», свежая по сравнению с западной «истощенной» — в статье «Грамотность и народность» (1870). Но она же «слабая», опасно и скрыто «подвижная» в сравнении с западной взрывчатой тектоникой, — этот мотив возникает уже через несколько лет, в «Византизме и славянстве»: «но какая-то особенная, более мирная или глубокая подвижность всей почвы и всего строя у нас, в России, стоит западных громов и взрывов» (V, 255). Подвижность и рыхлость почвы как тревожная предпосылка. Пластика этой метафоры нашему историческому сознанию и нашему опыту многое говорит — Леонтьев был мастер таких пластических образов исторического процесса.

«Почва рыхлее, постройка легче». Что за постройка Леонтьевым здесь пророчится? Через полвека будет «слово найдено» — «котлован». Котлован — безнадежное строительство Вавилонской башни на рыхлой почве. С ходом лет, особенно в самые поздние годы, после уже Достоевского, у Леонтьева в этом трехчлене — Россия, Европа и Революция — третий член, Революция (о которой он писал как о живом олицетворении в своей исторической мифологии: «представление мифическое, индивидуальное, какая-то незримая и дальновидная богиня, которая пользуется слепотою и страстями как самих народных масс, так и вождей их — для *своих собственных как бы сознательных целей*»<sup>30</sup>), все более смещался в сторону России. С ней начал связываться и эсхатологический мотив исторического конца, на западноевропейскую локализацию которого, как и Достоевский, он положил столько сил: если нет надежды (которую он терял все более) на самобытное изменение общего русла истории, то «мы поставлены в такое центральное положение именно только для того», чтобы «написать последнее „*мани-фекель-фарес!*“ и „*окончить историю*“» (VI, 47).

И Достоевский тоже видел то, что он называл русской стороной европейских учений: «Состоит она в тех выводах из учений этих, в виде несокрушимейших аксиом, которые делаются только в России» (21, 132). Последними словами своей публицистической проповеди Достоевский словно бы заклинал такие возможности нашего русского будущего, Леонтьев в своих последних словах его все более трезво предвидел.

---

<sup>30</sup> Леонтьев К. Кто правее? Письмо к Вл. С. Соловьеву. Письмо 4-е // Новый журнал. Нью-Йорк, 1992. Кн. 188. С. 249. Публикация Г. Б. Кремнева.



Пушкинская речь Достоевского стала завершающим синтетическим его высказыванием, и в ответ ему явилось синтетическое также по мировоззренческой концентрированности возражение Леонтьева — статья «О всемирной любви». Проповедь Достоевского нарывалась на отповедь Леонтьева, произошел неприятный эпизод, по впечатлению большинства современников, однако со временем выяснилось, что на пути русской мысли это был эпизод серьезный, заслуживающий даже название великого спора, поскольку смысл его до наших дней вычерпывается философами и историками и поскольку он коснулся основ миропонимания двух недюжинных мыслителей и трудных вопросов философии и религии, а также поскольку два ума, между которыми произошла эта сшибка, как бы не только за себя самих свидетельствовали в этом споре, и он обозначил размежевание двух коренных тенденций и типов сознания, так или иначе проявлявшихся в нашей идейной истории. «Разногласие Леонтьева с Достоевским не было их личным спором и столкновением».<sup>31</sup> Оно побуждало (побуждает нас и поныне) занять позицию и делать выбор, как делал его, например, включившийся в спор Лесков: «Что же касается лично нас, то голос совести велит нам стоять на стороне Достоевского...».<sup>32</sup>

Окраску эпизоду дал Леонтьев, произнеся слово о ереси: «слово не шуточное», — заметил Лесков,<sup>33</sup> будучи сам знатоком «оттенков» и уклонений в христианстве, с которыми это слово связывалось. Как сведущий Лесков и оценивал богословские притязания автора книги «Наши новые христиане», применив к нему слова Феофана Прокоповича о том, что автор «тую богословию знает, как калмыки архитектуру».<sup>34</sup> Однако в следующей заметке на ту же тему он укоренил Леонтьева в определенной и отдаленной традиции: «Осифляне стояли как раз за то, за что стоит нынче г. Леонтьев <...>. Продолжателя дела осифлян видим, — заключал Лесков, — но последователей заволжских старцев — нет».<sup>35</sup> Так он наметил два истинных типа мысли, отозвавшихся в современном споре.

В предисловии к книге, впрочем, Леонтьев оговаривал, что будет говорить о «своего рода ереси», т.е. не в строгом догматическом смысле — о ереси «не формулированной, не совокупившейся в организованную еретическую церковь», но весьма распространенной «у нас теперь в образованном классе».<sup>36</sup>

Тем не менее слово было найдено и тяжело накренило спор. К выступлению Достоевского, свободному от каких-либо богословских претензий, христианскому по мысли и настроению, но, конечно, светскому по характеру и цели, была приложена мера «строгого и неуклонного церковного православия» (VIII, 199); свою полемику

<sup>31</sup> Флоровский Георгий. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С. 308.

<sup>32</sup> Н. С. Лесков о литературе и искусстве. С. 117.

<sup>33</sup> Там же. С. 111.

<sup>34</sup> Там же. С. 126—127.

<sup>35</sup> Новости и Биржевая газета. 1883. 29 июня (11 июля).

