

Н. Ф. БУДАНОВА

**ЭПИСТОЛЯРНЫЙ ДИАЛОГ О ДОСТОЕВСКОМ
К. Н. ЛЕОНТЬЕВА И В. В. РОЗАНОВА**

Переписка К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова 1891 года, содержащая интереснейшие суждения обоих корреспондентов о Достоевском и романе «Братья Карамазовы», в отличие от их известных работ, посвященных писателю,¹ еще не являлась предметом обстоятельного научного анализа. Часть этой переписки, а именно письма Леонтьева, Розанов опубликовал в 1903 году в журнале «Русский вестник» (№ 4—6),² снабдив их предисловием, пространными примечаниями и послесловием, свидетельствующими, что к этому времени его собственные взгляды претерпели известную эволюцию.

Этот своеобразный поздний *post-scriptum* Розанова, оставшийся неизвестным его корреспонденту, умершему в конце 1891 года, придает эпистолярному диалогу о Достоевском увлекательный полемический характер.

Несколько слов об участниках диалога. К началу переписки (апрель 1891 года) Константину Николаевичу Леонтьеву (1831—1891) было 60 лет, и жить ему оставалось немногим более полугода. К этому времени Леонтьев, так и не получивший при жизни общественного признания из-за крайней консервативности своих общественно-политических воззрений, давно уже подвизался на литературном поприще в качестве беллетриста, критика, публициста. Он заявил себя также как оригинальный философ и религиозный мыслитель. Сочинения Леонтьева, в том числе его основополагающая статья «Византизм и славянство», были опубликованы в двухтомном издании «Восток, Россия и Славянство» (М., 1885—1886).

Молодому корреспонденту Леонтьева Василию Васильевичу Розанову (1856—1919) к началу переписки и заочного знакомства (они

¹ См.: *Леонтьев К. Н.* О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // *Варшавский вестник*. 1880. № 162, 169, 173. 29.07, 7 и 12.08; отд. изд.: *Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Л. Н. Толстой. М., 1882. С. 7—45; *Розанов В. В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского: Опыт критического комментария // *Русский вестник*. 1891. № 1—3; отд. изд.: СПб., 1894; переизд.: 1902, 1906.

² Письма Розанова см.: *Неизданные письма В. В. Розанова к К. Н. Леонтьеву* // Подгот. текста, коммент. Т. В. Померанской // *Лит. учеба*. 1989. № 6. С. 127—140.

так и не встретились) было 37 лет. Он был провинциальным учителем гимназии в г. Ельце и уже выступал в печати. По образованию филолог, Розанов был эрудированным и начитанным человеком. Статьи Леонтьева, оригинальность и независимость его суждений привлекли внимание Розанова. В 1891 году он начал работать над статьей, посвященной характеристике заинтересовавших его исторических воззрений Леонтьева, его теории «триединого процесса развития».³

«С Леонтьевым чувствовалось, что вступаешь в „мать-кормилицу“ широкую степь, во что-то дикое и царственное (...), где или голову положить или царский венец взять, — вспоминает Розанов. — Еще не разобрать, кто и что он, да и не интересуюсь особенно этим, я по всему циклу его идей, да и по темпераменту, по границам безбрежного отрицания и безгранично далеких утверждений (чаяний) увидел, что это человек пустыни, конь без узды...».⁴

Заочное знакомство и переписка с Розановым, охватывающие период с апреля по октябрь 1891 года, явились для Леонтьева подарком судьбы. Неизбалованный вниманием критиков и так долго ждавший если не признания своих идей, то хотя бы интереса к ним, Леонтьев неожиданно встретил эрудированного и сочувствующего собеседника и, как ему казалось, полного единомышленника, понимавшего его с полуслова. Как позднее объяснил Розанов, его сблизили с Леонтьевым «единство темперамента» (борцов) и «общность положения» (обнищавший дворянин и бедный уездный учитель). Сблизили их также и общее неприятие рутинного либерализма и критическое отношение к буржуазно-демократическому прогрессу.⁵

Переписка эта почти сразу же приобретает дружеский, откровенный и даже отчасти исповедальный характер.

Напомним об основных событиях последнего года жизни Леонтьева, к которому относится переписка.

23 августа 1891 года Леонтьев, живший в Оптиной Пустыни, принимает тайный иноческий постриг под именем Климента. Так звали рано умершего друга Леонтьева, оптинского иеромонаха о. Климента Зедергольма, памяти которого он посвятил одну из своих лучших работ «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни».⁶

30 августа 1891 года Леонтьев по рекомендации своего духовного отца старца Амвросия приезжает в Троице-Сергиеву Лавру. По

³ Первая часть этой статьи под названием «Эстетическое понимание истории» была опубликована уже после смерти Леонтьева в январском номере «Русского вестника» за 1892 год, вторая часть — в февральском номере под измененным (по совету Леонтьева) названием «Теория исторического прогресса и упадка».

⁴ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. Лондон, 1981. С. 25.

⁵ Там же. С. 25—26.

⁶ Опул.: Русский вестник. 1879. № 11—12. Отд. изд.: 1880, 1882, 1908.

