

Начала

2
1992



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

НАЧАЛА

№ 2



МОСКВА ● 1992

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Н. В. Скоробогатько (главный редактор),
А. Т. Казарян (зам. главного редактора),
В. Г. Аладьин,
Л. Е. Моторина

ТЕЛЕФОН РЕДАКЦИИ:

450-16-97

Настоящий номер журнала «Начала» был подготовлен редакцией к 160-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти К. Н. Леонтьева. Выпуск его планировался как № 2 за 1991 г., однако по независящим от редакции причинам он выходит годом позже.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сергей ХОРУЖИЙ</i> . Исихазм, Богочеловечество, ноогенез и немного о нашем обществе	4
<i>Кандида ГИДИНИ</i> . Особенности герменевтики Г. Г. Шпета	13

ПАМЯТИ

КОНСТАНТИНА НИКОЛАЕВИЧА ЛЕОНТЬЕВА

<i>Константин ЛЕОНТЬЕВ</i> . Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь. (Четыре письма с Афона)	19
К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам)	41
<i>Алексей КОЗЫРЕВ</i> . Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: диалог в поисках «Русской звезды»	63
Письма К. Н. Леонтьева к кн. Д. Н. Цертелеву	74
<i>Владимир КОНСТАНТИНОВ</i> . К истории одной полемики (К. Н. Леонтьев и В. С. Соловьев о проблемах христианской эсхатологии)	79
<i>Василий РОЗАНОВ</i> . Константин Леонтьев и его «попечители»	88

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Юрий СУХАРЕВ</i> . Библиографические указатели по философии	92
--	----

ИСИХАЗМ, БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО, НООГЕНЕЗ И НЕМНОГО О НАШЕМ ОБЩЕСТВЕ

В научное и философское мышление наших дней все глубже проникает глобальный подход: взгляд на существование человека и человечества как на единый процесс, единую глобальную динамику, где связаны неразрывно дух и космос, история и природа, судьба человека, его планеты и здешнего бытия как такового. Новое глобальное мышление во многом вырастает спонтанно, из самой современности с ее космическими полетами, экологическими катастрофами и планетарными конфликтами. Однако теоретический его арсенал пока скуден; кроме понятий ноосферы и ноогенеза (популярных, но еще слабо продуманных) сегодня там найдется немногое.

В такой ситуации полезно и важно вспомнить, что глобальный подход был, по сути, всегда присущ русской мысли, русской духовной традиции. Не уходя в глубь истории, укажем, что его темы и принципы стоят в центре религиозно-философских систем Владимира Соловьева и многих из шедших за ним мыслителей — Бердяева, Булгакова, Карсавина. На базе христианского умозрения здесь были развиты концепции Богочеловечества и Богочеловеческого процесса, в которых можно уже найти все главное содержание, ныне связываемое с идеями ноосферы и ноогенеза. Они давали этому содержанию философскую проработку, но шли и дальше него, расширяя онтологическую перспективу космической истории эсхатологическим и метаисторическим планом. По этим концепциям, смысл и назначение мирового бытия — его соединение с Богом, предполагающее его трансцендирование (преображение, обожение) — превосхождение им собственной природы и вхождение в Божественное бытие. Возникающая здесь картина бытия мира своею широтою и динамизмом созвучна современному мышлению. Философия Тейяра де Шардена, почти единственное на Западе учение этого типа, пользуется там известностью и влиянием; и нет сомнений, что русские системы Богочеловечества также заслуживают сегодня пристального внимания.

Но в пору появления этих систем русская самобытная философия была еще в периоде становления. На этом этапе только еще нащупывали отношение между философским поиском и его религиозной базой, только подступали к задачам философского освоения православной духовности. По большей части наши теории Богочеловеческого процесса — вольные построения, направляемые разнохарактерными интуициями, где обычно на первом плане — западные влияния (Шеллинга, Гегеля, старых мистиков). Чтобы идти дальше по пути самобытного философствования, русской мысли требовалось ясней продумать и существенно углубить свою связь со своими вероучительными основаниями, с живым опытом православия.

Глубинный стержень этого опыта — духовная традиция исихазма, или священнобезмолвия, созданная в православной аскетике и нашедшая теоретическое выражение в богословии энергий св. Григория Паламы. Здесь, в лоне этой традиции, за много веков сложилась цельная православная антропология, учащая о назначении человека и о путях, законах реализации этого назначения. Последнее, как и в системах Богочеловечества, видят в соединении с Богом, обожении. Существенно, разумеется, что в данном случае речь идет не о человечестве и космосе, а об индивидуальном существовании, и не о философской теории, а о реальной духовной жизни, духовной практике. Можно, однако, думать, что эти различия выражают не взаимное противоречие, а взаимную дополнительность. Для современного мышления, открывающего в принципе самоподобия одну из самых универсальных парадигм реальности, индивидуальное обожение подвижника и соборно-космическое обожение (*макрообожение*) в теориях Богочеловечества представляются как своего рода онтогенез и филогенез. Они онтологически идентичны: в обоих случаях утверждается обожение как судьба определенного онтологического горизонта — здешнего бытия, хайдеггеровского *Dasein*. Соответственно, на уровнях индивидуальном и соборно-космическом должны сохранять взаимное подобие и динамика обожения, и все его главные принципы, особенности протекания. Поэтому в исихазме с его богатейшей опытной базой мы обретаем корректирующий ориентир, источник и пополнения, и проверки учений о Богочеловечестве. Описание Богочеловеческого процесса должно подчиняться не частным склонностям автора (как, в общем, до сих пор было), но принципу соответствия с индивидуальным и мистическим процессом обожения в подвиге.

* * *

Представим безраздельную тьму, затем — возникающую в ней точку света. Так естественно представлять событие Начала, когда возникает нечто вместо ничто: онтологический акт появления (в христианских категориях — творения) здешнего бытия. Непосредственный результат этого акта — наличие двоицы, двух начал

(условно — *тьма* и *свет*¹⁾); и с тем — наличие категорий отношения, различия, отстояния; и отсюда — наличие необходимых предпосылок изменения: времени и истории. Модель обожения, или, что то же (онтологически), — Богочеловечества, — модель расширяющегося света: существование Dasein как члена двоицы, определяемого главным предикатом конечности (оконечности, ограниченности другим членом), должно перейти, трансцендировать в бытие подлинное, неоконечное — только свет, свет во весь оком. Ассоциация с космологией, с моделью расширяющейся Вселенной тут не только внешнесловесная, ибо речь у нас идет, в самом деле, о расширяющейся Вселенной, но только Вселенной целокупной, включающей и духовные измерения. Но эта параллель ограничена. Расширение целокупной Вселенной — онтологическое трансцендирование, наделенное структурно-динамическим подобием не физическому, а мистическому процессу — обожению в классическом смысле, православному подвигу. Это значит, что определяющим предикатом Dasein мы полагаем не только конечность, но также и нечто, противоборствующее ей: отталкивание от нее, тягу к ее преодолению. В христианских категориях — не только падшесть, отделенность от Бога, но и тягу, стремление к Нему. В категориях индивидуального существования — не только смертность, но и стремление к преодолению смерти.

Что же происходит в итоге, каким рисуется Богочеловеческий процесс, трактуемый как макрообожение? Здешнее бытие, положенное актом Начала, существует как некая структура или система — в общем случае многоуровневая иерархическая система. В первую очередь, мы выделяем в ней элементы, реализующие ключевые предикаты: *конечности* и *трансцендирующего стремления*. Совершим условную дихотомию: будем считать, что в системе имеется уровень *природы*, характеризуемый первым из этих предикатов, и уровень *тяги* (он же *религиозный* или *мистический*), характеризуемый вторым; по отношению друг к другу естественно их считать *низшим* и *высшим* соответственно.

Дело высшего уровня — устремить здешнее бытие к Богу: действуя как фермент и агент обожения, сообщить здешнему бытию в его целокупности устремленность к Богу, трансформировать его в особый *строй устремленности*, дабы затем оно могло бы достичь и актуального трансцендирования. Он занят, таким образом, особого рода проработкой низшего уровня — *природы*, проработкой, направляемой заданием трансцендирования последней. Подобная проработка влечет дальнейшее структурирование здешнего бытия: между *природным* и *мистическим* уровнями возникает промежуточная область проработанной, вобранной в обожение природы; и продвижение, возрастание здешнего бытия в обожение означает расширение этой области, *расширение света*, которому и надлежит совершаться до тех пор, покада природа не будет вся и всецело проработана трансцендирующим стремлением и усилием, так что уже окажется не светом, ограниченным тьмой, а светом безраздельным, Божественным бытием.

В процессе этой оживляющей проработки природы не остаются неизменными ни сам осуществляющий ее религиозно-мистический план здешнего бытия, ни отношение между ним и *планом природы*. Это изменение позволит нам выделить главные стадии или фазы процесса. Мистический план не исчерпывается чистым стремлением, отвлеченно тягой как таковой. Это чистое стремление само по себе самотождественно и неизменно, но оно не способно осуществлять оживляющую проработку природы, не создавая тех или иных *представлений* об искомом своей деятельности — неущербном бытии, Боге. Что такое эти представления, как они соотносятся с самим Божественным бытием?

Ответ на этот вопрос нельзя дать априори. Он требует дальнейшей конкретизации онтологии, ибо определяется тем, какой же характер носит связь между здешним и Божественным бытием; а здесь принципиальных возможностей, по меньшей мере, две. Если здешнее бытие причастно бытию абсолютному своей сущностью, то этой причастностью обладают и формы, явления здешнего бытия, а с ними — и выраженные в этих формах религиозные представления. Но мыслимо и иное: здешнее бытие причастует Абсолютному не сущностью, а только энергией (точнее, энергиями — устремлениями, интенциями, *выступлениями*, по богословской терминологии).

Первая возможность отвечает языческой религиозности, нашедшей совершенное философское выражение в учениях Платона и неоплатоников. Православие же с полной определенностью избирает второй вариант: эта его позиция, выросшая из многовекового опыта исихастского подвижничества, была богословски обоснована трудами св. Григория Паламы и догматически закреплена определениями Соборов XIV века. В данном случае онтологическая дистанция, разрыв между здешним и Божественным бытием — радикально глубже, значительнее. Энергичная онтология Православия — важнейшее его отличие, печать которого — на всем его духовном стиле. И, в частности, в согласии с нею, все представления и образы, относящиеся к Богу, суть, собственно, представления Непредставимого, и потому принципиально относительны, функциональны и историчны (тогда как *отношение* двух онтологических горизонтов доступно, хотя бы отчасти, и удостоверяемому постижению).

Итак, стадии макрообожения — это стадии изменения религиозных представлений (образующих, если угодно, объективацию, в бердяевском смысле, трансцендирующего стремления), а равно и изменения в отношениях, во взаимодействии между *планом стремления* и *планом природы*. Сразу вслед за актом Начала здешнее бытие — ничего более, как чистая (непроработанная) природа и чистое же стремление. И только чистую природу могут иметь своим материалом возникающие религиозные представления. Иного материала и языка не существует еще, и религиозный мир полностью замкнут на мир природный, он строится в его формах, заимствует его законы и парадигмы. Повторяя стерео-

типы поведения древнего человека в таинственном и грозном окружающем мире, стереотипы религиозного поведения основываются на системах всевозможных запретов, табу. Законы табуирования, распространения запретности также следуют природным законам и чаще всего, пожалуй, — биологической парадигме распространения болезни, заразы... Это — стадия архаической, или примитивной, религиозности; трансцендирующее стремление тут выражается лишь зачаточно.

Далее, однако, Dasein открывает и все глубже, полней начинает постигать различие между наличным и абсолютным бытием, онтологический разрыв в лоне целокупной Божественно-мировой реальности. Трансцендирующее стремление все более раскрывает свой «вертикальный» характер, премирную, трансприродную направленность. Между природным и мистическим уровнями образуется и растет разделяющая дистанция, промежуточная область. Как сказано, это — область природы проработанной и тем самым область осмысленного, духовного, или *пространство сознания*, причем сознания, организованного и пронизанного *стремлением*, стоящего в установке обожения. На данной стадии, таким образом, устремление к абсолютному бытию предстает как отталкивание от природы; здесь налицо саморазъединение здешнего бытия, утрата прямой связи между его крайними уровнями.

Усложнение, рост иерархической структуры здешнего бытия несут в себе опасность для его обоживающей проработки. Разъединение рискует забыть, перейти в пребывающее состояние — разъединенность. В этом случае промежуточная область здешнего бытия, хотя и возникнув под воздействием *стремления*, обнаруживает по мере роста тенденцию к обособлению от него, превращению в самодовлеющее *отвлеченное начало*. Сознание выходит из установки обожения, а здешнее бытие утрачивает единство и связность. Утверждается резкая дихотомия между царствами духа и природы, материи, делается типичным их противопоставление (включающее обычно и ценностный аспект, одно находят высоким, другое — низким), а в сфере деятельности происходят обособление, гипертрофия и переоценка чистого теоретизирования, спекуляции. В философии пик этого уклона, — пожалуй, система Гегеля. Вследствие обособленности сознания обособливается, замыкается в себе и религиозно-мистический уровень — коль скоро уровень низлежащий отвергает его обоживающее воздействие. Возникает взаимная оторванность Церкви и мира.

Если, однако, эти тенденции не берут верх, в ходе обоживающей проработки Dasein с необходимостью должно вновь начаться сближение крайних уровней, и отталкивание от природы должно смениться возвратом к ней. Фаза разъединения по преимуществу — фаза познания. Главное ее содержание — теоретическая проработка здешнего бытия, его самоосмысливание, самопознание — гносеологическая, когнитивная активность, нуждающаяся в субъект-объектном расщеплении. Искомым же является актуальное преображение здешнего бытия, которое предполагает и вполне

практическое преобразование природы. И все промежуточные уровни, выросшие в структуре здешнего бытия, вся сфера сознания и разума имеют свой смысл и назначение только в том, чтобы, отнюдь не замыкаясь в себе, а будучи открытыми и *вверх* и *вниз*, участвовать в этом преобразовании. Но и последнее нуждается в них: стремление сообщает ему лишь ориентацию, тогда как конкретная программа и содержание доставляются сознанием. Поэтому здешнее бытие в обожении — это с необходимостью не (изначальная) двоичная структура *природа* — *стремление*, но троичная структура *природа* — *сознание* — *стремление*. И следующее за фазой разъединения (познания) обоживающее преобразование природы требует согласованного взаимодействия и тесной связи всех уровней. Подобное глобальное преобразование здешнего бытия, направляющееся к его преображению, в русской философии называют *теургией*. Итак, завершением макрообожения служит фаза теургии, сменяющая фазу познания. Она также является (само)воссоединением здешнего бытия, сменяющим его (само)разъединение.

* * *

Картина Богочеловеческого процесса обрисовалась целиком и как будто оказалась попросту вариантом привычной схемы трехступенчатого развития². Но пока это было внешнее описание, полностью оставившее в стороне внутренний механизм процесса, его динамику. Можно было бы по инерции подумать, что и характер протекания процесса тут тоже самый простой — поступательный (линейно или с диалектическими скачками), прогрессивный, эволюционный. Таким, кстати, он и предполагался в большинстве известных теорий Богочеловечества и ноогенеза, в том числе у Соловьева и о. Тейяра. Однако в нашем случае это совершенно исключено. Наш принцип самоподобия, онтологического и динамического тождества макро- и микрообожения приводит к процессу иного, весьма специфического характера. Чтобы представить его, надо вновь обратиться к энергийной онтологии Православия и непосредственно к мистическому опыту подвига, опытной базе обожения.

Существо процесса — стяжание Святого Духа, по формуле преп. Серафима Саровского: соединение энергий здешнего бытия с Божественными энергиями, благодатью Святого Духа. Взятые вне обожения, энергии здешнего бытия образуют изменчивое и разношерстное множество; они разнородны и направлены во все стороны. Трансцендирующее стремление организует и преобразует это множество: сводит все энергии воедино, как бы в одну точку, в *сердце* (понимаемое обобщенно как средоточие, фокус всех внутренних сил), и затем, улавливая благодать, направляет это единство к ней, к соединению с нею. В подвижнической практике этот труд именуется *умным деланием*, а две стадии, из которых он складывается, — *работой сердца* и *работой ума* соответственно. Мы же, в согласии с нашим принципом, относим весь этот

круг запятый и представленный к обожению как таковому, а следовательно, и к Богочеловеческому процессу.

Кардинальная черта обожения — свобода. В известном смысле, это — простая очевидность: ибо оно, по определению, есть самопревосхождение, аутотрансформация здешнего бытия, осуществляемая им самим, изнутри; обретение Божественного бытия по принуждению, разумеется, — нонсенс. Но свобода обожения имеет и более глубокий и радикальный смысл: в обожении нет не только внешней принудительности, но и внутренней предрешенности, предопределенности. И это уже специфическая черта энергийной онтологии. Стяжание благодати не есть реализация сущности здешнего бытия; по всем без исключения объективным факторам, и внешним, и внутренним, оно может и происходить, и не происходить. Да, наличие трансцендирующего стремления — в числе таких факторов; но в разногласии и пестрой панораме энергий здешнего бытия ничуть не предрешено следование именно этому стремлению, а не какому-либо иному. Это следование — акт свободы, онтологический выбор *Dasein*, составляющий необходимую предпосылку обожения. Другой такой предпосылкой служит, разумеется, сама благодать, ее присутствие и действие в здешнем бытии. В итоге динамику обожения определяют два главных фактора — человеческая свобода и Божия благодать; обожение совершается, если эти два фактора находятся в определенном соответствии, согласии меж собою: свобода делает выбор в пользу стяжания благодати. Это согласное соответствие двух факторов обожения называют *синергией* (сорботничеством).

Увидев обожение как процесс с синергийной динамикой, можно охарактеризовать теперь и его протекание. Оно, в самом деле, ничуть не напоминает поступательной эволюции. Как волевая, энергийная установка синергия должна непрерывно воспроизводиться заново, иначе она утрачивается. *Синергийный строй* множества энергий, когда все они собраны воедино и устремлены к благодати, всегда рискует расстроиться. Процесс являет пульсирующую, вспыхивающе-погасающую картину с принципиально непредсказуемой, заведомо не управляемой извне сменой продвижений (улучшений благодати), задержек, срывов. Задержки и срывы означают, что вместо *стремления* во множестве энергий оказалось доминирующим какое-то иное, замкнутое в здешнем устремление; аскетика именуется таковыми *страстями*, а вызываемые ими срывы на пути подвига — впадениями в страстное состояние.

В православной аскетике развита тонкая и подробная аналитика страстей и страстных состояний. В значительной мере она лежит за пределами подобия микро- и макрообожения, поскольку входит в самую глубь индивидуального существования, затрагивая и такие его черты, которым нелепо искать параллели в горизонте Богочеловеческого процесса. Поэтому для данного горизонта аналитика срывов и перерывов обожения должна развиваться заново. Глобальный характер макрообожения влечет и глобальность его страстей. Место духовно-душевных падений и потрясе-

ний на пути подвига занимают социально-исторические катаклизмы и катастрофы, которые естественно называть *ноогенетическими срывами*. Но при всем том существо их как страстных состояний не изменяется: трансцендирующее стремление подавляется и больше не служит доминантой множества всех энергий здешнего бытия, которая умным деланием (в данном случае — в масштабах общества и истории) сообщает этому множеству синергийный строй. Роль доминанты узурпирует некоторое постороннее устремление, предмет которого утверждается целью и назначением здешнего бытия (типично в роли такого предмета — идеальное общество, «земной рай»). Новая доминанта задает иной строй множества энергий, который формирует по-новому все стороны существования: меняются нравственные критерии, познавательные установки, социальные отношения... И этот новый строй, *страстной строй*, губителен, ибо основан на гипертрофии немногих сторон Dasein в ущерб всем другим; пребывание в страсти — всегда гибельная одержимость.

Однако аскетика знает и механизм одоления страсти, выхода из страстного состояния — *покаяние*. Эта специфическая способность Dasein, выпавшая из аналитики Хайдеггера, — важнейший феномен для судеб здешнего бытия. Не сразу ясно, какие формы она принимает в макрообожении, и в эту актуальную тему мы не входим сейчас. Но довольно прозрачно просматривается, что происходит при ее бездействии, как развиваются наиболее радикальные, нераскаянные ноогенетические срывы. Удобно вспомнить наш символический образ обоживающей проработки Dasein, картину *расширения света*. В страстном состоянии, разумеется, расширения не происходит; однако, учитывая энергийный, ненакопительный и пульсирующий характер процесса, мы видим и большее: если страсть не изживается в покаянии, начинается попятный ход — сужение, свертывание световой развертки, «схлоп» светового сектора вплоть до точки — и тьмы. Для макрообожения этот попятный ход — процесс архаизации, возврата религиозных (а затем и всех прочих) представлений и форм к миру непроработанной природы — парадигмам табуирования, мифам крови, мифам оборотничества... Будучи развязанным, процесс этот может остановиться лишь (макро)покаянием, в противном случае он катится вплоть до «схлопа», актуальной аннигиляции Dasein.

Новейшая история даст нам яркие иллюстрации. В опыте Третьего Рейха — все черты «схлопа». Идеология нацизма, замещавшая в нем религию, вся была построена на архаизации, сознательно и активно утверждала ее, и с течением времени эта черта еще больше усиливалась и углублялась. И, соответственно, судьба гитлеровской империи — аннигиляция в буквальном смысле: полное разрушение, вплоть до уничтожения в огне ее столицы и самих тел основателей. Это — предельный, катастрофический вариант ноогенетического срыва. Далее, чистейший пример страстного состояния на почве утопии земного рая — советский эксперимент. За очевидностью опустим обоснования. Что

же до его судьбы, то она открыта еще. Мы выделили для страстных состояний два главных сценария: путь покаяния либо путь через архаизацию к «схлопу»; и опыт Советской России содержит элементы и того и другого. Сталинский период насквозь пронизан чертами архаизации. В ментальности кампаний вредительства, «больших процессов» — явные следы мифов оборотничества. Или еще пример, некрупный, но чистый, не допускающий двоякого толкования. Вспомним такую черту коллективизации: было очень легко стать кулаком (то есть быть причисленным к ним), но перестать им быть — практически нельзя. Пусть даже объявленный кулаком бросил в страхе свое имущество, роздал его и остался гол, партия и органы продолжали утверждать: он не стал бедняком, он всего лишь — «замаскировавшийся кулак». Этот тезис — яркая демонстрация парадигмы табуирования, характерной для первобытного сознания. «Кулацкость» выступает тут как зараза: ее подхватить легко, но избавиться от нее зараженный не может сам; и общество либо очищает его шаманским камланием, либо же изгоняет. В избранных случаях партийные инстанции совершали камлание, но массовой судьбою стало изгнание зараженных. Итак, всего за 15 лет (учитывая, что война — тоже ноогенетический срыв) Россия сделала громадный рывок — рывок в древнюю тьму, к одичанию и гибели.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Здесь, как столь часто бывает, философия следует за языком: *свет* у нас — это и *белый свет*, тварный космос.
2. Мы бы только заметили, что нашему образу-символу *расширения света* адекватней не образ трех ступеней, а световая развертка на плоскости или в объеме. Начинаясь с точки во тьме, свет расширяется затем в сектор с растущими радиусом и углом; причем один граничный луч сектора (*природа*) направлен по вертикали вниз и неподвижен, расширение же осуществляет противоположащий граничный луч (*стремление*), который развертывается вовне, увеличивая угол и тесня тьму. Лучи удаляются друг от друга, пока сектор не станет полуплоскостью (*разъединение*), дальнейшее же расширение сектора снова сближает их (*воссоединение*), пока свет не заполнит все пространство (*преображение*).

ОСОБЕННОСТИ ГЕРМЕНЕВТИКИ Г. Г. ШПЕТА*

При реконструкции мировоззрения Шпета, или, лучше, идейного единства, из которого это мировоззрение исходит, нельзя упускать из виду те традиции, которыми оно питалось, и ту ситуацию, в которой оно, уже зрелое, осуществлялось. Диахрония и синхрония могут бросать свет друг на друга, и если приведение к общему знаменателю размышлений такого уровня сложности, какой мы находим у Шпета, необходимым образом связано с известным риском упрощения, то нахождение этого общего единого ядра могло бы быть, несомненно, полезным для обоснования отдельных положений, из этого ядра вытекающих. В этом случае Гуссерль и Дильтей берут на себя роль своего рода отправных точек, хотя и не единственных, через которые должна генетически проходить линия шпетовской мысли. В то же время его деятельность в ГАХНе, в области так называемой «формально-философской школы», с полускрытой полемикой ссылкой на формальный метод, можно рассматривать как ткань, лежащую в основании многих его взглядов.

Для Шпета каждое учение, нормативное или эмпирическое, каким бы оно ни было, должно было найти свой фундамент, свое конечное оправдание в соответствующем ему теоретическом учении, в философии, которую он понимает — по-гуссерлевски — als strenge Wissenschaft и как своего рода теорию теорий. Она действительно представляется ему как некий путь к идеалу полного раскрытия первоначал онтологической реальности в операции по «разборке» способов действия и бытия сознания. Язык воспринимается Шпетом как постоянная отправная точка подобного феноменологического анализа, однако не вполне так, как у Гуссерля, у которого он выступает в роли неизбежного первоначального момента всякого «логического исследования» и который, в конечном счете, надо преодолеть, имея в виду присущие языку двусмысленность и расплывчатость**, а, скорее, как прототип, прообраз всякого выражения, всякого культурного явления. Как и для В. Гумбольдта, которого Шпет довольно свободно толкует, слово с его сложной структурой, позволяющей ему служить мостом между сферами материального и интеллигибельного, представляет собой модель перехода от знака к значению, и в этом качестве именно «разборка» и углубление в эту структуру являются необходимой предпосылкой всякого рода

* Статья была подготовлена для предыдущего номера журнала, целиком посвященного Г. Г. Шпету. По независящим от редакции причинам она публикуется в данном номере.

** В предисловии к «Логическим исследованиям» Гуссерль пишет: «Мы не хотим удовлетворяться чистыми и простыми словами, мы хотим возвратиться к самим вещам» (*Husserl E. Logische Untersuchungen. — Halle, 1922, p. 6*).

познания. Пожалуй, здесь становится понятным, каким образом возможные предварения общей семиотической теории уходят корнями в древнюю традицию, которая возвысилась до ясного самосознания только с романтизмом, т. е. герменевтикой.

В своей работе «Герменевтика и ее проблемы» Шпет, следуя за Дильтеем*, рассматривает историю герменевтики как историю развития особенной *techne* до уровня настоящей философской проблемы. В его концепции герменевтика не является ни самостоятельной наукой, ни прагматической техникой. Он говорит о вспомогательной функции, рассматривая ее под методологическим углом зрения, в тесной связи с проблемой понимания и языка.

Маурицио Феррарис, итальянский ученый, который занимался герменевтикой и ее историей**, замечает, что интерпретативная мысль приобретает особое значение с течением времени, в тот момент, когда ее противоположность («подлинная речь» философии) склоняется к упадку. Феррарис говорит о все углубляющемся истощении претензий философии на истину в эпистемологическом смысле. Если это очевидно в развитии герменевтики нашего века и у самого Дильтея***, то шпетовский подход является совершенно иным. Шпет в самом деле переоценивает герменевтику как эпистемологическое средство, приспособленное через раскрытие механизмов понимания для достижения объективной, изначальной действительности в себе: в этом случае мы сталкиваемся с решительным подчеркиванием, а не с ослаблением претензии философского размышления на истинность.

Итак, хотя Шпет и ориентирует свои исследования в большей степени на самые конкретные формы процесса осмысления от языка до искусства и в значительно меньшей степени, чем Гуссерль, — на отвлеченные категориальные формы, все же он в отношении к герменевтической традиции остается верным основной установке Гуссерля, которая выражается в склонности сводить все, и логику в том числе, к проблеме онтологического порядка, причем в такой степени, что даже основной вопрос, касающийся осмысления, т. е. деятельности субъекта, обязательно влечет за собой и вопрос о самом объекте, о способах его самопроявления как феномена и его «субъективации».

В своей реконструкции этапов развития герменевтической мысли Шпет выделяет два основных положения, которые, несмотря на то, что в разное время они проявлялись по-разному, предлагаются во всей их проблематичности и современному сознанию: с одной сто-

* См.: *Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik* (Происхождение герменевтики), *Gesammelte Schriften*. — Stuttgart, 1957. — P. 317—338.

** См.: *Ferraris M. Storia dell'ermeneutica* (История герменевтики). — Milano, 1988. — P.10.

*** В своей работе «*Das Wesen der Philosophie*» (Сущность философии) Дильтей очерчивает возможные условия для философии, которая, хотя и осознает себя исторически определенной, тем не менее стремится к универсальной достоверности: ясно, однако, что такая достоверность не может заявлять никаких притязаний на необходимость и принудительность (См.: *Dilthey W. Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften*, p. 339—416).

роны, рассмотрение значения как данности объективной, существующей в себе, и, с другой — как субъективно-психологического понятия, зависящего от сознания, содержанием которого оно является. В первом случае слово как знак (который может интерпретироваться) обозначает вещь (или, лучше, предмет) и объективные связи между самими вещами, которые раскрываются в интерпретации. Во втором случае оно указывает только на намерения, на желания, на представления говорящего, и поэтому интерпретация — свободна, если не произвольна. При этом трудно определить критерий истинности, не помогает и обращение к таким понятиям, как «интуиция», «вдохновение» или «особенные переживания», — обращение для Шпета парадоксальное, потому что здесь ведется поиск объективного основания через бессознательное, произвольное.

Герменевтическая теория, исходящая из базовой посылки, что «ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово»*, то есть как знак-структуру, который надлежит интерпретировать, чтобы не скатиться к психологизму-релятивизму, должна обязательно найти твердое онтологическое основание, должна базироваться на прочной теории, которая постулирует однозначность знака, т. е. независимость его значения от акта сознания, направленного на само содержание (хотя в известной мере спасает роль сознания, поскольку вне акта, придающего смысл, никакое выражение не имело бы значения).

Такое понимание знака Шпет находит, видимо, у Гуссерля и особенно в первом «Логическом исследовании», где проводится четкое различие между значением и содержанием: первое выступает как акт отношения, а второе — как предметный термин подобного отношения. «Смысл — не вещь, а отношение вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого)»**.

В этой концепции проблема многозначности, на которой Гуссерль останавливается в связи с синсемантическими значениями и окказиональными выражениями, становится проблемой, касающейся не значения как такового, всегда постоянного и тождественного самому себе (*Selbigkeit*), а означающего процесса, то есть способов, посредством которых сознание подходит к объекту, осмысливая его. «Смысл — один, но передача его может быть более или менее сложной»***.

Это стремление к единству объекта в себе, единству формальному потому, что гуссерлевский объект не влечет за собой никакого гипостазирования платоновского типа, нужно Шпету для того, чтобы охарактеризовать и определить и саму субъективность, представление о которой у Гуссерля (в «Исследованиях») как о совокупности потока переживаний сознания несомненно оставило много нерешенных проблем.

* Шпет Г. Г. Сочинения. — М., 1989. — С. 381.

** Там же. — С. 422.

*** Там же. — С. 459.

Шпет обращается и к другому гуссерлевскому различию — между знаком и признаком *Zeichen* и *Anzeichen**, различию, связанному с двойной функцией языка, а именно: смысловой и информативной. Коммуникативно-информационная установка языка — всего лишь «прибавка», которая сопровождает выражение (*παρέρρου*), а не его существенная характеристика, поскольку специфическое определение слова неизбежно включает отношение к смыслу, его соотношенность. Конечно, и информативную функцию можно рассматривать как своего рода «отношение к», но здесь речь идет об ассоциативной связи, лишенной всякой необходимости и очевидности; напротив, означивающее отношение оказывается внутренне связанным со структурной природой слова, с операциональным характером форм, его составляющих.

Знак, каким он является феноменологическому анализу, по сути своей есть отношение, и поэтому различие между знаком как таковым и знаком-признаком, симптомом, основывается именно на разных способах относиться к значению. Шпет развивает эти интуиции Гуссерля, и именно из признания двойственной природы всякого знака (выражение значения и одновременно указание на отношение говорящего к тому, что он выражает) вытекает у него целый ряд выводов в самых разных областях — от теории театра до эпистемологического определения методов и предмета этнической психологии, от выявления специфики поэтического языка до характеристики природы эстетического вообще, — но прежде всего именно здесь заключены истоки его проблемного и открытого исследования вопроса о творчестве и субъекте.

Проблему субъекта — как автора-творца или как просто реализующего уже присущие самому слову или самим формам искусства потенциальные возможности — можно считать одним из самых фундаментальных вопросов герменевтики, особенно, начиная с романтизма: интерпретация, которая воспринимается как единственная структура, в рамках которой только и может проявляться действительность, — именно эта интерпретация представляет собой выражение свободы субъекта, который, сталкиваясь с реальностью, ее пересоздает и оживляет. Все это приобретает особое значение в эстетическом переживании, которое воспринимается как некая встреча между двумя субъективностями, из взаимодействия которых только и может возникнуть самый текст. В этом коренится апория герменевтической традиции и самого Дильтея, потому что, как замечает Рикёр, «понимание текста ставится в зависимость от закона психизма, который в нем выражается. Если этот процесс остается психологическим в основе своей, это потому, что конечной целью интерпретации является не то, о чем говорится в тексте, а то, кто выражает себя в нем»**.

Здесь не имеет смысла говорить об очевидном антипсихологическом пафосе Шпета, который, хотя и восходит к Гуссерлю и обус-

* См.: *Husserl E. Logische Untersuchungen*, p. 23—24.

** *Ricoeur P. Du texte à l'action. Essais d'hermeneutik*, II. — Paris, 1986, p. 86.

ловлен горячими дискуссиями о психологии в начале века, нашел в России особо благоприятную почву. Я имею в виду работы Потемни и их влияние на русскую культуру в первые годы нашего столетия, в том числе и благодаря чрезвычайно психологизаторскому столкновению его последователями. Но прежде всего я имею в виду представления русских символистов об искусстве и творчестве (среда, не совсем чуждая молодому Шпету, который посещал кружок Аргонавтов, хотя и относился к ним скептически), теоретические поиски Вяч. Иванова и А. Белого, которые отвечали потребности в определенной реконструкции духовной структуры автора, оказывающегося не столько предметом исследования, сколько личностью, с которой хочется встречаться, вопреки времени и истории. Субъект-творец, право которого на конкретную и необходимую индивидуальность они отстаивали (субъект, состоящий из представления, чувства и воли, по Дильтею), представлял собой самую жгучую проблему, само же искусство, несмотря на его стремление к соборности, рассматривалось ими как некоего рода кристаллизация, никогда не адекватная этой творческой энергии: именно здесь истоки великого проекта синтеза искусств. (Внимание сосредоточивалось не столько на конечном результате творчества, сколько на индивидуальности их творца. Поэтому и различия между отдельными видами искусства на более глубоком уровне отпадали.)