<sup>36</sup> Леонтьев К. Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. IV.



Леонтьев определил в письме К. Губастову как «обличение в недостаточном христианстве».<sup>37</sup>

Ересью в глазах Леонтьева оказалось то, что сам Достоевский, отвечая первым критикам речи (А. Градовскому, но не Леонтьеву, статьи которого он еще не читал), назвал *светлой надеждой*, восклицая в отчаянии: «Неужели же светлая надежда, что хоть когда-нибудь в нашем страдающем мире осуществится братство <...> есть уже гордость и призыв к гордости?» (26, 171). Для Леонтьева не только гордость — ересь, поскольку это хилиастическая надежда на царство Божие на земле.

Достоевский, однако, тут же вернул ему нешуточное слово: «Леонтьев в конце концов немного *еретик* — заметили Вы это?» — осторожно отвечал он К. П. Победоносцеву как возможному арбитру (30<sub>1</sub>, 210). Уже после смерти Достоевского в его защиту от обвинения в «новом христианстве» печатно выступил Владимир Соловьев; эпизод приобрел, таким образом, характер «догматического прения».<sup>38</sup>

Но, как говорил Соловьев же во второй своей речи о Достоевском: «Будучи *религиозным* человеком, он был вместе с тем вполне свободным *мыслителем* и могучим *художником*».<sup>39</sup> Этот взгляд, расширяя поле обсуждения, ставил под сомнение самый характер леонтьевской полемической выходки, которая представляла попыткой подвести под догматическую критику свободного мыслителя и могучего художника.

Но и сама леонтьевская критика была на деле квазидогматической, на что указывали прежде всего церковные писатели, касавшиеся этого спора, особенно решительно архимандрит Антоний (Храповицкий), называвший позицию Леонтьева «псевдо-аскетическим направлением» и уличавший его в невозможно вольном для духовного писателя оперировании священными текстами, которые он не только комбинирует, но и формулирует по-своему, творя несуществующие и выдавая собственные афоризмы за «слово Божие».<sup>40</sup> Антоний при этом топологизировал позицию Леонтьева по отношению к определенной традиции близко к тому, как это делал Лесков (на которого даже прямо ссылался сочувственно, на его «Полунощников»), указывая на узкий подбор святоотеческих текстов — «только учителей покаяния и дисциплины», при невнимании к иным учителям, «не подходящим под их кругозор», и называя как главное в этой иной традиции имя Нила Сорского.<sup>41</sup>

Может быть, и нашлись бы ортодоксальные причины для пристрастного усмотрения еретических «оттенков» у обеих сторон, двух как бы противоположно направленных ересей — «розовой» Достоевского и «черной» Леонтьева. Но, оценивая их противоречие в этой

<sup>37</sup> Русское обозрение. 1896. № 11. С. 445.

<sup>38</sup> Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. Раскол в консерваторах // Неоконсерватизм в странах Запада. М., 1982. Ч. 2. С. 259.

<sup>39</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 244.

<sup>40</sup> Антоний, архимандрит. Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души? // Вопросы философии и психологии. М., 1892. Февр. С. 16, 29 (отд. оттиск).

<sup>41</sup> Там же. С. 12—13.



категории, тем самым ему полагали жесткие рамки. На самом деле это было противоречие двух свободных мыслителей, каким Леонтьев был не меньше Достоевского, и в качестве такового и нам надлежит этот спор рассматривать.

Не одного Лескова спор поставил перед выбором, и мало кто решал его в пользу Леонтьева, в том числе большинство высказывавшихся церковных писателей, от Антония Храповицкого в 1892 г. до Георгия Флоровского в 1937-м.<sup>42</sup> На леонтьевское утверждение о непризнании оптинскими монахами «Карамазовых» православным романом отвечал Розанов: «Вся Россия прочла его „Братьев Карамазовых“ и изображению старца Зосимы *поверила*».<sup>43</sup> Также и русская церковь в целом приняла автора «Карамазовых» и Пушкинской речи как своего писателя, леонтьевскую же критику программой своего отношения к Достоевскому не сделала; «православие очерковило Достоевского, что очень бы удивило К. Леонтьева».<sup>44</sup> Из церковных писателей, хотя бы отчасти разделивших леонтьевскую позицию, надо назвать В. В. Зеньковского, который в Пушкинской речи Достоевского нашел «упрощение трагической темы истории»<sup>45</sup> (так Зеньковский от себя формулирует взгляд Леонтьева, и поскольку столь отчетливой формулировки в излагаемом тексте Леонтьева нет, она воспринимается как принадлежащая самому автору «Истории русской философии»).

## 5

Двумя ключевыми словами, на которых Леонтьев построил свое разногласие с Достоевским, стали у него — *любовь* и *гармония*.

*Любовь* — это главное слово, вокруг которого происходит спор; оно недаром вынесено в заголовок обеих статей, составляющих «Наши новые христиане»; антитезу же ей у Леонтьева составляет *страх*, не простой, конечно, — духовный, религиозный страх, однако при этом не отделенный достаточно и от страха простого и даже физического («Нужно дожить, дорасти до *действительного* страха Божия, до страха почти *животного* и самого простого перед учением Церкви, до простой *боязни* согрешить»<sup>46</sup>). «Страх Божий и любовь к человечеству» — такова леонтьевская антитеза.