приезде о. Клименту не удалось поступить ни в число лаврской братии, ни в Гефсиманский скит, и он временно поселился в гостинице, где заболел пневмонией и умер 12 ноября 1891 года.⁷

Письма Леонтьева 1891 года, и в частности его письма к Розанову, свидетельствуют, что после пострига мировоззренчески он мало изменился: остался верен и своей теории «триединого процесса», и «эстетическому воззрению» на историю. Не утратил Леонтьев также живого интереса к событиям политической, религиозной и культурной жизни современной России. Поражает, какое большое место в размышлениях Леонтьева в последний год его жизни занимает Достоевский. Упоминаниями Достоевского начинаются и заканчиваются его письма к Розанову 1891 года. Характерно, что осталась неизменной и высказанная им впервые в статье «О всемирной любви» (1880) оценка христианства Достоевского как «розового» из-за односторонней якобы проповеди автором Пушкинской речи любви и его веры в возможность на земле мира и благоденствия, в чем Леонтьев усмотрел связь творчества Достоевского с либеральными и социалистическими идеями его времени.

Уже в своем первом письме из Оптиной Пустыни от 13 апреля 1891 года Леонтьев советует своему корреспонденту «поскорее перерасти» Достоевского с его «„гармониями“, которых никогда не будет, да и не нужно». И добавляет: «Его (автора «Братьев Карамазовых»). — Н. Б.) монашество — сочиненное. И учение от⟨ца⟩ Зосимы — ложное; и весь стиль его бесед фальшивый ⟨...⟩. Христианство личное есть, прежде всего, *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. *Альтруизм* же сам собою „приложится“. „Страх божий“ (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости религиозной».⁸

Следует отметить своеобразное понимание Леонтьевым «гармонии». Она ассоциировалась у него не с миром, любовью, согласием, благоденствием и т. д., а напротив, с ожесточенной борьбой противоположных начал, «сил страстно-эстетических (демонических)» с силами божественными, религиозными.

В своей основополагающей статье «Византизм и славянство» Леонтьев пишет: «...*гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством по временам и жестокая борьба*. Такова и гармония самой внечеловеческой природы, к которой сами же реалисты стремятся свести и человеческую жизнь».⁹

Близкую мысль Леонтьев высказывает в статье «О всемирной любви», где утверждает, что гармония — это «примирение антитез,

⁷ Подробнее об этом периоде жизни Леонтьева см.: Буданова Н. Ф. К. Н. Леонтьев и Троице-Сергиева Лавра // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 2004. С. 204—213.

⁸ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. С. 39.

⁹ Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В [9] т. М., 1912. Т. 5. С. 223.

но не в смысле мирного и братского *нравственного согласия*, а в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей, и *в жизни самой*, и в искусстве».¹⁰

Нападки Леонтьева на «розовое христианство» Достоевского, на призывы последнего к христианской любви, миру, согласию следует, очевидно, рассматривать в связи с леонтьевской «эстетикой жизни».

В упоминавшейся выше статье «О всемирной любви» Леонтьев пишет: «Терпите! *Всем лучше никогда не будет*. Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания, горести и боли — вот единственно возможная на земле *гармония!* И *больше ничего* не ждите. <...> Верно только *одно*, — точно, *одно*, одно только *несомненно*, — *это то, что все здешнее должно погибнуть!* И потому, на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенчески болезненные мечты и восторги?».¹¹

Как полагает Леонтьев, христианин должен заботиться лишь о спасении собственной души («трансцендентный эгоизм»), а не об общественном благе.

Брошюра Леонтьева «Наши новые христиане» вызвала в печати (в том числе церковной) полемику о должном отношении христианина к вопросам о личном спасении души и общественном служении. В этой полемике, в частности, принял участие архиепископ Антоний Храповицкий.¹²

«С своей стороны, — вспоминал позднее архиепископ Антоний, — я разрешал вопрос так, что для христианина, живущего среди человеческого общества, спасение души и истинное служение общественному благу равно недоступны одно без другого, а потому и самый вопрос неуместен».¹³

В своих пессимистических эсхатологических прогнозах о неизбежной гибели Земли и всего сущего Леонтьев опирается прежде всего на собственную (биологическую) теорию «триединого процесса развития». Третий, заключительный этап развития «упрощительного, предсмертного смещения» и распада (а в него, по мнению Леонтьева, уже вступила современная буржуазная Европа) и есть свидетельство приближающегося конца. Свои выводы Леонтьев подкрепляет также ссылкой на главу 24 Евангелия от Матфея, где говорится о неизбежном конце мира и Втором Пришествии Христа.

¹⁰ Там же. Т. 8. С. 201—202.

¹¹ Там же. С. 189.

¹² См.: Антоний (Храповицкий), архиеп.: 1) Как относится служение общественному благу к заботе о спасении собственной души // Вопросы философии и психологии. 1892. Т. 3, кн. 12; 2) Общественное благо с точки зрения христианской и современной позитивной // Богословский вестник. 1892. № 6.

¹³ Антоний (Храповицкий), архиеп. Искренняя душа // Памяти К.Н. Леонтьева. СПб., 1911. С. 312.