Защита Шпетом самодостаточности языка и произведения искусства, утверждение им специфики каждой художественной формы, его сопротивление обращению к биографии, к личности автора объясняются, таким образом, в известной мере реакцией на распространяющуюся тенденцию и мало отличаются от аналогичной позиции формалистов*. Однако именно при переработке гуссерлевского понимания знака Шпет восстанавливает, хотя и проблематически, понятие и, особенно, функцию субъекта: конечно, совсем иначе, чем то делала традиционная герменевтика, но, безусловно, с нею соотносясь. Таким образом, подведя теоретическую базу, он открыл путь тому возрождению интереса к биографии поэта, ее влиянию на произведение искусства в момент его создания, который расцвел во вторую половину 20-х годов не только в ГАХНовском кругу, но и в среде формалистов**.

* Хочу напомнить, например, что Тынянов в 1922 г. в своей статье «Ода как ораторский жанр» (см.: *Тынянов Ю.* Поэтика. История литературы. Кино. — М., 1977. — С. 228) почувствовал необходимость уточнить то, что он хотел сказать термином «установка», термином, с его точки зрения, опасным и двусмысленным потому, что он мог бы вызвать в сознании значение «творческого (личного) намерения».

** Например, понятие «литературной личности» у Тынянова; его работа о Хлебникове 1928 г. или те исследования, которые Якобсон проводил в 30-е годы (особенно его книга о Маяковском: «О поколении, растратившем своих поэтов» (Берлин, 1931) и работа 1937 г. о символике статуи у Пушкина, в которых дильтеевский вопрос об отношении между *Dichtung u Wahrheit, Dichtung u Erlebnis*, поэзией и переживанием приобретает особое значение). О непосредственном (и признанном самим автором) влиянии Шпета можно говорить и в отношении книги Г. Винокура «Биография и культура» (М., 1927).

Как мы уже отмечали, каждый знак — от слова до произведения искусства, до цельной культурной системы — является сложным переплетением обозначения (выражения предметного значения) и указания, т. е. ряда признаков, обнаруживающих отношение субъекта-автора, сознание которого, выражая объективное содержание, одновременно выражает себя самого. У Шпета решительное утверждение, что язык и искусство сверхпсихологичны, не приводит к отвержению самого «я», поскольку субъективность неизбежно насыщает собой, окрашивает значение, которое она выражает: эта «окраска» несомненно оказывается побочной функцией, дополнительной к референтной, но нужно иметь в виду и ее.

Объективность слова и произведения искусства исчерпывается в себе, не нуждается ни в каком выходе за границы данности, не намекает на нечто «невыразимое», однако Шпет признает существование творящей субъективности (лишенной, впрочем, всякого метафизического качества и сведенной, в конечном счете, к операции отбора). Это признание, однако, ставит много трудноразрешимых проблем: субъективность становится трагическим, ускользающим понятием, связанным со временем и становлением.

Если у Гуссерля субъект понимается как чистая соотнесенность и чисто формальная и функциональная единица, в которой всякая субстанциальность разрешается в переплетении форм и связей, которые, в конце концов, не знаешь к чему отнести*, напрашивается вопрос о том, как привести к единству то, что предстает как разные субъекты в разные моменты, как преодолеть атомизацию и раздробление. Шпет ссылается на некую дильтеевскую историческую форму, внутри которой живут все эти отдельные ипостаси субъекта, но помимо этого формального разрешения он, кажется, оставляет открытым вопрос о возможности уловить их как некое целое. Эта неясность по поводу способов перехода от «внешней экспрессии к ее постоянному источнику»** возникает, наверное, из-за того, что момент субъективности сводится Шпетом (озабоченным тем, чтобы избежать любой «метафизической дегенерации», по выражению Гуссерля) к чистому указанию на психологическое состояние личности и не участвует как таковой в образовании самого значения.

Таким образом, деятельность субъекта находит свою единственную сферу действия в операции отбора и посредничества, которая ограничивается реализацией всех потенциальных возможностей уже внутри самой структуры — словесной или художественной, какой бы она ни была.

Тут я задаю себе вопрос: не таится ли и здесь, — хотя и скрытая в плотной ткани связей и форм, которые составляют структурную сущность реального, — так устрашающая опасность той самой «метафизической дегенерации», в данном случае — структуры объекта?

* Это особенно видно в пятом «Логическом исследовании» Гуссерля (*Husserl E. Logische Untersuchungen.* — Цит., в частности, р. 358—359).

** *Винокур Г. Биография и культура.* — М., 1927. — С. 79—80.

ПАМЯТИ КОНСТАНТИНА НИКОЛАЕВИЧА ЛЕОНТЬЕВА

В прошлом году исполнилось 160 лет со дня рождения и 100 лет со дня смерти выдающегося русского философа Константина Николаевича Леонтьева (1831—1891). Этим датам посвящаются публикуемые ниже материалы.

Константин ЛЕОНТЬЕВ

ОТШЕЛЬНИЧЕСТВО, МОНАСТЫРЬ И МИР. ИХ СУЩНОСТЬ И ВЗАИМНАЯ СВЯЗЬ

(Четыре письма с Афона)
1872 года

Предисловие автора
(1884 года; Москва)

Двенадцать лет тому назад я гостил долго на Святой Горе. — Все, не только подвижническое, но и, просто сказать, христианское, для меня тогда было как *будто* ново; но это, новое, было не в самом деле чем-то новым, но непростительно и легкомысленно — забытым; — и вот, живя на Афоне, я постепенно опять научился всем сердцем понимать те самые мысли и слова, которые я слышал давно и знал с детства, но которых истинный смысл был мною пренебрежен и не понят. — Мне хотелось *по-своему* писать об этих словах и мыслях, об этих названиях и чувствах. — Хотелось писать на память, как вздумается. И вот я представил себе человека русского, образованного, *думающего*, который долго (подобно мне) жил без руководства веры... и, наконец, почувствовал потребность этого руководства. — Обстоятельства жизни этого человека могли быть иные, чем мои, чувства — те же. — Мне хотелось передать эти чувства, эту радость первого обращения и если не всю ту работу мысли, которая помирала во мне *реалиста с христианином*, то хотя часть ее...

Я желал, чтобы эти письма были легки, и доступны, и живы. — Я вообразил себе, что у моего вымышленного автора этих писем осталась в России молодая подруга — жена, невеста, дочь, младшая сестра — это все равно, ...что, покинув ее *для Бога* (навсегда ли, если он должен стать монахом, на время ли только, — если он должен вернуться «в мир»), — он хочет передать ей свои мысли; обратиться и ее на свой путь для того ли, чтобы необходимая разлука и разрыв — стали бы ей легче, или для того, чтобы духовная борьба и христианское сожительство впоследствии были бы им приятнее при полном единомыслии. — Поэтому я и выбрал форму изложения самую свободную, почти беспорядочную, я предпочел писать — *что писалось и как думалось*, ...без системы и очереди. —

Долго лежали у меня эти письма, — я находил их незрелыми и не стоящими внимания; — я думал, что они ценны только для меня; но недавно мне случилось прочесть эти избранные четыре письма в довольно многолюдном обществе *молодых людей*... Я увидел гораздо больше сочувствия, чем, признаюсь, мог ожидать от «современных» юношей.

Эта случайность навела меня на мысль — напечатать эти отрывки. Вред от них вероятно никому не будет; — а если будет хоть малая доля душевной пользы, — то вот больше ничего и не нужно! —

К. Леонтьев

ПИСЬМО 1-е

1-го Июня: 1872 г. Св. Гора

Вот уже более полугодом как я живу на Афоне, или скитаюсь по его окрестностям; но самое даже краткое пребывание за чертой его для меня тяжело.

Я многому научился и многое забыл. — Я понял вещи, которые прежде мне были странны и чужды и дивлюсь теперь, как могли они быть мне чужды. —

Я многое видел и многое прочел. На столе моем рядом лежат Прудон и Пророк Давид, Байрон и Златоуст; — Иоанн Дамаскин и Гете; — Хомяков и Герцен. — Здесь и покойнее, чем был в миру: — здесь я и мир люблю, как далекую и безвредную картину... Я с удовольствием думаю иногда о жизни больших городов, о далекой родине нашей, о прежних друзьях, об умерших и близких нам людях...

Афон и от политических вопросов не отделяет вполне человека, если он *хочет* сам за ними следить; конечно, гораздо менее, чем жизнь иных округов в России. — Здесь ежедневно слышишь новости о Болгарском вопросе; — о переменах министерств в Царьграде; — есть *оттенки* и на самом Афоне; — газеты приносят европейские известия; — беспрестанно приезжают из России поклонники, и слышишь их суждения о наших внутренних делах... А между тем все тихо; — жизнь течет правильно, без суеты и грома. — Застоя нет; — жизнь не засыпает, и труд виден везде. — В лесах встречаются тебе пешеходы, монахи, рабочие Болгаре или Греки; — бородатые поклонники русские; — кавассы монастырские и фустанелле воинственной и с ружьем; — встречаются мулы, навьюченные камнями, досками или чем-нибудь иным. Дороги чинят: — над ручьями и пропастями сделаны прочные мостики; — беспрестанно попадают кресты на поворотах и границах; — фонтаны для проходящих и на них надписи благочестия; — иногда в глуши леса видишь около дороги небольшую икону, вставленную в кору платана или дуба. — На далекие расстояния проведена с гор хорошая вода по простым, деревянным желобкам... Путник идет, и вода, — то бежит рядом с ним по земле, то журчит и каплет сверху, когда желобок поднят на столбах и перекинут над дорогой... Везде из зелени кустарников и леса видны белые домики; это — пустынные *келлии*, целые хозяйственные жилища с домовыми церквями, *пустыньки* без церквей. — Там и сям воздвигаются новые постройки; строятся новые храмы, новые скиты и новые келлии. — Слышишь много жизни, но не видишь грома и суеты. — Все здесь растет как-то незримо и без того шума неосмысленного и холодного, который так нестерпим иногда и в небольших городах, если только они не увлеклись промышленным потоком...

Я многому здесь научился и многое узнал; — впрочем многого я и не видел; — иные приезжие на Афон ищут с особенной любовью древностей; — но я еще ни в одну монастырскую библиотеку не входил; — рукописей древних не смотрел и смотреть не буду. — Я верю на слово, что это все поучительно и драгоценно. —

Легкая или тяжелая постройка собора; изящество купола; — выбор цветов для окраски стен церковных или крыш, конечно, занимают меня гораздо бо-

лее. Любопытно сравнивать древневизантийские здания с новыми постройками, или древнюю иконопись с нашей нынешней русской, или даже замечать разницу в убранстве монастырских приемных у Греков и Русских. — Можно легко убедиться, наблюдая все это, как почти все, что касается до внутреннего убранства храмов: — иконопись, иконостасы, облачения, у Русских лучше, чем у Греков; как-то изящнее, *живее*, так сказать, и благоуловнее. Пенне наше Церковное с Греческим, ты сама знаешь, и сравнить нельзя! Зато у Греков и Болгар постройки лучше, больше вкуса, больше прочности, больше фантазии Восточной и архитектурной поэзии; — наши, к несчастью, слишком склонны, следуя полуемедской казеннице наших, к казарменным линиям, к белым штукатуренным прямым стенам, к зеленым крышам и куполам, тогда как зеленый цвет и для виду на *естественной* зелени самый невыгодный и неприятный и уже слишком напоминает загородный дом разжившегося русского Немца. — Вообще на Русских постройках заметны слишком следы наших казенных архитекторов, воздвигавших по всем уездам и губерниям станции желтые, казармы желтые, церкви белые с зеленым...

В Греческих и Болгарских комнатах и приемных также больше Восточного простора и величавой Турецкой простоты: — ковер, диван вокруг стены, камень хороший в средней стене или даже Русская печка; в иных приемных колонки, разделяющие комнату надвое, на возвышенную половину, на ту, где почетный диван, и на небольшое преддверие. В русских гостиницах для приезжающих очень тепло и во многом удобно; — но Русские уж слишком падки до плохой *европейской* мебели, до маленьких, неудобных диванчиков с резными зигзагами, да множества стульев, которые гораздо более были бы на месте в пещерах аскетов, чем в комнатах, которые назначены для успокоения и приема гостей. Большая также страсть к маленьким картинкам и множеству мелких фотографий по стенам; к вязаным аюуг скатертям и к женским печатным дешевым платкам, которые служат здесь вместо столовых покрывшек... Одним словом, в приемной Греческой или Болгарской как будто видишь перед собой почтенного турка в чалме и широкой одежде, курящего чубук; — а в Русских гостиницах скорее вспомнишь своего знакомого Карла Ивановича, которому Марья Ивановна готовит к именинам вязаный или вышитый по канве сюрприз. —

Разумеется, изящество и *хорошая*, а не ложная простота в этом случае на стороне Восточных жителей. Впрочем относительно построек надо сказать в оправдание русских монахов две очень важные вещи. — Конечно, у того мнения, что *комната*, жилище самого монаха, должна быть сурова, проста, пуста, даже тесна... Но весь *монастырь*, если он имеет средства, его храмы, все здания его должны быть красивы, изящны и величественны. — У Греков и Болгар обители или давние, построенные еще по хорошим образцам и под влиянием более свободного полета идеальной мысли, чем нынешний ее полет, подстреленный утилитаризмом. — Но наши монахи принесли сюда из России в воспоминаниях какие образцы?... Можно ли их винить за недостаток вкуса, когда едва-едва с половины прошлого царствования высший круг наш, люди власти, и сами художники наши обратили более серьезное внимание на Византийский стиль?... После *Голландских*, скромных вкусов Петра Великого мы пережили Renaissance Казанского собора и гогосо, и только очень недавно стало заметно более самобытное движение архитектурной мысли. —

Иные люди находят, что попытки эти новые все еще довольно слабы, что Исаакиевский собор представляет собой нечто вроде верха Св. Петра Римского на корпусе какого-то Английского банка; — что милая, теплая, пестрая часовня, построенная на Невском проспекте, не легка, вдавлена в землю, что новая, Греческая Церковь на Лиговке тоже имеет свои недостатки...

Я не архитектор и не архолог; — я в этом деле только *один голос из толпы*, но имею глаза и чувства. — Я кой-что знаю и очень многого *не* знаю. — Помню многие названия без смысла и знаю нередко мысль, но не умею ее назвать как следует. — Но я, мне кажется, *все понимаю*, когда со мною говорят художники и архологи. — Я хочу только сказать одно, что нынешнее *направление* архитектуры Русской лучше, плодотворнее прежнего. — Есть стремление к *личному творчеству* в пределах *обычая* или устава; — а это, мне

кажется, и есть существенное условие *своего стиля*. — Чтобы яснее представить это направление, лучше всего сравнить Зимний Дворец с Новым Московским в Кремле; или вспомнить, как недавно у нас стали возможны такие дома, как дом Иерусалимского Подворья в Петербурге, около дома Белосельской. — Итак, если наше высшее общество, наше Государство, наш Двор, наша художественная интеллигенция, наша Академия только что вышли на лучший путь..., то какое же право имеем мы строго судить вкус наших Афонцев, которых вожди пришли сюда в 30-х и 40-х годах и дали, что могли...

Другое оправдание для них вот какое. —

Старые здания у Греков и Болгар — старые; они оригинальны. — А новые, например в Зографе Болгарском и в Ватопеде Греческом, положим прекрасны; — они построены из хорошего тесаного камня, *не спеша*, со вкусом, с простором, с прочностью... Особенно Зографские новые постройки великолены, царственны!... Но обе эти обители имели издавна большие имения в Бессарабии с определенными и верными доходами. Братия у них сравнительно не очень многочисленна. — А Русские монахи все почти теснятся в двух больших киновиях: в Русике и в Серае или Андреевском Скиту. — Вообще на Св. Горе Русских немного; — на семь или восемь тысяч монахов наших, кажется, тысяча с небольшим; — иные говорят, что и того не будет! Греки и Болгаре, хотя и в большем числе, но рассеяны по 19-ти монастырям, по нескольким зависимым скитам и по множеству пустынных келий, хижин, шалашей, пещер; — Русских же в *Русике* около 400 (не считая постоянных поклонников, которых надобно поместить), а в Андреевском Скиту больше 200. — Имений больших нет ни у Русика, ни у Андреевского Скита. — Устроились они очень недавно все на добровольные подаяния из России. — Скит воздвигается необычайно быстро и вырос в целую обитель из одного Патриаршего дома. — В Русике наши монахи, приглашенные Греками, нашли почти одни развалины и бедность. — Теперь это самый многолюдный и оживленный монастырь. И монастырь этот и Скит Св. Андрея и теперь еще строятся, и все еще в них тесно. —

Понятно после этого, почему в постройках русских видна спешность, потребность дешевизны и первых удобств; — узкие темные коридоры вместо широких и открытых Зографских галлерей; — кирпич и штукатурка белая и сероватая или желтая вместо прекрасного тесаного камня Зографа или Ватопеда; — простые четырехугольные окна на казарменных стенах вместо окон изящных, окруженных и широких, иногда двойных с колонкой посередине, которыми любуются в Греко-Болгарских обителях. — У Русских обыкновенно приземистые трубы на крышах, в них и видишь только скучные обыкновенные трубы, видишь *пользу*, теплоту печей... Тогда как подъезжая к Ватопеду, дивясь на целый лес мелких, круглых и высоких *колонок* с красными капителями на верху, покрывающих крыши солидных корпусов... Что такое это? — Это тоже трубы, но трубы *неспешные*; это трубы художественные...

Да! Если рассматривать дело только с точки зрения результата и красоты, русские обители не очень хороши. Но если знать и помнить все трудности, с которыми русские монахи боролись, всю вынужденную обстоятельностью спешность созидания, быстрый рост их обителей; бесчисленные и сложные заботы, которые обременяли их духовных вождей на чужой стороне: — неопределенность доходов, долги, требования некоторого рода дипломатии при всем этом, то критическая строгость умолкает и остается одно чувство — уважение к их практическому уму и нравственной силе. —

Скажу еще вот что: и в Русике и в Андреевском Скиту *прежде всего* позаботились о красоте и богатстве храмов, а *потом* об удобствах для посетителей и о помещении для братии. — В обих обителях иконы, видимо, считали долгом деньги благотворителей употреблять прежде всего на украшение Церкви своих. —

Так понимают Афонские монахи свой долг! Чтобы яснее видеть, что такое *честное* монашество, стоит только из Церкви, где блистают золото, серебро, хрусталь, дорогие иконы, облачения дорогие, — пойти в тесную, душную комнату монаха или спуститься в трапезу, где братия ест «травку и травку», как писал Г. Благовещенский в своей книге об *Афоне*. —

Июнь. 24. 1872 г.

Монашеские характеры, я кажется писал тебе, на Афоне очень разнообразны. — Правила и образ жизни, уставы, степени отречения, подчинения и свободы также очень различны. —

Как ни грустно мне, как ни занят я сам собою и тысячей вопросов, которые теперь для меня вопросы жизни и смерти, я не могу не видеть того, что меня окружает здесь. —

Самые эти вопросы, которые я беспрестанно должен задавать себе, нуждаются меня иногда быть внимательным к тому, что происходит вокруг меня. Я хочу поучаться примером других и испытывать себя путем сравнения. — Я не стану говорить тебе, сколько здесь монастырей, скитов, монахов. Ты все это найдешь, если захочешь, подробно изложенным в других книгах и статьях... Отыщи их, если тебя это занимает. — Можешь прочесть, например, небольшую статью «Панславизм на Афоне» в «Русском Вестнике» за этот год. Там все это есть. —

Святогорец говорит, что на Афоне монаху предстоит по крайней мере до восьми различных образов жизни. — Я нахожу, что их гораздо больше, если считать уклонения и оттенки.

Но пусть будет 8. Я перечту на память: —

1. *Киновии*; общежительные монастыри, — где все общее, где все равны. — Большая строгость. —

2. *Идиоритмы*, монастыри своеобразные; — не строгие; — где *не все* общее и где каждый имеет значительную долю свободы. —

3. *Отдельные келлии* (дома с домовыми церквями) вне монастырей. Жизнь вдвоем, втроем и т. д. без определенного устава.

4. *Каливы* — пустынные хижины без домовых церквей. —

5. Жизнь в *Скитах Русских*; наподобие *общежительных* монастырей; в общих «корпусах» зданий. —

6. Жизнь в *Скитах Греческих*; наподобие села, состоящего из отдельных домов или келлий; — устав строгий, но образ жизни, походящий с некоторых сторон на идиоритмы. —

7. Отдельные *монашеские квартиры* на Карее, афонском городке. —

8. *Пещеры* в лесах, по берегу моря, в безлесных скалах; — просто под камнями, под открытым небом. —

Поговорим о самой главной форме Святогорской жизни — форме *Киновиальной*.

В Киновиях все более или менее равны, все подчинены одинаково и безусловно избранному обществом игумену, и, помощникам его, главным духовникам. — *Собственности* не сохраняет при себе *никто*. — Все отдается в общую кассу; — но в случае неудовольствия и твердой решимости оставить монастырь хорошее монастырское начальство выдает обратно непокорному сыну внесенный им вклад. —

Киновии могут служить прекрасным предметом изучения для самих коммунистов. — Изучая Киновии, можно допустить, что коммунизм, не как всеобщий закон, а как *частное проявление* общественной жизни, возможен, но лишь под условием величайшей дисциплины и даже, если хочешь, страха. — Эта дисциплина, этот страх не материальной природы; — это несокрушимая *идеальная* узда веры, любви и почтения. — В страхе христианском, если и есть эгоизм, т. е. забота о загробном спасении души при *разочаровании во всем земном и непрочном*, то называть этого рода заботу эгоизмом (как выдумали многие и не из крайних просветителей нынешнего человечества) было бы уже слишком недобросовестной натяжкой! Положим, думать о *загробном спасении* — эгоизм; — но благодаря этому воздушному, туманному, отдаленному и неосозательному эгоизму, от скольких движений эгоизма грубого, *земного*, ежедневного освобождается хороший христианин! — Какое высокое забвение личного воссияния! — Какая покорность идее! — Солдат, и не слишком плохой, быть может, и патриот, в иную минуту не бежит из полка от материального страха, от боязни, что его расстреляют, прогонят сквозь строй или сошлют на

каторгу. — Монах-киновнат в самую тяжкую минуту (а как части эти тяжкие минуты в многолюдной и трудовой общине!) не бежит из обители от одной *идеальной* боязни греха, то есть от страха оскорбить и прогневать Божество, которое его создало и дало ему разум и волю для внутренней борьбы против злого начала, присущего мирозданию. —

Уничтожь в себе *волю!* — Тебе не хочется сегодня молиться? — Молитвы тебе кажутся сухими; — они ничего не говорят твоему воображению и сердцу. «Молись! — говорит духовник: — поверь мне, сын мой, что начнешь ты с досады и тоской, а встретишь потом одно или два слова в этих заказных молитвах, от которых вдруг раскроется душа твоя в радости и ты будешь утешен и награжден тут же за твое усилие». — И это правда. — Я сам это испытал... —

Уничтожь в себе *волю!* — Ты хочешь спать? — Звонят к заутрене в полночь. — Ты хочешь есть? — Потерпи. — Ты хочешь разговаривать вечером с другом, особенно если ты молод? — *Старый батюшка*, старший духовник, обходит коридоры и стучит в вашу дверь, предлагая разойтись и не договариваться по неопытности до предметов, которые могут после смутить вас и быть вам вредны. — Хочешь ты прочесть новую книгу? — Без *благословенья* нельзя. — Сижу я теперь перед вечерней в моей келлии; минута свободная нашлась. — Я видел у приезжего мирянина, кажется, хорошую книгу на столе; — духовную, вероятно, книгу, писанную светским человеком: — «Сущность христианства». Отчего бы не прочесть ее? — Но духовник, измученный недугами и бдением ночным, лег отдохнуть. — *Старец* мой (особый наставник иноческой жизни, которому я поручен) занят теперь делом. — Я не смею прочесть эту книгу. — Потом, улучив минуту, прошу благословить. — «Нет благословения читать тебе эту книгу».

Я огорчен и сообщаю мимоходом свое горе другому монаху, ученому; он был в Академии, и книгу эту недавно я видел в его руках. —

— Ты не *понесешь* этой книги, отвечает он мне; ты еще — легкомыслен. — Вот и оскорбление! — Горе? — Нет! — Оскорблению надо радоваться; — и еще больше, когда оно *неслажено*. — Чем же я легкомыслен? — Не тем ли, что, покинув мать, отца, дом в дальней родине и деньги, быть может, и молодую невесту, театры и гулянья городские?! Да! Быть может, этот монах, который меня, бедного, назвал легкомысленным, и неправ. — Но я не знаю этого *наверное* и потому лучше думать, что он прав; — не гневаться мне на него надо, а благодарить и благословлять его. — Я иду к нему и падаю ему в ноги: — «Простите, отец, я осуждал вас сегодня за ваши слова о моем легкомыслии». — Он отвечает мне тоже земным поклоном. — Мы примирены. — Я рад, я счастлив! — Но надолго ли я спокоен совестью? — По природе моей я или вовсе незлобив и не вспыльчив, или обладаю твердой волей, которая иногда довольно легко овладевает моими увлечениями. — Такие случаи, в которых я обнаруживаю мое смирение, мою доброту и покорность, повторяются часто. — Я как будто счастлив и спокоен; — здоровье мое крепко и позволяет мне вынести без худых последствий долгое пение в церкви, бдения ночные во храме в обыкновенные дни по четыре часа, а под иные праздники — по тринадцати часов, до самого рассвета. — Силы мои, слава Богу, так свежи, привычка к телесным, монашеским подвигам у меня уже так сильна, что я, простоявши всю ночь на ногах в стасидии*, могу еще наслаждаться тем, что утренняя заря за морем занимается именно в ту минуту, когда в храме нашем возглашают: «Слава Тебе, показавшему нам свет!» —

Да, я счастлив; — братия хвалят мое усердие и мое незлобие; сам старый батюшка иногда улыбается милое, благословляя меня, когда я ему кланяюсь [] и говорит: «Ну, что ж ты, встрогон, благодушевуешь теперь, я вижу, мирствуешь, благодаря Господа?»

И вот... неслышно, незаметно начинает поседать душу мою тайный червь — *гордости*; — по какой гордости? — Не мирской вашей гордости, которая ки-

* *Стасидия*; в греческих церквах вокруг стен устроены особые места, чтобы облакачиваться (прим. авт.).

чится властью, деньгами, победами над *другими людьми* в спорах, в делах, в торговле, по службе государственной или в общественных успехах... Здесь идет речь не о той гордости, которая у мужчины говорит ему: «Ты молодец!» — А у вас, женщины: «Ты красива, ты мила, умна, обворожительна и т. п.», или более по моде: «Ты *современна*, ты развита, ты независима, не подчиняешься обществу, в котором живешь». — Нет, здесь поедает душу гордость иного направления, *гордость христианская, подвижническая*; воображение, что я уже *безукоризнен*, что я *почти святой!*

— «Вот, — говорит мне внутренний соблазнительный голос, — ты лучше других. — Тот из простых мужиков, а не может стоять так долго, как ты стоишь в Церкви; — тот ленивее тебя; — тот помнит зло; — тот все хитрит... А ты? — Ты незлобив, ты всем покоряешься, ты все выносишь; — у тебя нет гордости, нет своеволия; — ты не лукав, ты прост, как Св. Павел сподвижник Антония Великого, которого прозвали *препростой*. Ты вынослив на телесный труд, как Даниил Столпник, которого буря качала на столбе, а он молился, которого дождь обливал и мороз доводил до полусмерти, а он лишь благословлял Бога за все это. — Ты ласков и добр с людьми, как Св. Моисей Мурин (ефиоплянин); — он был разбойником прежде, покаялся и подвизался в одной обители с суровым Арсением Великим и сверх святости его строгой жизни в монастыре его все любил за ласковый и приветливый нрав. — Да, Св. Моисей был из разбойников; он до покаяния своего был многогрешен. — А я покинул юношей кров родительский и пришел сюда таким же девственником, как Св. Иоасаф, юный сын Царя Индийского, который устоял против всей роскоши и против целого гарема молодых красавиц, окружавших его по желанию отца». —

«Вот, сколько у меня добродетелей!» —

Чего же было бы лучше этого внутреннего самодовольства, мой друг? — Не именно ли того ищут в миру у нас самые лучшие, умные, благородные люди? —

Не имеем ли мы право уважать человека, который предпочитает внешним успехам, богатству, блеску, наслаждениям веселого разврата — свою *внутреннюю гордость*, свое сознательное, честное самодовольство? — Ведь это почти *идеал*, ты скажешь мне, по нынешним понятиям. — Да, я с тобой согласен, что в *миру* иногда нельзя и требовать большего от хорошего христианина. — Когда бы было побольше и таких! Жизнь светского человека слишком шумна и заботлива; особенно нынешняя жизнь, в которой столько развлечений и нестерпимого, спешного труда, в которой так слабы впечатления Церковные, так отстранены на второй план множеством других сложных и обременительных впечатлений; — воспитание истинно христианское, *осмысленное* так редко! — Знание истинного духа христианства ныне так мало распространено! — Возможно ли при этих условиях требовать, чтобы люди, обремененные семейными, государственными, учеными и хозяйственными заботами, успевали вникать ежечасно в смысл своих внутренних чувств? — Да многие ли нынче из образованных людей ясно понимают этот дух христианской Церкви? —

Люди, вовсе не признающие Ренана авторитетом, люди, не дерзающие и сомневающиеся в божественности Иисуса Христа; — люди, которые, с другой стороны, готовы стереть с лица земли всякого, кто бы коснулся иноземной, вражеской или революционной рукой *народной, русской* Святыни Православных храмов, мошей, икон (я говорю *народной* святыни — понимаешь?), — и эти люди, вследствие легкомыслия, незнания или каких-либо обстоятельств, воображают, что они поняли Христа, если знают твердо, что он *простил блудницу*, что он *оправдал грешного* мытаря, что он велел быть *добрым к ближнему*, благословил иноверного Самарянина за его доброту и осудил Еврейских, — священника и Левита, за то, что они не помогли израненному путнику. —

И только! — Доброта, прощение, милосердие... Они взяли лишь одну сторону Евангельского учения и зовут ее *существенной стороной!* — Но *аскетизм* и суровость они забыли? — Но на гневных и строгих Божественных словах они не останавливались? — О том, что Иоанн Предтеча, у которого Спаситель крестился, был *монах в высшей степени* они не знают? — О сорокодневном посте самого Христа в пустыне они не думают? — О догмате греха первород-

ного, о духе тьмы, о догмате Троицы христианской они молчат, а это есть в Евангелии и в Апостольских письмах. —

Нельзя, принимая *святость* Евангелия и божественность Христа, отвергать одно место в книге и выбирать *по вкусу* другие. — Все мягкое, сладкое, приятное, облегчающее жизнь принимать, а все грозное, суровое и мучительное отвергать, как несущественное. — Что-нибудь одно: или Ренан и Штраус — *правы* или все *существенно!* —

Религия *всепрощения*; — да! — Но вместе с тем и религия самобичевания, покаяния, религия не только неумолимой строгости к себе, но и разумной строгости к другим. —

«Иди и *не греши*»... — сказал Христос, прощая блуднице. — Он не сказал: «Иди, *ты права!*» —

Первоначальная, Православная Церковь, эта *Византийская*, высокая культура, столь оклеветанная враждебными ей Церквями и так плохо понятая теми прогрессистами, которые с половины прошедшего века поверили в осуществление реального Эдема на этой земле, — вся эта *особого рода* культура, весь этот особый род просвещения был лишь *развитием*, объяснением основного Евангельского учения, а никак не искажением его, как думают те, которым бы хотелось из христианства извлечь один лишь осязательный практический утилитаризм. — Впрочем не одни утилитаристы так думают; — так думают нередко и люди религиозные. —

Ты помнишь, мой друг, мою воспитательницу? — Ты сама любила и уважала ее. — И конечно, она в высшей степени заслуживала этих чувств. — Вся жизнь — в борьбе с нуждою, вскормленная у отца в богатстве, самолюбивая, умная, высокообразованная, привычная ко вкусам и понятиям самого высшего общества времен Александра I-го, — она должна была всю жизнь свою пересоздать, перестроить не так, как хотело ее воображение; — окружающие не умели вполне ценить и понимать ее; — большинство детей ее было гораздо глупее и ниже ее; — они больше боялись, чем любили ее, и не постигали ее изящных и вместе с тем строгих требований. — Она стала взыскательна, раздражительна, иногда несправедлива в гневе; ты все это знаешь, но ты знаешь также, какая глубина благородства, любви и какой-то *мрачной доброты* проявлялась в ней до последнего издыхания... —

Мир ее высокой душе! Мир подай, Господи, ее страдальческому праху! —

Однако... и эта просвещенная, эта необычайно умная женщина платила дань тому полулиберальному, полухристианскому веку, в котором она выросла и жила. —

Она, например, не любила постов и не содержала их, кроме дней говения, не любила монахов, не любила духовенства вообще. Говеть — она говела, как ты знаешь, и плакала даже почти всегда на исповеди у простого сельского духовника своего. — Она утром и вечером понемногу молилась и, закрывая Ж. Занда или Дюма, бралась нередко за Евангелие с большой любовью. — Но я замечал, что житий она не читала, хотя, конечно, с детства кой-что помнила из них. — К мощам на поклонение, впрочем, она заезжала не раз в течение своей жизни, но и тут, я помню, она полусуто говорила мне: «Я гораздо больше люблю своего милого Дмитрия Ростовского, чем Св. Сергия Чудотворца. — C'est plus comme il faut à Ростов. — Тихо так; — зайдешь и помолитшься. А уж Сергий такой демократ! — Мужиков и нищих бездна! — Je ne puis pas souffrir tout cela; — хотя я и знаю, что это грешно!...»