Свою философию страха и любви Леонтьев предъявлял Достоевскому и Толстому как прямо христианскую; но в ответ он слышал (сразу же от Лескова и Вл. Соловьева<sup>47</sup>) новозаветное слово, со-

<sup>42</sup> «Из духовных писателей ни один не произнес ни слова... в защиту моей проповеди послушания Церкви», — жаловался Леонтьев три года спустя после книги «Наши новые христиане» (в письме К. Губастову от 4 июля 1885 г. См.: Русское обозрение. 1896. № 11. С. 446).

<sup>43</sup> Русский вестник. 1903. № 4. С. 651.

<sup>44</sup> *Иваск Ю.* Константин Леонтьев. Жизнь и творчество. Берн; Франкфурт, 1974. С. 319.

<sup>45</sup> *Зеньковский В. В.* История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. С. 451.

<sup>46</sup> *Александров А. И.* Памяти К. Н. Леонтьева. II. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 9—10.

<sup>47</sup> *Н. С. Лесков* о литературе и искусстве. С. 123; *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. С. 260.



державшее решающее ему возражение: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4:18). Это слово апостола Леонтьев, конечно, помнил, но, конечно также, его обходил, ведя свою полемику и оперируя священными текстами, и только в частном письме (том самом письме Александрову, где излагал свою эксцентрическую и вряд ли ортодоксальную идею страха Божия, «почти животного») его поминает и объясняется: «Та любовь к Богу, которая до того совершенна, что изгоняет страх, доступна только очень немногим».<sup>48</sup> Как современное же учение, «одностороннее» проповедание христианской любви есть для Леонтьева признак «розового» и «нового» христианства, незримо связанного с эмансипационно-эгалитарно-социалистическими течениями века. Поэтому — «поменьше и о той любви без страха того христианства à l'eau de rose, которым иные простодушно морочат и себя, и нас» (VII, 73). Собственное леонтьевское решение: «Смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят...» (VII, 62).

Связь понятий в этой формуле, конечно, совсем иная, чем в новозаветной максиме. Но «совершенной любви» в картине бытия леонтьевской места нет. Места нет любви как абсолюту апостольского учения Иоанна и Павла: «но любовь из них больше». Если здесь она «больше» самой веры, то у Леонтьева она «меньше» страха, пусть даже и страха Божия. У Леонтьева это величина относительная, «паллиативная» (VIII, 192), это, главное, сила естественная, подчиненная, как и все живое, закону старения и умирания: «под конец оскудеет любовь», — повторяет Леонтьев от лица Евангелия, на деле, однако, переводя евангельское пророчество («И, по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь». Мф. 24:12) на язык своей теории триединого процесса. Это совсем не та любовь, на которую можно весь мир купить и выкупить все грехи, по слову старца Зосимы (14, 48). В «Братьях Карамазовых» предусмотрен спор Леонтьева с Достоевским: «Но ведь есть и много любви в человечестве, и почти подобной Христовой любви», — говорит Алеша, и ему по-леонтьевски отвечает Иван: «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо» (14, 216).

«Все, кружась, исчезает во мгле...». Леонтьев это знал хорошо и в статье «О всемирной любви» повторял, опять от имени Евангелия, но акцентируя по-своему, что «на земле все неверно и все неважно, все недолговечно...» (VIII, 182). И свое христианство — «для внутренней жизни нашего сердца» — характеризовал как «религию разочарования, религию безнадежности на что бы то ни было земное».<sup>49</sup> Религиозное обращение на середине пути и было вызвано у Леонтьева острым переживанием тленности и обреченности земной красоты и самой жизни.

«Неподвижно лишь солнцё любви». Этого он не знал; это знал Достоевский, у которого Соловьев, возможно, и взял это «солнце любви», потому что это у Достоевского так в поэме об инквизиторе рассказано о явлении людям Христа: «Солнце любви горит в Его

<sup>48</sup> Александров А. И. Памяти К. Н. Леонтьева... С. 9.

<sup>49</sup> Леонтьев К. Н. Отшельничество, монастырь и мир... С. 42.



сердце...» (14, 227). В «Кане Галилейской» в видении Алешином Сам Христос — это солнце: «А видишь ли солнце наше <...>? — Боюсь... не смею глядеть... <...> — Не бойся Его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой Своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами...» (14, 327). Страх Божий — как перед солнцем — неотъемлем и неприменим в этом переживании, но поскольку это «солнце любви», то «любовь из них больше»: «Не бойся Его». Соотношение, обратное леонтьевскому, ибо он повторял опять же как святоотеческое учение (на что и указывал Антоний Храповицкий, что Леонтьев пользуется «несуществующим изречением Апостола»,<sup>50</sup> в котором он текст псалма дополнил собственным заключением): «Начало премудрости страх Божий, плод же его любовь» (VIII, 159, 167, 183).

В плане историческом трезво-разочарованный тон Леонтьева по отношению к «розовому» пафосу Достоевского был во многом оправдан ходом последующей отечественной истории. Любовной она не оказалась, в нарушение пророчества Достоевского. Одну из своих выразительных картин «социально-политических опытов ближайшего грядущего (которые, по всем вероятиям, неотвратимы)» Леонтьев нарисовал как раз в статье «О всемирной любви» (VIII, 190—191).