Розанов в примечании к письму Леонтьева от 13 апреля 1891 года следующим образом реагирует на его иронические выпады по поводу чаемых Достоевским «гармоний», явно сочувствуя последнему:

«„Гармонии” — всеобщий мир и примиренность на Земле; идея „пальмовых листьев и белых одежд” Апокалипсиса («и отрет Бог всяческую слезу на Земле» — обещание Апокалипсиса, перед «пальмами» и новыми одеждами); вместе это песнь вифлеемских пастухов, встретивших Рождество Христово; „Слава в вышних Богу, и на земле мир” и пр. В упор против этой вифлеемской песни Леонтьев, *уже монах*,¹⁴ отвечает: „не надо мира”».¹⁵

Вступается Розанов и за старца Зосиму, отметив, что учение его «пантеистическое, благое, доброе» и что «от *птичек лесных*, от *полевых травок* Зосима взял свою доброту, благодать, пантеизм». «Вся Россия, — замечает Розанов, — удивилась и умилилась величию благодати Зосимы». И добавляет: «„Не наш, не наш он!” — восклицает Леонтьев от имени православного монастыря. „И правда — не ваш”, — отвечаю я и беру Зосиму в охапку и выношу его, а с ним и все его богатство душевное за стены тихих обителей».¹⁶

По поводу суждений Леонтьева о «страхе Божиим» (за себя, за свое собственное спасение) как «начале премудрости религиозной» Розанов пишет: «Это все очень глубоко», но добавляет: «До инквизиции отсюда уже вершок расстояния. Ведь и она родилась вся из испуга за спасение: ее гнездо — религиозное отчаяние (францисканцев)».¹⁷

Чрезвычайно интересны высказывания Леонтьева в письме к Розанову от 8 мая 1891 года о романе «Братья Карамазовы».

«Хотя в статье Вашей о *Великом Инквизиторе*¹⁸ многое множество прекрасного и верного, — пишет Леонтьев, — и сама по себе *Легенда* есть прекрасная фантазия, но все-таки и оттенки самого Дост(оевского) в его взглядах на католицизм и вообще на христианство, ошибочны, ложны и туманны: да и Вам дай Бог от его *нездорового и подавляющего* влияния поскорее освободиться! Слишком сложно, туманно и к жизни неприложимо.

В Оптиной „Братьев Карамазовых” „*правильным православным сочинением*” не признают, и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож. Достоевский описал только его наружность, но *говорить* его заставил совершенно *не то*, что

¹⁴ Неточность: почти монах (Леонтьев, как упоминалось выше, принял тайный постриг 23 августа 1891 года).

¹⁵ *Леонтьев К.* Письма к Василию Розанову. С. 40. Розанов обращается здесь к библейским мотивам и образам (ср.: Откр. 7: 9, 21: 4; Лк. 2: 14).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Речь идет об упоминавшейся выше книге Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского».

он говорит, и не в *том стиле*, в каком Амвросий выражается. У от⟨ца⟩ Амвросия *прежде всего* строго церковная мистика и уже потом — прикладная мораль. У от⟨ца⟩ Зосимы (устаи которого говорит сам Фед⟨ор⟩ Мих⟨айлович⟩) — прежде всего мораль, „любовь” и т. д. ... Ну, а мистика *очень* слаба.

Не *верьте* ему, когда он хвалится, что знает *монашество*; он знает хорошо только *свою проповедь любви* — и больше ничего.¹⁹ Леонтьев даже обвиняет Достоевского в ереси хилиазма.

Розанов решительно восстает против совета своего корреспондента поскорее освободиться от «нездорового и подавляющего влияния Достоевского». Он вспоминает, что воспринял Достоевского «как *родного, как своего*», с шестого класса гимназии, начав с романа «Преступление и наказание», который неотрывно читал всю ночь. «И никогда потом *нервно не утомлял* меня (как я слышал жалобы) Достоевский. ⟨...⟩ Никогда ничего непонятного я в нем не находил. Вместе с тем, что он „все понимает”, все видит и ничего не обходит молчанием, уловкою, меня — в высшей степени к нему привлекало».²⁰

Что же касается утверждения Леонтьева, что в Оптиной «Братьев Карамазовых» «*правильным православным сочинением* не признают» и что «*старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож*»,²¹ то здесь Розанов решительно вступает в бой и за Достоевского, и за роман «Братья Карамазовы», и за старца Зосиму. По определению Розанова, Достоевский как писатель «удался в литературе и горит на небосклоне ее огромною (и вещною) кометою, с бесчисленными искрами хвоста ее. *Вся Россия* прочла его „Братьев Карамазовых”, и изображению старца Зосимы *поверила*. От этого произошло два последствия. *Авторитет* монашества, слабый и неинтересный дотолде (кроме *специалистов*), чрезвычайно поднялся. Русский инок (термин Д⟨остоевско⟩го) появился, как родной и как обаятельный образ, *в глазах всей России*, даже неверующих ее частей. Это первое чрезвычайное последствие. Второе заключалось в следующем: иноки русские, из образованных, невольно подались в сторону *любви и ожидания*, пусть и неверных, какие возбудил Д⟨остоев⟩ский своим старцем Зосимою. Явилась до известной степени новая школа иночества, новый тип его: именно любящий, нежный, „пантеистический...”».²² И далее важное заключение Розанова: «Если это не отвечало типу русского монашества 18-го—19-го веков (слова Леонтьева), то, может быть и даже наверно, отвечало типу монашества 4-го—9-го веков. Вот чего не принял Леонтьев во внимание».²³

¹⁹ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. С. 46.