Милая и строгая тень моей благородной благодетельницы! — Я верю в загробную жизнь; но *какова она* — кто знает? —

«На крест, на могилу;
На небо и землю
Творец Всемогущий
Печать наложил...»

Видишь ли ты, как я пишу эти строки? — И если видишь, то как? — Так, как мы: с участием? — с улыбкой? — с прощением? — с человеческим чувством? — Или иначе — я не знаю!..

Но я прошу тебя, тень святая моей памяти, прости мне, если я скажу, что и ты платила дань веку, не понимая иногда Православия и отделяя его от какого-то особенного, *простого и чистого* христианства! И от тебя я слышал не раз, что учение Евангельское просто и доступно, но что духовенство искажило его, прибавив слишком много *сложного*...

Боже! — Но мог ли краткий и простой рассказ Евангелистов, не развиваясь далее, объединить в едином *учении* такое множество разных народов: Греков, Евреев, Славян, Египтян, Римлян и Сирийцев?...

Сложность необходима для единства, по мере расширения поприща во всем. — И Христу угодно было предоставить первоначальное учение свое обыкновенным законам развития всего земного. —

Именно слишком *свободное* понимание первоначального учения и породило столько вредных ересей, борясь против которых, Церковь развивала постепенно и естественно трудную философию, единый, но изящный и сложный обряд; нравственность — одну по цели и духу, но разнообразную и сложную по частным, живым оттенкам... Да! Миряне, и верующие даже, нынче плохо знают свою веру. — И потому, отчасти извиняя им, Церковь говорит: «Иное — мирянин, обремененный в наше время такой бездной настоятельных забот и потребностей; иное дело — монах, которому *вся обстановка* его должна помогать для достижения высшего христианского идеала, который выразился в словах: «*Царство мое не от мира сего*». —

И мирянин, который воображает, что он *всегда прав* и никогда не имеет мужества или простодушия сознаться громко в своих ошибках и проступках, возмущает нас и внушает нам отвращение, помимо всякого религиозного чувства. — Не раз, я думаю, и тебе случалось предпочитать человеку, который во всем себя оправдывает, такого, который говорит грубо и твердо: «Да! Я знаю, что не прав, но я так хочу и сделаю по-моему!» —

Тебе, конечно, нравилась эта прямота и самобытность в зле. — Но суждение это не нравственное, а эстетическое. И *демон привлекателен*; — иначе он не был бы искусителем...

Господень Ангел тих и ясен,
Его живит смиренья луч,
Но пышный демон так прекрасен,
Так лучезарен и могуч. —

Помню я, что Белинскому не нравился этот стих: «*Его живит смиренья луч*». — Он, кажется, находил его смысл неясным. —

Для меня (*теперь*) он очень ясен. — Искреннее смирение, вечная тревога неопытной совести о том, чтобы не впасть во *внутреннюю гордость*, чтобы, стремясь к безгрешности, не осмелиться почесть себя святым; — чтобы, с другой стороны, преувеличенными фразами о смирении своем и о своем ничтожестве не возбудить греховного чувства отвращения в другом, который мою неосторожную *выразительность* готов как раз принять за лицемерие... Эта сердечная борьба, особенно в монахе молодом, — исполнена необычайной жизни, драмы внутренней и поэзии. — Идеал искреннего, честного монаха — это *приблизительная* бесплотность на земле; гордость, самолюбие, любовь к женщине, к семье, к спокойствию тела и даже к *веселому спокойствию духа постоянно*, — должны быть отвергнуты. *Бесстрастие* — вот идеал. — Истинное, глубокое, выработанное бесстрастие придает после начальной борьбы самому лицу хорошего инока *особого рода* выразительность и силу... «*Его живит смиренья луч*...».

Да! Путь и просто христианский, а тем более монашеский труден! —

Раскрой книгу Иоанна Лествичника о монашеской жизни. — Что ты увидишь? — Каждая добродетель грозит тебе грехом. — Уединение в особом жилище пустынном, в лесу или в горах грозит тебе то *внутренней гордостью*: «Я свят», то унынием и отчаянием: «О, я погиб, я ни на что не годен; не хочу ни молитвы, ни рукоделья, ни размышлений о Божестве!» — Жизнь в многолюдной обители угрожает тебе: — тщеславием (Посмотрите, братья, и вы, мои добрые миряне-посетители, какой я набожный, смиренный, какой я примерный инок!); — завистью, при виде какого-нибудь малейшего предпочтения или внимания

другому; — гневом, при каких-либо столкновениях, неизбежных в тесно живущем обществе. —

У свободного пустынножителя доброта душевная, желание раздавать милостыню нищим монахам или мирянам может тоже переродиться или в сребролюбие для себя или в тщеславие и гордость вследствие лесть и благодарений, которыми бедные начинают меня осипать. — Под предлогом приобретения для раздачи *другим* я могу начать приобретать побольше и для себя и буду радоваться, как осужденный Христом фарисей, что *десятую* часть раздаю нищим. —

Во всем и везде нравственная опасность. — «Рассудительность, — говорят опытные иноки, — располагает к жестокости; снисходительность — к греховному потворству себе и другим; — недостаточные телесные подвиги, слабый пост, малая молитва, неутомительный телесный труд дают в организмах сильных слишком много простора плотским страстям и сладострастной фантазии... И наоборот — чрезмерное утомление тела, не по силам природным, наводит духовную усталость, уныние, отвлечение от начатого пути, располагает к фантазиям, характера более мистического, положим, но все-таки лживым и вредным для здравого и постепенного совершенствования в монашеской жизни». —

Такова постоянная внутренняя борьба, преследующая добросовестного инока иногда и до гроба. —

Если ты, читая мои первые письма, подумала, что монастырь есть всегда «тихая пристань» для нашего внутреннего мира, ты ошиблась. —

В монастыре или в пустыне ищут правды, спокойствия, но какого? —

Спокойствия христианской совести, сознавшей свои прежние проступки или испуганной еще при самом вступлении в жизнь водоворотом страстей, обманов, огорчений, водоворотом, который кипит и клокочет вокруг каждого человека со дня его вступления в эту горькую жизнь земную! —

В обители многолюдной, но стройной, дисциплинированной разумно и добросовестно, в скиту лесном с тремя-четырьмя товарищами, в хижине — старец вдвоем с покорным послушником или молодой послушник вдвоем с любимым старцем-повелителем — везде монахи ищут забвения мира и его борьбы, его горя и его наслаждений; — но лишь для того, чтобы, отдохнувши ненадолго, начать новую, иного рода внутреннюю борьбу, — для того, чтобы узнать новые горести крайне жгучие и новые радости, новые наслаждения, которых тебе и не понять, пока сама их не испытаешь!..

Знаешь ли ты, например, что за наслаждение отдать все свои познания, свою образованность, свое самолюбие, свою гордую раздражительность в распоряжение какому-нибудь простому, но опытному и честному старцу? — Знаешь ли сколько *христианской воли* нужно, чтобы убить в себе *другую волю*, светскую волю?..

Я улыбаюсь отсюда, воображая твой гнев и твое удивление при чтении этих *моих* строк... —

Неправда ли, ты восклицаешь: «Хорошо! Но какая же *польза* во всем этом?» —

На этот вопрос я отвечу тебе тоже вопросом: «А ты знаешь, что такое *всеобщая польза*?» —

Если ты в силах ответить мне на это серьезно, *глубоко* и *научно*, если ты можешь сказать мне о пользе что-нибудь убедительное, *математически* точное, а не социально-чувствительное; что-нибудь такое ясное, перед чем бы я задумался, то я согласен не хвалить более ни того, что вы зовете *мистицизм*, ни монахов, ни Афонскую гору. —

А так как я знаю, что ни ты, ни вся стая ваших прогрессивных пустозвонов, все сотрудники «Вестника Европы», «Голоса» и «Дела» не в силах объяснить мне научно и точно, что такое *по-ихнему всеобщая польза*, то я предлагаю тебе избрать лучше путь смирения, молчать и *слушать меня внимательно*. —

Прежде всего, кончая это письмо, я спрошу тебя, понимаешь ли ты, что значит слово *звдемонизм*? — Конечно, нет! —

У Греков для выражения идеи *счастья* есть два слова. Одно — *звтихия*; — это значит *внешнее* счастье, удача, хорошая судьба; а другое — *звдемония* —

внутреннее счастье, субъективное довольство, благоденствие... Ты согласишься, что это огромная разница? —

Потрудись же запомнить, мой друг, слово *звдемонизм*; я буду часто упреждать его, ибо так лучше всего назвать ту новую *религию*, которую проповедают нам либералы и прогрессисты всех стран еще с XVIII века. — Помоему все остальные названия неверны; — они все менее широки и не касаются самой сущности, самого основного догмата этой новой веры *во всеобщее земное благоденствие*, которое отныне должно составлять *конечную цель* человечества. —

Реализм обозначает в науке лишь *методу*; — в искусстве — *любовь к осязательным мелочам* будней наших; отсутствие лиризма в приемах и духе. — Реализм сам по себе не отвергает и не принимает никакой религии, никакой социальной тенденции, никакой философии. Он *игнорирует* их; — с чистым реализмом ум наш *свободен за пределами явления*. —

Если мы скажем *прогрессизм*... Это будет неверно. — Прогресс — значит *движение вперед*. — Но я имею право спросить, что такое движение вперед? — Вперед можно идти к старости, к смерти, к разорению; — вперед можно идти не к лучшему, а к худшему. — Человек может верить в нынешний прогресс, не сочувствуя ему; — Француз умный может верить, например, *прогрессу своей Франции*... но куда?... К разложению... Так верил бедный Прево-Парадолль, который застрелился. — Он, конечно, не сочувствовал этому прогрессу Франции. —

Демократизм — слово одностороннее и выражает только юридическую или политическую сторону вопроса. — *Равенство прав* считается лишь одним из главных условий для торжества новой звдемонической религии. —

То же самое и *либеральность*. —

Коммунизм — экономическое понятие. —

Коммунистами можно назвать и монахов общежительных монастырей; но они коммунисты для отречения, для *аскетизма*, а не для земной чувственной *звдемонии*, которой аскетизм христианский есть *сильнейшая антитеза*. —

Матерьялизм есть термин столь же односторонний, сколько и *демократизм*, например; — последний имеет смысл только юридический, а первый — только философский. — Можно быть материалистом и не *верить* в земное благоденствие и даже не любить его. Любопытно, что из *поэтов* многие были *материалистами*; — но *всеобще-сухой звдемонии* все они, видимо, терпеть не могли. — *Нигилизм* еще хуже; — во 1-х, Кельснев еще прежде меня хорошо возражал, что это слово значит *отрицание всего*, а люди, которых прозвали *нигилистами*, имели хотя бы и ложный, или вредный идеал, но очень ясный, *положительный*: республика, атеизм, экономическое равенство... А, во 2-х, слово *нигилизм* сослинилось в наших русских привычках и представлениях, с легкой руки Тургенева, с чем-то отчаянным, свирепым, всеразрушающим, Сибирским, революционным...

Но *нигилистов таких бурных* мало везде, а *звдемонистов* — множество, и очень честных, скромных, везде таящихся, пишущих, служащих, торгующих, даже... даже... у нас, в России, я боюсь, в среде молодых людей, одетых в рясу иереев...

Звдемонизм — это вера в то, что человечество должно достичь тихого, всеобщего блаженства на этой земле. —

Разве только революционеры и государственные преступники верят этому идеалу? — Не служат ли ему тысячи людей везде полусознательно... подкапывая наивно то один, то другой оплот, то из честолюбия личного и моды, то из вялого и незоркого добросердечия. —

Прогрессист, пожалуй, в известном смысле может вовсе не быть *звдемонистом*. —

Например, *Православный* человек может думать так: «За днем следует ночь, за ночью — опять утро. — Теперь вечер... И так, если *поток* уже неотвратим, то пошли Бог, *чтобы скорее* уже настала ночь, чтобы я видел *зорию* возрождения той Веры, которую я считаю истинной. — Ибо, даже говоря исторически, лучше ее не было и не будет на земле... Вперед! Вперед! Слава Богу...

Умеренные звдемонисты ужаснулись горящего Парижа. *Либерал-звдемонист* Жюль Фавр послал циркуляр, повсюду привлечший внимание *монархиче-*

ских Правительств на замыслы международной ассоциации, желающей тоже *общего блага*, но не по-Фавровски.

Ренан простирает с отчаянием руки к *католическому* прошедшему Франции... Тем лучше. Вперед, вперед!..

Запомни же, прошу тебя, это имя новой веры, обещающей всебуржуазный, всестихий и всемеркий Эдем на нашей, до сих пор еще, слава Богу, как будто бы капризной и причудливой земле. —

Цель — *всеобщая польза*, понятая как *всеобщее, внутреннее, субъективное довольство*; средства — у дерзких — кровь, огонь и меч — словом, новые страдания; — у осторожных, лицемерных, или робких — проповедь однообразного реализма, всеобщего ограниченного знания, всеобщей бездарности и прозы! —

Если бы я хотел все это забыть здесь на Афоне, то не мог бы. —

Субъективный эвдемонизм есть в высшей степени *антитеза* христианского аскетизма, как я уже сказал. —

И тот, и другой имеют в виду прежде всего *личность, душу* человеческую (*индивидуума*); — но один говорит: *все на земле и все для земли*; — а другой — *ничего на земле; ничего для земли*. — «*Царство мое не от мира сего!*» —

И в то же время (какая странная игра идей! Какое перекрещивание исторических законов!) — в то же время аскетизм христианский подразумевает борьбу, страдания, неравенство, то есть остается верен *феноменальной философии* строгого реализма, а эвдемоническая вера мечтает уничтожить боль, этот существенный атрибут всякой исторической и даже животной *феноменальности*... Христианство сообразнее на практике и с земной жизнью, чем эти — холодные надежды бесполезного прогресса!

ПИСЬМО 3-е

Июля 16; 1872

Я очень люблю отыскивать у наших светских поэтов православные христианские мотивы. — Ты уже заметила, я думаю, из моих прежних писем. —

У Кольцова, у Пушкина их много, но у Лермонтова — больше всех. — «По небу полночи Ангел летел» — прекрасно, но христиански не совсем правильно. — В нем есть нечто еретическое; — это идея о *душе, приносимой извне на эту землю* «печали и слез». — Это теория Платона, а не христианское понятие о появлении души земного человека *впервые* именно на этой земле. —

Зато «Молитва», «Ребенку», «Ветка Палестины», некоторые места из «Купца Калашникова», из самого «Демона» могут выдержать самую строгую православную критику и благоухающей поэзией своей могут сделать иному сердцу больше пользы (видишь, как это понимание *пользы* шатко; — статистик твой скверный сказал бы — *вред*), больше пользы, я говорю, чем многие скучные проповеди.

Есть у Лермонтова одно стихотворение, которое ты сама, я знаю, любишь... В нем надо изменить одну лишь строку... (и, мне кажется, он сам изменил бы ее со временем, если бы был жив) и тогда оно прекрасно выразит состояние моей души теперь. — Без этого изменения, сознаю тебе, оно теперь было бы мне противно, ибо напомнило бы мне все то, о чем я так рад забыть:

Выхожу один я на дорогу —
Сквозь туман кремнистый путь блестит.
Ночь тиха; — пустыня внемлет Богу.
И звезда с звездою говорит...

Да! Для меня теперь жизнь на Афоне почти такова. —

В последнем письме моем я говорил о том, что и в обителях, и в пустыне человек не может достичь полного спокойствия. — Борьба и горе, ошибки и раскаяние не чужды ему везде. — Я говорил о той внутренней, духовной борьбе, которая есть удел каждого честного, убежденного инока. —

Но ты не думай опять-таки, что монастырь есть какой-то ад. — Это опять будет крайность. — Не Эдем нерушимого земного спокойствия, и не ад. — Мо-

пастырь есть жилище человеческое, с особыми горестями и особыми наслаждениями. — Человек, чтобы иметь эти особые радости, решается на особые, сопряженные с ними горести, стеснения, падения и подвиги. — Вот и все. —

Мне, как *непостриженному*, как гостю достался пока еще один только *благой удел*... Созерцание, беззаботность обо всем внешнем, о материальных пужах, например, по временам почти полное приблизительное спокойствие...

Уж не жду от жизни ничего я,
И не жаль мне прошлого ничуть,
Я ищу свободы и покоя,
Я б хотел забыться и заснуть. —
Но не тем холодным сном могилы
Я б желал навеки тут заснуть.
Чтоб в груди дрожали жизни силы.
Чтоб, дыша, взымалась тихо грудь, —
Чтоб всю ночь, весь день, мой слух лелея,
«Мне про Бога» сладкий голос пел;
Надо мной чтоб, вечно зеленея,
Темный дуб склонялся и шумел. —

Не думай, однако, что и вид других, вид настоящих монахов внушает скуку, тоску или какое-нибудь постоянное сожаление. —

Есть минуты, в которые действительно на них тяжело смотреть. — Например — великим постом; и особенно в Страстную неделю. — Тогда в самом деле непривычному человеку страшно немного смотреть на эту нескончаемую службу в храмах, на эти бессонные ночи и на полное воздержание от пищи и питья в иные дни. Только певчим, для поддержания их сил, дают в такие дни по куску хлеба. —

Но когда вспомнишь, что этих людей никто здесь насильно не может удерживать, что у многих есть даже и хорошие средства к жизни, которые они могли бы себе возвратить из кассы без всяких *юридических* препятствий (о нравственных я не говорю)... тогда и эти дни слишком тяжелого, хоть самовольного подвига, производят совсем иное впечатление. — Люди хотят этого сами; — они рады этим тягостям, они не хотят отказаться от них...

Воля твоя! Но презренны и смешны становятся рядом с такой идеальной жизнью, с такими идеальными радостями ваши «каскадные» увеселения, ваша пышная, средней руки, мелкая, дряблая роскошь из картона, бронзы и панье-манше!...

Зато, как все весело на Пасхе! — Впрочем о Пасхе я уже прежде писал тебе. —

В обыкновенное время многолюдная, хорошо управляемая киновия производит на посетителя успокаивающее и скорее даже веселое впечатление. — В киновии унынию мало места. — Взаимные примеры, обоюдное возбуждение; — довольные, спокойные лица; — каждый знает свое дело, у всякого свое разумно выбранное назначение. — Самый вещественный из трудов облагорожен своим духовным смыслом. — Дрова ли рубишь или землю роешь в саду и винограднике, комнату ли ты метешь, хлебы ставишь в печь, управляешь ли ты небольшим имением монастырским, даже за чертой Афона, и там входишь в сделки с мирянами, продаешь и покупаешь, нанимаешь работников и считаешь их; быть может, иногда даже споришь и ссоришься с ними; — при всех этих трудах, вовсе не духовного свойства, тебе ежеминутно присуща мысль, что ты трудишься не для себя и не для труда самого (как советуют многие нынешние материалисты; — что за скука!), но для обители, которая тебя приняла в свою среду. — И если ты при этом хоть сколько-нибудь самосознателен, опытен, начитан в Писании, то тебе на ум легко при всякой работе может прийти такой ряд мыслей: «Мой простой, рабочий, или торговый труд нужен обители, обитель нужна Церкви, ибо монастыри суть лучшие склады преданий и обычаев Церковных — они — средоточия, из которых обыкновенно исходят, по совершении общежительного испытания, и самые высшие аскеты в лесные хижины и пещеры; — монастыри суть неподвижные звезды Церкви, от которых далеко льется свет на весь Православный мир. — Свет

этот может быть бледнее, тусклее по временам; монашество может слабеть и падать нравственно; оно может даже вырождаться и становиться грубым и порочным; но в этом виновато мирское же общество, не отдающее в обители лучших своих представителей; виновато большинство, не выносящее даже и подобие аскетической жизни, а не сам аскетический этот идеал и те немногие, которые остались ему верными слугами!... И вот, когда случится мирянину, погруженному в «житейские попечения» до невозможности какого бы то ни было богомыслия, увидеть перед собой *в наше время* высокого подвижника в пещере или лесной хижине, подвижника, которого вся жизнь, — все попечения — только одно это богомыслие, — как бывает поражен и тронут этот далеко удалившийся от духовного настроения человек!... Мне скажут на это: «Да, пустынный, быть может, и полезен в этом смысле; — но *обыкновенный* монах? Монах рабочий, хозяйственный, практический монах, хлопотун по сборам и доходам обители? В нем-то какая святость!» Пустынный этот (повторяю я) вышел на свободное пустынножительство, послуживши смолоду покорно или другому пустыннику-старцу, или многолюдной общине. — Аскет нужен, как путеводная звезда, как *крайнее* выражение Православного отречения и нам монахам-непустынникам, и многим мирянам, которых воображение требует сильных впечатлений. — Аскет нужен мирянам и Церкви; монастырь нужен аскету; — он изредка придет в обитель; — он причастится в ней, он побеседует с духовниками; — он и сам подаст им советы, если они его спросят. — Монастырь нужен и мирянину, как посредствующее звено между городской роскошью и сырой пещерой пустытника. — Богатый горожанин хочет видеть пустытника. — Он присхал издалека. — Где он успокоится и отдохнет? — Где ему будет ночлег, гостепримство? — Где та беседа, которая ему нужна? Конечно, не в самой пещере или хижине аскета. — Строгие, истинные аскеты (какие и теперь существуют, слава Богу) не любят посещения. — Они, как огня, боятся репутации святости. — Придите, — они не прогонят вас, они будут и говорить с вами, но, конечно, не будут зазывать к себе. — Зачем им посетители? — Одно смущение! — Денег они не берут; питаются иные от какого-нибудь рукоделья, посылая, например, послушника своего продать на базаре деревянные ложки своей скромной работы; — другие и того не имеют, а ожидают, чтобы им из монастыря соседнего дали сухарей. — Живут они на Афоне в таких местах, которые доступны не всякому человеку и не всякому здоровью. — Вот, например, как описывает один лично знакомый мне автор, человек очень правдивый и умный, образ жизни и жилище строгого Афонского отшельника. —

«Испытавши все стелени трудов и лишений пустынной, в диких местах, жизни, о. Пахомий, наконец, вселился в упоминаемой выше пещере, в которой никто из обыкновенных людей жить не может; — так, что самые строгие отшельники дивятся его необычайной решимости и самоотвержению. —

Но нужно было о. Пахомию получить еще от духовника благословение на водворение в новой пещере. — Желая, чтобы духовник выслушал его без предубеждения и отчески, о. Пахомий стал говорить, что, прощая время на в такой-то пещере, не ощущает никакого вреда и проч. — и убедил, наконец, духовника пойти с ним и посмотреть его пещеру. — На месте, выслушав опять исповедные слова старца, — что он ощущает великую пользу от совершенного удаления от всяких попечений и что избранная им пещера вполне соответствует его духовному настроению, духовник соизволил его желанию и благословил водвориться ему в этой пещере, но только в виде опыта, а если не сможет жить, что переселиться вниз, — ближе к морю. — Много прошло времени, пока духовник окончательно благословил о. Пахомию водвориться в пещере. —

В этой пещере и тепло бывает только зимою, когда заметет ее всю совершенно снегом. — Недавно кто-то снабдил о. Пахомию рубашкою, или двумя, обувью, постилкою, подрясником и рясою; все это вместе со священными книгами, какие он имеет, бывает сухо только, когда вывешивается на солнце, ибо в пещере сырость, и сырость всегданняя. — Некоторые из ревнующих подражать жизни его решались проводить у него малое время; — но, как видно, не стяжали еще веры исколесблущейся, и все, при виде холодного и сырого камня пещерного, усумневались и пострадали различно: у одного иеро-

монаха в одну ночь все тело покрылось волдырями, как бы кто усыпал его горохом; — другой простудил половину тела с той стороны, какую лежал к стене пещеры, успокоившись после мирного ночного подвига; — а некоторые пострадали расстройством желудка и теперь боятся Пахомиевой пещеры как огня. —

Проводя подвижническую жизнь в таких местах, где неоткуда было достать хлеба, о. Пахомий приучил себя к такой пище, которую редко кто может кушать! — И до днесь он употребляет почти одну и то же: натолчет, например, камнем гнилых каштанов, прибавит, если есть, сухарей, тоже зацветших, положит все это в воду и, заболтав мукою, иногда варит, а то и так, — и кушает себе на здоровье, прибавляя иногда дикие сухие плоды, которых никто не станет кушать и свежими, — и удивительно, остается здоровым!!

Удивительная в нем черта всецелой преданности Промыслу Божию! — Как бы в чем он ни нуждался, никому не скажет о своей нужде, оставаясь и теперь нередко без сухарей; — а если сам кто вызовется что дать ему, усмотрев его крайнюю нужду, то старец примет, как посылаемое ему от руки Божией. — Разительнее всего преданность воле Божией, как плод живой, действительной веры, обнаруживалась в о. Пахомии во время болезней; — тут ни лекарств, ни удобств больному никаких нет, да что говорить об удобствах, когда и воды подать некому и неминуемо приходится умереть от одного только голоду и жажды! — О. Пахомию только и зрится один Бог, Который послал ему болезнь, Который силен исцелить его, или призвать его к вечной жизни; он в руках Божиих как бы весь, выражаясь в словах, часто им произносимых: «Да будет воля Твоя! — Слава Тебе, Господи!» — Что бы с ним ни случилось, он все примет одинаково — с благодарностью и преданностью Господу. —

Родом о. Пахомий — Сербин; — говорит по-славянски, примешивая немного болгарских слов; — беседу его понимать русскою можно. — Но как сладка его беседа, выражаемая самым простым сердечным словом, — это можно только испытать, а передать почти невозможно. — Судя по настоящей обстановке о. Пахомия и неразвитости его в прежнее время, нужно бы заключить, что ему естественно дойти до состояния звероподобного и потерять самую способность мыслить по-человечески, но опыт показывает другое. — Господь может, видно, и без книги отверзать ум к уразумению таких тайн, кои навсегда останутся недоступными для мудрецов века сего. — Да и как же иначе? — Они, эти дикари, ползуферы пустынные, верят от всего сердца всему сказанному Господом в Евангелии; — сомневаться по-ученому они не умеют и приступают в полном смысле слова — в простоте сердца ко Господу, сказавшему: «Научиться от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим!» —

Святая улыбка всегда сияет на лице о. Пахомия, как будто всем он обидует, все ему служат, над всеми он царь! — Да и в самом деле, о чем ему скорбеть и сокрушаться? — Нет у него сухарей, одежды, или обуви? — ...Что ж? — У него есть Бог, Который все это видит и, как Ему угодно, так о нем и промышляет. — В сем старец уверен так же, как и в том, что ния ему Пахомий. — Сыро и холодно в его пещере, и нечем защитить ее, по крайней мере от снега, так что все у него мокро и плесневеет?... Зато у него есть терпение, в которое он облекает как в броню! — Постигают его существенные бедствия, скорби монашеские и искушения от злокозненного врага? — Зато у старца столько преданности воле Божией, что хоть пусть столкнутся небо и земля и все превратится, — его ничто не потрясет и не поколеблет! В самом деле, что может поколебать эту адамантову душу, если он в Боге и Бог в нем?!

В Апреле 1869 года мы нарочно ходили к о. Пахомию. — О, как мы утомались, пока достигли его обиталища! — Это неизобразимо! — И ноги подламывались, вовсе отказываясь двигаться, и утомление было такое, что хоть ложись среди дороги! — К нашему горю, или испытанию, пришедши, мы не застали о. Пахомия в нижней его пещере, — он должен был находиться или в отлучке, или в верхней пещере. — При взгляде на подъем туда я и другие спутники окончательно отказались взбираться туда; — вызвался же сходить один пустынножитель-пещерник, бывший на этот раз нашим проводником. — Как он взбирался туда, — это нужно было видеть!... Тут мы еще больше убедились в невозможности взойти туда нам, хотя бы мы вовсе были не утом-

лены; — ибо, кроме невероятной трудности подъема, угрожала еще опасность опрокинуться, скатиться вниз и жестоко разбиться. — Долго мы дожидались, разместясь в нижней трехэтажной пещере о. Пахомия, где горела лампадка перед иконою Божией Матери, разливая свой тихий свет на мрачные стены сырой пещеры и проливая в душу иной, тихий и сладостный свет от Самой Благодатной Игуменни Афона. — Желая рассмотреть, далеко ли протягивается пещера о. Пахомия, мы стали взбираться по камням вверх, но свечи наши скоро потухли от густоты спертго сырого воздуха, и мы не могли потому дойти до конца пещеры. — После долгого ожидания я стал опасаться за целость посла и отправился посмотреть, не увижу ли кого. — И что же? — В это время ожидаемые нами вдвоем спускались по скале: — старец был впереди и полз уже от места, где кончилась веревка, а проводник-пещерник спускался, держась еще за нее и подвигаясь к концу ее. — Ужас и оцепенение овладели мною. — Я смотрел на них несколько минут, и, пока они не стали уже твердою ногою на землю, у меня заболело сердце! — Что, если ради нас спускаясь, старец или посланный за ним поскользнется и разожжет себе голову?... Я был между каким-то неизъяснимым страхом и радостным ожиданием, и упал бы в ноги старцу, прося простить, что мы его обеспокоили и подвергли опасности спускаясь для нас, если бы не знал, что выражением уважения и особенного внимания к его жизни можно оттолкнуть его от искренности и простоты обращения. — Почему, сдерживая слезы радости, начал я упрекать его, предваряя свидание свое с ним и говоря: «Зачем ты, отче, забрался в такую даль? — Мы так утомились, идя сюда, что сил не стало и едва добрались до тебя!» — Это я говорил, пока он приближался по тропе ко мне. — За плечами у него была торба; — одежда на нем была хоть худенькая, но полномонашеская; под ряскою виднелась ветхая схима, на камилавке толстого сукна накинута худая наметка (круп). — Постническое лицо выражало строгость его жизни и невольно производило какое-то благоговейное впечатление. Приняв вину на себя, старец с удивительным сердоболем стал кланяться и просить прощения за утруждение нас. Говорил же это с такою убедительностью, что я уже и пожалел о высказанных вольно словах, видя как старец искренно испрашивал прощение, будто действительно был виновен*.

Вот каковы Афонские пустынники и вот как они живут! —

Разве может при таких условиях всякий мирянин, поклонник проникать к таким людям?

Поклоннику нужно гостеприимство обители, нужна литургия, иконы, мощи Святые, ему нужна еще прежде созерцания и оценки подвигов аскетических поэзия богослужения нашего и хоть немного — философия Православия, книга хорошая, разговор неспешный и досужный с знающими людьми... Вот это все он найдет в обители. —

Итак, если я служу лишь одним телесным или практическим трудом на вещественные нужды киновии, я косвенно служу всей Церкви, которая есть не что иное, как земное, реализованное в общественной жизни Слово Самого Христа. — Копаю виноградник, я служу Христу; — управляя имением, которое дает пшеницу и хлеб насущный братии монастырской, я служу Христу; — еду я через моря на острова Греческие покупать масло или машину для выделки того же масла дома из наших Афонских оливок, — переносу я бури и непогоды, торгуюсь с купцами, знаколюсь поневоле и дружусь с мирскими людьми, волей-неволей иногда живу их жизнью, ем иногда и сплю не по-Афонски, говорю иное, чем на Афоне, вижу вещи, которые меня боят и оскорбляют... Во мне теперь как будто и следа аскетизма не осталось... Я в ужасе, я каюсь, я утомлен; — но воспоминание о том, что меня послал начальник, избранный братией, ободряет и утешает меня. — Воспомянув о словах игумена и о нуждах братии, я и в шумном городе, где рядом с моей комнатою играет музыка и слышны песни и пьяные крики из дома терпимости, — могу, помолясь, успокоиться мыслью, что служу обители, одной из неподвижных звезд, рассеянных по миру православному и озаряющих его. — Монах нейдет на про-

* См.: Письма с Афона о Современных подвижниках Афонских: Соч. Пантелеймона, монаха. — Киев, 1871,

поведь, правда; — но монастырь принимает набожных гостей, и несколько недель или месяцев жизни при хорошем благочинном монастыре поучает лучше всякой навязчивой проповеди на миру. — Прекрасно ходит со светильником между людьми; — но хорошо организованная обитель есть уже своего рода пропаганда не словом, а делом самим. — Монашество есть, положим, крайнее выражение христианства. — Но сила крайности подразумевает неизбежно, *органически*, так сказать, и прочность чего-то среднего, однородного с ним; но не крайнего, *за сим* стоящего в порядке развития. —

С первого взгляда кажется, например, что монашество, открещивающееся от семьи, есть логическая антитеза семье. — Однако на деле оказывается иное. Брак есть своего рода аскетизм, своего рода отречение. — Строгий, религиозный, нравственный брак есть лишь смягченное монашество; — иночество вдвоем или с детьми-учениками. Если отвергнуть *Таинство* в браке, если лишить его церковного смысла, то что можно противопоставить изящному Жорж-Сандизму, или вольным и веселым сходкам в хрустальных дворцах (?) — Чернышевского (?), или дружеской аристократической сделке людей хорошего общества, подобной тому соглашению, которое, говорят, существовало между знаменитым Меттернихом и его женой? — Они, говорят, согласились помогать друг другу в карьере и не мешать друг другу в сердечных делах. —

С точки зрения счастья, *эвдемонизма*, — чем они были неправы? — Кому они мешали? — Они были довольны друг другом *приблизительно*, как только можно быть довольным на земле? —

Какую логику, какую идею мы противопоставим идее *эвдемонического согласия* двух лиц? — Долг? — Какой? — Против кого? — Противу светского общества? — Что ему за дело, если мы никого не оскорбляем? — «*Vivons et laissons vivre*». — Мы добродушны, с нами весело, мы изящны даже; — у нас в доме хорошо, еще приятнее от той *свободы*, которая в нем царствует... Не беспокойтесь, образованное общество ловких людей в этом роде не могло и не умело никогда казнить. —

Лучшие поэты их воспевали, мыслители считали за честь бывать в их доме; — им никто не отказывал во внешнем почете, если они умели быть полезными государству или приятными народу...