Но эта доля исторической трезвости в том, что относится к пониманию и оценке любви, куплена у Леонтьева ценой философской потери. Ведь не чисто историческая критика его цель, а — «обличение в недостаточном христианстве». Но христианского великого понятия любви он не знает или ему не доверяет — любви как бытийно-космической силы, той, которая «больше», — а знает ту, которая «меньше», — непрочное психологическое состояние, на котором нельзя основать и личных надежд, тем более исторических. «А Толстой и Достоевский еще на любовь надеются!».<sup>51</sup> Неонтологичность леонтьевского понимания любви сказывается в той ее типологизации, какую он проводит в полемике с Достоевским. С одной стороны, она сводится просто на доброе чувство: «Любовь же (или проще и яснее доброту, милосердие, справедливость...».<sup>52</sup> Такая «любовь моральная» в его порядке ценностей не стоит высоко (и эта «любовь» в его текстах, как правило, существует в кавычках). С другой стороны, Леонтьев всегда утверждает «любовь эстетическую», любовь-восхищение, и она стоит для него высоко, но на той же психологической почве, от абсолюта апостольского учения далеко.

Вспомним еще раз сказанное Г. Флоровским о разногласии Леонтьева с Достоевским, которое не было их личным спором. Через год после смерти Леонтьева статья Владимира Соловьева «Смысл любви» откроет сильную линию истолкования этой темы в русской религиозной философии XX в. Толкование христианства как «религии любви» станет одним из ведущих мотивов «нового религиозного со-

<sup>50</sup> Антоний, архимандрит. Как относится служение общественному благу... С. 16.

<sup>51</sup> Александров А. И. Памяти К. Н. Леонтьева... С. 57.

<sup>52</sup> Русский вестник. 1903. № 4. С. 651.



знания», от Соловьева до Олега Поля (иеромонаха Онисима)<sup>53</sup> и позднего С. Л. Франка.<sup>54</sup> «Новое религиозное сознание», как всякая реформация, ориентируется на возврат к христианским первоисточникам, критически пересматривая наслоившееся за века «предание», и в одном из писем того же 1883 г., когда Соловьев защищал Достоевского от Леонтьева, он объясняет корреспонденту: «Что одна любовь безусловна и она одна остается — это говорю не я и не Достоевский; а ап. Павел и Иоанн».<sup>55</sup> А еще годом раньше К. П. Победоносцев, которого в своем возражении Достоевскому Леонтьев ставил ему в пример как христианского проповедника, так реагирует на вторую речь Соловьева о Достоевском: «Ведь они по-длинно думают и проповедают, что Достоевский создал какую-то новую религию любви и явился новым пророком в русском мире и даже в русской церкви!».<sup>56</sup> Победоносцев повторял Леонтьева, с расширением фронта борьбы («они»); для обоих борьба была серьезной. «Новые христиане» представляли носителями «новой религии любви», — и, как в ответ ни указывал Соловьев на первых апостолов, Леонтьев с Победоносцевым верно чувствовали современный нерв назревавших духовных движений, которые назовут своим предтечей Достоевского. На «перевале сознания»<sup>57</sup> конца века вопрос о «смысле любви» становился пунктом размежевания. Статья «О всемирной любви» острейшим образом обозначила это размежевание.

6

Другим пунктом своего противоречия Леонтьев сделал слово *гармония*. Он взял это слово у Достоевского и подверг перетолкованию. В тексте Пушкинской речи оно возникает несколько раз, но применяется здесь оно не вполне однозначно, как бы в двух разных контекстах. По ходу речи вначале является «мировая гармония», но озвученная иронически и скептически, поскольку это русский скиталец назван «искателем мировой гармонии» (26, 141), являющейся в контексте его сознания: «Не только для мировой гармонии, но даже и для цыган не пригодился несчастный мечтатель <...> Не у цыган и нигде мировая гармония, если ты первый сам ее недостойн» (26, 139). В заключительной же части речи с этим своим прямым лирическим и даже пророческим словом является сам Достоевский, предрекающий наше русское назначение «изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» (26, 148).

К этому слову у Достоевского привязался Леонтьев и вступил в борьбу на почве этого слова. *Гармония* — категория эстетическая, слово из словаря Леонтьева, как и из словаря Достоевского тоже, и

<sup>53</sup> Онисим (Поль), иеромонах. Любовь как условие возможности Царства Божия // Человек. 1991. № 5. С. 113—127 (из трактата автора «Остров достоверности» середины 1920-х гг.).

<sup>54</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 317—325.

<sup>55</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. С. 632.

<sup>56</sup> Цит. по: Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. Раскол в консерваторах. С. 264.

<sup>57</sup> Флоровский Георгий. Пути русского богословия. С. 452.



взаимопротиворечие словарей и позиций выразительно вскрывается в семантическом поле этого слова. Сложности его звучания в Пушкинской речи Леонтьев не расслышал, той сложности, которую можно определить как перебои утопического и контрутопического начал в мировоззрении позднего Достоевского. «Мировая гармония» — слово, вынесенное им из юности (слово Консидерана), слово из словаря фурьеризма, и как таковое оно является знаком тех «уродливых утопий» (24, 116), от которых ему всю жизнь приходится отрекаться; и в Пушкинской речи оно как будто взято в интонационные кавычки (пользуясь термином М. М. Бахтина). Но «окончательная гармония» в той же речи звучит прямой идеей-утопией, указывая на перспективу чаемого светлого будущего («светлая надежда», о которой восклицал Достоевский).