²⁰ Там же. С. 50.

²¹ Там же. С. 46.

²² Там же. С. 51.

²³ Там же.

Представляется существенным, что впервые Розановым высказанная мысль о близости духовного облика старца Зосимы типу монашества первых веков христианства (как и некоторые другие суждения Розанова) была позднее сочувственно воспринята таким авторитетным православным богословом, как протоиерей Г. Флоровский, по словам которого, «силою своей художественной прозорливости Достоевский угадал и распознал эту серафическую струю в русском благочестии и намеченную линию пророчески продолжил».²⁴ Г. Флоровский, в частности, отметил известную типологическую близость старца Зосимы к св. Иоанну Златоусту. «К Златоусту Достоевский действительно, во всяком случае, ближе (и именно в своих социальных мотивах), чем Леонтьев», — пишет Г. Флоровский.²⁵ К названному «серафическому» ряду Г. Флоровский относит также святителя Тихона Задонского и схимомонаха старца Зосиму (Верховского).²⁶

В письме к Розанову от 24 мая 1891 года Леонтьев снова возвращается к главе «Великий инквизитор».

«Ведь я, признаюсь, хотя и не совсем на стороне „Инквизитора“, — пишет он, — но уж, конечно, и не на стороне того безжизненно-всепрощающего Христа, которого сочинил сам Достоевский. И то, и другое — крайность. А еванг⟨ельская⟩ и святоотеч⟨еская⟩ истина в середине. Я спрашивал у монахов, и они подтвердили мое мнение. Действительные инквизиторы в Бога и Христа веровали, конечно, *посильнее самого Фед⟨ора⟩ Мих⟨айловича⟩*. Ив⟨ан⟩ Карамазов, устами которого Фед⟨ор⟩ Мих⟨айлович⟩ хочет унижить католичество, — *совершенно неправ*.

Инквизиторы, благодаря *общей* жестокости века, впадали в ужасные и бесполезные крайности; но крайности религиозного фанатизма объяснять безверием — это уж слишком оригинальное „празднословие“».²⁷ Далее Леонтьев повторяет свой излюбленный тезис: «Начало премудрости (духовной) есть *страх* Божий; *плод* же его — *любы*».

Не оправдывая «ужасные и бесполезные» крайности инквизиции, Леонтьев тем не менее отчасти как бы и извиняет их: «А какая же может быть пракτικότητα с людьми (даже и хорошими) без некоторой доли страха».²⁸

Розанов неожиданно соглашается со своим корреспондентом. «Тут — глубокая правда у Л⟨еонтье⟩ва, — пишет он. — Мы просто

²⁴ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 301—302 (репринт. изд.).

²⁵ Там же. С. 301.

²⁶ Там же. С. 301—302.

²⁷ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. С. 59—60.

²⁸ Там же. С. 60.

не понимаем, что такое инквизитор, а Д(остоевски)й набросал совершенно невероятный портрет инквизитора-атеиста. „Это вы сами, Фед(ор) Мих(айлович), в Бога не веруете”, — мог бы ему ответить инквизитор-испанец, повернувшись к нему спиной». ²⁹

Однако необходимо отметить, что в данном случае подлинный религиозно-философский смысл поэмы «Великий инквизитор» не был адекватно уловлен обоими корреспондентами, как не была ими замечена и двойная направленность поэмы — антикатолическая и антисоциалистическая. По мнению и разъяснениям самого автора «Карамазовых», в основе и католицизма, и социализма лежит общая идея *насильственного единения человечества* и построения «земного царства»: оба они — и католицизм, и социализм «поддались» на «третье дьяволово искушение», отвергнутое, согласно Евангелию, Христом в пустыне (см.: Мф. 4: 8—10).

Неверно и утверждение Леонтьева, что Достоевский устами Ивана Карамазова «хочет унижить католичество». Иван, сочинитель поэмы, напротив, является единомышленником Инквизитора. Последний обвиняет Христа в том, что Он не последовал совету «умного духа», искушавшего Его в пустыне, не превратил камни в хлебы и не накормил голодное человечество («накорми, а потом спрашивай совершенства» — вот тезис Ивана и Великого инквизитора). Спорно и утверждение обоих корреспондентов, что Достоевский объясняет крайности религиозного фанатизма Инквизитора его изначальным безверием, т. е. атеизмом. Неверие Инквизитора — в его измене Христу, в искажении Его учения, попытке соединить это учение с целями «мира сего». На этот счет есть прямое разъяснение самого Достоевского, выступившего с чтением «Великого инквизитора» на литературном утрене в пользу студентов С.-Петербургского университета 30 декабря 1879 года и сопроводившего чтение вступительным словом. Достоевский пояснил, что автор поэмы Иван Карамазов в своем первосвященнике с присущим ему «мировоззрением католическим, столь удалившимся от древнего апостольского православия, видит воистину служителя Христова (...). Смысл тот, что если исказишь Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом *социальной* любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» (15, 198).