Какой еще *долг*? — Долг относительно друг друга? — По понятиям *эвдемонической*, прогрессивной религии долг состоит лишь в том, чтобы сделать избранную подругу *счастливой*; надо стараться, чтобы она как можно веселее и приятнее провела молодость свою. —

Что еще мы можем противопоставить идеалу такого веселого сожительства или требованиям фантазии, уже слишком широко и необузданно развитой? —

Чувство *чести*? — Это чувство условно, и сколько мы видим людей высокообразованных, но христиански неразвитых, которые за косой взгляд или грубое слово вызовут на поединок друга и в наше не рыцарское время, а скажи иному из этих светских людей в минуту полной искренности о *чести* его жены, и он, может быть, ответит тебе: «Ах, батюшка, ну что за честь? Жена моя, к несчастью, не хороша и не ловка, на нее никто и не смотрит... Какая там честь! — Что за предрассудок!... *Est ce qu'un homme distingué peut avoir le mauvais goût d'être bourgeoisement jaloux de sa femme légitime?* — Это хорошо моему управляющему Карпу Федоровичу. — Он ничего лучше своей Шарлотты Егоровны и не выдал. — Так, разумеется, ему и она в диво». —

Еще что? — Полицейские меры? — Государственные? — Гражданский брак? — Да, если мы хотим строить общество в *принципе* на лицемерии, на обмане, на внешнем формальном соглашении. — Но не будут ли права коммунисты, когда скажут на это: «Хорошо и это пока; это еще шаг по нашей дороге; — Святыня убита в принципе. — Квартальный или мэр какой-то записывает в книгу, с какой именно женщиной вы желаете приживать таких детей, которых общество назовет *«законными»*. — Но так как везде уже права сословий более или менее сравнены и долго стоять на месте нельзя, то скоро не будет никакой особенной разницы между законным и незаконным ребен-

ком. — Гражданский брак должен будет пасть, как бессмысленное, само себя пережившее учреждение...»

Octave Feuillet прав в своем романе «Sybelle», утверждая, что только в религии, в идеале Церковном брак тверд и осмыслен... Частные, случайные ошибки и уклонения, увлечение страстью мгновенное — не разрушат ничего, если основа цела. — Церковь прощает; — и супруги могут простить друг другу... Но как? — «Иди теперь и не греш!» — «Боже! Прости ему или ей! — Прости так, как я прости!» —

Это другое дело. —

Об этом я мог бы еще много, много говорить. — Я воздерживаюсь, чтобы не забыть надолго Афон и монахов. —

Теперь, кончая это письмо, я скажу тебе только еще раз вот что. — Для семьи нужна Церковь, для Церкви *Православной* необходимы примеры крайнего аскетизма; — для аскетизма нужны монастыри, — для монастырей необходимы не только духовники, богословы, иеромонахи, служащие в церкви, певчие, поющие псалмы, — для них необходимы и экононы, практические иноки, которые заботятся о хозяйстве монастырском, о приобретении средств на убранство храмов, на воздвижение жилищ, на утварь, на пропитание самое скромное и нередко даже — на угощение посетителей, из которых многие молиться желают и видеть постящихся очень рады, но сами поститься слишком серьезно не хотят. —

Итак, скажи доброму семьянину, которому судьба послала дом и хороших детей, чтоб он не оскорблялся, когда такой *практический* иннок стучится в его дверь за подаянием. — Пусть он не возмущается тем, что этот иннок ему не кажется строгим *аскетом*. — Строжайший аскет остается дома; — он и не сумеет пойти на сбор; — монастырь вынужден на это благословлять людей иного рода. — И почем еще знает наш добрый семьянин, *каков* этот самый иннок *дома*, в *обители*? — Какую жизнь он ведет там, возвращаясь в свою настоящую привычную среду?... Быть может, — он и аскет высокой степени?... Но он умен, и *здесь* он не хочет быть педантом, боится прослыть лицемером и испортить тем отчасти дела своей обители?...

Великое дело монастыри в Православной Церкви! Пусть в них есть свои недостатки, свои страсти и пороки...

Если войско страдает недостатками правителя и нации, — ищут исправить их, а не *распускают* армий. —

Без монастырей, без этих *скопищ*, так сказать, *крайнего отречения* пали бы последние основы для поддержки того *среднего отречения*, которое необходимо для хорошей семьи...

Сизигос (супруг) по-гречески значит *сояремник*, *сояремница*, если перевести яснее и ближе к современному языку. — Вот как понимала брак всегда Православная Церковь. —

И не вернее ли это аскетическое понимание, не ближе ли оно к действительности, чем всякая *эвдемоническая* идеализация брака? — Неужели все еще мечтать об игривом и тихом, о нерушимом счастье и согласии, после которых настают почти всегда разочарование и раздор или полная, ровная проза, если нет в *углу лампы пред образом*?... Понимаешь? —

Для некоторых в других отношениях весьма благородных натур, брак сам по себе был и будет всегда прозаичен и скучен, если рассматривать его только с точки зрения наслаждения или полуромантического сладострастия. —

Ведь это истина жизни. — Как ее отрицать? — И кого мы обманем, отрицая это? — Напротив того — поэзия брака и семьи необычайно возвышенна, когда каждый шаг семейной жизни, каждый обычай, каждая черта при воспитании детей озарены идеей Православия и украшены всеми милыми преданиями народной Святыни...

Самая непривлекательная чета, если в ней сильно чувство религиозное, в иные минуты внушает такую глубокую симпатию всякому благородному сердцу, какую не может внушить никогда «рациональный» супруг, Бог знает почему верный своей «рациональной» супруге!...

Что ж сказать? — Видно вкус такой. — А мне бы давно надоело ее честное «рациональное» лицо; — у всякого свой вкус... и больше ничего!...

Июля. — 23

Я замечал в тебе не раз еще давно, когда ты только что начала выходить из детства, что монахини, особенно молодые, тебе нравятся, а монахи нет. — Я помню не раз, как ты сама, ничему не молясь, хвалила мне пение и службу в одном девичьем монастыре, как ты любила в него ездить, хвалила некоторых из этих «милых и бедных девушек» (так ты выражалась тогда). — Я помню также, что ты очень обрадовалась тому романтическому окончанию жизни, на которое хотела было обречь себя одна особа царской крови; — мне кажется, что этот разговор был о супруге Неаполитанского короля Франциска. — Когда ты прочла случайно в газете о том, что она намерена заключиться в женский католический монастырь (помнишь, мы сидели все в большой зале тогда?), ты сказала: «Как я рада, что эта королева решила быть монахиней! — Уж давно что-то никто в монастырь не шел!» —

О том, что Лиза Калитина была всегда любимой героиней твоей, я уже упоминал, кажется, прежде...

Отчего же ты не любишь монахов?... Отчего ты мне однажды писала так: «Если бы я могла верить, что есть на свете *хоть один добросовестный*, верующий, хороший Православный монах, я поняла бы твоё желание жить при монастыре... Но разве эти люди могут понять порядочного, развитого человека? Что они сделают из него... если он отдаст им себя в руки?» —

Положим, это ты писала мне семь лет тому назад, когда раз в минуту тоски я признался тебе одной, что мне следовало бы, кажется, кончить жизнь при монастыре Православном, если не монахом, то одним из тех вечных поклонников, которые доживают свой век при обителях. —

Отчего эта разница? —

Или ты находила (и, может быть, находишь), что религиозность женщины *идет*, а мужчинам не пристала? —

Одна молодая католичка, красавица, воспитанная в Сирии почти в диких горах, ибо отец ее имел за городом заведение для шелка, рассказывала мне очень простодушно, что «папа всегда смотрел строго, чтобы все дочери его были религиозны... Он говорил нам часто: «Une femme doit avoir de la religion; — мужчина — дело другое!» — Он сам никогда не исповедывался и в Церковь почти не ходил». —

Молодая женщина эта и не думала шутить над отцом или осуждать его. — В семьях тех *épiciers*, которые воцарились во Франции на развалинах изысканного и верующего феодализма, такой порядок очень обыкновенен. — Мужчина сам не верит ни во что, кроме «славы Франции, передовой нации вселенной», кроме своих прав на все выгоды и удобства и разумности демократии, но жену и дочерей он посылает в храм и на исповедь. — «Больше слушаться будут!» —

Ты так думать не можешь, как можешь, в пустоте своей и слабоумии, думать отец семейства из выдохшейся, современной нам Французской буржуазии. —

Такого порядка у нас в России нет; — у нас религиозность и безверие распределены как пришлось между женщинами и мужчинами. —

Эгоистических, тайных соображений у тебя при этом быть не может. — Итак, остается одно: чувство твое, чувство просто эстетическое...

Быть может, и то, что тебе случалось знать несколько хороших монахинь; — а монахов (*я это знаю*) ты ни хороших, ни дурных до последнего времени не встречала, разве на улице и изредка, изредка в какой-нибудь Петербургской Церкви, в которую ты случайно захаживала иногда от скуки или из-за какого-нибудь любопытства. —

Потом надо вспомнить, кем и чем ты была окружена с детства; ты была окружена газетами, в которых близкие тебе люди принимали участие; — газетами, в которых смеялись над Н. Аксаковым за то, что он позволил себе назвать «*ароматом добра*» то чувство, которое объединяет на мгновение душу дающего милостыню и душу принимающего; — людьми, подобными тому седому родственнику твоему, который, узнавши, что я уехал жить на Афон,

написал из приязни ко мне длинное письмо (помнишь, как я смеялся над этим письмом?) о том, что *в наше время* монахом может стать только идиот или мошенник, — что умнее расхотать лишние деньги на шлейфы и шляпки молодых любовниц, чем на рясы и клобуки *каких-то дураков*, — что *в наше время* нельзя ожидать, чтобы человек, который смолоту занимался естественными, реальными науками (это все я), чтобы этот человек *в здравом* состоянии ума мог верить в пострижение, Православие и т. п. «При сильном воображении своем он увлекся эстетикой монашества, быть может, и раскается скоро!» — прибавил твой седой мудрец. —

О, мудрец! О мой бедный продукт журнального Петербургского мира!...

В наше время!... Что такое *наше время*? — *Его* время — вовсе *не мое* время, быть может... Он живет *вчерашней остылой новизной*, которая по закону инерции еще действует нынче и будет действовать и завтра, все расширяясь и расширяясь, но и *слабея* вместе с тем... А я?... Если он, твой седой циник и любезный к дамским шлейфам утилитарист, признает во мне сильное воображение, эстетическую развитость и даже некоторую долю этих знаменитых *реальных* знаний, с которыми нынче все нянчатся, как дурни с писаную торбой... если он все это придает и приписывает мне, то тем хуже для его взглядов... Разум мой, как видишь, что-то не слишком поврежден как будто бы... *Мое* время — не *его* эпоха...

У меня есть *мое* время во-первых и в настоящем, ибо «не о Петербурге едином жив будет русский человек», но «о всяком глаголе, исходящем из истинно русского сердца»...

Я даже не хочу утверждать здесь настойчиво (именно *здесь, в этом* письме), что идеал *эвдемонического прогресса* глуп и даже *ненаучен* (хотя это, по-моему, доказать нетрудно). — Сегодня я скажу только, что всякая философия, имеющая практические выводы для жизни, всякая цивилизация — *эвдемоническая*, или аскетическая; — религия *умеренного* всеобщего, плоского эпикурейства и религия христианских свободных ограничений одинаково имеют в числе слуг своих и мудрецов и простых людей. — Так было до сих пор. — Сравни, например, Иоанна Дамаскина и Павла Простого. — Оба причтены к лику Святых. — Иоанн Дамаскин — аристократ, вельможа, сын правителя города Дамаска, любимец своего Мусульманского Государя, философ, занимавшийся метафизикой христианства, публицист Православный, который боролся письмами противу Византийских Императоров, желавших уничтожить поклонение иконам... поэт вместе с тем, сложивший множество молитв...

Павел Простой, напротив того, был крестьянин. — Он давно хотел быть монахом, но он был женат; — жена изменила ему; — он обрадовался и убежал к Антонию Великому в пустыню. — Антоний не знал, как бы испытать его и каким делом сначала его занять. Он велел ему плести веревки. — Павел старательно свил их. — Антоний велел ему расплетсти; Павел с радостью расплел их. — Антоний велел ему шить одежду; — велел распороть и снова сшить. — Павел все это исполнял охотно, не спрашивая даже, к чему эта бесполезная работа. — Антоний не давал ему есть; — он не просил. — Тогда Антоний оценил и полюбил его. —

Павел был крестьянин и совершенный не всегда. — Но разве Св. Иоанн и Св. Павел этот не были люди одной и той же идеи, одной и той же цивилизации? — Иоанн понимал все *in extenso*, в развитии; — Павел знал только, что Христос — Сын Божий, что Его распяли за нас и нам хорошо и полезно за него распинать себя... Вот и все. — А до подробностей он и доходить не хотел и соглашался свивать и развивать веревки всю жизнь свою по указанию более знающих людей!...

Таких Павлов в России — еще довольно, и слегка грамотных и вовсе безграмотных. — И я не нахожу, чтобы они были невежественнее Французского или Итальянского работника, бунтовщика и коммуниста, который в такой же пропорции состоит к Кабе, Фурье или Прудону *по экстенсивности* и логической выработанности своих мыслей, в какой Павел Простой состоял к Иоанну Дамаскину, или нынешний крестьянин-богомлец русский — к Филарету Московскому или Хомякову. —

Иоанн, Филарет, Хомяков — сознательные, философски развитые продукты Византийской, аскетической культуры; Павел Простой и сельский богомolec

наш — наивные произведения той же цивилизации. — Сильная вера сердца в два-три раз и навсегда принятых положения, две-три идеи, нисшедшие в краткой и доступной квинт-эссенции из высших сфер этой цивилизации — вот их умственный запас. —

Фурье, Прудон, Базаров — сознательные, более или менее тоже философски развитые продукты не *всецелой* европейской цивилизации, а той *последней, вчерашней, эвдемонической, утилитарной* культуры, которая на всех углах кричит с XVIII века: «le bien être, le bien être des peuples», которая в лице Ламене бесовственно и подло искажает смысл Евангельского учения, уверяя продукт того же *вчерашнего* эвдемонизма. Он знает одно: «Il n'y a ni Dieu, ni diable; tous les hommes sont égaux» или «doivent l'être...» И жжет Париж с твердой верой сердца в эти две-три фразы, дошедшие постепенно до него из книг, разговоров и газет. —

В России глубоко перемешаны и перепутаны теперь эти две культуры — Византийская — аскетическая и неофранцузская, эвдемоническая. Вот и все. — Живем мы, правда, *все в одно время*, но живем *не одним* и тем же...

Антиподы живут на одной и той же земле, но в одно и то же время одного из них освещает солнце, а другого — какая-то *унылая, холодная луна!* —

Твой седой родственник живет вчерашней новизной; — если он мне сам присвоил сильное воображение и эстетическое чувство, то пусть он вспомнит, что люди с сильным воображением всегда предчувствовали *заранее* то, к чему приходили четверть века, полвека, век спустя, толпами люди, менее их одаренные фантазией. —

Робеспьер практической гильотиной несколько десятков лет спустя старался осуществить мечты *Руссо*. — Итальянское единство как бы оно ни оказалось бесплодно и для Италии и для человечества, но все-таки осуществилось как *факт* после стольких *мечтаний*, после стольких предтеч, одаренных фантазией... Германия в Бисмарке обрела реального истолкователя стольких прежних отвлеченностей... На худо или на добро для немцев в будущем — это иной вопрос. —

Поэты социализма — Сен Симон и Фурье не дожили до 48-го и 71-го годов. —

Я верю, что в России будет пламенный поворот к Православию, прочный и надолго... Я верю этому, потому что у русских *болит душа*... Я верю этому, потому что нигилизм в сфере мысли *уже прожит* нами, и теперь вместо Базаровых, ушедших в Сибирь или в могилу, — он дает лишь не очень опасных Пынинных или глупых Скобичевских каких-то, которые топорно валяют в своих критиках, что *Катгерина Островского*, должна была обучиться естественным наукам и тогда бы все на свете было бы хорошо...

Распространиться в низшие слои наши нигилизму было бы легко, ибо много мудрости не надо, чтобы из *аскетической* наивности перевести народ в *эвдемоническую* глупость... Но с Божьей помощью будем надеяться, что люди власти у нас не будут больше либеральничать, не будут зря спешить каким попало обучением народа из подражания соседям, которые еще не сказали *последнего слова своего* и у которых тоже, вопреки всей хвастливости их, есть много залогов *романской* анархии, особенно *после объединения*... Разделение Германии мешало, правда, иногда единству *порядка*, но оно мешало зато и единству *анархии*... *Это надо помнить!*...

И если у нас будут с Божьей помощью это помнить, то можно надеяться, что эвдемонические влияния *у нас* ограничатся не разгромом, а лишь *частными превращениями*, без которых жить в истории, конечно, нельзя...

Православие Византийское, как известно, имеет в себе между прочим две стороны: — для государственной общественности и для семейной жизни; — оно есть религия *дисциплины*. — Для внутренней жизни нашего сердца — оно есть религия *ризочарования*, религия безнадежности на что бы то ни было земное. —

От некоторых мест Чейлд Гарольда можно перейти 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? —

Хорошо и то, что он разочаровался в *чисто утилитарном прогрессе* и понял, что он и один он ведет или к ужасному кровавому безначалию или к отвратительной прозе всеобщего мелкого однообразия, предлагаемого Прудонем, или... (и это всего вернее), что, давши *кой-что* новое миру в *экономическом* порядке, этот утилитаризм *сопряжется разнообразно* с прежними историческими началами. — И только! *Благодеяния общего* и *субъективного* все-таки не будет. —

За эту *строку* об исторических началах Герцену многое прежнее и вздорное его можно искренне простить. —

Нет! Православие или, другими словами, культура Византийской дисциплины и земного аскетизма есть единственный противовес теории всеобщего мелкого удовольствия... И лучшая пища и отрада тому, кто разочарован и для себя, и за других, и за будущее друзей и близких своих, и за *будущее* всего человечества, понятое в смысле всеобщей пользы. —

Кто *графически* изобразил историю земного прогресса? —

Кто скажет с *реальной точностью*, как вернее изобразить его: — как прямую лестницу, на верху которой приготовлены всем *равные* или приблизительно равные награды, так что и зависть станет невозможна... или в виде широких, все больше и больше расширяющихся кругов, неизбежно перевитых и душистыми цветами и ядовитыми, нестерпимыми терниями?.. —

Сообразно с *реальными* фактами, с примерами самой природы, вне человека стоящей, с явлениями современной и прошедшей истории, с психологией нашей, которая требует попеременно отдыха и борьбы, которая жаждет разнообразия и перемены, — надо думать, что бесконечные круги более похожи на историю земного прогресса, чем чертеж прямого утилитарного восхождения посредством реальных наук, обращенных на службу равенству людей и братству народов; — не сердечному и теплему братству внезапного, личного, живого чувства, а братству юридическому, насильственному, предупредительному и всегосударственному!

Фу! Что за скука! С какой я стати буду насильственно брат какому-нибудь Немецкому или Французскому демократу, которого даже портрет в иллюстрации раздражает меня?..

Если я *христианин*, то я заставляю замолчать эту свою *художественную* брезгливость... А если я *не христианин*? — Тогда меня может заставить замолчать только страх перед толпой людей, менее меня развитых...

Хорош же прогресс!... Если более развитой человек должен трепетать тех, которые тупее, глуше, грубее, пошлее его...

Довольно! Довольно!!!

Публикуется по тексту: Леонтьев К. Н. *Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь (Четыре письма с Афона)*. — Сергиев Посад, 1913.

Подготовлено редакцией.

К. ЛЕОНТЬЕВ О ВЛАДИМИРЕ СОЛОВЬЕВЕ И ЭСТЕТИКЕ ЖИЗНИ

(По двум письмам)

От издателей

Константин Николаевич Леонтьев, своеобразный мыслитель и художник, выступает яркой фигурой на фоне нашей литературно-общественной жизни во второй половине прошлого столетия. Он родился в 1831 г. Службу свою начал военным врачом в Крымскую кампанию. С этого времени стали появляться его первые литературные опыты в «Отечественных Записках» (романы «Подлипки», «В своем краю» и др.). С 1863 по 1873 г. К. Леонтьев провел на Востоке на дипломатической службе в разных городах Турции. Плодом этого явились прекрасные повести и рассказы «Из жизни христиан в Турции», печатавшиеся в «Русском Вестнике». Вернувшись в Россию, он стал печатать свои политические статьи, которые потом изданы были в 1886 г. в двух томах, под заглавием «Восток, Россия и славянство». Последние годы жизни К. Леонтьев провел около Оптиной Пустыни под руководством известного старца о. Амвросия Оптинского и скончался в 1891 году.

Мировоззрение К. Леонтьева, крайне сложное и крайне оригинальное в этой сложности, недостаточно знакомо нашему мыслящему обществу. При жизни своей этот мыслитель-художник не пользовался вниманием, а тем более известностью; его идеи замалчивались или извращались; его страстный голос раздавался все время как бы в безвоздушном пространстве убийственного равнодушия к нему публики, и литературная судьба К. Леонтьева была трагична до ужаса. Только теперь, последние 5 лет, идеи «одинокого мыслителя», совместившего в своей сложной душе преклонение пред христианским аскетизмом со страстным и безусловным культом красоты, начинают привлекать к себе внимание. Появляются отдельные исследования о К. Леонтьеве, появился недавно литературный сборник «Памяти К. Леонтьева», дающий много материала для понимания его личности, но нет пока самого главного, нет доступного для публики собрания сочинений этого автора. Изданный самим К. Леонтьевым при жизни сборник его статей стал уже библиографической редкостью.

Как маленькое восполнение этого недостатка, мы предлагаем читателям одно письмо К. Леонтьева, писанное им в год его смерти к молодому его другу священнику И. Фуделю. Это не письмо в обычном смысле слова, а целый трактат, заставляющий задуматься над многими важными вопросами. К нему мы присоединили отрывок из другого письма К. Леонтьева (уже бывшего в печати), очень ценного в смысле характеристики его культурного идеала.

Книгоиздательство «Творческая мысль», Москва, 1912.

ПИСЬМО ПЕРВОЕ!

24 января.

.....При всем моем личном пристрастии к Владимиру Сергеевичу и при всем даже почтительном изумлении, в которое повергают меня некоторые из его творений («Теократия»; некоторые места из «Критики отвл. начал» и «Религиозн. Основ», напр.), я сам ужасно недоволен им за последние 3 года. То есть с тех пор, как он вдался в эту ожесточенную и часто действительно недобросовестную поле-

мику против славянофильства. Недоволен самим направлением; недоволен злорадным и ядовитым тоном, несомненной наглостью подтасовок. Несогласен даже с тем, что соединению Церквей так сильно может мешать своеобразное национальное развитие России, как он думает*. Если бы он не находил, что самобытность национального духа нашего и утверждение наших от Запада государственных и бытовых особенностей помешает его главной цели — *соединению Церквей с подчинением Риму*, то он не нападал бы на *культурное славянофильство*** с такой яростью и с таким ослеплением. Но я нахожу, что он в этом-то и ошибается; Россия, проживши век или 1/2 века (а может быть, и меньше) в некотором *насыщении своим национализмом* и чувствуя все-таки, что и этого *как-то недостаточно* для достижения апогея ее, легче *после этого*, чем *до этого*, может пожелать главенства Папы. Вспоминаю при этом добродушного, но умного пустозвона нашего Ш... Он мимоходом в «Русск. Д.» сказал: «На что самому Папе будет Россия слабая, вялая, ничтожная» (наверное эпитета не помню). Верно! На что и самому Папству — Россия, две капли воды похожая на ту самую либеральную Европу, которая вот уже 100 лет, как *гонит* Папство..... Обратите внимание, напр., на то место, где я говорил ему² об *Имп. Ирине*. Да! Много в Четьи-Минеях вы найдете святых, несравненно более безукоризненных с «нынешней» точки зрения; но они не сделали того для Церкви (и для нас с вами лично), что сделала эта великая женщина. Св. Олимпиада, ученица и друг Иоанна Златоуста, всю жизнь свою посвящала благотворениям и была безукоризненной личной жизни. Но все-таки она *сделала для учения церковного меньше*, чем эта Ирина, быть может, и честолюбивая, желавшая сама царствовать, женщина! (Я говорю, заметьте, все-таки «*быть может*», ибо, если мы про знакомых и близких говорим не без основания: «чужая душа потемки», то как братья 1000 лет спустя *решить*, что именно чувствовала и какую борьбу переживала Византийская Царица, приступая к низложению и ослеплению сына-иконоборца!).

«Дары» — разные, говорится; ну и «заслуги» — разные. Олимпиада — поучительный пример частной православной жизни. Ирина — пример православной твердости на государственном поприще и при тяжелых условиях *догматической* неурядицы. Благодаря низложению и ослеплению иконоборца царя Константина, стал возможен 7-й Вселенский Собор, на котором иконопочитание возведено в догмат. Хороши бы мы были теперь с вами, мой друг, без икон и без всей той «внешности», в которой до тонкости воплощены

* Испанцы, поляки, французы, южные немцы, итальянцы — лет 300—400 тому назад (и даже много ближе) все *одинаково и одновременно* исповедывали Римский католицизм; а разница государственного строя, обществ. духа, вкусов и умствен. жизни была между ними очень большая. *Я ему писал об этом.*

** Что ж это А. В... не может понять *глубокой* между нами разницы в том, что Соловьев враг не *политического Панславизма*, на который он даже *не прочь надеяться* для Католицизма. Он ненавидит именно *особый культурный Руссизм*. Я же *наоборот*.

и догмат Восточной Церкви, и вся история правоверия от Адама до наших дней!

Вот видите, как же быть-то? *Так ли это*, что только *простые* умы и *сердца* могут осуществить такое великое дело, как соединение Церквей? Я, заметьте, *спору об основной только мысли* вашей (и Страхова тоже), что высшие религиозные плоды даются только тем людям, которые кажутся нам добродетельными, искренними или «простыми» (как вы выражаетесь³); прибавлю, что это слово «простой» имеет в нашем языке такое множество значений, что его употреблять надо весьма осторожно, если хочешь быть *ясным*; простой — значит: 1 — глупый; 2 — *щедрый*; 3 — откровенный; 4 — доверчивый; 5 — необразованный; 6 — прямой; 7 — наивный; 8 — грубый; 9 — не гордый; 10 — хоть и умный, да *не хитрый*. (Изволь понять это словечко в точности! За это я его не люблю)⁴.

Я спору здесь только против основной мысли — об исключительном призвании *простых* людей к решению великих религиозных вопросов, а не о том, *нужно ли* соединение Церквей и *возможно ли* оно. Надо на этот раз этот, собственно более частный, вопрос по возможности устранить. (Как слишком трудный и сложный для частного письма). *Помните* только не мешает, что пока все наше Вост. Дух. и все наши известные Богословы понимают и признают только один вид подобного соединения: *полное отречение* Католиков от filioque, от единоличной непогрешимости Папы и т. д. *Правдоподобно ли это?* А если так, то мы с вами «послушники» Вост. Иерархии — имеем ли мы право даже и *в сердце* желать *иного* соединения? Конечно, не имеем, *говоря строго*. Но я не скрою от вас моей «немощи», мне лично Папская непогрешимость *ужасно* нравится! «Старец старцев»! Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку. Ибо руку-то у Папы и *порядочные* протестанты целуют; а либеральная... конечно, нет. Уж на что Т. И.-ч Филиппов строгий защитник «старого» Православия; но и тот говорит всегда: «Искренне верующий православный не может не сочувствовать Католикам во многом и не может не уважать их и вынужден даже нередко из усердия к своей вере завидовать им». Сверх того, что Римский Католицизм нравится и моим искренно-деспотическим вкусам, и моей наклонности к духовному послушанию, и по многим еще другим причинам привлекает мое сердце и ум, сверх этого я еще думаю, что такой оригинальный (для Русских) взгляд, как Влад. Соловьева, и при тех ресурсах, которыми его одарила судьба, не может пройти бесследно. Я *уверен* даже, что не пройдет. «Богобоязненность» и послушание своему духовенству, вы знаете, у нас слабы; а жажда нового, и в особенности жажда *ясного* и *осязательного*, у нас в обществе неутолима. Разлюбивши простой, утилитарный прогресс, разочаровавшись в нем, грядущие поколения русских людей не накинута ли толпами на учение Соловьева, не только благодаря его таланту (или, вернее, *гению*), но и благода-

ря тому, что самая мысль «идти под Папу» — ясна, практична, осуществима и в то же время очень идеальна и очень крупа.

В его учении много сторон; но, не распространяясь здесь, предложу вам поискать об этом в письмах моих Страхову⁵; там есть *кратко* об этом. Не знаю, право, на счет *земного благоденствия после соединения церковей под Папой*, как решить: хитрит Соловьев или верует сам в эту химеру? Иезуитизм ли это (весьма ценный и *целесообразный в наше дурацкое время*) или та «духовная прелесть», о которой я упоминал (в письме)⁶? «Чужая душа потемки!» Из уважения к его уму желал бы думать, что он весьма ловко и даже как бы вдохновенно иезуитствует, но *не верит*, ибо это глупо. Из желания же верить его *сердечной совестливости* (так как я его *крепко люблю*) хотел бы предпочесть *искреннее и глупое заблуждение*.

Но допустим, что это иезуитизм в том смысле, что он говорит сам себе: «Нынешнему народу скажи просто Церковь, Папа, спасение души — они отворотятся; а скажи, что при посредстве Папы и Церкви на земле воцарится на целое 1000-летие та любовь, та гармония и то благоденствие, о котором вы вот уже более 100 лет все слышите от прогрессистов, а без Церкви и Папы — это невозможно, ибо только через них действует Бог, Которого признать необходимо и Которого *очень многие* теперь ищут и жаждут... Скажи так (мечтательно и ложно) — они примут во имя этой лжи и этой мечты и то, что в моем учении *возможно, правильно, реально, осуществимо*» и т. д.

Допустим, что он так думает; разве с *практической* стороны он не прав? Допустите еще, что лет через 10, 20 его учение (при слабой по-прежнему организации нашей учительствующей Церкви и т. п.) приобретает множество молодых, *искренних* и энергических прозелитов, подобно нигилизму (тоже *ясному*) 60-х и 70-х годов. Из общества идеи просачиваются понемногу и в *духовные училища и ко Двору (NB)*. Мы видели, что в настоящее время Хомяковские *оттенки* (по-моему, неправильные и в некоторых отношениях полупротестантские) просочились уже в духовные Академии. А ведь Соловьевская *мысль несравненно яснее* и осязательнее Хомяковской. («Любовь», «любовь» у Хомякова; «истина, истина» — и только; я у него в Богословии, признаюсь, *ничего* не понимаю, и старое *Филаретовское* и т. д., более жесткое, мне гораздо доступнее, как более *естественное*). Вообразите, что в духовных Академиях не удовлетворяются более «сладким» туманом Хомякова и спрашивают себя: «Ну, а дальше что?» Вообразите при этом все большее и большее сближение с *Католическими Славянами*; вообразите, что осуществился тот Панславизм, которого я так боюсь (не с католической, *конечно*, а с либеральной стороны; а как удержаться от этого Панславизма надолго — в случае всеобщей войны и *прямой невозможности* сохранить более единство Австрии). Вообразите в то же время и на Западе возврат к религии после ужасов социалистической анархии.

И если таким образом через 20—25 лет те семена, которые Соловьев сеет теперь с такой борьбой, с такой, допустим, хитростью и даже несимпатичной злобой, начнут приносить обильную жатву (*реальными и здоровыми* сторонами учения), то разве не простят ему все его *извороты* или его *мечтательные* бредни.

«Гармонии» (*à la* Достоевский); «всеобщей любви», конечно, не будет (для этого, как справедливо сказал в «Р.Об.» Ионин⁷ и как я давно думал, надо нам «химически»* переродиться); «молочные реки» и тогда не потекут в «кисельных берегах» — это все чушь, противная и здравому смыслу, и Евангелию, и естеств. наукам даже. И если *совокупность* всех выше перечисленных условий приведет (например, все это) к соединению Церквей под Папой, — то скорее может случиться, что русские, в одно и то же время столь расположенные к *мистическому подчинению* и столь неустойчивые в страсти разрушать, столь бешеные, когда они одушевлены, — скорее, говорю я, может случиться, что эти русские паписты не только не будут кротки, как советует им зря Вл. Серг., а *положат лоском* всю либеральную Европу к подножию Папского престола; дойдут до ступеней его через потоки европейской крови.

И тогда разве не *простится* ему и ложь? Простится, мой друг! Да еще скажут: «Великий человек! Святой мудрец! Он сулил журавля в небе; но *он* знал, что даст этим нам возможную синицу в руки!» И если кто (предполагаем в случае успеха) скажет тогда: «Он не хитрил, он сам заблуждался и мечтал о невозможном»... на это ответят: «Тем лучше. Это трогательно».

От деятельности всех истинно великих умов и характеров остается *нечто прочное*; а то, что имело более косвенное и преходящее назначение, скоро пропадает. Победы Наполеона I-го имели косвенное и преходящее значение, ибо цель его: *господство Франции* над всей Западной Европой — не была достигнута; но знаете благодаря чему, — вот уже скоро 100 лет, как *будничная жизнь* Франции (полиция, суд, отношение к собственности, торговля, промышленность, весь строй административный) считается *образцовой* с точки зрения *порядка*? Благодаря тому, что во время Консульства и Империи (т. е. в течение каких-нибудь 15 лет) Наполеон между двумя войнами находил время устраивать эту ежедневную жизнь на новых, данных революцией, началах *всеобщего гражданского равенства*. Этого равенства в то время *нигде, кроме Фран-*

* Впрочем Соловьев, кажется, и до *этого* домечтался (или «дохитрил» — не знаю). Астафьев еще в 83 году рассказывал мне следующее. Он спросил у Вл. Серг.: «Что такое будет у Вас в вашем предполагаемом третьем отделении, в Теургии. (Теософия, Теократия, Теургия; Богомудрие (Крит. отвл. начал), Боговластие, Боготворчество)». Соловьев отвечал: «Там будет о семи Тайнствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но и *физически и эстетически*. Вот как далеко он поднялся! Поэтому ему и известный *Фурье* правится; у него тоже предсказывается 40 000 лет *апогея* блаженства на земле под влиянием принятой и любвеобильной организации общества не *против* страстей, а по *страстям и влечениям*. Изменится даже вкус моря на приятный; разовьются *новые органы* у людей и т. д. (Консидеран, ученик Фурье, продолжил эту теорию в 40-х годах).