На эту гармонию-утопию и была реакцией статья Леонтьева, противопоставившего ей свой образ гармонии по-леонтьевски, которую он, в противовес этическому и утопическому пафосу Достоевского, определил как «реально-эстетическую» (VIII, 202). Клином, на гармонию он отвечал гармонией.

Она во всем противостоит гармонии Достоевского, и прежде всего Леонтьев переместил ее из будущего целиком в настоящее; философского будущего вообще леонтьевский образ мира не знает (если же предвидится эмпирическое, историческое и политическое будущее, то совсем не светлое), и модель гармонии по-леонтьевски закрепляет «реально-эстетические» черты неизбывного и «неисправимого» настоящего, вплоть до конечной эсхатологической катастрофы. Структурные же различия двух типов «гармонии» Леонтьев определил еще задолго до столкновения с Достоевским, в «Византизме и славянстве»: *«ибо гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством по временам и жестокая борьба»* (V, 223); «не антитеза, а согласие» (V, 237) — другой тип, Леонтьеву чуждый. Грядущая гармония в финале Пушкинской речи клонила к «мирному унисону» («чтоб разрозненные личные народные единицы соединить в гармонию и согласие» — так формулирует Достоевский — 24, 309), Леонтьев утверждал «гераклитову» по типу гармонию сопряжения и борьбы антитез.

Леонтьев при этом напоминал Достоевскому грехи его молодости, намекая на их неизжитость, когда в начале своей статьи указал на идейный источник «светлой надежды» — французский утопизм и христианский социализм 30—40-х гг., называя заветные имена Фурье и Жорж Санд (VIII, 177); провел прямую линию от юношеского фурьеризма Достоевского к его Пушкинской речи. В этой связи особый смысл и известное оправдание обрело леонтьевское обвинение в ереси, если вспомнить по этому случаю слово о «ереси утопизма», сказанное позднее С. Л. Франком, — см. его статью 1946 г. под этим названием: он рассматривает утопизм как «типический образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия» — как человекобожеское искажение религиозной идеи спасения. Франк, однако, уточняет, что понимает под утопизмом «не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел» — совершенная жизнь как организационный проект, подлежащий реализации «устроющей



самочинной волей человека».<sup>58</sup> Утопическое устремление Пушкинской речи не шло дальше «общей мечты» и «светлой надежды», это была утопия без «организационного пафоса»,<sup>59</sup> «экстатическое предощущение мировой гармонии»<sup>60</sup> — больше «сон и бред», чем проект: «Вы скажете, это сон, бред: *хорошо, оставьте мне этот бред и сон*» (24, 309).

Напоминанием своим Леонтьев, видимо, попал в какую-то точку и задел за живое, растревожил и смутил Достоевского. В записных тетрадях последнего частое слово — «утопия»; он как будто не перестает объясняться по поводу подразумеваемых обвинений, отмежевываясь от «уродливых утопий», но не отказывается совсем от этого слова: «Великое дело любви и настоящего просвещения. Вот моя утопия!» (24, 195). Разные писавшие о Достоевском авторы сходятся в том, что изначальная идейная закваска не была до конца изжита им и вступала в сложные сплавы с позднейшими почвенно-славянофильскими и православно-церковными верованиями. «Яд утопии, бывший увлечением его молодости, продолжал неприметным образом действовать в том положительном решении вопроса, которое он сознательно противопоставил решению утопического социализма».<sup>61</sup> «Достоевский до конца не изжил своих юношеских верований. Они, как застарелые навыки мысли, прокрались и в позднейшую его идеологию, где уже многое, однако, противоречило им».<sup>62</sup> «Действительно, в своем религиозном развитии Достоевский исходил именно от тех впечатлений и имен, о которых говорил Леонтьев. И от этого „гуманизма“ он не отрекался и впоследствии <...> и стремился его оцерковить».<sup>63</sup>

В этой связи Г. Флоровский признал неудачным способ защиты христианской репутации Достоевского от Леонтьева у Владимира Соловьева. В самом деле, есть оттенок оправдания в этой защите: «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятным, поневоле должен был употреблять такие выражения, как „всеобщая гармония“, когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной».<sup>64</sup>

Однако вряд ли можно Пушкинскую речь читать как такое иносказание, и вряд ли о «гармонии» Достоевский говорил поневоле. Защищая его от леонтьевского обвинения в скрытом социализме, Соловьев переводил его на ортодоксальный язык; при этом он упрощал и сглаживал Достоевского. Но неслиянность двух опорных пунктов сознания автора Пушкинской речи — «гармонии» и Церкви — он тем самым отметил.

<sup>58</sup> Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С. 86—87.

<sup>59</sup> Роднянская И. Художник в поисках истины. М., 1989. С. 220 (ср. статью Р. Гальцевой и И. Роднянской).

<sup>60</sup> Комарович В. Л. «Мировая гармония» Достоевского // Атеней. Л., 1924. Кн. 1. С. 142.