В письме к Розанову от 13 августа 1891 года Леонтьев излагает свою эстетическую теорию, впервые подробно освещенную им еще в 1888 году в письме к священнику И. И. Фуделю.

²⁹ Там же. С. 68.

И в 1891 году Леонтьев по-прежнему полагает, что эстетика является главным и универсальным «мерилом» (критерием) в оценке истории и жизни, в то время как «мерило положительной религии», по его мнению, носит частный характер: оно «приложимо только к самому себе, для спасения индивидуальной души моей за гробом (трансцендентный эгоизм) и вообще к людям, исповедующим ту же религию». «Мерило моральное», — считает Леонтьев, — «тоже не годится», так как большинство царей, полководцев и даже некоторые святые «не вынесут чисто этической критики». К тому же эстетическое мировоззрение «всегда колеблется между двумя разными моральями: моралью внутренней борьбы (или моралью стремления) и моралью внешнего результата (мораль осуществления) {...}. В эстетическом же мировоззрении все вмести́мо!...».³⁰ Заметим попутно, что для Достоевского именно религиозно-нравственный критерий был основным при оценке людей и событий.

В этом же письме Леонтьев приводит несколько своих «безумных афоризмов» (определение автора). Согласно одному из них, «и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь», так как повсеместная проповедь христианства, по мнению Леонтьева, неизбежно ведет к уменьшению интенсивности жизни и ее разнообразия. Прогресс же, «столь враждебный христианству по основам, сильно вторит ему в этом по внешности, отчасти и подделяваясь под него».³¹

«Что же делать?» — восклицает Леонтьев, — и отвечает: «Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике».³²

Отрицание Леонтьевым универсального значения «морального мерила» вызвало у Розанова резкое сопротивление.

Он пишет в своих примечаниях: «У Л(еонтье)ва видно, сквозь зубы, неуважение, презрение, почти издевка над „моральным критериемом“, который, однако, по всемирному взгляду, составляет пафос христианства {...}. Таким образом, со своим имморализмом (теоретическим) Л(еонтье)в встал как бы против Христа, в упор, прямо, и, завертываясь в греческую тунику, повернулся со словами: „Не нуж-

³⁰ Там же. С. 102—103.

³¹ Там же. С. 104. Очевидно, Леонтьев имеет в данном случае в виду не только провозглашенные буржуазной революцией идеи свободы, равенства и братства, но также усредненный, заземленный тип современного буржуа, «среднего европейца», и весь уклад его жизни.

³² Там же. Подробнее об эстетических взглядах Леонтьева см.: Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 276—340.

но! не хочу!! и не уважаю!!!” Это — „бунт” почище Карамазовского, по спокойствию тона, в котором он ведется». ³³

Розанов одним из первых (если не первый!) подметил явное противоречие между языческой по своему характеру эстетикой Леонтьева и его аскетическим монашеским идеалом.

«Эстетика универсальнее христианства! Что христианство для китайца и римлянина: „местное явление”», — восклицает Розанов и добавляет: «Так, подобно маятнику, качался бедный Л(еонтьев) между двумя абсолютно противоположными, несовместимыми мирами, идеалами. Но невозможно не заметить, что эстетизм был *натурою* его, а в христианство он был все-таки только крещен: это первозаконие и второзаконие». ³⁴ По образному выражению Розанова, «на дне души» Леонтьева, так и не сумевшего до конца отказаться от своей языческой «эстетики», «лежали как бы вечно грызшие друг друга два змия: эстетизм и христианство, „эллин” и „житель катакомб”». ³⁵

Примечательно, что Г. Флоровский в своей характеристике христианства Леонтьева в ряде случаев опирается на письма Розанова. В частности, он присоединился и к выводу последнего о противоречии между строгим монашеским идеалом Леонтьева и его языческим по своей сути эстетизмом.

«Леонтьев, — пишет Г. Флоровский, — не верил в *преображение мира*, и верить *не хотел*. Он именно любовался этим *не-преображенным* миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотою <...>. В суждении о мире у Л(еонтьев)ва только один критерий, *эстетический*. И для него это совпадает с измерением *силы жизни*. Он ищет в жизни силы, пестроты, блеска, всякого „многообразия в единстве”. И во имя этого великолепия так часто протестует против добра и еще больше против морали <...>. Он открыто признает и показывает расхождение своих мерил, *эстетического* и *христианского*... Сила жизни внешне свидетельствуется видимым разнообразием и ощущаемой интенсивностью <...>. Мир потускнеет и побледнеет, если весь обратится в христианство». ³⁶

По мнению Г. Флоровского, христианство для Леонтьева «есть только *религия конца*... пророчество о конце, не тема для жизни, нет в христианстве „благой вести” об истории для истории... В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся... <...> Для Леонтьева христианство было только якорем *личного спасения*, он сам старался

³³ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. С. 106.