ции, не было; и на этом «песке» равенства (как Наполеон сам говаривал) приходилось все утверждать; он это сделал; и какова бы ни была *дальнейшая* будущность Запада и *человеч.* вообще, приходится признать, что с его времени ни одна другая держава не может у себя производить эгалитарных реформ без сознательных заимствований и невольных подражаний демократическим порядкам Франции. И у нас тоже все «благодетельные» реформы, за незначительными оттенками, суть реформы Наполеоновской Франции. Значительно у нас только то, что крестьянские земли сделаны не то что совсем неотчуждаемыми, а трудно отчуждаемыми; и теперь государственная мысль *колеблется* между риском постепенного обезземеления мужиков и смелой решимостью объявить их земли раз навсегда *государственными* и *неотъемлемыми*; это действительно своеобразно; остальное же в реформах наших почти все чужое и более или менее *Французское.* (Увы!)

Так и от Соловьева *нечто большое должно остаться.* Останется же столь поразительная и простая идея развития Церкви, против которой *тщетно* спорят и вероятно будут еще до поры до времени спорить наши Правосл. Богословы, воображая *почему-то заодно с самим Соловьевым*, что идея эта *непреренно* ведет в Рим. Тогда как, напротив того, она скорее может подавать нам надежды на дальнейшее самобытное развитие Восточн. Церкви. (К. очень хорошо об этом писал, хотя и мимоходом; мысли эти мои, но он, спаси его, Господи, кстати и очень ловко ими воспользовался в «Гражданине». Я был рад, потому что вы знаете, какое у меня дурацкое обилие мыслей; сам же я *физически* не в силах уже их распространять; кстати же сказать — и вы *воруйте* на здоровье, что понравится и с чем сердце ваше согласится. Это мне будет *лестно* и только. *Иначе* ведь и нельзя *развивать* учение).

Останется ли от Соловьева только эта *идея развития* Церкви или нечто еще более общее — только истинно *великий толчок*, данный им русской мысли в *глубоко мистическую* сторону, ибо он, будучи несомненно самым блестящим, глубоким и ясным философ-писателем в *современной Европе*, посвятил свой дар религии, а не чему-нибудь другому? (Небывалый у нас пример; да и нигде в XIX веке.) Или произойдет действительно соединение Церквей, под *Папой* ли или, напротив того, благодаря Соборно-Патриаршей централизации, на Босфоре (причем «кисельные берега» отвалятся сами собой и будет *по-прежнему* на земле стоять стон от скорбей, обид и лишений); как бы то ни было, *след будет великий...*

Это конечно! А о том, прав ли он чисто *догматически*, что сказать? *Теперь*, конечно, *не прав*; потому что все Восточное духовенство с ним *несогласно*. Но вот в чем вопрос — *всегда ли он будет неправ.* *Всегда ли наше духовенство будет несогласно?* Ведь это *правда*, что католики не названы еще *еретиками* ни на каком Восточном Соборе. А раз этого не было, взгляд можно изменить со временем, не впадая в прямое противоречие ни с одним из 7 Вселенских Соборов. Есть большая разница между взглядами Вост. иерархов на Рим. Католицизм. Греческие патриархи счита-

ют его прямо *ересью* (хотя и Собора не было). А у нас многие, подобно Филарету, *не решаются* считать их таковыми, ибо только у *одних католиков* из всех, отклонившихся от Греческого православия, не нарушены ни *благодать Апостольского преемства в иерархии*; ни *предания* св. Отец; ни учение о 7 таинствах. Вот и разберитесь, мой друг, во всем этом. Другое дело *теперь*; и другое дело *будущее*.

Довольно бы о Соловьеве; я и так отвлекся. Но в заключение скажу: печатные *политические* воззрения его просто поражают меня, не знаю только чем: *ребячеством* своим или наглым притворством. «Никого не обижай; у поляков проси прощения; евреям дай равноправность; Данилевский проповедовал ненависть к Европе — он безнравственный писатель» и т. д. Боюсь, что притворство. Ибо не далее как в последнее свидание со мною он *говорил* мне: «Если для соединения Церквей необходимо, чтобы Россия *завоевала* постепенно всю Европу и Азию — я ничего против этого не имею». Отчего же *не печатать* этого? А все противоположное?

Вернее, что вы оба со Страховым правы, обвиняя его во лжи и иезуитизме; только по-моему иезуитизм с определенной мировой целью гораздо понятнее и простительнее той *личной и ненужной фальшивости*, которой дышит сам Страхов. Он тоже печатно и за *всеобщий мир* ведь стоит как будто; а посмотрите, как будет рад нашим победам при случае. Тут какая же цель лгать? Ведь он не дипломат, *не обязан присягой и пристойностью* скрывать свои *политические* чувства.

28 января.

.....Хочется, впрочем, возразить вам еще кой-что насчет *простоты ума и сердца*, о которой вы пишете, как о необходимом условии для всякого религиозного дела. Ох-ох, заблуждаетесь вы, мой голубчик!

Примеры из истории. Соловьев считает патр. Фотия преступником за то, что он не послушался Папы и отложился. А Греко-Российская церковь зовет его «блаженный Фотий» и восхваляет за то же самое. (И даже столь «моральный» Хомяков, считая его человеком *лично нечистым, честолюбцем* и называя его «похитителем» Патр. Престола, за стойкость в борьбе с Папизмом отдает ему справедливость.) Значит, по мнению св. Соборной Апостольской Церкви, этот честолюбец *ей* (св. Соб. Ап. Церкви) сделал пользу! Это раз.

А потом *святой* Кирилл Патриарх Александрийский на Ефеском Соборе спас Православие в союзе с святою же Императрицей Пульхерией. (Она в то время не была еще императрицей; императором был ее брат Феодосий младший; она сперва была вроде регентши; а когда брат вырос, то сохраняла большое влияние, а так как он рано умер бездетным, то Императрицей избрали ее и *уговорили* ее выйти замуж за благочестивого полководца

Маркиана, с которым она по взаимному согласию и прожила *как сестра с братом*).

В то время ересь, вводимая Конст. Патриархом Несторием*, до того поколебала умы, что огромное большинство духовенства и сам Император Феодосий младший были на его стороне.

Вот, если бы, мой друг, могли прочесть (по *фран.*, перевода нет) Историю *Амедея Тьерри* об Ефесском Соборе, вы бы не стали больше никогда говорить об *исключительной* ценности «простых» умов и «простых» сердец! Любя всей душой Православие и веруя в него как в святыню, вы бы, читая этого светского и даже легкого, но *понимающего* дело историка, пришли бы в ужас за Церковь, когда увидели бы, в какие крайности могли бы завести одинаково и умаление Божественности и умаление человечности в Христе. Уменьшая Божественность Христа, можно было шаг за шагом уничтожить в христианстве «духовный страх» и почтение; усаляя же *человечность* Его (по Евтихию) и сохраняя за Ним только божественность, можно было подсечь в корне ту *любовь к человеку-Христу*, которую мы чувствуем теперь, веруя, что Он, как мы, алкал и жаждал, уставал, спал, огорчался; даже смерти боялся в последние часы («моление о чаше» и т. п.).

Вы бы поняли, читая Амедея Тьерри, как нужен тут был человек, *прежде всего* энергичский и даже *на средства неразборчивый*...

И этот человек нашелся в лице крутого и неразборчивого (по свидетельству светской истории) — Кирилла Александрийского. Ам. Тьерри говорит, что он набрал с собою на корабли сверх лихих матросов еще толпу полудиких Египетских монахов и много *банщиков*; и, воспользовавшись попутным ветром, прибыл в Ефес на день (или на два, не помню) раньше Иоанна патр. Антиохийского, который был вождь Евтихианцев, самый сильный, ибо его епархия в то время была очень обширна и многолюдна, и сверх того имел за себя сочувствие императора со множеством всегдашних человекоугодников. Св. Кирилл, прибывши в Ефес и не дожидаясь Иоанна (что было, конечно, весьма не *простосердечно*), быстро собрал все бывшее налицо духовенство хорошего направления и занял председательское место на Соборе. Партизанов ереси было тоже в городе уже немало; но, вероятно, не без согласия (Святого) Кирилла матросы, банщики, полунагие египетские монахи начали бегать по городу и кричать: «Смерть Несторианам!» Духовные лица, бывшие на стороне новой ереси, *испугались и не выходили из жилищ своих*. И еще: для правильного открытия Собора нужен был *особый* указ Императора; чиновник был уже прислан с полномочиями, но этого *особого* указа *ad hoc* он еще не получал. Кирилл, воспользовавшись, видимо, некоторою неопытностью этого тогдашнего «комиссара» и «действит. статск. Советника», сказал ему, что достаточно и полномочий (или, может быть, просто дек-

* Он до некоторой степени продолжал дело Ария; как бы *умилял божественность* Христа; и Богородицу даже называл «Христородицей».

рета об его *назначении* в Ефес для Собора), и самовольно *открыл* Собор.

Обсудили дело скоро и *прокляли* как раз ересь Нестория и его самого и всех его сообщников. Через пять только дней Иоанн (патр. Антиох.) въехал сухим путем в город с огромной свитой духовенства. Но везде уже по городу висели (или были наклеены, не знаю) воззвания Кирилла с Собором, проклинавшие противников. И вот, несмотря на сопротивление Иоанна со множеством влиятельных и властных пособников, несмотря на сочувствие Императора, несмотря ни на что, правоверие восторжествовало, на этот раз вовсе не *наивными*, не «любвеобильными», «не кроткими» и не «прямыми» средствами, как видите. *Ловкому* и отважному Кириллу сочувствовала и содействовала тайно, не забудьте, во всем этом деле безукоризненная, честная девственница Пульхерия*.

И вот, когда мы с вами теперь *молимся* на чудотворную *икону* Иверской Божьей Матери — и с *любовью* глядим на младенца *Богочеловека* на руках ее; то этой возможностью, этим утешением, этой *простою* и *возвышенною* радостью мы обязаны в *высшей* степени двум людям, *вовсе не простым* — ни умом, ни сердцем: Св. Ирине (иконозашитнице) и св. Кириллу (восстановителю *двух естеств* во Христе). Нет, голубчик, не пытайтесь «морализировать» историю Церкви больше, чем сама Церковь того требует! «Сила Божия и в немощах наших познается». Церковное дело требует своего «домостроительства» (т. е. *политики*); а домостроительству этому не довлеют в отдельности своей ни одни чисто идеальные, ни одни грубо практические средства, а смотря по обстоятельствам (точнее, смотря по указанию и избранию Божью**). Жаль, что вы не знакомы с той частью теократии Соловьева (изд. за границей), где он объясняет как характеры Авраама, Исаака и Иакова, так и отношение Божьей воли к этим характерам их. *Я ничего подобного не читал в этом роде!* И до чего Хомяковский туман против этого слаб, я выразить не могу. Конечно, мораль Нового Завета и мораль Ветхого — огромная разница; но Бог — все Бог; и человек, сколько не смягчайся нравами, все-таки человек! И если в Ветхом Завете Господь пользовался, так сказать, разнообразными человеческими ресурсами для божественных целей своих, то из того, что мораль Нового Завета неизмеримо строже (к себе) и мягче (к другим), чем было в Ветхом, не следует еще, чтобы только одни «чистые сердца» и «добрые люди» *имели право* и назначение служить дальнейшему делу Церкви.

Факты Церковной истории противоречат такому воззрению. Еще примеры: наш Владимир был, положим, простой и добрый человек, но Константин царь — (которого дело, как *инициатора*,

* Читал я это в 73 году; теперь книги не имею и могу ошибиться в частности; но за *дух* события ручаюсь.

** Единство Божественной цели в *разнообразии* средств и путей. Или: *Единство* Божьей *благодати* в *разнообразии* человеческих *натур*. (Мое *домашнее* — для собственного употребления *Богословие*).

в 100 раз важнее, чем дело Владимира, — только *последователя*) разве не был прежде всего великий политик, который вовремя понял, что сила политическая в империи начинает переходить на сторону христиан? И какая же в этом беда? Это соображение ничуть не исключает и *сердечного влечения*. Философия греческая уже подготовила образованный класс и к *Единобожию* и к метафизической *троичности основ*. Религия и греческая, и римская приучила, с другой стороны, людей к *антропоморфизму*, т. е. не к чудовищному воплощению богов*, как в других *политеистических* исповеданиях, а к *человекообразной их красоте* и вообще — к *человекообразию*. Христианство растет и растет... Оно говорит: Бог один; но тринчен в лицах и явился тогда-то и там-то в виде *обыкновенного* человека такого-то и т. д. *Константин* все это знает, все это понимает и чувствует, его это *привлекает*; ни личное честолюбие или желание утвердить свою власть на сочувствии христиан; ни сознание государственного дела, требующего соображения с обстоятельствами, — не только не могли мешать этому естественному *влечению*; но, напротив того, *усиливали* его. И вот он издал указ о прекращении гонений; и потом созвал *1-й Никейский Собор*, с которого, собственно, *началось существование той самой Церкви*, которой мы с вами повинемся, поклоняемся и служим. А этот *равно-Апостольный* царь пролил довольно много крови в *междоусобных бранях* и казнил, еще вдобавок *жену* свою и *сына!*...

Значит, оказалось, что и *вопреки немощам* его — сила Божия могла самым поразительным образом обнаружиться через него, благодаря его *дарованиям*, его энергии, его уму и его (не без Бога же) высокому положению. Поймите также, умоляю вас, раз и навсегда, что ни жестокосердие, ни лукавство *личной природы* — ничуть не *исключают искренности убеждений и верований*. Другое дело *мировоззрение* и другое дело характер. Согласитесь с этим и не сбивайте сами себя вперед смешением этих двух сторон того человека, которого вы судите.

Вы сами человек прямой, честный, искренний и меня грешного считаете тоже таковым. Пусть будет по-вашему (я сам думаю, что я до известной степени таков, за исключением *честности* в деньгах, ибо как должник и заемщик я много и *сознательно* даже в жизни нагрешил**). Хорошо; мы с вами оба довольно искренны и прямы (а вы, по-видимому, вдобавок и честны *всячески*); останемся таковыми, но не будем пристрастны *к тому психическому типу*, к которому мы более или менее принадлежим и которому естественно сочувствуем. Будем *пообъективнее* в суде нашем и воздадим *sunt cuique*... И для высших целей нужны не только св. Павел Препростый (сподвижник Антония Вел.), не только кроткая и невинная св. Олимпиада, не только простой сердцем и неученый св. Спиридон, еп. Тримифунтский, не только мудрая, но

* Как у египтян, индусов и, вероятно, у ассириян, финикийцев и т. д. Полубыки; птичьих головы на человеческом туловище; полульвы; огромные размеры, кровожадность и т. д.

** И только теперь стал исправляться.

честная и безукоризненная св. Пульхерия-царица; но пужны и хитрый политик, и во многом жестокий св. Константин; и св. Кирилл, столь страстный и столь изворотливый; и св. Ирина, *не пожалевшая сына для Церкви*. Пороки *при них*, и пусть их судит, как Ему угодно, Господь; а *исполнские их заслуги при нас* остались и *в нас* живут, ибо благодаря им — мы то, что мы *есмы теперь* — православные люди, верующие в Троицу, в Богочеловечность Христа и в святость икон.

А Филарет — светильник московский, разве был прост умом (!!) и сердцем? Едва ли!

И почему вы говорите, наконец, что от. Амвросий ⁸ — человек простой умом и сердцем? Вы упоминаете также по тому же поводу имя от. Иоанна Кронштадтского. Его я лично не знаю; в молитвенность великую и чудодействие его *верю*; и даже в 87 году из М. писал ему большой, прося молиться за раба Божия К-на, и *получил* очень скоро *исцеление*. Это особый дар; а вот проповеди его из рук вон слабы и рутинны; особенно, если вспомнить о великолепных проповедях Амвросия Харьк. и Никанора покойного (тоже не из «невинных» был, кажется, покойник!). Судя по проповедям от. Иоанна, *ума* в нем действительно особого не видно. Но, что касается до ума от. Амвросия, то уж это мы *знаем*. Это удивительно тонкий ум, и именно в *практическом направлении*, а не в *собственно-мыслительном*. Мудрость, скажу просто, даже *ловкость* батюшки от. Амвросия изумительны и в способе *духовного* руководства, и в хозяйственных делах (напр., создание Шамордина ⁹ в 4^{1/2} года), и, наконец, и в *политике* даже, которую он по своему положению и значению вынужден вести между архиереями (которые все меняются), между требованиями разнообразной паствы своей, претензиями монахов и простодушной, но жестокой тупостью от. архимандрита нашего и т. д. Это удивительно. Какая тут *простота ума!* В высшей степени сложная его (ума т. е.) изворотливость и быстрая находчивость! Твердость характера, справедливость, *прямота веры и добрых целей* — *да!* *Чистота намерений* — *да!* Простота же средств и приемов — нет. Не могу признать этого!

Здесь были и есть духовники, которые *проще* его сердцем; напр., от. Анатолий, скитоначальник. Это, как зовет его один из его почитателей, — *огромное дитя* (сердцем, характером). Увлекающийся, жалостливый, бесконечно добрый, доверчивый до наивности; без всякой природной хитрости и ловкости; при этом не только не глупый и даже не простой *умом*, но очень мыслящий, любит пофилософствовать и побогословствовать серьезно. Понимает прекрасно (по-моему лучше от. Амвросия) теоретические вопросы вообще. Однако... однако... *все мы руководство практическое* отца Амвросия несравненно предпочитаем. А был еще здесь ныне умерший от. Пимен; духовник же, необычайный подвижник, простак, добряк, смиренный; сам от. Амвросий очень любил и ценил его и всегда у него сам исповедовался. Однако его детская простота, соединенная с резкой грубостью, подчиняла больше

всего *деревенских баб*; а *мы* все уважали и любили его, а советовать *не к нему или*, а к мудрому и вовсе уже не столь просто-му — Амвросию...

У монахов даже есть особого рода отзыв про таких-то людей: «Свят да не *искусен*». То есть: для *своего* спасения хорош, а другим-то мало полезен!

Да если я не останюсь, то я еще несколько страниц *только примерами живыми* испишу.

Все это, повторяю, я написал не собственно с целью защитить Влад. Соловьева (которым, вы знаете, я сам теперь очень недоволен); а с целью горячо возразить вам на вашу *неосторожную по моему* теорию *простоты и искренности*. Искренность есть большая и у врагов церкви, у нигилистов и т. д. Искренность искренности рознь; за другую искренность казнить смертью нужно. И изворотливость изворотливости рознь; за другую изворотливость прославлять следует. А вы пишете, что для вас искренность важнее *направления*! Голубчик! Что с вами?... Это проклятое *студенчество* ваше в вас «отрыгнуло», с позволения сказать, на минутку! Симпатично? В личном отношении? И то не всегда! За другую искренность по морде ударишь. Искренность + хорошее направление. Так скажите. Это совсем другое дело. Вот мне вчера случайно попалась в «Русск. Деле» 88 года горячая, *искренняя* статья *студента-юриста*¹⁰ (Гм!) против военной дисциплины в Университете; и вообще против *палки*. Я ей обрадовался (по личной любви, и даже спрятавшись), *головой* покачал. Да разве в России можно без *принуждения, и строгого* даже, что бы то ни было сделать и утвердить? У нас что крепко стоит? Армия, монастыри, чиновничество и, пожалуй, крестьянский мир. *Все принудительное*. Да и сам этот студент-юрист, недавно еще поклонник и приверженец неопределенного морального идеализма, теперь запрется по своей охоте в оглобли и хомут строжайшей и очень определенной *спиритуалистической и обрядовой дисциплины*... И теперь, в случае нужды (по примеру самих св. Отцов), конечно, готов будет допустить даже и «палку», не какую-нибудь аллегорическую, но настоящую деревянную палку (тоже некрасивое средство для прекрасных нередко целей). Для юности живого и даровитого — 88-й год и 91-й — это 10 лет. На что же эта студенческая «отрыжка» á la Достоевский, á la Лев Толстой и т. п. «Простота ума и сердца!» «Искренность» дороже направления и т. д.

И. С. Аксаков был гораздо прямее, искреннее и благороднее Каткова. А кто из них больше сделал не только для государства, но даже и для веры нашей? «Русь» Аксакова очень часто (по признанию людей, достойных доверия) лежала неразрезанной даже у единомышленников и друзей его; а «Моск. Вед.» читались с жадностью всеми добрыми и *толковыми* гражданами России, начиная с Зимнего дворца и кончая оптинскими кельями, в которых имя его прославлялось до небес. Архимандрит наш, который ничего современного не знает и не читает, и тот, бывало, восклицал: «У нас только Катков и есть; спаси его, Господи!»...

Говорю все это вопреки моему *личному* нерасположению к покойному Каткову... Катков лично производил на меня впечатление самого непрямого, самого фальшивого и неприятного человека; но, как я уже говорил, *фальшивость характера ничуть не исключает глубокой искренности общих убеждений*. Я не сомневаюсь ни на минуту, что Катков положил бы героем на плаху голову свою за Россию; если бы оказалось нужным. А прежние московские бояре на что уж были хитрецы, интриганы и даже часто мошенники, а разве они не были искренни и в *вере* и в *патриотизме* своем??

29 января.

.....Чем вознаграждает меня *печать*? Тем, что восхищающиеся на словах и в письмах *молчат* перед публикой; а другие понимают меня так превратно, так обидно и так даже ужасно (для кончающего свое поприще человека, конечно, это *ужасно!*), как понял меня Астафьев, или редакция «Благовеста», указывающая на мою «вражду» к *Славянофильству* (!!!)*.

Я ни к *какой* партии, ни к какому учению прямо сам не принадлежу; у меня *свое* учение; но я положил ему только *основание*, и другие должны проверять и разрабатывать его. А где они, эти другие? Раз, два и только!... Так пусть так и скажут и докажут, что я ничего ни нового, ни правдивого, ни остроумного, ни полезного не сказал... я буду знать и покорюсь моей участи... Нет, и этого никто не говорит, да едва ли и может сказать. Помешают этому: *Определение характера всех нерусских славян*, теория «смешения»¹¹ и, наконец, *настаивание* на «страхе Божьем», настаивание, про которое Влад. Соловьев *казал* мне в Москве: «Я хочу напечатать в «Руси» Аксакова, что нужно большое *бесстрашие*, чтобы в наше время говорить о *страхе* религиозном, а не об одной люб-

* В письмах моих к Страхову вы найдете противоположение: Славянского *идиотропизма* и Слав. *соединизма*. Последнее весьма оригинальное по составу слово принадлежит не мне, а *болгарам*. Они стали у себя звать «соединистами» людей той партии, которые еще раньше 85-го добивались *соединения* княжества Болгарского с Восточной Румелией, которая, будучи населена тоже болгарями, по берлинскому трактату была отделена в особую *автономическую* провинцию Турции с христианским генерал-губернатором. Что касается до названия *идиотропизм*, *идиотропист*, то я сам придумал его для обозначения тех (немногих еще) людей, которые понимают, что *своеобразие* (хоть какое-нибудь, хоть *такое*, какое *даже* и *вы* обязаны *желать* для России и Слав-ва) — России и Славянства вовсе с Панславизмом (*соединизмом*) не солидарно; а скорее напротив. (Греч. *идио-тропос* — своеобразный.) Почему же «Благовест» не в силах понять, что, *предпочитая* идиотропизм — соединизму, я *больше всякого другого* приближаюсь к Хомякову и Данилевскому. Соединизм — средство, а не цель.

Это *непонимание* того, что я говорю — большинством и *ослабило* мою *веру* в то, что *желаю* для России. «Видно так и нужно», думаю, чтобы *одни* (Славянофилы) *не понимали*; а другие (Соловьев и либеральные прогрессисты) *ненавидели бы* этот *идиотропизм*.

ви». Сказал и НЕ *напечатал* этого; а напечатал совершенно неосновательные мне возражения в защиту Достоевского и не только его, но и *Льва Толстого*; а через полгода или год отступился от *последнего* и эту часть возражений в *отдельном издании выбросил*, понявши довольно давно, что я прав...

А ведь человек, кажется, смелый и лично меня любит *несомненно*. Поневоле предпочтешь частную переписку.

На Данилевского постараюсь тоже сделать и без книги примечания¹².

Но пока замечу только вот что:

1. Хотя Соловьев весьма нападает на самую *теорию культурных типов*, но я думаю, что с этой стороны Страхов и Бестужев-Рюмин (защищающий ее) оба правее его.

Культурные типы были и есть (хотя и везде более или менее тают на наших глазах).

Соловьев, кажется, прав в одном обвинении: культ. типы не связаны с *одной национальностью*, и если *весь тип во всецелости* действительно другой, уже сложившейся национальности не передаваем, то *по кускам*, так сказать, легко передается — (религия сполна; государственные законы; моды и обычаи; философия; стиль искусства и т. д. Примеров бездна).

2. Особые культурные типы *были*; но из этого еще не следует, что они *всегда будут*; человечество легко может смешаться в *один общий культурный тип*. Пусть это будет *перед смертью* — все равно.

3. И если даже допустить, что Романо-Германский тип, *несомненно разлагаясь*, уже не может в *нынешнем состоянии* своем удовлетворить все человечество, то из этого вовсе еще не следует, что мы, *славяне*, в течение 1000 лет не проявившие ни тени творчества, вдруг *теперь под старость* дадим *полнейший 4-х основной культурный тип*, как мечтает и даже верит Данилевский.

Вот *главные* мои несогласия с Данилевским, мои *поправки*.

Я понимаю, что вы тоже плохо *верите* во все другие назначения России, кроме религиозного, но почему вы пишете — не только не верю, но и *не желаю*: Это странно! Отчего не *желать* добра и силы отчизне своей, — хотя бы и сомневаясь в исполнении желаний этих?

Я сам плохо верю в это (и в этом мы согласны; не понимаю — откуда вы взяли, что мы в этом *не сходимся*? Даже досадно на вас!). Но и самые *сомнения* наши могут быть *ошибочны*; это не математика и не *догмат* веры. Ошибиться можно и по *недоверию* точно так же, как и по *доверию*.

Напр., *обойм нам* с вами не мешает *помнить*, что и для исполнения особого и великого религиозного призвания Россия должна все-таки *значительно разниться* от *Запада* и государственно-бытовым строем своим, иначе она не *главой* религиозной станет над ним, а простодушно и по-хамски срастется с ним *ягодицами* демократического прогресса; (родятся такие уроды — ягодицами срослись).

30 января 1891 г.

.....Приготовляя посылку, я увидел, что Исаак Сирин гораздо толще Данилевского, и через это на посылке с одной стороны будет яма. Я этого выносить не могу, и эта вещественная причина принесет, быть может, вам случайно (*по-видимому* — но едва ли в самом деле *случайно*) *невещественную* пользу. Я решился послать вам еще 3 сборника брошюр. Рекомендую: —

1. Статью Пазухина о сословиях, и особенно о дворянстве, и советую сравнить эту ясность, деловитость, простоту с воплями и туманными фразами Ник. Петр. Аксакова (в Русск. деле и благовесте), с неопределенностью взглядов на дворянство И. С. Аксакова и т. д.

Не мешает также вспомнить о моем *смешении*; сословные перегородки — главное ему препятствие.

2. Вл. С. Соловьева — неосновательную *защиту Достоевского против меня*; в конце 3-х речей о Достоевском. (Замечу, что я *после* этой странной защиты издал 2-й т. Сборника моего; после нее вставил в мою статью против речей Достоевского все то место, где говорю, что *иные* видят в этой речи что-то апокалипсическое» (см. т. II-й, стр. 307—308).

3. Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьева, что «небесный Иерусалим» сойдет на землю, прочесть взгляды еп. Феофана¹³ (*Отступление* и т. д.). Он говорит *совершенно другое*, и, разумеется, под этими его рассуждениями подписались бы как покойные еп. Алексей и Никанор и т. д., так и все оптинские и афонские старцы. А когда Достоевский напечатал свои надежды на *земное торжество христианства* в братьях Карамазовых, то оптинские иеромонахи, *смеясь*, спрашивали друг друга: «Уж не вы ли, отец такой-то, так думаете?» *Духовная же цензура* наша прямо запретила особое издание *учения от. Зосимы*; и нашей было предписано сделать то же. («Ибо, сказано было, это может подать повод к новой ереси».)

Вот, в чем уже *вовсе* не прав Вл. Соловьев (вместе с Достоевским), — в этой *явной* ереси; а в стремлении к католичеству — гораздо меньше вины.

4. Советую также перечесть — «О развитии (догм.) церкви» Соловьева же. *Вот, где его торжество!* Это, согласитесь, верх совершенства по силе, ясности и правде. Католичество отличается достаточно от православия количеством весьма резких и известных признаков; и нет нужды докапываться до какой-то особо общей сущности, ни по-Славянофильски натягивать все на *рационализм*, ни по-Стояновски лишать права Православие на *живое развитие*. (Может быть, *не будет*; а, может быть, и будет; это — другое дело).

Весьма бы вы хорошо сделали, если бы из этих 3-х брошюр и изо всего того, что пришло еще на подержание, вы не поленитесь сами сделать нужные выписки.

Весьма пригодится и избавит раз навсегда от новых перечитываний и разыскиваний «текстов».

И вы долго еще не будете в силах покупать много книг, и я все не могу отдать вам теперь, так как при всем моем желании бросить мое неутешительное писательство — *нельзя* еще этого сделать.

Исходите всегда мыслью из идеи развития, осложнения и смешения — и вы редко будете ошибаться. Ибо это *реальнее всего* — и дает мало простора пристрастиям и несбыточным мечтам.

Как видите — идею эту можно с успехом и к *религии* приложить, не рискуя ни погрешить, ни согрешить. Ибо и религия — вещь вполне *естественная*.

ПИСЬМО ВТОРОЕ¹⁴

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

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

«Как же вы будете, хоть бы с Оптинской точки зрения, судить, например, знакомого вам Турка или буддиста? Что вам грешно, то ему не грешно, и наоборот. Только в самых общих

рассуждениях можно к чужим религиям относиться с *своею* религиозною меркою, — например, насколько в этих религиях, которые я обязан считать ложными (даже и тогда, когда они мне объективно нравятся), есть проблески того, что я должен считать истинным (в мусульманстве — вечная жизнь, в буддизме — аскетизм и милосердие). О своей религии я думаю и должен думать прежде всего с точки *спасения* моей души (а все остальное и польза ближних «приложится»); о чужой религии я могу только судить с точки зрения исторической, политической, моральной и эстетической. Считаю и Турка и буддиста (Китайца, положим) одинаково не назначенными для того вечного блаженства, которое мне обещано, если я последую за Христом, я могу разбирать с успехом все остальное и в этих людях и судить о самом воплощении их учения в нравственной, государственной и эстетической жизни. Нельзя, например, уверить себя насильно, что Болгарин (особенно *объезропеченный*) нравственнее и поэтичнее Турка, потому что он нам *единоверец*. Пробовали у нас и выходило — противная ложь, натяжка грубая и разочарование одним и стыд — другим. Есть истины реальные, от которых не надо притворно и без пользы отворачиваться, раз они открылись уму. Можно сказать, что самый очаровательный мусульманин не получит вечного блаженства, а самый противный Серб и Болгарин, покаявшись и помолясь, могут его получить, и только. Религии разнообразны и потому исключительны. Практическая мораль *одна* и ко всем приложима. Это ничуть не может колсбать наших *духовных* верований, если они у нас тверды и *ясны*. Естественная (то есть тоже Богом данная) мораль одна без таинств религии — недущеспасительная; она очень приятна для сношений земных; она иногда эстетична, она удобна, уважительна; она может служить даже средством *устыдить* плохого христианина — указанием, например, на доброго Турка и т. д. Но как нехристианина будет судить Бог, *мы не знаем*. А для нас есть хоть общие правила.

«Итак, мораль есть критерий для всего человечества; то же самое можно сказать и о государственных делах, о *политике*. Она — для *всего человечества*. Вы можете, как христианин, знать, что митрополит Филипп святее, я не говорю уж Иоанна Грозного, а хотя бы доброго Алексея Михайловича; но можете ли вы, оставаясь христианином, разобрать: кто больше угоден Богу (нашему) или дьяволу — Будда или Магомет? Конечно: нет. А их моральную и политическую (историческую) ценность вам не возбранено разбирать.

Биология еще *шире*. Питается (по-своему), дышит и растет всякая былинка и умирает всякая инфузория; и самый святой человек имеет подобные же с *ними процессы*. Иметь эти общие биологические процессы удостоил и Сам воплотившийся Господь: Он кушал, дышал, жаждал, уставал, отдыхал, страдал и т. д.

«Еще шире два последних критерия — общефизический и эстетический. И тот и другой приложимы *ко всему*, начиная от мине-

рала и до самого всесвятнейшего человека. Минерал — весит, разбивается, плавится, уничтожается и т. д. И великий человек тоже имеет все, одарен механическими органами, в теле его происходят, как и в неорганических веществах, химические процессы и т. д. Это физика. И с другой стороны, с эстетической, то же самое: красивы, прекрасны, привлекательны и т. п. могут быть одинаково: какой-нибудь кристалл и Александр Македонский, дерево и сидящий под ним аскет и т. д. Разница между физикой и эстетикой, при всей их одинаково всеобъемлющей экстенсивности, та, что как ни премудры и ни удивительны законы физики, но они нам кажутся как бы на своем месте и в уме нашем не приходят в столкновение с законами морали. А в явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, *не желающий себя обманывать*, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу. Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно, и наоборот, конечно, может принести нередко отдельным лицам педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, и даже Скобелев был несравненно развратнее многих современных нам «честных тружеников», и если у вспомнившего эти *факты* есть эстетическое чувство, то, что же ему делать — коли *невозможно отвергнуть*, что в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче и в самом добром и честном из тех самых сельских учителей, которых вы нам в вашей брошюрке рекомендуете¹⁵... Как быть? Возненавидеть эстетику? *Притвориться* из нравственных мотивов, что *не видишь* ее? Презирать мораль? Невозможно ни то, ни другое, ни третье... Вот тут-то положительная религия вступает снова в свои всепобеждающие права. Она не нуждается во лжи и притворстве; «да, это изящно, сильно, эстетично, *но это недущеспасительно*». Рыцарская дуэль — благородна, эстетична, но она недущеспасительна. Человек, отказавшийся от поединка, видимо, *не по страху Божию*, а лишь *по страху телесному* (предполагаю, что мы знаем его характер и обстоятельства дела), производит на нас некрасивое впечатление, хоть по собственной доброте мы и пожалели его в его унижении. И, с другой стороны, кажется трудно вообразить себе борьбу, более высокую и трогательную, как и в подобном случае борьба человека храброго и самолюбивого и в то же время религиозного. И если желание «угодить Богу» победит чувство чести, если смирение перед Церковью поборет гордость перед людьми, если «святое» и «дущеспасительное» подчинит в нем *благородное* и *эстетическое* и он, ничуть не робея, откажется от поединка, — то это истинный уже *герой христианства*... Видать я таких еще не видал, но вообразить можно; и, конечно, в старину на Западе такие люди бывали. Ну, а когда в одной из грубых и топорных повестей (60-х годов) нигилиста Помяловского его грубо-серьезный герой

Молотов говорит (*басит, небось*): «меня если кто ударит, я стрелять с ним не стану, а *поташу* в полицию!...», то я, признаюсь, желаю только одного, чтобы и в полиции этой кто-нибудь догадался ему расквасить его *утилитарную и практически-моральную морду*. (Грешен — каюсь; но еще каюсь, что не могу даже и грехом большим подобное мое чувство к таким людям считать!)

«Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю; когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития поэзию побеждает утилитарная этика — я негодную, и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего!» и т. д. и т. д.

«Эстетика, как критерий, приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии — непременно будет много меры, много религиозности и даже много *живой* морали. Надо поэтому ждать, чтобы в будущей России (и во всеславянстве) было побольше поэзии, не в смысле писания хороших стихов и романов, а в том смысле, чтобы сама жизнь была достойна хорошего изображения. Эстетика *жизни* гораздо важнее отраженной эстетики искусства. Вообразим хоть графа Вронского или Евгения Онегина, с одной стороны, а с другой, Каратаева (Война и Мир) или Питершика (у Писемского); все четверо стихов и романов не пишут; Вронский пробует писать картины, но неудачно. Но в них во всех *личной*, объективной (со стороны глядя) поэзии несравненно больше, чем в чахоточном еврее Надсоне и (по всем вероятностям) в этом несчастном Гаршине, который бросился так глупо с лестницы, написавши несколько недурных, но все-таки ничем особенно и не поражающих повестей. Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) и с силами страстно-эстетическими (демоническими), *придут* и гениальные *отражения* в искусстве. Понизится в жизни уровень всех мистических сил, как божественных, так и сатанинских, понизится художественная ценность отражения, о котором нынче так много любят толковать (гораздо больше толкуют, чем о жизни). Франция — превосходный пример; все в ней, в ее жизни, стало бледнее, даже на *наших* глазах (на глазах людей уже немолодых, как я). Религию гонят и презирают, и верующие люди уже не находят в себе сил для кровавого в пользу веры восстания; пышности настоящей, аристократической нет; есть капиталистическая фальсификация барства. Монархия прочная, серьезная, требующая подчинения любви, уже не осуществима и т. д. И вот, хоть я признаю большой талант и у Зола, и у Доде, но жизнь не возносит их дарований на ту высоту, на которую возносила прежняя жизнь Франции дух Ж. Санда, В. Гюго, Бальзака, Беранже, Шатобриана, А. де Мюссе и стольких других. На это есть прямо духовное, мистическое объяснение. Однажды я спросил у одного весьма начитанного духовника-монаха: отчего государств-

венно-религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, царевубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате. имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии, а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозанчно? — Никогда не забуду, как он восхитил и поразил меня своим ответом! — «Бог это свет, и духовный, и вещественный; свет чистейший и неизобразимый... Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов, существ, Богом же созданных, но уклонившихся, как вам известно. Классический мир и во время падения своего поклонялся хотя и ложному свету языческих божеств, но *все-таки свету*... А современная Европа даже и демонов не знает. Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!» — Вот, что сказал этот начитанный и мыслящий старец. (Кстати напомнить, — вам, вероятно, известно, что святоотеческое христианство признает *реальное существование* языческих богов; но оно считает их демонами, постоянно увлекавшими человечество на свой ложный путь! Боже, до чего совершенно, до чего ясно, до чего умно, идеально и в то же время практично — это учение!... Чем больше его узнаешь, тем больше дивишься!)

«Итак — желать для своего отечества существования только мирного, только морально-полезного, только среднеутилитарного — значит желать сперва отвратительной прозы, а потом ослабления «света», духа, поэзии и, наконец, разрушения. Желать для него поэзии, искать идеала эстетического, хотя бы с большими неизбежными пороками, страданиями, даже волей-неволей и с грехами, значит желать не только более высокого и более прочного (чем идеал утилитарно-моральный), но и даже более *душеспасительного*. Ибо, раз прилагая это общее правило, в частности, например, к России, мы должны признать, что для приблизительного достижения такого культурно-эстетического идеала необходимо значительное усиление *мистических* чувств, естественно-исторически присущих нашему культурному типу, то есть *усиление Православия*. Если при этом будет по греховному несовершенству нашему и много выразительных пороков и, может быть, много и сект, то с этим мирится не только поэзия и национальное чувство, но и до некоторой степени и чувство религиозное. Если я — верующий человек, я буду стараться *сам жить* понепорочнее и верить как можно *правильнее*; но я, во-первых, не буду торопиться слишком сурово судить тех из моих соотчичей, которые, не отвергая ни Бога, ни Церкви, увлечены страстями — кто блудом, кто честолюбием, кто гневной борьбой за существование и обогащение свое... ибо я смиренно знаю, что, быть может, я сам завтра сорвусь еще хуже и непростительнее их, они же могут внезапно исправиться; а, во-вторых, я за Православную родину меньше буду бояться с такими в некоторых (а не во всех) отношениях безнравственными людьми, как Скобелев, Лермонтов, Потемкин-Таврический, чем с такими, пожалуй, и более нравственными, как Садик-Карно, Акакий Акакиевич и даже Максим Максимыч (в «Герое нашего времени»). Также и секты; лучше

борьба с упорными и возрождающимися *мистическими* сектами (вроде скопцов, хлыстов, мармонов, спиритов), чем мирная с виду (на долгу ли?) жизнь слабо верующих, но довольно честных граждан с другими, тоже морально спосными, но уже *вовсе неверующими*. Вообразим себе нынешнюю Швейцарию и нынешнюю же одну Русскую губернию или две, хоть Калужскую и Тульскую вместе. В этих двух русских губерниях еще возможны и в наше время и отец Амвросий Оптинский, и какой-нибудь блестящий воин, вроде хоть того же Скобелева, и такой романист, как Лев Толстой; и пороков и страстей очень много во всех классах. Мужики очень развратны, хотя и религиозны. В Швейцарии же на такое почти население морали средней наверное больше, но за то ни о. Амвросий, ни Скобелев, ни Толстой уже невозможны...

«В третьем дополненном издании «России и Европы» Данилевского есть прекрасное и глубокое замечание о том, что «красота есть духовная сторона материи». Прочтите. Хотя и «культура» и «государство» суть понятия как бы отвлеченные, но в действительности отвлеченным этим соответствует известная совокупность весьма реальных явлений, доступных нашим чувствам: очень большое общество людей, города, села, здания, семейные картины, придворные обычаи, богослужение, междоусобия, войны, литературные произведения, одежды, изречения, замечательные людские характеры, подвиги, страдания, добродетели и низости и т. д. Все эти явления более или менее *вещественны*, и культура тогда высока и влиятельна, когда в этой развертывающейся перед нами исторической картине — много *красоты, поэзии*. Основной же общий закон красоты есть, как известно, *разнообразие в единстве* (добровольно или более или менее насильственно — это при подобном взгляде вопрос второстепенный); будет разнообразие — будет и *мораль*; конечно, не всепоглощающая, как нынче хотят, а *восполняющая*, коррективная, а не сплошная, которая и невозможна. Ибо даже всеобщее равноправное и равномерное благоденствие, если бы и осуществилось на короткое время, то убило бы всякую мораль. Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение, все это только тогда и может проявляться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т. д. ...».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Письмо писано было в 1891 г. в Оптиной Пустыне, где в то время жил К. Леонтьев. Писал его К. Л. несколько дней, как в дневнике заносил свои мысли главным образом о Влад. Соловьеве. Это было время горячего выступления Вл. Соловьева в печати против Н. Данилевского и нашего национализма. Ему возражали Н. Страхов и другие. Я в своем письме к К. Л.-ву высказал свое негодование по поводу полемических приемов Вл. Соловьева. Это вызвало настоящий обширный ответ К. Леонтьева. Письмо печатается здесь впервые, но с необходимыми пропусками, которые не мешают следить за мыслями автора, крайне оригинальными и интересными.
2. Н. Страхову. По поводу той же полемики с Вл. Соловьевым К. Л.-в написал 3 письма Н. Страхову, но не послал их по назначению, а переслал мне для прочтения.

3. Я писал в своем письме к К. Л-ву: «Пока поборниками соединения Церквей являются люди, подобные Штроссмайеру и В. Соловьеву — соединения этого не может быть и не будет. Орудием соединения послужат не гениальный ум и ученая гордость, а святая жизнь, соединенная с простотой ума и сердца, не В. Соловьевы, а простые отцы Амвросии и Иоанны Кронштадтские.
 4. В своем письме к К. Л-ву я употребил слово «простой» в смысле «святой». Упоминаю об этом для пояснения настоящих строк.
 5. Не посланных по назначению, а присланных мне.
 6. К Н. Страхову. Там он писал: «Монахи зовут «духовной прелестью» то состояние, в котором строгий аскет начинает, забывшись, воображать себя святым, свыше на что-то особое призванным и т. д. Пожалуй, что построение Соловьева больше похоже на это, чем на рассчитанное притворство».
 7. К. Леонтьев ошибочно думал, что под псевдонимом Spectator в «Русском Обзрении» пишет наш бывший посланник в Бразилии Ионин.
 8. Оптинский старец; скончался в 1891 году.
 9. Женская община в 14 верстах от Оптиной, теперь Казанская Амвросиева пустынь.
 10. Это была моя статья в «Русском Деле» за подписью «студент-юрист».
 11. Культурно-историческая теория «смещения», или «триединого процесса», подробно разработана К. Леонтьевым в его статье «Византизм и Славянство».
 12. К. Л-в собирался прислать мне книгу Данилевского «Россия и Европа», сделав на полях ее свои примечания.
 13. Бывший Тамбовский. Известный аскет-богослов, затворник Вышенской Пустыни.
 14. Это письмо было писано 6 июня 1888 г., в первый год знакомства моего с К. Леонтьевым. Вызванное моими соображениями о нашем национальном идеале, оно раскрывает собственный эстетический идеал К. Леонтьева так ярко и определенно, как ни она из его печатных статей. Кстати, оно дает ответ на заключительную мысль предыдущего письма: «исходите всегда мыслью из идеи развития, осложнения и смещения»...
- Письмо это было использовано мною в статье «Культурный идеал К. Леонтьева» в журнале «Русское Обзрение». Январь 1895 г.
15. Письма о современной молодежи. Москва, 1888 г.

Примечания И. Фуделя

Печатается по тексту: К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. (Два письма к о. И. Фуделю). — М.: Книгоизд. «Творческая мысль», 1912.

Подготовлено редакцией.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ: ДИАЛОГ В ПОИСКАХ «РУССКОЙ ЗВЕЗДЫ»

Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда,
Или оптическим обманом
Ты обличишься навсегда?

Ф. И. Тютчев

Этот тютчевский вопрос звучит сегодня с прежней остротой для нас, наследников двухвекового спора о том, когда же наступит звездный час в истории России, когда раскроется замысел о ней Всевышнего, суждено ли ей вообще сказать миру свое оригинальное слово? Вокруг этого спора, не нашедшего доселе удовлетворяющего всех ответа, создавалась великая русская культура, жившая страстной мечтой и самопожертвованием русских людей, верящих в будущность своей родины и черпающих силу в православной вере, в Церкви, в глубокой духовной традиции. К этим людям по праву относятся и два столь разных мыслителя, как Константин Леонтьев и Владимир Соловьев.

В общественном смысле оба они были идеалистами, их общественный идеал был утопичен и неосуществим, что, впрочем, вовсе не означает, что он был начисто вымышлен и не имел в своем основании ничего земного и реального. Известно, что мыслитель-идеалист может привлекать к себе гораздо более, чем трезвый и суровый практик; возвышенная и вроде бы неосуществимая мечта иногда сильнее влияет на умы и сознания людей, нежели положения какого-нибудь кодекса или партийной программы.

Знакомство К. Леонтьева с В. Соловьевым состоялось в 1878 году. Друг, ученик и издатель К. Леонтьева прот. И. Фудель, прочитавший еще в 1916 году в религиозно-философском обществе им. В. С. Соловьева доклад об отношениях К. Леонтьева и В. Соловьева, цитировал письмо К. Леонтьева к его племяннице Марии Владимировне от 11 февраля 1878 года, в котором К. Леонтьев рассказывает о состоявшейся встрече с В. Соловьевым. Напомним, что хотя оба они в то время были уже достаточно известны обществу: К. Леонтьев, главным образом, по своей работе «Византизм и Славянство» и восточным романам, напечатанным в «Русском Вестнике», В. Соловьев — по своей магистерской диссертации «Кризис западной философии», — все-таки Соловьев был на 22 года моложе; и то, что Леонтьев искал встречи с ним, весьма примечательно.

Остывшая всенощная в Исаакиевском соборе, К. Леонтьев с радостными и просветленными чувствами отправился в петербургскую гостиницу, но В. Соловьева дома не оказалось. Зная о рассеянности молодого философа, Леонтьев не счел его забывчивость проявлением дурных чувств и ничуть не обиделся. К счастью, этот забавный случай не оказал влияния на характер завязавшейся дружбы, которая, как вспоминают современники (В. Розанов, И. Фудель), была теплой и задушевной. К. Леонтьев, человек глубоко одинокий, постоянно сталкивающийся с заговором молчания и непонимания, любил В. Соловьева всем сердцем. В. Соловьеву принадлежит первое место по числу упоминаний и отзывов в леонтьевских письмах, причем, чем сильнее было соловьевское влияние на К. Леонтьева, чем больше заставлял он задумываться

К. Леонтьева над его религиозно-космополитическими идеями, тем чаще встречается в этих письмах пристрастный анализ соловьевских взглядов. Так, в январе 1891 года К. Леонтьев написал И. Фуделею огромное письмо почти исключительно о В. Соловьеве — на 23 листах (фрагменты из него опубликованы И. Фуделем в брошюре «К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. По двум письмам». М., 1912). Тогда же он отослал ему свои тезисы «Разные стороны учения Вл. Соловьева», до сих пор неопубликованные*. А вот — отзыв из письма другу по дипломатической службе в Константинополе К. А. Губастову: «Вл. Соловьев, сознавая с охотой, на меня 50-летнего имел (и имеет) огромное влияние. Это *настоящий гений*, и гений с какою-то таинственною, высшею печатью на челе. Мне очень трудно *устоять* против его «обояния» и не объявить себя открыто почти его учеником. Возражая ему, я все-таки почти благоговейно»** (1 июля 1888 г.). Это написано уже после их резкой полемики о теории Н. Я. Данилевского, которую В. Соловьев не разделял. С леонтьевской стороны эта полемика выразилась в публикации в «Гражданине» статьи «Владимир Соловьев против Данилевского»). Мы будем приводить и другие, менее лестные для Соловьева, отзывы, однако запомним это теплое, искреннее чувство, без которого не понять диалога этих столь разных и во многом противоположных мыслителей.

Каждый из них жил своей мечтой, обрекавшей на одиночество. Но объединяла их искренняя вера в Бога, к которой они пришли своим путем, через юношеский нигилизм и разочарования, увидев в христианстве не только якорь личного спасения, но и общественное дело.

Условием осуществления соловьевского идеала — «свободной теократии» — было нравственное преобразование человечества, свободный выбор Бога, путь к Богочеловечеству. В. Соловьеву было свойственно софийное видение этого преображенного нравственно человечества, стремление приблизить мир к заветной мечте. Леонтьев принимал мир в его данности, с его трагическими противоречиями, с войнами и раздорами, злом и грехом, он эстетизировал мир, но рисовать его закоренелым эстетом и «сатанистом», как это любили делать леонтьевские критики в эпоху так называемого «религиозного ренессанса», было бы неверно. В Леонтьеве не менее сильно проявлялось и этическое начало. Эстетическое присуще всему — природе, истории, деяниям людей, религии; в нем, по мнению Леонтьева, — корень столь ценимого им «разнообразия в единстве». А вот норма этической оценки, требующая отказаться от привлекательного и поступать сообразно с нравственным идеалом, дана лишь верующему человеку. Этическое и мистическое тесно связаны, они выше эстетического. Леонтьев понимал безудержность и гибельность ничем не ограниченной свободы человека. Без религиозного элемента не понятен до конца и общественный идеал Леонтьева — власть во имя боговластия, а не просто сильное и карающее государство — в этом он отличается, скажем, от катковского идеала. И в соловьевском учении К. Леонтьев видел больше всего его теократию, в которой видел форму государственной стабильности, заслон перед европейским прогрессом. В работе «Владимир Соловьев против Данилевского» он пишет: «Державу даже думать, что мы, русские, если только у нас водворится более твердый — *менее противу нынешнего подвижный социальный строй*, будем иметь скорее всех других народов возможность дать и более прежнего сознательную постановку социологии».

Вспомнится, я уверен, при этом не раз и та *трех-основность* Платона, которую так на руку мне привел г. Соловьев; помянется добром не раз и его собственная *теократия*, если не за частный ее вывод, то за общие основания... Быть может, и моя *неученая* гипотеза предсмертного смещения обществ не пропадет, как не пропала случайная мысль Гете о том, что кости черепа суть развитые позвонки, и получила подтверждение в трудах людей более его специальных — в сочинениях Окена и Каруса»***.

* ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 2, ед. 28.

** Русское обозрение. 1897. № 3. С. 452. Курсив здесь и далее, если нет специальных оговорок, — Леонтьева.

*** В окончательный текст второй абзац цитаты не вошел. Цит. по рукописи ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 15.

О противоречивости леонтьевского эстетизма и религиозного мировоззрения прекрасно писал еще В. Соловьев. Думаю, что и сам К. Леонтьев сознавал это, время от времени вынужденный обуздывать свою слишком страстную и горячую натуру. Для религиозного человека зло, грех не могут быть прекрасными, прекрасно лишь то, в чем просвечивает божественный свет. Это одно из основных положений православной эстетики, о котором В. Соловьев вдохновенно писал в своей статье «Красота в природе». Замечательную оценку эстетизму как типу мировоззрения дал М. М. Бахтин в своей работе «К философии поступка». Эстетическое отношение к жизни возможно лишь вне ее, в отстраненном положении созерцателя, не совершающего никакого поступка. Дело, в том числе и религиозное — помощь ближнему, сострадание, молитва, покаяние, приобретает всегда нравственный характер участия, требует постоянной нравственной рефлексии и оценки в глазах других. Из противоречия эстетического и этического вырастает вся трагическая судьба К. Н. Леонтьева. Не менее тернистым и извилистым был и путь Владимира Соловьева, державшего бросить вызов «синодальной» церкви за искажение истинного христианства, но пришедшего к смерти с упованием не на Европу, не на «прогресс», не на теократию даже, а на последнее, что осталось, — на милость Божию.

Некоторые исследователи уже отмечали, что у К. Леонтьева и В. Соловьева был общий исток — славянофильство. После смерти Леонтьева П. Н. Милюков прочитал доклад «Разложение славянофильства», в котором именно в этом аспекте рассмотрел их учения. Повод для такой оценки давали сами мыслители. Вот что пишет Леонтьев в письме к И. Фуделю: «Оба мы с Соловьевым *вышли* из славянофильства; но он, вдруг, отвернувшись с равнодушием от культурно-национальных интересов, приняв от славянофилов к сердцу только их учение о независимой и благодатной Церкви — шаг за шагом, ничем другим не отягченный, диалектически пришел в Рим. Я же по складу ума более живописец, чем диалектик, более художник, чем философ; я — *не доверяющий* вообще слишком большой *последовательности* мысли (ибо думаю, что *последовательность жизни* до того извилиста и сложна, что *последовательности ума* никогда за ее скрытую нитью везде не поспеть) я, вдвобок много живший и не кабинетную жизнью отвлеченного мыслителя, а борющийся много и практически на политическом поприще (и как консул, и как цензор, и как публицист «злобы дня»), я пришел к другому — к чему? Вы должны знать мои книги, если удостоиваете обращаться ко мне за советами; во мне, — не стану распространяться, *как*, — примирены славянофилы, Данилевский с Катковым и Герценом и даже отчасти с Соловьевым» (от 6 июля 1888 г.)*.

Интересна соловьевская оценка, данная в «Замечаниях на лекцию П. Н. Милюкова»: «Леонтьев не был и не мог быть разочарованным славянофилом уже потому одному, что никогда не был очарован славянофильством...»**. В. Соловьев прав: К. Леонтьев действительно никогда не питал больших симпатий к ранним славянофилам — Хомякову, Киреевскому, Аксаковым. Он и богословие В. Соловьева принял с радостью, несмотря на все католические нотки, прежде всего потому, что католицизм с его иерархизмом и властью духовного авторитета Папы был ему ближе, чем «немножко протестантский дух, которым веет от богословских трудов» славянофилов. Препятствовало идейному родству и неприятие Леонтьевым славянофильской концепции государства, проповедь равноправия и бессловности, абсолютизация идеи национальности и ее прошлого. Для К. Леонтьева положительное в народности связано не только с православием, но и с будущим культурным своеобразием, с новым культурно-историческим типом, который он ждал на Руси. «Культура особая нужна, а славянство, пожалуй, только необходимое зло при этом. Без них (славян) нельзя; но надо *морщиться*, сознавая это, а не *улыбаться*» (Леонтьев — Александрову, 12 мая 1888 г.)***.

* Русское обозрение. 1895. № 1. С. 267.

** Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. — М.: Правда, 1989. — С. 494. (Мы не приводим полностью этого интересного отзыва.)

*** Богословский Вестник. 1914. № 5. С. 277.

Соловьёвская критика славянофильства еще более резка. Он видел в прошлом России не только достоинство, но и причину зла, которая кроется в том, что христианство перестало быть «живой религией», превратилось в мертвый догмат: «Церковь не утвердилась... как самостоятельное целое, а определилась как функция государственного организма»*. В. Соловьёв разделяет отрицательное отношение Хомякова к византизму как к историческому церковно-государственному строю, но идет еще дальше, утверждая, что залогом торжества вселенского общего дела будет по сути отказ от всего общественно-церковного опыта исторического христианства. По мнению В. Соловьёва, противоречие между истинным патриотизмом и фальшивым национализмом погубило славянофильство. Отсюда в критике В. Соловьёвым византизма как ложно понятого и омертвевшего в догме христианства.

Первый печатный отзыв В. Соловьёва о К. Леонтьеве — «Несколько слов о брошюре г. Леонтьева „Наши новые христиане“» — опубликован в газете «Русь» (№ 9 за 1883 год), которую редактировал тогда И. С. Аксаков. В брошюре, опубликованной в 1882 году, Леонтьев обвинял Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого в проповеди «розового христианства», в одностороннем, а следовательно, искаженном изображении сути христианства, которое, по мнению К. Леонтьева, они свели к проповеди любви, забыв о страхе Божьем, о том, что под конец истории «оскудеет любовь», по словам Христа.

Единственный содержательный отклик на брошюру Леонтьева был написан В. Соловьёвым. Позже Леонтьев напишет Губастову: «Один только Владимир Соловьёв написал в Руси Аксакова возражение, с которым можно не соглашаться, но в котором нет никакой пошлости... Что же делали в это время „друзья“ и единомышленники? Чем они меня ободрили и поддержали в этом деле? Чем поспособствовали распространению издания? Любезными *словами* приватно, комплиментами в моем кабинете... Из духовных писателей ни один не произнес ни слова... в защиту моей проповеди послушания Церкви»** (4 июля 1885 г.). В другом письме, его цитирует И. Фудель в своей статье, К. Леонтьев говорит, что в разговоре В. Соловьёв высказывал ему, что в такое время нужно большое мужество, чтобы говорить не только о любви, но и о страхе. Соловьёв не защищает односторонне понятое христианство, он утверждает лишь, что Достоевский и Толстой правильно поняты Леонтьевым. «Обличая заблуждения псевдохристианства, — пишет Соловьёв, — автор брошюры приурочил их к именам двух русских писателей, из которых один (Достоевский) решительно свободен от этих заблуждений, а другой (гг. Л. Толстой) не подавал достаточного повода к таким обвинениям»***. В. Соловьёв совершенно справедливо утверждает, что христианство у Достоевского держалось не на абстрактной любви и всеобщей гармонии, а на мистических предметах веры — на Христе и на Церкви, что пророчество Достоевского о «всемирной гармонии» относится прямо лишь к окончательному торжеству Церкви, ибо, как сказано в Апокалипсисе, грядет «новое небо» и «новая земля». Он обращает внимание на то, что Достоевский призывает человека к смирению, отказу от гордыни, связывая это непосредственно с христианской любовью. Что касается Толстого, то здесь Соловьёв менее настойчив и считает, что его рассказ («Чем люди живы») есть лишь переложение народной легенды, и не надо искать в нем новых религиозных идей. Остается заметить, что первоначальный замысел — поднять голос и в защиту самого К. Леонтьева — не был реализован. О нем можно судить и по свидетельству самого Леонтьева, и по словам Соловьёва в письме к Н. Н. Страхову: «...пишу теперь статью: «Христианство и Гуманизм, в защиту Достоевского от Леонтьева и самого Леонтьева». (Написано в 1883 г., не датировано.)****

Для Леонтьева страх Божий также не был единственным красутольным камнем в христианстве. Он писал о христианских праведниках и святых, кото-

* Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. — М.: Правда, 1989. — С. 603.

** Русское обозрение. 1896. № 11. С. 445—446.

*** Русь. 1883. № 9. С. 40.

**** Соловьёв В. «Неподвижно лишь солнце любви...». — М.: Моск. рабочий, 1990. — С. 240.

рые так любили Бога, что им было уже и не страшно. По Леонтьеву, любовь христианина к Богу и людям, чистая и бескорыстная, есть вершина христианского подвига, победы над грехом. Понятно, что такая любовь доступна не всякому. В секуляризованном обществе она зачастую выступает в форме альтруизма и филантропии, которые Леонтьев презирал, будучи последовательным ненавистником европейской цивилизации. Страх, считает К. Леонтьев, — чувство, присущее всякому человеку, даже дикарю. Правда, в такой логике рассуждений К. Леонтьева страх перед Богом незаметно подменяется животным страхом, инстинктивно присущим действительно каждому человеку. Однако природа страха Божьего совсем другая, и доступен он лишь истинно религиозному человеку, живущему в Церкви.

До 1887 года, когда Леонтьев, оставив цензорскую службу, переехал на жительство в Оптину Пустынь, он и В. Соловьев часто встречались в Москве и на даче у Леонтьева в селе Мазилово под Москвой. Квартиры их были неподалеку друг от друга — В. Соловьев, бывая в Москве наездами, жил у матери на Пречистенке, К. Леонтьев снимал квартиру под Новинским бульваром, потом на Арбате, в Малом Песковском, потом переехал в Денежный переулок. Можно только предполагать, о чем вели они споры. Из письма Соловьева Т. И. Филиппову (от 2 мая 1885 года) мы узнаем, что К. Леонтьев вместе с В. Соловьевым читал записку Т. И. Филиппова о церковном единстве. Т. И. Филиппов, в то время государственный контролер, был крупным авторитетом в церковные вопросы. К. Леонтьев высоко ценил его книгу «Современные церковные вопросы» (1882 г.). К. Леонтьев «разделяет мое впечатление от Вашей прекрасной записки», — пишет В. Соловьев Т. И. Филиппову*. Несколько позже К. Леонтьев в письме Губастову сообщает: «Влад. Соловьев недавно был у меня на даче и сказал, что он хочет писать о моей книге статью в таком духе: Леонтьев прав в том смысле, что вся жизнь должна быть основана на религии, и еще в том, что он верит в торжество социализма над нынешнею буржуазией, но его социализм не либеральный, а строгий и т. д. Где поместить — не знает. Хочет предложить свою статью в редакцию *Русской Мысли*, несмотря на то, что там уже была библиографическая заметка о моей книге. Посмотрим**». Речь здесь идет о только что вышедшей книге К. Леонтьева «Восток, Россия и Славянство»; рецензия В. Соловьева на нее в печати так и не появилась. В ЦГАЛИ мне удалось обнаружить в папке с разрозненными листами двойной форматный лист с началом черновика, который с достаточной достоверностью, несмотря на отсутствие названия и датировки, можно идентифицировать как рецензию В. С. Соловьева на 1-й том книги «Восток, Россия и Славянство». Причем, как видно, черновик не ограничивался сохранившимся листом, а был продолжен далее, но впоследствии другие листы были утрачены или находятся в другом месте. Вот начало этой рецензии: «В минувшем году, как сообщали некоторые газеты, один из наших правительственных людей в заседании высшего государственного учреждения высказал пророчество, что приближающийся двадцатый век удивит мир своею реакцией. В то время, как это говорилось в Петербурге, в Москве вышла интересная книга, в которой то же самое желание и чаяние реакции опирается на известные положительные идеи и определенные идеалы. В пестром ряде острых замечок, живых рассуждений и горячих излияний почтенный автор этой книги то нападает на ненавистные ему начала либеральной и эгалитарной цивилизации — являются ли они в лице знаменитого французского деятеля или в лице новогреческого и болгарского «интеллигента», — то излагает своеобразные взгляды на процесс социального развития народов, то, наконец, проповедует свой положительный идеал византийско-русской церковно-государственной культуры. Мы не станем ни разбирать всего многообразного содержания этой книги, ни оценивать ее с литературной стороны. Мы остановимся главным образом на тех идеальных началах, которые автор противопоставляет господствующим идеям европейского прогресса***. Далее Соловьев определяет три ведущие идеи, во имя

* Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. — СПб., 1908—1911. — Т. 2. С. 167.

** Русское обозрение. 1896. № 11. С. 450—451.

*** ЦГАЛИ, ф. 446, оп. 2, сд. 17, л. 40.

которых двигалась европейская жизнь в XIX веке: идея национальности, идея прав человека и гражданина и идея социально-экономического движения, осуществления равноправия. Трудно решить, в каком направлении соловьевская мысль развивалась, но если эта рецензия была написана действительно в 1886 году, то в ней? наверняка проявилось увлечение В. Соловьева европейским прогрессом.

Находясь в Оптинской Пустыни, Леонтьев старается не пропустить ни одной статьи Соловьева, с горечью для себя отмечая усиливающееся тяготение его к Европе, просит друзей прислать ему французские книги Соловьева, запрещенные к изданию в России; находит «Россию и Вселенскую Церковь» В. С. Соловьева «слабее других его трудов». «Но все-таки в ней, — пишет К. Леонтьев, — особенно для религиозного человека, есть прекрасные и потрясающие страницы... Его критика наших «синодальных» порядков, к несчастью, очень похожа на истину»*.

По всей видимости, В. Соловьев не приезжал в Оптину к К. Леонтьеву. Последняя их встреча состоялась в Москве, где К. Леонтьев был по издательским делам с 16 августа по 10 сентября 1890 г. Подробности этой встречи описаны в письме А. Александрову от 20 сентября 1890 г. Видимо, тогда возникла между ними договоренность выступить в печати по национальному вопросу. Поводом тому послужила статья философа и публициста П. Е. Астафьева «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи» («Русское обозрение», март 1890 г.), обвинившего К. Леонтьева в нападении на национальный идеал в работе «Национальная политика как орудие всемирной революции». К. Леонтьев напечатал в «Гражданине» фельетон на астафьевскую статью. Астафьев ответил, весьма некорректно, в «Московских ведомостях». «Его статья против меня (летом в «Московских ведомостях»), — пишет К. Леонтьев в письме к Александрову, — была до того бешеная, ядовитая, не великодушная, а по мнению Вл. Соловьева, и прямо хамская (это не мое обычное слово, а в самом деле Соловьева), что надо двинуться, как он, при своей чуткой совести, не пришел ко мне с дружеским и честным покаянием. Соловьев особенно «хамским» находит укор его мне в том, «что я не особенно известен»**. Предполагалось, что К. Леонтьев опубликует в «Русском обозрении» свои рассуждения в форме писем к В. Соловьеву, а Соловьев там же напечатает на них свой ответ (редактором этого журнала был в ту пору друг молодости Соловьева кн. Д. Н. Цертелев).

Надо сказать, что П. Е. Астафьев был общим знакомым К. Леонтьева и В. Соловьева. В 80-е годы он заведовал университетским отделением Московского Императорского Лицея, и среди его учеников сложился небольшой кружок почтителей К. Леонтьева, в числе которых были И. Фудель, А. Александров, И. Кристин, Г. Замаараев. Сам П. Е. Астафьев, талантливый философ и психолог, был устроителем своего рода салона, где собиралась московская интеллигенция. Вот, что вспоминает Г. И. Замаараев: «Константин Николаевич некоторое время аккуратно посещал по «пятницам» П. Е. Астафьева, у которого в эти дни собиралось довольно много народа. Бывали тут и профессора, и художники, и артисты, и толпа молодежи. Появлялся иногда и знаменитый философ-богослов Владимир Соловьев... Впоследствии Константин Николаевич совсем перестал бывать на «пятницах» у Петра Евгеньевича, которому он прямо и откровенно признался, что не может вести с ним споров, что это просто не по его силам и не по его здоровью. «Пятницы» П. Е. Астафьева продолжались, но отсутствие на них Константина Николаевича для всех нас было очень заметно...»***. Об отношении к Астафьеву Соловьева мы можем судить (всерьез ли?) по записи в шуточном «альбоме признаний» Т. Л. Сухоиной, где, отвечая на вопрос: «В чем несчастье?», Соловьев ответил: «Сидеть рядом с г-м Астафьевым»****.

Какова же судьба последней большой работы Леонтьева, озаглавленной И. Фуделем «Письма Владимиру Сергеевичу Соловьеву (о национализме полити-

* Русское обозрение. 1897. № 45. С. 413.