<sup>61</sup> Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева // Современные записки. Париж, 1931. Кн. 45. С. 283.

<sup>62</sup> Комарович В. Л. «Мировая гармония» Достоевского. С. 141.

<sup>63</sup> Флоровский Георгий. Пути русского богословия. С. 301.

<sup>64</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. С. 263.



К тому же сам Соловьев вскоре после своей защиты (в начале 1885 г.) написал Леонтьеву письмо, которое тот хорошо запомнил (и на него ссылался в одном из писем Розанову<sup>65</sup>), совсем иначе рисуя в нем Достоевского в отношении к религии: «...для него религия была некоей новой невиданной страной, в существование которой он горячо верил, а иногда и разглядывал ее очертания в подзорную трубу, но стать на религиозную почву ему не удавалось; Вы же давно на ней стоите по крайней мере одной ногой (другая помещается в области эстетики)».<sup>66</sup>

Самое интересное, что при всем лукавстве этого отзыва (в письме Леонтьеву именно) с ним согласуется соловьевская же характеристика Достоевского как «ясновидящего предчувственника истинного христианства».<sup>67</sup> Соловьев открыто цитировал здесь самого Достоевского, помянувшего в 1876 г. этим словом Жорж Санд — «ясновидящую предчувственницу <...> более счастливого будущего» и даже, «может быть, одну из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том» (23, 36, 37). Тем самым он устанавливал так же, как и Леонтьев, связь религиозной позиции позднего Достоевского с утопическим идеалом его молодости; но, в противоположность Леонтьеву, Соловьев устанавливал эту связь сочувственно и как бы сам подключался к ней.

Но лукавая соловьевская диалектика позволяла ему совершенно согласовать эти восторженные слова с критическим отзывом о религии Достоевского в письме Леонтьеву. Достоевский с подзорной трубой здесь похож на Колумба — открывателя («ясновидящего предчувственника») новой страны вселенского христианства будущего, которое Соловьев во второй своей речи о покойном писателе противопоставлял существующему «храмовому» христианству: «Такое вселенское христианство исповедовал и возвещал Достоевский».<sup>68</sup>

Религиозное же преимущество Леонтьева тем определялось в лукавом письме, что он всегда сверяется «с Варсонофием Великим». Леонтьев и вправду в это самое время в этом духе желал от молодых своих друзей, чтобы Иоанн Лествичник нравился им больше Достоевского<sup>69</sup> (а Варсонофия Великого называл рядом с Иоанном Лествичником в статье «О всемирной любви» среди тех имен, с которыми надо сверяться современному писателю, Достоевскому, — VIII, 196). Два ориентира, очерчивающих ситуацию в русской религиозной мысли конца столетия. По существу и в лукавом письме в лукавой форме Соловьев противопоставлял два типа религиозного сознания, определяющих ситуацию, — ортодоксально-традиционалистский, стоящий на «почве», пророческому и творческому. Достоевского он ориентировал в направлении к будущему и ставил его в перспективу чаемого религиозного обновления. Леонтьев этой идее, носившейся в воздухе последней четверти века, противостоял упорно, хорошо понимая в

<sup>65</sup> Русский вестник. 1903. № 5. С. 162.

<sup>66</sup> Вестник русского христианского движения. Париж; Нью-Йорк; Москва. 1990. № 158. С. 149 (публикация Н. В. Котрелева).

<sup>67</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. С. 241.

<sup>68</sup> Там же. С. 242.

<sup>69</sup> Александров А. И. Памяти К. Н. Леонтьева... С. 9.



то же время, что «богословская работа Восточной Церкви еще не окончена» (VII, 312), и много надеясь в этом смысле как раз на Владимира Соловьева. Но, писал он в то же время: «Какие же это могут быть новые пути? Для меня никаких нет, кроме догматического и аскетического Православия, *устоявшего против науки и прогресса*». <sup>70</sup> Принципиальным заглавием «Наши новые христиане» он давал отсылку к источнику современных веяний («Новое христианство» — главный труд Клода Сен-Симона, 1825) и заявлял свою контрпозицию, словно заранее противореча грядущему «новому религиозному сознанию», которое примет Достоевского и Соловьева как своих предтеч; Леонтьев ему пригодится и станет интересен как-то иначе, но и Леонтьев этой новой эпохой будет всерьез прочитан впервые.