³⁴ Там же. С. 107.

³⁵ Там же. С. 105.

³⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 303—304.

сжать всю свою религиозную психологию в рамки „трансцендентного эгоизма”». ³⁷

Особый, несколько односторонний характер веры Леонтьева (он постоянно говорит о «страхе Божиим», «страхе почти животном» за свою загробную участь, и почти совсем не говорит о любви к Богу и о любви Божией к человеку и миру) ³⁸ во многом определили тяжелые обстоятельства его личной жизни и особенно смертельная болезнь в 1871 году в Салониках, где он находился на дипломатической службе. Тогда Леонтьев, испытавший чувство смертельного страха, дал обет перед иконой Божией Матери, привезенной ему монахом с Афона, в случае выздоровления коренным образом переменить свою жизнь и даже пойти в монахи. Он получил чудесное исцеление, но чувство страха осталось и заняло преобладающее место в его вере. ³⁹

На последнем этапе переписки дружеские отношения корреспондентов, как вспоминает Розанов, были несколько омрачены их спором о героях романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина» — Вронском и Левине.

Спор этот представляет, на наш взгляд, интерес для характеристики эстетических взглядов не только Леонтьева и Розанова, но также и Достоевского.

Письмо Розанова к Леонтьеву, содержащее негативную оценку Вронского, не сохранилось. Однако о ней можно судить по ответному письму Леонтьева от 18 сентября 1891 года и позднему примечанию к этому письму Розанова. В этом письме Леонтьев высказывает удивление по поводу того, что его корреспонденту не нравится

³⁷ Там же. С. 304. Леонтьев часто повторяет свой излюбленный тезис: «Начало премудрости — страх Божий, плод же его — любви». Первая часть этой цитаты восходит к Притчам Соломона (Книга притчей Соломоновых 1: 7). Архиепископ Антоний Храповицкий упрекнул Леонтьева в вольном обращении с первоисточником, так как в Библии действительно нет текста в приведенной выше леонтьевской формулировке. О. Л. Фетисенко в качестве источника излюбленной цитаты Леонтьева называет славянское «Добротолубие» (М., 1857 / Пер. св. Паисия Величковского), где имеется речение: «Начало убо добрых, страх Божий: конец же любви его». Она же приводит это речение в переводе св. Феофана Затворника на русском языке (см. наст. изд., с. 155—156). Однако, на наш взгляд, приведенные ею тексты, хотя и близки по смыслу к леонтьевской цитате, но полностью не совпадают с ней.

³⁸ Г. Флоровский пишет: «Леонтьев весь был в страхе. Он был странно уверен, что от радости люди забываются и забывают о Боге. Поэтому и не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал и не понимал, что можно радоваться о Господе. Он не знал, что „любовь изгоняет страх”, нет, он не хотел, чтобы любовь изгнала страх» (Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 302).

³⁹ Подробное эмоциональное изложение этого поворотного момента жизни, приведшего Леонтьева к религиозному обращению, содержится в ряде его писем, в частности, в письмах к А. А. Александрову от 24—27 июля 1887 года и В. В. Розанову от 14 августа 1891 года (см.: *Леонтьев К. Н.* Избранные письма. СПб., 1993).

Вронский, и добавляет: «Если мои книги не растолковали вам, почему может и должен нравиться *Вронский*, то что может сделать письмо. (...) Ибо рядом с полнейшим согласием у нас с вами есть нестижимые недоразумения... Так, например, для вас лица Достоевского *просты* и *естественны*.⁴⁰ А для меня они почти все отвратительно *изломаны*. А вот именно Вронский-то для меня прост и естественен; всех „изломаннее” в „Анне Карениной” — это Левин. Одно это „искание” меня бесит... „Искатели” должны быть *редки* и *велики* умом. И тогда они стоят внимания. Так было и в старину, а теперь этих вредных искателей, как собак, и кроме ненужных страданий и вреда от этого ничего не выходит».⁴¹ Леонтьев относит Вронского к числу «*здоровых крепких светских людей*» («А что мы, кабинетные, или вообще „штатские” люди не таковы, нам же хуже»)⁴² По предположению Леонтьева, «в случае религиозного переворота» именно Вронский, «а не несносный этот Левин», «стал бы *просто православным*, ездил бы к отцу Амвросию или даже стал бы примерным монахом».⁴³

В статье Леонтьева «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой»⁴⁴ также сопоставляются оба героя Толстого и прогнозируется их дальнейшая судьба. Леонтьев полемизирует в этой статье с критиком С. Громека, автором книги «Последние произведения Л. Н. Толстого» (М., 1885), придумавшим свой финал романа «Анна Каренина» и предсказавшим судьбу его центральных героев: Вронский умирает от тифа во время русско-турецкой войны, а Левин становится глубоко верующим человеком, неким подобием старца.