** Богословский вестник. 1915. № 1. С. 8.

*** Русская мысль. 1916. № 3. С. 99—100.

**** Соловьев Вл. Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. — Пг.: Время, 1923.—

ческом и культурном)? Почему именно в В. Соловьеве хотел К. Леонтьев видеть третейского судью своего спора с Астафьевым? Потому что В. Соловьев — философ и метафизик и ему легче понять слишком «темного» для К. Леонтьева Астафьева? Таков иронический подтекст «Писем...». Но главное, конечно, в другом: В. Соловьев заставил К. Леонтьева на старости лет глубоко усомниться в том, что его мечта о великой национально-культурной будущности России действительно воплотится в жизнь. «Он поколебал, признаюсь, в самые последние 2—3 года мою культурную веру в Россию, и я стал за ним с досадой, но невольно думать, что, пожалуй, признание-то России *чисто религиозное*... и только!... Все равно, — в исполнинском каком-то назначении нашем теперь уже и *сомневаться нельзя*»*. (Леонтьев — Фуделю от 5 июня 1889 г.) К. Леонтьев хотел слышать ответ человека, не являющегося его единомышленником, но ответ друга, полемиста по натуре, резко критикующего идею нации вне ее религиозного значения. К. Леонтьев наверняка читал соловьевский ответ на ту же статью Астафьева, опубликованный в «Вестнике Европы» в 1890 году, однозначно отрицательный в отношении к астафьевской позиции. «Национальное сознание не есть окончательная и высшая ступень человеческого сознания вообще»**, — писал Соловьев, призывая отречься от национального самопоклонения, в котором — источник национального эгоизма и отделения народности от человечества. К. Леонтьев писал человеку, в котором он видел «чистый образ молодого мудреца». Кроме того, он хотел, чтобы В. Соловьев высказался о своем отношении к его позиции публично, т. е. сделал, наконец, то, что не раз обещал в переписке и в частных беседах. В письмах К. Леонтьев часто сетует на молчание Соловьева и даже пытается его оправдать.

2 ноября 1890 г. Леонтьев извещает кн. Д. Н. Цертелева, что к ноябрьской книжке журнала письма готовы не будут — работа идет трудно. В том же письме просит Д. Н. Цертелева: «Будьте так добры спросите у Соловьева, отчего это, при столь высоком полете мыслей и чувств, какой у него, и при той любви ко мне, которую он не скрывает, отчего и при этих условиях у него по отношению ко мне так слабы движения *личной*, так сказать, совести, что он от занятий своих и часу времени *не хочет* (я не верю, что *не может*; его никто за это не побьет) оторвать для ответа на мое последнее письмо. Не понимаю — такого «психического» процесса!»***. К 1 декабря рукопись первых трех писем готова****. Соловьев телеграммой просит выслать ее поскорей. Леонтьев отправил рукопись в редакцию «Русского обозрения» на имя Соловьева, но сделал ошибку в адресе, что задержало ее получение на некоторый срок. «Что касается до самой статьи, — пишет Леонтьев Цертелеву 20 декабря 1890 г., — то я ею скорее не доволен, чем доволен, и поэтому предоставил В. С., по совещанию с Вами, и *не печатать* ее, а возвратить мне рукопись с его приватными ответами и объяснениями; ибо я вовсе не притворяюсь, когда говорю, что *ничего* почти не понимаю на этот раз в толкованиях Астафьева»****. Так что невыход рукописи в свет можно объяснить не только медлительностью Соловьева, как мы увидим далее, но и неуверенностью самого Леонтьева в необходимости ее печатать. К рукописи было приложено письмо к Соловьеву. Мне оно не известно, но с содержанием его можно познакомиться в пересказе И. Фуделю (письмо Леонтьева от 22—31 января 1891 г.): в нем он просил «предпочесть *личное* — *литературному*, т. е. не печатать этих писем в двух случаях: 1) если они слабы, многословны и т. д... 2) Если мои *ему* возражения довольно резкие и идущие в перемешку с выпадами против Астафьева — покажутся ему оскорбительными и будут раздражать его, ибо,

* Русское обозрение. 1897. № 45. С. 406—407.

** Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. — М.: Правда, 1989. — с. 603.

*** ЦГАЛИ, ф. 542, оп. 1, ед. 25, л. 1. Письма Леонтьева к Цертелеву далее цитируются по этой рукописи.

**** Что, впрочем, противоречит тому, что Леонтьев пишет Фуделю: «В конце декабря справился только с 1-м: 1) Вступление, 2) Как я понимаю слово революция, 3) Можно ли назвать меня противником национального идеала? 4) Можно ли назвать XIX-й в. веком торжества национального начала?» (ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 16, л. 19).

***** ЦГАЛИ, ф. 542, оп. 1, ед. 25, л. 3.

сказал я, я дружбой с вами гораздо больше дорожу, чтобы одной какой-нибудь своей статьей сомнительного достоинства...»*.

Но рукописи, как и люди: их судьбы и приключения бывают иногда не менее заняты и сложны. На этом «путешествие» леонтьевских писем не закончилось. «Рукопись — это точно заколдованная!», — писал Леонтьев Цертелеву 22 января 1891 г. К марту становится ясно, что появиться в задуманном виде письма Леонтьева не смогут. 18 марта Соловьев присылает телеграмму, в которой уведомляет, что не хочет ввязываться в спор Леонтьева с Астафьевым. Из письма Леонтьева к Губастову мы узнаем, что В. С. Соловьев с Д. Н. Цертелевым «разошлись по еврейскому вопросу до того, что Соловьев ничего уже более «принципиального», как он сам выражается, у Цертелева более печатать не может, а *больше ему негде*, по самому предмету нашего спора или рассуждения» (от 25 марта 1891 г.)**. Однако обязанность перед редакцией «Русского обозрения» и взятый 200-рублевый аванс заставляют К. Леонтьева думать о переделке написанного без обращения к В. Соловьеву. Остается только заложить рукопись обратно, но и здесь подстерегает неожиданность. Соловьев живет весной в Петербурге, а рукопись осталась в Москве в пустой квартире.

В июле Леонтьев ждет Соловьева в Оптиной Пустыни. Но встреча, видимо, так и не состоялась. В первых числах сентября по настоянию своего духовника преподобного старца Амвросия Леонтьев переезжает из Оптиной Пустыни в Сергиев Посад. Тут же пишет Цертелеву: «Мне очень стыдно перед Вами, Дмитрий Николаевич; — через безумие нашего общего приятеля (католика, ставшего ни к селу ни к городу демагогом) — я до сих пор не исполнил перед Вами моей *обязанности*» (от 3 сентября 1891 г. (л. 7)). Наконец, к концу октября Леонтьев все-таки получает назад свою рукопись. Ее передает ему А. А. Александров, собственноручно забравший ее у Соловьева, гостившего в Москве у матери. Леонтьев обещает переделать ее к декабрьскому номеру журнала, но не успевает, хотя и начинает эту работу. 11 ноября 1891 г. он умирает от воспаления легких. Стараниями И. Фуделя рукопись публикуется лишь в 1913 году в 6-м томе Собрания сочинений К. Н. Леонтьева.

А что Соловьев? Его тоже мучает неисполненный долг. Он обещает Леонтьеву: «Статья, Вас касающаяся, появится непременно, может быть, не в "Новостях", а в "Р<усской> М<ысли>" или "В<естнике> Европы"» (письмо от 7 мая 1891 г.)***. Вряд ли Леонтьев обрадовался бы появлению статьи о нем на страницах «Вестника Европы», журнала, который был для Леонтьева символом европейского прогресса и упоминался им с уничтожительным оттенком, причем с маленькой буквы и во множественном числе. В письме к кн. Д. Н. Цертелеву от 1891 г. (не датировано) Соловьев сетует на то, что «не успел к сроку написать о Леонтьеве, а запаздавший краткий очерк... неудовлетворителен»****.

«Письма к Владимиру Соловьеву (о национализме политическом и культурном)» интересны для нас тем, что отражают взгляды Леонтьева на культурную будущность России и идею национальности вообще на зарке его творчества. Это вторая большая работа его, имеющая непосредственное отношение к В. Соловьеву. В «Письмах...» основным объектом критики является панславизм, «соединизм», который включал в себя требование общеславянского единения и противоречил культурно-национальным идеалам Леонтьева, предполагавшим пагубность объединения русской нации со славянами, не исповедующими православие или ориентирующимися на европейский путь. «Грядущие судьбы России и сущность революционного движения в XIX веке; православие и всеславянский вопрос, «мир всего мира» перед концом его и т. п. — вот те важные предметы и великие вопросы, Владимир Сергеевич, о которых я намереваюсь писать Вам...»*****, —

* ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 16, л. 19.

** Русское обозрение. 1897. № 7—8. С. 425. В 1890 г. Соловьев был среди организаторов протеста против антисемитического движения в печати.

*** Соловьев Вл. Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. — Пч.: Время, 1923. — С. 177.

**** Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. Т. 2 / Под ред. Э. Л. Радлова. — СПб.: 1908—1911. — С. 263.

***** Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. — СПб., 1912—1913. — С. 273.

так открывает Леонтьев свои «Письма...», очерчивая круг волнующих его проблем. Вся его работа проникнута историческим пессимизмом. История подходит к концу. Нельзя сказать наверняка, какое будущее ждет Россию. Славянофилам было легче блюсти свой идеал — он в прошлом, в «Святой Руси». Идеал К. Леонтьева — в будущем, он врил в него, верил в то, что самобытная культура должна быть создана творчески, на основании византийского православия. Соловьевская критика поколебала его убеждение, может быть, и сила жизни — то у этого больного и одинокого человека была в этой вере, вере в будущее России. Когда она была поколеблена, пришло неотвратимое предчувствие своего рокового рубежа. Но отказаться от своей веры К. Леонтьев не мог. «Я не желаю, чтобы меня считали противником культурного национализма, — писал он. — Иное дело *верить* в идеал и *надеяться* на его осуществление и иное дело любить этот самый идеал. Можно любить и *безнадежно* больную мать; можно даже и весьма страстно желая культурного выздоровления России, — утратить, наконец, веру в это выздоровление. Вот на основании подобных чувств и склонностей и я в космополиты не гожусь»*.

Леонтьев противоречив. Сам по себе идеал сильной государственности, вполне позитивный и рациональный, может быть обоснован и без религиозной санкции, и без страха Божьего, который не трудно заменить на страх индивида перед государством. Леонтьев и сам косвенно подтверждает это: «Я хотел, чтобы взгляд мой, мой опасения и сочувствия были понятны не только тому, кто сердцем подкуплен в пользу сурового, не либерального старого православия, но и атеисту, и католику, и мусульманину, и даже *образованному китайцу* (курсив мой — А. К.), если бы он мою книгу, положим, прочел бы...» Но, с другой стороны: «Я захотел выйти умом из заколдованного круга» моего сердца лишь для того, чтобы и с *другой точки зрения*, вне этого круга утвержденной, доказать, что *в этом лишь круге* русским необходимо жить, если они хотят остаться русскими**». Связь византийской монархии с этим «заколдованным кругом» души требует мистической санкции веры, освящения, соприсутствия внутреннего духовного порядка и общественной иерархии. Понятно, что мало-мальски привлекательным такой политический идеал может стать лишь через эту санкцию. Леонтьев все время убеждает своего оппонента в иррациональности, мистичности ортодоксии, неограниченной власти и сословной иерархии общества. В богословии К. Леонтьев именно потому ставил Соловьева выше славянофилов, призывал «проверить его духом полулиберальный дух славянофилов», что «мистицизм Соловьева глубже, возвышеннее, чем ихний...»***.

Противоположность позиций К. Леонтьева и В. Соловьева выражается К. Леонтьевым очень ясно: «Я понимаю, что вам, Владимир Сергеевич, успехи моей этой теории и ее популяризации не могли бы быть приятны; ибо русский «византизм» в религии есть не что иное, как то самое восточное православие, которое вы в книге вашей: «La Russie et l'Eglise Universelle» называете... и которого упорство может служить главной помехой воссоединению Церкви. Единственно похвальное в моей теории перед судом вашим может быть только то, что я религиозное дело ставлю выше национального, но и тут одобрение ваше должно, по духу сочинений ваших, приноситься с большими, я думаю, оговорками»****.

И все-таки разрыв в отношениях между Леонтьевым и Соловьевым назревал. Леонтьева все больше печалил отход Соловьева в лагерь либералов, его последовательное утверждение европейского характера русской цивилизации. «А Вл. Серг. Соловьев — перешел через край. В каком-то бешенстве против России и Православия», — пишет он В. М. Эберману 12 января 1890 года*****. Фуделю пишет: «Я так недоволен его гнусным... Союзом с прогрессистами, что страдал от мысли некоторым образом обязать ему. Теперь у меня руки на *всякий случай* развязаны; и я, конечно, уже не пощажу его, когда придется кстати, не за *Рим*, не за «развитие» *конечно!* А за — *хамство*» (от 19 марта

* Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. — СПб., 1912—1913. — С. 296.

** Там же. — С. 340.

*** Русское обозрение. 1895. № 1. С. 267.

**** Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6 — СПб., 1912—1913 — С. 327.

***** ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 45, л. 1.

1891 г.)*. Чашу леонтьевского терпения переполнило событие, происшедшее в Москве 19 октября 1891 года и имевшее большой общественный резонанс, — на заседании Психологического Общества Соловьев прочитал свой реферат «Об упадке средневекового мировоззрения». Poleмическая заостренность реферата, публичный характер чтения (первоначально объявленного закрытым) и острая полемика в прениях, вышедшая потом на страницы «Московских ведомостей», привлекли к реферату особое внимание общественности и чиновников Св. Синода. Наибольшие споры вызвала критика В. С. Соловьевым исторического христианства и утверждение, что дух Христов проявляется и через неверующих исторических деятелей, способствующих прогрессу. К. Леонтьев внимательно следил за полемикой. Сохранились сделанные им вырезки из «Московских ведомостей», датированные 21 октября — 3 ноября (то есть до начала болезни К. Леонтьева), со статьями Грингмута, Ю. Николаева (Говорухи-Отрока), редакционными статьями о реферате резко критического характера и ответами самого В. Соловьева**. Сведения о реферате, полученные из этих источников, ввергли К. Леонтьева в безысходный пессимизм. 22 октября он писал Александру: «Нельзя ли как-нибудь достать для меня подлинник ужасного реферата Вл. Серг. Соловьева? Читаю в Моск. Ведом. и глазам своим не хочу верить! Неужели? Неужели? Так все прямо и дерзко в России 90-х годов»... «С самим Соловьевым я после этого ничего и общего не хочу иметь. Жду только прочесть реферат, чтобы написать это ему» (от 22 октября 1891 г.)***. На следующий день, — все так же взволнованно: «Правда, что неверующие люди сделали гораздо больше (не для осязательного благоденствия — это еще вопрос, а для уравнительного прогресса), чем верующие. Но тот, кто верует, поймет из этого не то, что хочет понять негодяй Соловьев, а то, что сам прогресс не хорош и что до него в сущности христианству и дела нет, он может только допускать его как неизбежность и в житейской практике мириться с ним, пока он — прогресс — не идет противу Церкви открыто и только... Изгнать, изгнать Соловьева за пределы империи нужно...»****.

В письме от 31 октября Леонтьев разрабатывает целый план «расправы» с В. С. Соловьевым: «добиться, чтобы духовенство возвысило голос», затем выслать В. С. Соловьева за границу (навсегда или до публичного покаяния), наложить цензурный запрет на издание его книг. Этот вопрос К. Леонтьев, видимо, обсуждал и с Л. Тихомировым. Но в печати К. Леонтьев не выступил, так как с текстом реферата так и не познакомился. О публикации доклада объявил журнал «Вопросы философии и психологии», но цензура наложила запрет, и напечатан он был лишь в 1901 году. Перед смертью К. Леонтьев успел упомянуть реферат В. Соловьева в своем письме неизвестному молодому человеку, опубликованном посмертно в журнале «Русское обозрение» № 8 за 1894 г. под заглавием «Письмо о старчестве». Идея письма — мысль о необходимости для верующего человека духовного наставника. Подвиг в вере возможен не только для монаха. «Можно и в миру живя *постепенными* усилиями довести себя до значительного молитвенного устроения. Примеров достаточно (ибо «средневековое мировоззрение» еще не совсем *пало*: а им живут милые Богу и даже мы с вами весьма не чужды ему)»*****. По скрытой цитате из названия соловьевского реферата легко определить, что это письмо — одно из последних, написанных рукою Леонтьева.

История с рефератом неминуемо вела к разрыву. Но судьбе было угодно распорядиться иначе. Леонтьев ушел из жизни, и сама смерть разделила их. Но, может быть, и здесь providение оказалось мудрым, отпустив В. Соловьеву еще девять лет, чтобы пересмотреть свою позицию и на закате жизни также прийти к мысли о конце истории.

Соловьев почтил ушедшего друга замечательной статьей «Памяти К. Н. Леонтьева», опубликованной в первом номере «Русского обозрения» за 1892 год.

* ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 17, л. 1.

** ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 1, ед. 114.

*** Леонтьев К. Н. Переписка с Анат. Александровым. — М., 1915.

**** Там же. — С. 124—125.

***** ЦГАЛИ, ф. 290, оп. 2, ед. 24.

В ней он дал общую, но яркую и точную оценку мировоззрения Леонтьева, развитую потом в статье для Энциклопедического словаря «Брокгауз и Ефрон». Он считал, что характерным для К. Н. Леонтьева было отсутствие цельности в мировоззрении, эклектическое сочетание религиозного, политического и мистического элементов, отсутствие единого центра и «господствующей, объединяющей любви». Соловьев чутко уловил, что в политической философии Леонтьева религиозное начало не имело того «безусловного значения... какое принадлежало ему в личном чувстве автора, половину жизни мечтавшего о монашестве и осуществившего эту мечту незадолго до своей смерти». «При всех своих недостатках и заблуждениях, — писал В. С. Соловьев, — это был замечательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель редкого таланта, глубоко преданный умственным интересам, сердечно религиозный, а, главное, добрый человек»*.

Со смертью Леонтьева диалог двух мыслителей не завершается, его нить тянется к «Трем разговорам» — пророческому завещанию Владимира Соловьева, своего рода рубежу, отделяющему век нынешний от века минувшего. Разочарование В. С. Соловьева в прогрессе, ожидание событий Апокалипсиса снова сближают общий пафос В. С. Соловьева с предсмертными мыслями К. Н. Леонтьева.

* Русское обозрение. 1892. № 1. С. 356, 358.

КОНФЕРЕНЦИЯ ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Министерство науки, высшей школы и технической политики Российской Федерации, Ассоциация преподавателей гуманитарных наук вузов России, кафедра философии МАИ 26—27 октября 1992 г. проводят научно-практическую конференцию на тему «Русская философия: личность и история».

Предполагается обсуждение следующих проблем:

- Историческое предназначение России.
- Проблема личности в русской философии.
- Философия всеединства и ее основные модели.
- Проблема культуры и цивилизации в русской философии.
- Софиология и ее значение в истории русской философии.
- Феноменология и герменевтика в русской философии.

Заявки на участие в конференции присылать до 15 сентября по адресу: 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4, Московский авиационный институт, кафедра философии. Оргкомитет конференции.

Телефон: 158-47-91.

В заявке укажите тему доклада (с краткой аннотацией) и сведения о себе (не забудьте сообщить номер вашего телефона).

ПИСЬМА К. Н. ЛЕОНТЬЕВА К КН. Д. Н. ЦЕРТЕЛЕВУ¹

I

2-го ноября 90 г. Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич! Еще раз простите — и к Ноябрьской книжке мои «Письма к Соловьеву» (о национальном вопросе и Астафьеве) готовы не будут. Их будет 6... Я не смог воздержаться от длинных рассуждений об общих вопросах. Теперь, слава Богу, пишу 6-е, надеюсь, что 7-го не будет, хотя и не поручусь. Рука моя ужасно неразборчива, особенно когда я увлекаюсь; — я вынужден посылать все в *Орел* — одной родственнице, которая умеет понимать и то, что я сам позднее не разбираю². У нее почерк превосходный, и около $\frac{1}{2}$ она уже переписала. Я почти каждый день пишу эту статью часов около трех и большего сделать *не в силах!* Полагаю, что к 1-му Декабря Вы получите *все сполна* и в наилучшем (т. е. разборчивом) виде.

Вопрос этот, сами знаете, надолго еще неисчерпаемый!

Будьте так добры, спросите у Соловьева, отчего это, при столь высоком полете мыслей и чувств, какой у него, и при той любви ко мне, которую он не скрывает, отчего и при этих условиях у него по отношению ко мне так слабы движения *личной*, так сказать, совести, что он от занятий своих и часу времени *не хочет* (я не верю, что *не может*; его никто за это не побьет) оторвать для ответа на мое последнее письмо. Не понимаю — такого «психического» процесса!

Хоть бы возвратил мне *заказным один несчастный* листик, который мне очень нужен и который я имел неосторожность ему послать. Для него это все прах! А для меня не совсем. Будьте здоровы инисходительны к моей старческой медлительности.

Постараюсь зато, чтобы получше вышло.

Остаюсь предан Вам и готов к услуге

К. Леонтьев.

II

20 Дек<абря> 1890 г., Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич!

Еще в Ноябре я получил от В. С. Соловьева из Петербурга телеграмму, в которой он приглашал меня выслать поскорей из-

встную Вам статью на Ваше имя; причем извещал, что скоро сам будет в Москве... Я не смог выслать тотчас же; а выслал 1-го Декабря; но не на Ваше собственно имя, а в Редакцию на Тверском бульваре, ибо не знал, в Москве ли Вы или в деревне и где Вы остановитесь. Псылка была обозначена для доставления В. С. Соловьеву. Не имея после этого очень долго от Сол<овьева> никаких известий, я несколько смутился и телеграфировал ему на Пречистенку³. Вчера я получил от него опять из Петерб<урга> прилагаемую телеграмму.

Что же случилось такое — не пойму! Думаю, впрочем, что он приезжал в Москву и опять уехал; а рукопись до сих пор лежит в Редакции. Больше нечего предположить; — ибо у вас, кажется, в Редакции большой порядок. А все-таки я счел необходимым предупредить Вас об всем этом.

Что касается до самой статьи, то я ею скорее не доволен, чем доволен, и потому предоставил В<ладимиру> С<оловьеву>, по совещанию с Вами, и не печатать ее, а возвратить мне рукопись с его частными ответами и объяснениями; ибо я вовсе не притворяюсь, когда говорю, что *ничего* почти не понимаю на этот раз в толкованиях Астафьева. Не хочу во что бы то ни стало себя оправдывать и готов бы был искренно это непонимание приписать *действительной* непривычке моей к правильному метафизическому мышлению, но когда вспомню, что я понимаю Страхова, Гартмана, Шопенгауэра (отчасти — кроме четвертого основания⁴: это ужасно!), «Отвлеченные начала» Соловьева и вашу книгу о Пессимизме⁵, которая была мне даже очень полезна, то поневоле подумаешь, что виноват Аст<афьев>, а не я. Мне не столько *напечатать* хочется, сколько самому понять его чепуху.

На счет 200 р<ублей> сер<ебром> не беспокойтесь; — если Вы с Соловьевым решите не печатать эти письма, то у меня есть две начатые статьи о Национ<альном> вопросе; — одна о том, как вообще понимать слово «национальная политика» (небольшое исследование все в *живых примерах* из истории XIX века), и еще против либеральных славянофилов *старого стиля*, под заглавием «Славянофильство теории и славянофильство жизни»⁶. — Вероятно, глубокого противоречия между нами не будет, так как Вы ни «бессословности» их, ни *политическому славянобесию* не сочувствуете (как видно и из охотного сообщения одного Spectator'a⁷), и, наконец, при случае за упоминание о *личном Боге* — не рассердитесь (ибо в вашей книге о «Пессим<изме>» вы при всем вашем основательном, по-моему, сочувствии этой школе все-таки Вы, видимо, не расположены признавать бессознательное Божество, а говорите, что для механизма нужен механик (сознательный)... и т. д.).

Как только узнаю, что эта <1 сл. нрзб.> и безолаберная, полная старческой болтовни, статья печати не удостоится, то немедленно примусь за одну из вышеуказанных. Если же окажется,

что я сужу эту свою работу строже, чем Вы с Соловьевым ее обсудите, то несмеленно вышлю и 2-ю $\frac{1}{2}$ ее, которая тоже готова, требует только нескольких обдуманных поправок.

В заключение прошу Вас, Князь, прикажите корректорам — быть внимательнее... Что делать отсутствующему автору? Он не может сам следить за корректурой. А вот эти: *не* вместо *но*; *a* вместо *и*, гораздо больше сбивают иногда читателя, чем какая-нибудь очень грубая ошибка... По *читательскому* опыту знаю... Засим пожелаю Вам всего лучшего, поздравляю Вас с наступающими праздниками и остаюсь уважающим и готовым к услугам

К. Леонтьев.

III. <Открытое письмо>

22 янв<аря> 91 г. Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич! Из Козельской Почт<овой> конторы должна быть давно уже отправлена в Моск<овский> Почтамт бумага о *выдаче Вам моей посылки* и в то же время я написал Вам просьбу, чтобы Вы сооблаговостили переслать ее Вл. Соловьеву, если он в Пет<ербурге>, или отдать ему, если он в Москве. Будьте уж так добры, черкните мне на открытом бланке, получили ли Вы ее, наконец; и какая была ее дальнейшая судьба? Думаю, что это не будет для Вас уж слишком обременительным?

Рукопись — эта точно заколдованная!

Ваш К. Леонтьев.

IV. <Открытое письмо>

22 июля; 91; Опт<ина> П<устынь>

Многоуважаемый Кн. Дмитрий Николаевич, — вчера получил Ваше письмо. Соловьева должен с часу на час привезти с собой *сюда* из Москвы здешний Предвод<итель> Кн. Оболенский*. Но я все-таки на всякий случай сегодня телеграфировал ему на Пречистенку о скорейшей доставке первых 3-х глав, находящихся у него. Черновая совсем не годится — и «беловую» даже не годится Вам читать не переделанную, так печатать *теперь* нельзя, а как я переделаю, Вы не можете наверное угадать и потому впечатление может быть ошибочно: совсем не то, какое будет после моей переделки. — Не моя, видите, вина! —

Весь Ваш К. Леонтьев.

* — И он два раза писал, что рукопись привезет.

3 Сент<ября> 91 Трошцкий Посад

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич, вот я приехал на Посад и остаюсь тут на всю зиму в виде опыта; и если увижу, что сносно, то и окончу здесь — «прочее время живота моего». Иначе — летом возвращусь в Оптину, которую покинул по медицинским причинам с величайшим сожалением.

Мне очень стыдно перед Вами, Дмитрий Николаевич; — через безумие нашего общего приятеля (католика, ставшего ни к селу ни к городу демагогом) — я до сих пор не исполнил перед Вами моей *обязанности*. Рукописи (т. е. ее 1-х глав) до сих пор я от него не добился — и даже вовсе не знаю, где он сам. Видно, надо будет переделать эти три главы по черновой... Что я и сделаю непременно как только найду здесь правильное помещение. Пока еще ищу его и живу в гостинице и весь погружаюсь в хозяйственные заботы. Никакой нет возможности сосредоточиться; даже бумаг негде разложить как следует.

Пожалуйста, не спешите осуждать меня. Лишь бы мне справиться (напр<имер> в Октябре) с этим вступлением, а 200 р. тотчас же покроются — с избытком; ибо статья эта («по поводу неважного о великом» и т. д.) так велика, что Вы скорее за обширность ее поропщете, чем за краткость. — Читал этим летом кой-кому: — хвалят, а мне она до того надоела, что если бы не эти 200 р., кажется, сжег бы ее.

NB NB Будьте так добры — прикажите выслать «Русск<ое> Обозр<ение>» сюда: — на Новую Лаврскую Гостин<ицу>.

Будьте здоровы.

Весь Ваш К. Леонтьев.

VI. <Открытое письмо>

22 Окт<ября> 91 *Сергиев Посад Новая Лаврск<ая> Гостиница*

Многоуважаемый Князь Дмитрий Николаевич! *Наконец-то* Вл. Соловьев возвратил мне начало моей статьи. На этих же днях примусь за ее переделку и надеюсь, что к Декабр<ьской> книжке успеет. Извиняюсь еще раз, хотя и без прямой *моей* вины — виноват перед Вами.

Уважающий Вас и готовый к услугам

К. Леонтьев.

ПРИМЕЧАНИЯ

Письма К. Н. Леонтьева публикуются по рукописи, хранящейся в ЦГАЛИ в фонде Д. Н. Цертелёва (ф. 542, оп. 1, ед. хр. 25, л. 1—8). Курсив — везде К. Н. Леонтьева. Особенности орфографии и пунктуации в основном сохранены.

1. Князь Д. Н. Цертелёв (1852—1911) — философ, поэт, автор трудов по философии Шопенгауэра. Друг молодости В. С. Соловьёва. Был основателем и с 1890 по 1893 г. главным редактором журнала «Русское обозрение».
2. В Орле жила племянница К. Н. Леонтьева Мария Владимировна Леонтьева.
3. Бывая в Москве, В. С. Соловьёв останавливался в доме у своей матери П. В. Соловьёвой, которая в то время жила в доме Лихутина на углу Пречистенки и Зубовской площади.
4. Речь идет о книге А. Шопенгауэра «О четвертном корне закона достаточного основания». Русский перевод А. А. Фета вышел первым изданием в 1886 году.
5. «Критика отвлеченных начал» — докторская диссертация В. С. Соловьёва, защищенная в 1880 году и в том же году изданная отдельной книгой. Книга Д. Н. Цертелёва «Современный пессимизм в Германии. Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана» вышла в Москве в 1885 году.
6. Статья К. Н. Леонтьева «Славянофильство теории и славянофильство жизни» была опубликована в 1891 г. в «Гражданине», а в 1912 г. — в 7-м томе Собрания сочинений. О том, как понимать слово «национальная политика», Леонтьев пишет, в частности, в 4-м письме к Соловьёву (см.: Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. — СПб., 1912—1913. — С. 305—310), которое не было прочитано В. С. Соловьёвым.
7. Под псевдонимом «Spectator» в «Русском обозрении» и «Московских ведомостях» печатался В. А. Грингут (1851—1907). В октябрьском номере «Русского обозрения» за 1890 г., а затем в «Московских ведомостях» (от 18 ноября 1890 г.) он напечатал статьи, в которых подверг критике теорию государства И. С. Аксакова, находя в ней слишком много европейских начал.

Примечания А. П. Козырева

Уникальное произведение зодчества, Спасо-Преображенская церковь в селе Зубрилово Пензенской области, нуждается в восстановлении.

Адрес для частных лиц, готовых оказать помощь: 442906, Пензенская обл., Тамалинский р-н, с. Зубрилово. Председателю приходского совета иеромонаху о. Игнатию (Н. Н. Дронову).

Для организаций: Тамала, Пензенская РКЦ-МФО — 237345; р/с 70012.

М. Желясков

К ИСТОРИИ ОДНОЙ ПОЛЕМИКИ

(К. Н. Леонтьев и В. С. Соловьев о проблемах христианской эсхатологии)

Речь Ф. М. Достоевского, произнесенная на Пушкинском празднике 8 июня 1850 года в Москве, послужила поводом для в высшей степени интересной полемики, возникшей между В. С. Соловьевым и К. Н. Леонтьевым. В этой речи Ф. М. Достоевский высказал свою давнюю и заветную мысль о великой миссии русского народа, призванного соединить и примирить все народы во всеобщей гармонии «по Христову евангельскому закону». «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите*. Миссия и призвание России — «изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому учению**».

Достоевский вдохновенно провозгласил всеобщее «всепримирение идей», грядущую «всеобщую гармонию». Его речь привела публику в неопишуемый восторг: были слезы, обмороки, вчерашние враги обнимали друг друга. (Правда, со временем оказалось, что примирение было призрачным, прежние враги остались врагами, распри и споры возобновились, а сама идея Достоевского подверглась самой жесткой критике с разных сторон).

Необходимо отметить, что тема «земного рая», который воцарится на земле, издавна привлекала внимание Ф. М. Достоевского и была одним из источников его творческого пафоса. «Утопия "земного рая", — писал Мочульский, — таинственный источник его вдохновения***. Достоевский верит в преображение всей твари, в «перерождение общества в совершеннейшее». «Люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле». Во всем творении он прозревал отпечаток Божественного перста. Творение Божье свято, потому что оно дело Его рук, — эта мысль, по моему мнению, составляет наиболее значительную часть духовного наследия Ф. М. Достоевского, а вместе с тем и его формы и содержания, т. е. необходимую предпосылку его представлений о «земном рае».

Именно эта проблема породила полемику между К. Н. Леонтьевым и В. С. Соловьевым. К. Н. Леонтьев достаточно резко выразил

* Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. — Л., 1984. — С. 147—148.

** Там же.

*** Мочульский К. Достоевский: Жизнь и творчество. — Париж, 1947. — С. 456.

свое отрицательное отношение к речи Ф. М. Достоевского. В трех номерах «Варшавского дневника» он буквально обрушился на него, упрекая в проповедовании какого-то гуманитарного идеала, не имеющего ничего общего, несмотря на декларации, с реальной жизнью христианского мира и Церкви Христовой. Мысль о всеобщем братстве, о соединении всех народов и наций в единый социальный организм, живущий по «христианскому евангельскому закону», представлялась Леонтьеву прямой ересью и приводила его в бешеную ярость. По его мнению, Достоевский эклектически соединил несоединимое: христианский идеал и либерально-эгалитарные представления о грядущем обществе всеобщего благоденствия. «И ты тоже Брут! И ты тоже!»* — с болью и горечью восклицает Леонтьев. Нет, эти идеи всеобщего примирения, грядущей гармонии ничего не имеют общего с христианством. Идеалы свободы, равенства, братства сами по себе, без «вещественных предметов веры», не могут составлять «культурно-исторического призвания великого народа». Космополитические идеалы, считает Леонтьев, не имеют опоры в трансцендентном и являют собой только симптомы упадка и дегенерации. Эти взгляды с необходимостью вытекают из его общих воззрений на сущность мирового процесса. Согласно К. Н. Леонтьеву, этот последний состоит из трех фаз развития: первоначальной простоты (так сказать, младенческого периода), цветущей и многообразной сложности (периода зрелости) и, наконец, вторичного, смесительного упрощения (периода старости). Нетрудно заметить, что Леонтьев мыслит жизнь социального организма по аналогии с человеческой жизнью, которая также имеет периоды младенчества, зрелости, постепенного одряхления и смерти.