7

Полемика вокруг Пушкинской речи вела к Апокалипсису; участники так или иначе вспоминали эту книгу, как сообщал Соловьев, «любимую книгу Достоевского в его последние годы». По Соловьеву, Достоевский только перелагал «своими словами» на общедоступный язык «пророчества новозаветного откровения». Так Соловьев построил свою защиту против Леонтьева. <sup>71</sup> Леонтьев в ответ отрицал в выступлении Достоевского «и тень намека» на «некие *скрытые мечтания апокалипсического характера*» и находил в нем лишь «космополитическую выходку» в духе обычных теорий земного прогресса (VIII, 213). Однако в тексте статьи «О всемирной любви» он поддержал полемику А. Д. Градовского как раз в той ее части, где тот выставлял мрачные предвещения Апокалипсиса о пришествии Антихриста в конце времен *против* Достоевского (а Соловьев Апокалипсис выставит *за* него): «Я очень обрадовался этому замечанию нашего ученого либерала» (VIII, 183). Выразительны также в статье Леонтьева несколько раз возникающие вариации на темы нового неба и новой земли, которые ведь недаром явились в ответ на речь Достоевского, хотя Леонтьев и отрицал какое-либо ее отношение к священной книге. Да и не мог не знать Леонтьев, что христианский социализм XIX столетия, который он усматривал скрытым в Пушкинской речи, питался истолкованием Апокалипсиса. Но им питалась и «футуро-эсхатология» <sup>72</sup> Константина Леонтьева, так что спор упирался в истолкование единственной новозаветной пророческой книги. Отношение Леонтьева к ней, очевидно, было все-таки настороженным, как можно почувствовать из замечания в ответе Соловьеву об «апокалипсическом» как «дальше определенного учения Церкви идущем» (VIII, 213); в устах Леонтьева эта формула осторожного выведения рискованной книги за скобки «настоящего (т.е. церковного) христианства», в котором он отказывал Достоевскому (и которое не ввело Откровение Иоанна в богослужение).

<sup>70</sup> Там же. С. 83.

<sup>71</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. С. 264—265.

<sup>72</sup> Кремнев Г. Константин Леонтьев и русское будущее // Наш современник. 1991. № 12. С. 168.



Если Леонтьев обрадовался полемическому указанию на Апокалипсис А. Градовского, то отвечал на него (еще до статьи Леонтьева) и сам Достоевский, но, видимо, не случайно этот ответ его остался в черновиках «Дневника писателя»: «Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во вре<мя> самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: 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 я говорю в моей Речи. Вы опять скажете, что это фантастично, закричите, что это уже мистика. А не суйтесь в Апокалипсис, не я начинал, вы начали» (26, 323).

Достоевский этой записью подтверждал ориентацию своей речи на хилиастические обетования Апокалипсиса, но не решился ввести эту запись в печатный текст. Леонтьев выдвинул обвинение в ереси хилиазма, но открыто слово это также не произнес.<sup>73</sup> Леонтьев бил в точку, и спор опять выходил на линию основного размежевания в мысли эпохи, размежевания, назревавшего тогда и существующего поныне.

На хилиастическое чаяние Достоевского Леонтьев отвечал: никогда. «Никогда любовь и правда не будут воздухом, которым бы люди дышали, почти не замечая его...» (VIII, 192). Здесь — центр спора, нерв их противоречия; сразу же вспоминается многое из Достоевского, на что возражением служит этот монументальный тезис, и, проведя соответствующее сопоставление текстов, мы почувствуем меру их расхождения в идеалах, расхождения по самому центру: оно и высказалось в борьбе за идеальное слово «гармония».

«Никогда» леонтьевское — возражение Достоевскому по широкому фронту: и на его «золотой век в кармане», и на «жизнь есть рай» в житии Зосимы, и на смешного человека: «Люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле».

Леонтьев своим возражением и Соловьев своим возражением Леонтьеву ставили спор на поприще «догматического прения», каковым — поприщем — оказывалось в первую очередь понимание 20-й и 21-й глав Апокалипсиса — учения о тысячелетнем царстве и таинственных слов о новой земле. Спор ложился в русло большого противоречия двух тенденций вокруг Апокалипсиса, обозначенных о. Сергием Булгаковым как «имманентно-исторический» и «трансцендентно-катастрофический» пути понимания откровения (с признанием либо же отрицанием связей и переходов между путями), как антиномия «апокалиптического» и «эсхатологического», различаемых С. Булгаковым вопреки обычному отождествлению.<sup>74</sup>

Соловьев в порядке догматического прения отвечал Леонтьеву, что «такой безусловной границы между „здесь“ и „там“ в Церкви не полагается. И сама земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся».<sup>75</sup> Это метило в самую серд-

<sup>73</sup> Произнес его, однако, по отношению к Достоевскому в письме Розанову от 8 мая 1891 г. (Русский вестник. 1903. № 4. С. 652).

<sup>74</sup> Булгаков Сергей. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 191, 310.

<sup>75</sup> Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. С. 264.



цевину леонтьевского мирозерцания, с его теорией формы как «безусловной границы», воспроизводимой на всех уровнях его образа мира — от культа сословных перегородок в его социологии до сурового трансцендентализма, с разделением нацело «здесь» и «там», без переходов, в его метафизике.

Ответ на этот свой образ мира Леонтьев находил и в «Братьях Карамазовых», в учении Зосимы о *соприкосновении*, учении, снимавшем «безусловную границу» и утверждавшем мистическую связь миров и преобразование «этой» земли: «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле...», «тайна земная соприкасалась со звездною...».

Земля есть «термин изменяющийся» в космосе Достоевского. «Слышите, на земле», — мы помним его ответ «ученому либералу» на попытку побить его Апокалипсисом. Ему близки «исторически-имманентные» откровения этой книги, и философия земли Достоевского включает в себе как бы опытное знание новой земли как реальной реальности, начинающейся уже сейчас и всегда, на этой земле. В этой идее земли коренится и общественный хилиазм Достоевского — с ограничением, звучащим как утверждение: «русский социализм» как «всемирная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поелику земля может вместить ее» (27, 19).