«У меня, — восклицает по этому поводу Леонтьев, — Вронский непременно был бы не только жив, но и прославлен подвигами под Плевной, на Шипке и в Балканских снегах». Левина же, в том случае если тот продолжал бы проповедовать «самообожение», «эту безбожную *автолатрию*», Леонтьев заключил бы «надолго в один из *самых отдаленных* монастырей», предварительно назначив Вронского «губернатором в ту губернию, где Левин живет», и «велел бы (...) зорко следить за ним».⁴⁵

В статье «Два графа» содержится также сопоставление «двух графов» — реального (Л. Н. Толстой) и литературного (Алексей Врон-

⁴⁰ Речь идет о следующем суждении Розанова о Достоевском в письме к Леонтьеву (апрель 1891 года): «...я его люблю за необыкновенную простоту всех его героев, за то, что будучи „исковерканы”, они никогда не бывают *манерны*: искусственность, придуманность в чем-либо, *важничанье* для меня всегда было непоправимо отвращающим свойством...» (Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 468).

⁴¹ Там же. С. 125.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Гражданин. 1888. № 15, 19, 24, 28.

⁴⁵ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 7. С. 276.

ский), причем Леонтьев-парадоксалист отдает явное предпочтение графу Вронскому. «...Нам Вронский гораздо нужнее и дороже самого Льва Толстого, — пишет Леонтьев. — Без этих Толстых (то есть без великих писателей) можно и великому народу долго жить, а без Вронских мы не проживем и полувека. Без них и писателей национальных не станет; ибо не будет и самобытной нации».⁴⁶

Несомненно, что «текущая действительность» и ее герои — выходцы из «случайных семейств», «историографом» которых был Достоевский, не соответствовали представлениям Леонтьева об «эстетике жизни». Симпатии Леонтьева — на стороне средне-высшего дворянского сословия с его «красивыми законченными формами», устроенным бытом, родовыми преданиями, выработанными понятиями о долге и чести и т. д. Признанным «историографом» этого сословия был, как известно, Л. Н. Толстой.

Очевидно, в глазах Леонтьева Вронский был достойным представителем своего сословия и хранителем его традиций, в то время как мятущийся и ищущий Левин, скорее, выступал в роли разрушителя сословных традиций.

В связи с нашей темой небезынтересно обратиться к суждениям Достоевского о героях романа «Анна Каренина». Они содержатся в главах «Дневника писателя за 1877 год», посвященных анализу «Анны Карениной» (25, февраль, гл. II; июль-август, гл. II—III).

В целом Достоевский дал чрезвычайно высокую оценку роману Толстого, охарактеризовав его как «наше национальное „новое слово“» и отметив, что «„Анна Каренина“ есть совершенство как художественное произведение, <...> с которым ничто подобное из европейских литератур в настоящую эпоху не может сравниться» (25, 200).

Достоевский относит Вронского к числу тех «однообразных словесных героев», которые «не в состоянии найти об чем говорить, кроме как об лошадях» (25, 52). Писатель приводит слова своего «приятеля» (лицо неустановленное), назвавшего Вронского «жеребцом в мундире» (напомним характеристику, данную Вронскому М. Е. Салтыковым-Щедриным: «безмолвный кобель Вронский»)⁴⁷.

Расхождения в эстетических позициях Леонтьева и Достоевского совершенно очевидны: первый ценит высокое сословное положение Вронского («здоровые, крепкие, светские люди»); второй осуждает сословную ограниченность этого героя, подчеркивает бедность духовно-нравственного содержания его личности. «Моральный критериум» занимает в эстетике Достоевского ведущее место, и в этом он следует православной традиции в отличие от своего оппо-

⁴⁶ Там же. С. 275. Близкие суждения о Вронском находим в статье Леонтьева «Анализ, стиль и веяние: О романах гр. Л. Н. Толстого. Критический этюд».

⁴⁷ *Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.*: В 20 т. М., 1974. Т. 18, кн. 2. С. 180.

нента. Вспомним, что «положительно прекрасный человек» князь Мышкин — это прежде всего духовно и нравственно прекрасный человек.

Характерно, что отношение Достоевского к Вронскому заметно смягчается, когда тот выдерживает испытание «моральным критерием» и оказывается способным к таким христианским добродетелям, как сострадание, покаяние и прощение.⁴⁸

Речь идет о сцене встречи и примирения Каренина и Вронского у постели умирающей Анны, — сцене, высоко оцененной Достоевским.

«Эти мелкие, ничтожные и лживые люди, — пишет Достоевский о героях Толстого, — стали вдруг истинными и правдивыми людьми, достойными имени человеческого — единственно силою природного закона, закона смерти человеческой. Вся скорлупа их исчезла, и явилась одна их истина. Последние выросли в первых, а первые (Вронский) вдруг стали последними, потеряли весь ореол и унизились; но, унизившись, стали безмерно лучше, достойнее и истиннее, чем когда были первыми и высокими. Ненависть и ложь заговорили словами прощения и любви. Вместо тупых светских понятий явилось лишь человеколюбие. Все простили и оправдали друг друга. Сословность и исключительность вдруг исчезли и стали немислимы (...). Виноватых не оказалось: все обвинили себя безусловно, тем тотчас же себя оправдали» (25, 52).