В либерально-эгалитарном процессе, который ведет человечество к обществу всеобщего благоденствия, К. Леонтьев видит третью фазу развития западноевропейского мира. Происходит постепенное оскудение многообразия жизни, красочную многосложность постепенно вытесняет серая безликость, стираются национальные особенности, христианские ценности все менее оказывают влияние на жизнь общества. Унылые однообразные формы воцараются в некогда пышном и многообразно-чувственном западноевропейском мире, который все более и более теряет свое разнообразие и жизненность. Более того, этот процесс распространяет свое влияние и на славянский мир, и в этом К. Леонтьев видел страшную опасность для России.

«Для того ли восходил Моисей на Синай, чтобы скучный буржуа жил в свое удовольствие»**. Поистине — гора родила мышь. Для Леонтьева либерально-эгалитарный процесс — это Протей, принимающий различные формы для скорейшего достижения своих целей. Он многолик и может выступать в различных обликах — в религиозном и атеистическом, национально-освободительном и космополитическом, его средства чрезвычайно многообразны, но цель одна:

* Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. — М., 1912. — С. 199.

** Там же. — Т. 7. С. 148.

уничтожить дивное разнообразие мира, создать унитарное общество, религиозно индифферентное и творчески бессильное, и, в конце концов, подготовить почву для грядущего Апокалипсиса. Либерально-гуманитарные идеалы, созданные руками человека, есть нечто от мира сего, это новая Вавилонская башня, прямая дорога к концу мира.

И вот этот гуманитарный идеал Ф. М. Достоевский, по мнению К. Н. Леонтьева, полагает в основание мессианского призвания русского народа. Все это либерально-эгалитарный бред, считает Леонтьев. Истинный космополитизм православия в отличие от ложного либерально-эгалитарного космополитизма, который ведет в ад, заключен в «вещественной и одновременно мистической личности Иисуса Христа».

«Вера в божественность распятого при Понтийском Пилате Назаретянина, Который учил, что на Земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность наступают после гибели Земли и всего живущего на ней; вот та осязательно-мистическая точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на Земле обещают нам Иисус Христос и его апостолы; а напротив, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской проповеди на земном шаре, ибо близость конца должна совпадать с последними попытками сделать всех хорошими христианами»*.

Действительно, мысль К. Леонтьева имеет весьма глубокие основания, опору ей можно найти как в учении отцов Церкви, так и в самом Евангелии и посланиях апостолов. Согласно воззрениям Блаженного Августина, история мира заключена между двумя катастрофами. Одна из них произошла в глубокой мифологической древности — это грехопадение прародителей; другая ожидает человечество в конце времен — это Страшный Суд, через который суждено пройти всему человечеству. Об этой катастрофе говорит и ап. Петр во втором соборном послании: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и *все* дела на ней сгорят» (2 Пет. 3, 10). Ту же самую мысль содержит малый евангельский апокалипсис, на который ссылается К. Леонтьев: «Восстанет народ на народ, и царство на царство, и будут глады, моры и землетрясения по местам; Все же это начало болезней» (Мф. 24. 7—8). «Горе беременным и питающим сосцами в те дни! Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою. Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доньше, и не будет» (Мк. 13. 17—19).

Итак, считает К. Леонтьев, пророчество всеобщего примирения людей не есть православное пророчество, а гуманитарно-эгалитарное. Нужно сказать, что это мнение не только Леонтьева. Уже позже, в Оптиной Пустыни, К. Леонтьев нашел полную поддержку

* Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. — М., 1912. — С. 182.

в лице видного представителя православия епископа Феофана, а также у оптинских старцев. «Весьма полезно будет тотчас после уверений Достоевского и Соловьева, что «небесный Иерусалим» сойдет на Землю, прочесть епископа Феофана... Он говорит *совершенно другое* и, разумеется, под этими его рассуждениями подписались бы как покойные еп. Алексей и Никанор и т. д., так и все оптинские и афонские старцы. А когда Достоевский напечатал свои надежды на земное торжество христианства в братьях Карамазовых, то оптинские иеромонахи, смеясь, спрашивали друг друга: «Уж не вы ли, отец такой-то, так думаете?» Духовная же цензура наша прямо запретила особое издание учения от. Зосимы, и нашей было предписано сделать то же»*.

Несмотря на ссылки Леонтьева на столь очевидные авторитеты, мнение Ф. М. Достоевского нашло яростного апологета в лице Вл. Соловьева. К сожалению, следует признать, что Леонтьев не был далек от истины, когда обвинял Вл. Соловьева в «злорадном и ядовитом тоне» и «несомненной наглости подтасовок». В небольшом приложении к трем речам в память Достоевского Вл. Соловьев пытается опровергнуть, на мой взгляд, довольно unsuccessfully, мнение К. Н. Леонтьева. «Можно ли сводить всю сущность христианства к одной гуманности? — спрашивает В. С. Соловьев. — Есть ли цель христианства всеобщая гармония и благоденствие на земле, достигаемое естественным прогрессом человечества?»**.

Как мы помним, вопрос этот был поставлен Леонтьевым совсем в другой плоскости. «Есть ли цель христианства всеобщая гармония и благоденствие на земле?» — спрашивал Леонтьев и отвечал отрицательно. Вл. Соловьев добавил к этому вопросу «естественный прогресс человечества», о котором у Леонтьева не было ни слова, и с успехом опроверг его. Вл. Соловьев говорит о том, что гуманистическое чувство любви и естественный прогресс человечества без опоры на религию, «которая держится тайной, чудом и подвигом», никогда сами по себе не приведут к всеобщей гармонии и благоденствию. Всякое общественное здание должно иметь опору в мистическом основании — в этом Вл. Соловьев солидарен с К. Н. Леонтьевым. У Достоевского Вл. Соловьев находил такое основание не в добром чувстве, а прежде всего в мистических предметах веры — Христе и Церкви.

Я далек, конечно, от того, чтобы подвергать сомнению истинность веры великого писателя. Несомненно, что все творчество Достоевского опиралось на мистические ценности Православной Церкви. Но и мнение К. Н. Леонтьева также несомненно имеет в них опору. Вся разница в том, что черпавшие из одного и того же источника Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев пришли к совершенно разным конечным результатам. Один говорил о царстве правды на земле, другой — о неизбежной гибели творения в огне Страшного

* К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни. — М., 1912. — С. 29.

** Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. — СПб., 1911—1914. — С. 201.

Суда. В полемике с Леонтьевым Соловьев пытается снять это вопиющее противоречие вместо того, чтобы указать на него. «Церковь,— говорит Соловьев, — есть обоженное через Христа человечество, и при вере в Церковь верить в человечество — значит только верить в его способность к обожению, верить словам Св. Афанасия Великого, что в Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать Богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, православная, отеческая.

И при этой вере проповедь или пророчество о всеобщем примирении, всемирной гармонии и т. д. относится прямо лишь к окончательному торжеству Церкви*.

Под этими словами мог бы подписаться и К. Леонтьев, но весь вопрос в том, где свершится этому торжеству — на небесах или на земле. Вл. Соловьев, прекрасно понимая суть проблемы, пытается ее обойти следующим образом: «Напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся**». Далее Соловьев говорит об изменении этого термина и о различном к нему отношении в разные времена. Это, конечно, весьма затемняет вопрос, и если бы в других своих сочинениях Вл. Соловьев не выступал с большей ясностью и определенностью, мы никогда бы не смогли понять, что же он имеет в виду. В одной из статей, посвященных еврейскому вопросу, Вл. Соловьев говорит об общей цели христианства и еврейства. «Христианство и еврейство имеют общую теократическую задачу — создание праведного общества. Так как источник всякой правды в Боге, то праведное общество есть общество богочеловеческое***. И далее: По еврейским понятиям такое идеальное общество должно воплотиться в народе израильском (в царстве Мессии), по христианским понятиям к нему одинаково призваны все народы****. Здесь Соловьев допускает некоторую неточность, ибо в воззрениях Исаии заключен такой же глубокий универсализм, какой Вл. Соловьев приписывает только христианству. Но для нас важно другое: для Вл. Соловьева грядущая на земле теократия есть главная задача христианского мира. Характеризуя различие западного и восточного христианства, Соловьев говорит: «Если Восток всецело отдался охранению священных начатков царства Божия, то Рим по своему практическому характеру прежде всего поставил заботу о средствах к достижению царства Божия на земле»*****.

Но ни Запад, ни Восток, согласно Соловьеву, не могут в отдельности осуществить грандиозную задачу христианского мира —

* Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3.— СПб., 1911—1914.— С. 204.

** Там же.

*** Там же.— Т. 4. С. 143.

**** Там же.

***** Там же.— С. 55.

построение теократического общества. Запад лишен истинной светской власти, власти имперской, хотя католическая Церковь и обладает духовной властью первосвященника в лице папы. Восток обладает истинной светской властью — царем-самодержцем, но схизматический характер православной Церкви не дает свободы истинного духовного развития. «Два великих исторических опыта: опыт средних веков и опыт Нового времени, с очевидностью доказывают по-видимому, что ни Церковь, лишенная орудия обособленной, но солидарной с ней светской власти, ни светское Государство, предоставленное своим собственным силам, не могут с успехом водворить на земле христианский мир и справедливость»*.

Вселенская Церковь грядущей теократии, по мысли Соловьева, раскрывается как тройственный богочеловеческий союз священства, царства и пророчества. Первый мы находим в Риме в лице папы, второй — в Москве в лице государя-императора, третий — в самом Вл. Соловьеве, ибо вдохновенный пророк, способствующий соединению Церкви во Вселенском Телe (что есть первый шаг к грядущей теократии), естественно, есть он Сам. Теория Вл. Соловьева была высмеяна и обругана, никто не понял всей серьезности проблем, поднятых им. Русское общество, экзальтировано восторгалось речью Ф. М. Достоевского, лишней раз подтвердило, что нет пророка в своем отечестве. А между тем сам Вл. Соловьев отчетливо представлял себе величие своего дела. Он видел в истории христианского мира интенцию вселенской теократии, которую безуспешно пытались осуществить Константин и Карл Великий. Конечно, в этой деятельности заключался страшный соблазн, духовная прелесть, но она несла в себе огромное величие, непреходящую духовную мощь, которая уже почти 2000 лет движет христианским миром. «Ваше слово, о народы слова, это — свободная и вселенская теократия, истинная солидарность всех классов, христианство, осуществленное в общественной жизни, политика, ставшая христианской; это — свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это — социальная справедливость и добрый христианский мир. Открой же им, ключарь Христов, и пусть врата истории будут для них и для всего мира вратами Царства Божия»**.

Для Вл. Соловьева человеческая история есть процесс становления великой христианской теократии. Обоженное и преображенное человечество должно на земле воплотить видения древних пророков Израиля. Наступит время, когда «волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком . . . и младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будет делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Исаия 11. 6—9). Никакое зло не коснется сынов человеческих. Жало первобытной ненависти и боли навсегда будет вырвано из плоти мира. Без сомнения, как бы мы не относились к воззрению

* Соловьев В. С. Россия и вселенская Церковь. — М., 1911. — С. 70.

** Там же. — С. 73.

ям Вл. Соловьева, в своих последних основаниях опирающихся на пророков Израиля, невозможно не признать их потрясающую грандиозность.

К. П. Леонтьев ошибался, полагая, что идеалы Ф. М. Достоевского о всеобщем братстве, всеобщем примирении в грядущем не имели опоры в «вещественных и мистических предметах веры». Это видение Достоевского, конечно, имеет опору в таковых предметах веры, но веры иудейской. Именно это обстоятельство позволило В. Розанову объявить о великом «жидовстве» Достоевского. Но здесь мы сталкиваемся с крайне сложной проблемой. Poleмика между великими столпами русской культуры велась на церковной почве, но отнюдь не на церковном языке. Вся проблематика спора уже была поднята в первые века христианства и Вселенская Церковь уже произнесла свое суждение по этому поводу. Проблема Царствия Божия на земле вошла в христианский мир через Апокалипсис Св. Иоанна Богослова. В 20-й главе этой таинственной книги Св. Иоанн говорит об Ангеле, который сковал сатану на тысячу лет и низвел его в бездну. «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время» (Откр. 20. 1—3).

Согласно Апокалипсису, Христос вновь посетит землю, воскресит праведников и образует Свое царство, которое просуществует тысячу лет, а потом придет в упадок и разрушится. И только затем произойдет окончательная победа над злом и вечное воцарение Иисуса Христа и его святых. По сути дела, хилиазм утверждает, что произойдет не два пришествия Иисуса Христа, как учит Церковь, а три. Согласно учению Церкви, Сын Божий Иисус дважды придет в наш мир. Одно пришествие уже свершилось. Христос, воплотившись от Духа Святого и Девы Марии, явился в мир в уничижении, в виде раба не для суда над миром, но ради его спасения. Второе пришествие состоится в конце времен. Иисус Христос явится в славе, но уже не для спасения мира, но для Суда над ним. Он воскресит всех мертвых, отделит агнцев от козлиц, плевелы от пшеницы и уничтожит неверную тварь в огне Страшного Суда.

В истории древней Церкви одни поддерживали учение о хилиазме, другие отвергали его. Существовали многообразные формы хилиастического учения, от гностических и иудаистических сект, исповедующих хилиазм в грубой и материальной форме, до возвышенных идеальных видений грядущего царства Божия на земле. Таким мы находим хилиазм в учении Иустина Философа, Св. Иринея и других видных деятелей раннего христианства. Происхождение хилиазма носило явно иудаистический характер (это признавали все богословы — от древних до современных). Возникнув в среде иудаизма за 200 лет до Р. Х., хилиазм органи-

чески вошел в христианский мир. Именно органически, хотя это учение и не было принято догматическим сознанием Церкви. Борьба мнений продолжалась около четырех веков, и полемика по этому поводу завершилась на Втором Никейском соборе в 381 году. Собор отверг хилиазм как лживое и еретическое учение, внося в символ веры следующую формулу: «Его же царствию не будет конца». То есть царство Иисуса Христа будет стоять вечно, оно не имеет временных границ. Это положение многократно подтверждается прямым евангельским текстом, а также текстами посланий апостольских (см.: Ин. 5. 25—29; 2 Пет. 3. 10; 2 Пет. 1. 11).

Но, несмотря на отвержение Церкви, хилиазм не ушел из жизни христианского мира, древняя ересь не умерла, она опустилась в хтонические глубины христианства и готова, подобно огненной лаве, вырваться на поверхность земли.

В этой жизнеспособности хилиазма есть нечто замечательное: обычно жизнь ереси после церковного отвержения достаточно быстро затухала. Однако хилиазм избежал этой участи, оплодотворяя различные секты и движения, которые постоянно существовали на всем протяжении христианского мира. Не говоря уже о различных философских системах, в той или иной форме несущих в себе интенцию хилиазма, вся история христианского мира по существу состоит из хилиастических движений, попыток образовать на земле Царство Божие. Здесь Вл. Соловьев совершенно прав; и Святая Римская империя германской нации, и Римская империя при Константине есть по сути своей попытки реализовать на земле теократию, царство Иисуса Христа. Эти теократические стремления не были реализованы западноевропейским миром. Огромные империи пали, но интенции хилиазма сохранились, если так можно выразиться, в мелких формах, в движениях анабаптистов и франк-масонов, последователей Иахима Флорского и Сведенборга.

В сущности спор К. Н. Леонтьева и Вл. Соловьева шел относительно хилиазма, но К. Н. Леонтьев, сам не ведая того, опирался на «догматическое христианство», которое отвергало хилиазм. И эта тенденция имеет глубокие основания в жизни Церкви. А Вл. Соловьев опирался на историческую традицию, чутко уловив направление движения западноевропейского мира. Причем мнение Вл. Соловьева об охранительной природе Восточной Церкви вполне совпадало с мнением К. Н. Леонтьева. Но если Соловьев видел в этом порок русского православия, то К. Н. Леонтьев считал это качеством достоинством русской Церкви. Для него охранительные принципы православия были выражением истинного христианства, а та вселенская теократия, на которую уповал Вл. Соловьев, была просто фантомом, абсолютно несоответствующим учению Церкви. Ибо Сам Христос предрек как бы неудачу своего дела, указал на неотвратимое движение мира к своему концу в огне Страшного Суда.

Здесь нужно заметить: охранительный принцип действительно имел место в русской Церкви, и порой он подавлял свободу

мысли и свободу творчества. Церковь по преимуществу ушла из общественной жизни, превратившись в «государственную канцелярию по спасению душ» (И. Аксаков). Она отнюдь не пыталась преобразовать социальную жизнь, а молчаливо и нейтрально относилась ко всему, что происходило за церковными вратами. Однако реализация теократических идеалов предпринималась не только в великих империях Константина и Карла Великого. Средневековая Русь также пыталась осуществить мечту о теократии. «Москва — Третий Рим», «Россия — Новый Израиль» — это, конечно, были теократические идеалы, воплотившиеся в этосе русского народа и в сознании Церкви в XV, XVI вв. и, частично, в XVII в., но было бы ошибкой распространять те формы православия, которые сложились к XIX в., на всю историю русского православия, как это делали Вл. Соловьев и Леонтьев.

Теократический идеал исчез из сознания русской Церкви в середине XVII в., после реформы патриарха Никона. Сознание избранности, мессианского призвания русской нации ушло в земство, подобно тому, как град Китеж скрылся под водами Светлояра. И вместе с отречением от мессианского идеала из Церкви ушел живой дух жизни.

Русское православие из христианства Зосимы, несомненно теократического, постепенно превратилось в христианство Ферапонта, строго охранительное. Когда уже в XIX в. начало формироваться самосознание в русском обществе, то мессианские и теократические идеалы вновь возникли в его сознании, но отнюдь не в сознании Церкви. Мессианизм возник снова, но уже не на церковной почве, а так сказать, около церковных стен. Но этот мессианизм, лишенный духовного основания, которое может дать только Церковь, слился с совершенно секуляризированным мессианизмом Запада, либерально-эгалитарным процессом, что в конце концов привело к кровавым событиям 1917 года. Таким образом, Вл. Соловьев и К. Леонтьев обнаруживают в христианстве две разные тенденции: одна отрицает Царство Божие на земле (К. Леонтьев), а другая уповает на утверждение Царства Божьего на земле (Вл. Соловьев).

КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ И ЕГО «ПОПЕЧИТЕЛИ»*

Бывший наш посол в Риме и потом товарищ министра иностранных дел, теперь живущий в отставке и на покое, К. А. Губастов, в нынешнем году, как и в прошлом, созвал к себе друзей и почитателей покойного К. Н. Леонтьева «побеседовать» об издании сочинений последнего, об оживлении памяти и интереса к его личности и трудам, и проч., и проч. По этому поводу хочется сказать несколько слов, которые, может быть, не пройдут без вразумления...

Ах, «друзья»... Да вы одни и стоите *препятствием* на пути признания Леонтьева, или возрождения его имени.

Что такое Леонтьев?

Фигура и гений в уровень с Ницше. Только Ницше был профессор, сочинявший «возмутительные теории» в мозгу своем, а сам мирно сидевший в мирном немецком городке и лечившийся от постоянных недугов. Немцы у себя под черепом производят всякие революции: но через порог дома никак не могут и не решаются переступить. Полиция, зная, что «немецкая синица» моря не зажжет, остается спокойною при зрелище их идейного бунта. Чем больше профессора бунтуют у себя под черепом, — тем, полиция знает, страна остается спокойнее.

Леонтьев, идейное родство которого с Ницше гораздо ближе, чем далекое и даже проблематическое родство с ним Достоевского, — был не профессор, а глубоко *практическая* и притом *страстно-практическая* личность... Медик, гувернер, журналист и романист, дипломат, монах и, наконец, отшельник Оптиной Пустыни, — он был, как сабля на-голо: он не только «переступил бы порог» своего дома, но сейчас бы и бросился в битву, закипи она на улицах. С кем в битву? С теми же кумирами, которые разбил и Ницше. За какие идеалы? За те же, каким поклонялся Ницше.

Идеал Леонтьева — эстетическая красота. Но не в книгах (Ницше), — а в *самой жизни*.

Леонтьев поклонялся *силе* и *красоте* жизни, *выразительности* и *мощи* исторических линий, как новому «богу»... Ради него он от всего отвернулся. Сам ради этого нового «бога» он измял свою литературную деятельность и изломал свою биографию. Никто при жизни его не понимал, а по смерти его почтили... только «друзья». Но о них потом.

* Печатается по тексту: Розанов В. В. Константин Леонтьев и его «попечители» // Новое слово. 1919, № 7. С. 24—26.

Ради этого нового «бога» красоты он разорвал с современною ему «утилитарно-эгалитарною» действительностью, с этой «пиджачной» цивилизацией, с этою культурою «черных фраков и туго накрахмаленных воротничков». Он из нее бежал... в монастырь. Он бежал бы в Афины и, в общество Алкивиада, Аспазии и Перикла, но как это *умерло* и (по его мнению) было невоскресимо, то бежал в последнее убежище эстетики наших дней — в черный монастырь с его упорным отрицанием жизни. «Мантии монахов все-таки эстетичнее виц-мундира чиновника и клетчатого пиджака берлинского или питерского буржуа».

Отрицание Леонтьева было практично, Ницше — только теоретично. Леонтьев *перевел в жизнь* свое отрицание, свою борьбу против текущей истории. Он, *в самом деле*, вышел из действительности: вот смысл его ухажений в монастырь. Ницше остался просто «германским литератором», преуспевшим по смерти до «европейского литератора»... Он очень хорошо уместился в рамках этой цивилизации, нисколько с нею не разойдясь. Отсюда и признание его, такое шумное и скорое после смерти, во всей Европе. Европа признала в Ницше «своего человека», хорошего буржуа и доброго лютеранина. Ведь «лютеране» иначе называются «протестантами», «протестующими». Ницше, как Байрон, как Руссо, как в молодости Пушкин, как всю жизнь Лермонтов, пел «демона» и протестовал против Бога и человечества; но обыватели с берегов Темзы, Шпрее и Невы добродушно хлопали по плечу Байрона, Гете, Пушкина, Лермонтова и Ницше, зная, что «своей» своему глаза не выключет... — «Ну, вот; и мы все в Бога не веруем и над христианством посмеиваемся в кулак», — говорили обыватели, пропуская «маленькую» за галстух, — «у нас и Штраус, и Ренан, а теперь и вы, Фридрих Ницше, украшаете словесность».

Леонтьев *натурою* разошелся со всем и всеми... И ушел в монастырь. Это гораздо страшнее, гораздо показательнее. Здесь невозможно приводить доказательства из его книг, статей, писем, посмертных заметок. Но это был Ницше не в литературе, а *Ницше в действии*. То, что он остался отвергнутым и непризнанным, даже почти не прочитанным (публикою), и свидетельствует о страшной *новизне Леонтьева*. Он был «не по зубам» нашему обществу, которое «охаает» и «ухаает» то около морали Толстого, то около героев Горького и Л. Андреева.

Леонтьев гордо отвернулся и завернулся в свой плащ. И черной фигурой, — именно как «Некто в черном», — простоял все время в стороне от несшейся мимо него жизни, шумной, отвратительной и слепой. «Все провалитесь в черную дыру смерти», — говорил он вслед, говорил и никто не слышал, не слушал.

Даже его художественные рассказы, не уступающие чеховским и Короленко, — «Из жизни христиан в Турции» не прочитаны.

«Восток, Россия и Славянство» едва можно отыскать у букинистов: в магазинах этого двухтомного труда нет.

Когда он написал «Наши новые христиане — гр. Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский», то и Вл. Соловьев и Достоевский были ис-

пуганы. «Это — антихрист, так может говорить только антихрист», — не этими буквально словами, но *эту самую* мысль записал Достоевский в своей «Записной Книжке» (смотри посмертное издание сочинений Достоевского 1882 г. с извлечениями из «Записной Книжки»). Замечательно, что Леонтьев на обложке этой брошюры надписал: «Продается в пользу слепых города Москвы», т. е. якобы она издана с благотворительною, богоугодною целью. Но это аллегория и насмешка: «слепые» — это сами читатели, «в пользу» которых Леонтьев написал и напечатал свою брошюру-памфлет.

И с Достоевским, и с Толстым, кумирами тех дней и того времени, Леонтьев разошелся самым резким образом, «Я за толпою не побегу. И так как толпа тоже ко мне не идет, то я останусь один».

И остался...

И вот этот дьявол в монашеском куколе, бросившийся в Оптину Пустынь только оттого, что ему нельзя было броситься в Сиракузы к какому-нибудь тирану Дионисию (к которому путешествовал Платон), попал...

Попал в «объятия» друзей своих, Тертия Филиппова, Анатолия Александрова, Иосифа Фуделя, Вл. Ап. Грингмута, К. А. Губастова, Б. В. Никольского.

Сколько «советников» — «тайных» и «статских»...

В «объятиях» их и заключается его темная «судьба», тот страшный «fatum» около его имени и книг, о которых он говорил перед смертью.

Леонтьев — весь влюбленность. Он не имел другого отношения к вещам и идеям, кроме влюбленного или... негодующего и презирающего до степеней едва вообразимых. Но, судьба, — «почитателями» его сделались люди, не способные даже к кой-какой любвишке. Он был, как Франческо-да-Римини в мистическом полете (у Данте); но обнимал пахучего Петрушку из «Мертвых душ».

Судьба...

Тем сочным басом, как говорил и Ноздрев, Б. В. Никольский гремел в прошлом году, что ему ничего не стоит заставить академию наук издать «Полное собрание сочинений» К. Леонтьева... Забыв, что не в издании дело, а в читателе, — и что, если бы был читатель, издатели и помимо академии нашлись бы, а без этого и академическое издание остается втуне.

Фудель, «друг» Леонтьева, — на предложение П. П. Перцова издать на свой счет 3-й том «Сочинений» Леонтьева, в дополнение к «Востоку, России и Славянству», ответил требованием, чтобы издание велось по указаниям его, великого Фуделя, иначе же он не даст доступа к материалу неизданных посмертных леонтьевских статей.

Так как на это нелепое предложение нельзя было надеяться получить согласие, то попросту Фудель поставил veto к изданию 3-го тома своего покойного «друга»...

Т. И. Филиппов получил от Леонтьева «посвящение» себе одного его тома.

К. А. Губастов прекрасно и величественно «председательствовал» среди «почитателей имени Леонтьева»; и мне показалось в прошлом году, что это — просто берлинский конгресс или уж по крайней мере заграничная конференция...

Гринмут и теперь Л. А. Тихомиров, в обладании которых находилась типография «Московских Ведомостей», одним мановением руки могли бы дать обществу издание сочинений Леонтьева, от «крох» которого оба идейно питались и питаются. Но «крохи» они подбирали, а «мановения» не дали...

И над всем этим хором «друзей» бас Бориса Никольского... «Я заставлю», «я сделаю», «меня знают»...

Он только не договаривал, что он всех переколотит чубуком, если кто-нибудь не станет почитать его «друга» Леонтьева...

Шум есть неперемнное сопутствие Никольского, как хвост есть неперемнное сопутствие кометы. Шум и неотвязчивое воспоминаение о Ноздреве... Даже о двух Ноздревых, сразу вошедших в комнату.

И хочется вынести Леонтьева из обступившего могилу его хора «почитателей», сказав: вы не воскресители, а погребатели.

Расступитесь. И тогда он встанет сам... Во всем блеске и занимательности его идей...

Наш «Черный Некто»... Не рассмотренный, не услышанный. Но так влюбляющий каждого, кто сумеет раскутать плащ его и взглянуть в скрытое там лицо. Влюбляющий и влюбленный — так хочется назвать его, как собственным и исключительным именем.

Публикация В. Константинова

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ УКАЗАТЕЛИ ПО ФИЛОСОФИИ

Предлагаемый список русскоязычных указателей по философии, социологии и логике не претендует на полноту и включает, за редким исключением, только книги, посвященные специально философской библиографии. Принцип расположения материала — хронологический.

1. Колубовский Я. Философский ежегодник: Обзор книг, статей и заметок, преимущественно на русском языке, имеющих отношение к философским знаниям. Год первый: 1893 (Издание журнала «Вопросы философии и психологии»). — М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1894. — 204 с. — (I. Алфавитный обзор, с. 6—189; II. Систематический перечень: Логика. Теория познания. Психология. Гипнотизм. Социология. Биология. Этика. Эстетика. Философия права. Философия истории. Философия религии. Метафизика. Оккультические знания. История философии. Собрания сочинений, с. 191—203). — (С. 3: «О задачах ежегодника»: «...Здесь пашли себе место и серьезные исследования, имеющие не один только мимолетный интерес, и статьи, в которых отражаются взгляды образованного общества на задачи и значение философии, и, наконец, заметки разного характера, которые подчас являются значащим временем и послужат для будущего историка русской мысли благодатным материалом...»). — **Его же. Философский ежегодник... Год второй: 1894** (Издание Л. Ф. Пантелеева). — М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1896. — 134 с. — (I. Алфавитный обзор, с. 4—303; II. Систематический перечень, с. 304—314).

2. Яценко А. Русская библиография по истории древней философии. — Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1915. — 126 с. — (Справочные издания. Обзоры древней, древнегреческой философии. Источники). — (Содержит: библиографические описания, аннотации, вступительные пояснения, иногда приводятся оглавления источников, указываются рецензии).

3. Примаковский А. П. Библиография по логике: Хронологический указатель произведений по вопросам логики, изданных на русском языке в XVIII—XX вв. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — 95 с. — (Издания XVIII, XIX, начала XX века. Переводные сочинения, изданные в 1918—1955 годах. Указатель имен, с. 90—95).

4. Серебряная Е. И. История зарубежной домарксистской философии: Указатель литературы, вышедшей в СССР на русском языке в 1917—1967 гг. 2-е изд., доп. и перераб. — М.:

ИНИОН, 1972. — 535 с. — (Общие работы. Философия древнего мира. Философия средних веков. Философия нового времени. Авторский указатель, с. 496—534). — Ее же. **История зарубежной домарксистской философии: Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1968—1972 гг.** — М.: ИНИОН, 1975. — 171 с. — (...Философия XVIII века. Философия первой половины XIX века. Указатель авторов и заглавий работ, описанных не на авторов, с. 159—171). — Ее же. **История зарубежной домарксистской философии: Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1973—1977 гг.** — М.: ИНИОН, 1980. — 311 с. — (...Аптийная философия: общие работы, персоналии... Философия средневекового Востока. Византия... Указатель авторов и заглавий работ, описанных не на авторов, с. 295—311). — Ее же. **История зарубежной домарксистской философии: Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1978—1982 гг.** — М.: ИНИОН, 1984. — 346 с.

5. **Емельянов Б. В., Зверев В. М.** **Философская культура России: Материалы к репертуару философской литературы XIX века. Вып. I (1800—1874).** — Свердловск: Уральский гос. ун-тет, 1978. — 311 с. — Депонировано в ИНИОН, № 2541 от 22.08.78 (УДК 013:1Ф). — (От составителей. — С. 3: «...В указатель вошли работы по всем областям философского знания: онтологии, гносеологии, философии истории, методологии, истории философии. Включалась в него литература и по этике, логике и психологии.. В указателе нашли место также работы, лежащие на границе философии и частных наук»). — **Вып. II (1875—1894).** — Свердловск: Уральский гос. ун-тет, 1978. — С. 312—695. — Депонировано в ИНИОН, № 2542 от 22.08.78 (УДК 013:1Ф). — **Вып. III (1895—1900).** — Свердловск: Уральский гос. ун-тет, 1978. — С. 696—1135. — (Содержит: указатель использованной справочной литературы, с. 973—979; именной указатель, с. 977—1135).

6. **Философские науки: Социология: Аннотированный указатель отечественных библиографических пособий на русском языке, опубликованных с 1858 по 1895 г.** / Сост. А. Б. Ландо, Г. С. Чернышева; при участии И. Ю. Кауровой, Л. Р. Кораблиной (ГБЛ), И. Л. Беленького (ИНИОН АН СССР). — М.: Гос. библ. СССР, 1987. — 388 с. — (...История философии: Россия — СССР, зарубежная, домарксистская. Персоналии...).

7. **Беленький И. Л., Серебряная Е. И.** **История русской философии: Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1978—1987 гг. Ч. 1.** — М.: ИНИОН, 1990. — 220 с. — (С. 7: «...Указатель включает научную, учебную и имеющую теоретическое значение научно-популярную литературу по истории русской философии домарксистского периода (с IX в. по 1883 г.), опубликованную на русском языке в 1978—1987 гг.; является продолжением аналогичных изданий, вышедших в 1975 и в 1981 гг. и учитывающих литературу за 1917—1977 гг. Литература частично аннотирована; имеется указатель авторов и работ, описанных не на автора...»).

МОГИЛА К. Н. ЛЕОНТЬЕВА (о. КЛИМЕНТА) ВОССТАНОВЛЕНА

В минувшем году в день столетия со дня кончины К. Н. Леонтьева в Черниговском скиту, что в Сергеевом Посаде, была восстановлена могила великого русского мыслителя.

На могиле о. Климента были установлены надгробие и Православный крест.

Это было сделано усилиями Православного просветительского общества «Радонеж», Института мировой литературы им. Горького и Государственного литературного музея.

В церкви Черниговской Божьей Матери была отслужена панихида.

Журнал «Начала» издается с мая 1991 г. За это время вышло 4 номера. В них опубликованы редкие и архивные материалы В. Розанова, К. Леонтьева, Г. Флоровского, С. Франка, Г. Шпета и других русских философов.

В ближайших планах редакции — подготовить номера, посвященные евразийцам, В. Розанову, Л. Карсавину, П. Флоренскому, А. Лосеву и др.

Редакция объявляет подписку на журнал. Вы можете выслать заказы на уже вышедшие номера, а также на все последующие. В заказе укажите, какие номера и в каком количестве вы желаете получить. Редакция с удовольствием выполнит коллективные заказы от библиотек, университетов и других учреждений и организаций.

Высылка журнала осуществляется наложенным платежом. Цена журнала — 7 рублей.

Заказы высылайте по адресу: 125239, Москва, б-р Матроса Железняка, 15/9—11. Скоробогатько Наталии Владимировне.

Редактор *Р. М. Белозерова*
Техн. редактор *Е. А. Смирнова*
Корректор *Е. А. Петрова*

Сдано в набор 07.05.92. Подписано в печать 15.06.92. Формат 60×90 1/16.
Бум. тип. № 2. Гарнитура Литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 6,00.
Уч.-изд. л. 7,50. Тираж 5000. Зак. 8349/354. С. 17.

Издательство МАИ
125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4

Типография издательства МАИ
125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4