Леонтьевский образ мира не знает новой земли. Для него она буквально есть *terra incognita*, неясно обещанная по ту сторону «безусловной границы». «Вот жизнь, вот единственно возможная на этой земле и под этим небом гармония», — внушает он Достоевскому (VIII, 194). *На этой земле* — звучит безнадежно. *На этой земле* — и все. Об обетованной же новой земле, «по уничтожении этой земли со всеми человеческими делами ее» (VIII, 194), мы знать ничего не можем, договаривал он, высказывая свое понимание обетования в духе катастрофической эсхатологии. Достоевскому очевидно ближе понимание в духе светлой апокалиптики — понимание нового творения как *преображения*: «творение как преобразование»,<sup>76</sup> новая земля как мистическое продолжение нашей земли через ее преобразование. Та земля, на которую пал и поливал ее слезами Алеша Карамазов в главе «Кана Галилейская», — это в космосе Достоевского есть уже начало обетованной новой земли.

## 8

Вот на это «слышите, на земле» отвечал Леонтьев: никогда. И указывал на романы Достоевского, которые так не любил, — и это один из парадоксальнейших его парадоксов, — указывал как на свой аргумент в опровержение Достоевского — утописта и хилиаста — на мир преступления и наказания как образец единственно возможной «на этой земле и под этим небом» гармонии: «Вот жизнь...». Эта фраза, цитированная только что, этот важнейший леонтьевский теоретический тезис ведь не что иное в его статье, как вывод из описания мира «Преступления и наказания» и «Братьев Карамазовых».

<sup>76</sup> Булгаков Сергей. Апокалипсис Иоанна. С. 210.



Итак, на этой земле, но — *гармония*. Та самая леонтьевская, которую он как клин клином вышибал мечтательную гармонию Достоевского. Клин клином, гармонию гармонией, Достоевского Достоевским. Не чаемая гармония неведомого будущего, а трагическая гармония «неисправимого» настоящего, без будущего; не утопическая, а «реально-эстетическая»; замкнутая в земных противоречиях, которые под эстетическим взглядом обращаются в живописную картину, контраст, светотень. Преступление и наказание сами по себе дают такую светотень. Преступление и наказание, как вся полнота жизни, какая нужна для гармонии.

О Леонтьеве сказано, что он, не чувствуя преобразования, не зная этой идеи, «именно любовался этим не-преображенным миром».<sup>77</sup> Это близко тому, как он описывал свою гармонию по-леонтьевски в статье «О всемирной любви». Но вполне парадоксально в собственном духе он ее описывал прямо по романам Достоевского, столь ему эстетически антипатичным, о чем он оставил немало свидетельств. Словно он на этот раз нашел в них нужную философскую модель — и в самом деле в романах Достоевского он ее нашел. Но для этого он описывал по-своему мир Достоевского.

Это мир, в котором все нравственно и духовно высокое обусловлено обязательно «нестерпимым трагизмом жизни» (VIII, 193). Лишь преступление и наказание открывает возможность нравственной высоты и подвига. Описание мира романов Достоевского у Леонтьева выразительно и убедительно. Тем не менее нет сомнения, что раздраженная и принципиальная в своей раздраженности реакция на статью Леонтьева в потаенной записи Достоевского<sup>78</sup> была и реакцией на леонтьевское использование его романов как примера и «доказательства». С таким использованием он не мог примириться. «Поэтическое, живое согласование светлых тонов с темными — и больше ничего» (VIII, 194) — как мог отнестись Достоевский к такому выводу из своих романов?

Можно видеть, как в леонтьевских описаниях перестраивается по-леонтьевски мир Достоевского. Он прежде всего лишается динамических свойств и обращается в статическую фигуру. Он приводится в соответствие с леонтьевским убеждением (с которым не согласился бы никогда Достоевский) о «неисправимости земной жизни» (VIII, 189), и вот на месте живого романа мы имеем модель, являющую статически безысходное закрепление земных противоречий в живописной картине, увенчиваемой идеальным словом «гармония». Гераклитова гармония неизбывного противостояния и эстетического сопряжения противоположностей, потрясающий, в то же время трагический и живописный контраст: «девушка кроткая, милая, верующая и торгующая собой для пропитания семьи!» (VIII, 193). Контраст как теоретическая модель неисправимого в принципе, но в этой неисправимости эстетически завершеного мира. Достоевский

<sup>77</sup> Флоровский Георгий. Пути русского богословия. С. 302.

<sup>78</sup> Которую, впрочем, А. Г. Достоевская предала гласности после смерти мужа (см.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 369), очевидно, в ответ на повторную публикацию Леонтьевым статьи «О всемирной любви» в брошюре «Наши новые христиане» (М., 1882).



не мог принять такого истолкования своих романов, но и у Леонтьева это истолкование имело обратную сторону, и тот же мир Достоевского, с его нестерпимым трагизмом, представал на иных страницах Леонтьева в совершенно ином освещении; антагонизм философский и эстетический разводил их тотально.

Но гармония по-леонтьевски заключала в себе один трудный пункт: она как бы требовала присутствия в мире зла. Зло нужно как условие всего самого лучшего — подвига, жертвы, яркого переживания жизни, самого добра. Но... развитие идейного сюжета о Леонтьеве и Достоевском мы предполагаем проследить в нашей второй статье.