Разумеется, Левин Достоевскому духовно более близок, чем Вронский, и дорог ему именно как «искатель» (речь идет о религиозно-нравственных исканиях Левина). В февральском выпуске «Дневника писателя» за 1877 год Достоевский относит Левина к числу «новых людей», которым «нужна правда, одна правда без условной лжи, и которые, чтоб достигнуть этой правды, отдадут все решительно» (25, 57). Достоевский с особой симпатией отмечает в «чистом сердце» Левина чувство вины перед народом и поиски им религиозной веры и смысла жизни у простого мужика (главка «Помещик, добывающий веру в Бога у мужика»).

Однако в дальнейшем отношение писателя к Левину становится более прохладным, так как герой Толстого не выдерживает высоких нравственных требований, предъявленных ему Достоевским. Так, в частности, непонимание Левиным «главнейшей сущности» «Восточного вопроса» (покаянный, очистительный подвиг русского народа, поднявшегося на «дело Божие» — защиту единоверцев-болгар) расценивается Достоевским как «обособление» помещика Левина от народа (неграмотный русский мужик в отличие от образованного

⁴⁸ Достоевский читал главы романа «Анна Каренина» по мере их публикации в «Русском вестнике» и своевременно откликался на них в «Дневнике писателя». Отсюда его меняющееся отношение (по мере развития сюжета романа) к героям Толстого.

дворянина Левина безошибочно понимает «главнейшую сущность» «Восточного вопроса»).

Вернемся к спору Леонтьева и Розанова о Достоевском и героях романа Толстого «Анна Каренина». В своих более поздних примечаниях к упоминавшемуся письму Леонтьева от 18 октября 1891 года Розанов снова оспаривает мнение своего корреспондента об «изломанности» героев Достоевского. Он пишет: «Ну, что ж, и лица Шиллера, и Фауст Гете разве не „изломаны“? не „изломан“ ли и Гамлет? Тут Л(еонтьев) идет против „вымысла“, идеализации в искусстве, возвращается к натурализму, который сам же так неистово отрицал. Д(остоевс)кий, конечно, не срисовывал типов с действительности, а выдумывал человека; однако выдумывал его, повинувшись глубочайшему знанию человечности. Таким образом, пожалуй, он „человека“ и не верно рисовал, зато очень верно — человечество. До поразительности, до ослепительности. Выбросить его из всемирной литературы, из дум человека о себе, так же невозможно, как выбросить Шекспира, Гомера, Моисея, пророков».⁴⁹ В отличие от Леонтьева Вронский не вызвал у Розанова ни восхищения, ни симпатии.

«Л(еонтьев) в оценке Вронского исходил из эстетического идеала, — пишет Розанов, — между тем эстетического-то ничего во Вронском и нет. Разве что эполеты позолочены лучше, чем у других офицеров».⁵⁰ Розанов называет Вронского «болваном», «мясистым героем», «юбочником». «Вронский не был для меня героем, не был представителем героического, т.е. эстетическим лицом, а для Леонтьева был, — поясняет Розанов, — ... все сытое, самодовольное, физически и духовно, раз и навсегда имело во мне себе недруга».⁵¹ Что же касается сопоставления Левина и Вронского, то Розанов отдает явное предпочтение «искателю» Левину и «искателям» вообще. И дело здесь, очевидно, не только в том, что Розанов не усматривает во Вронском ничего героического (известно тяготение эстета Леонтьева к ярким, сильным, героическим характерам, которыми, по его мнению, была богата средневековая Европа и которыми оскудела Европа современная с ее пошлым буржуазным идеалом «среднего европейца»⁵² (в последнем случае Леонтьев во многом прав). Но главное, очевидно, не в «героическом эстетизме» Леонтьева, а в другом. Розанов тонко почувствовал известную ущербность леонтьевской эстетики: при оценке литературных героев Толстого Леонтьев пренебрегает, как и во многих других случаях, «моральным критериемом» (напомним приведенное выше и относящееся к Вронскому

⁴⁹ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. С. 126—127.

⁵⁰ Там же. С. 126.

⁵¹ Там же. С. 24.

⁵² В критике современной буржуазной Европы и ее мещанских идеалов Леонтьев во многом близок к Достоевскому (ср., например «Зимние заметки о летних впечатлениях» и «Дневник писателя»).

признание Розанова о его неприязни ко всему «сытому, самодовольному, физически и духовно»). И здесь Розанов — несомненный союзник Достоевского.

Розанов размышляет о типе русского «искателя» и относит к этому типу не только героев Толстого и Достоевского, но и самих этих писателей, причислив к ним также Леонтьева («Л(еонтьев) сам, конечно, был „вечно ищущий“ и гениально ищущий Левин, Раскольников, до *преступности* в „исканиях“, до святотатственности, до великих посягновений»).⁵³ Раскольниковы, Разумихины, Левины — это, по мнению Розанова, подлинная аудитория Леонтьева, его потенциальные читатели, возможные критики и оппоненты. «Вронским» Леонтьев с его «теорией триединого процесса» развития неинтересен, скучен и не нужен. Поэтому Леонтьев, как полагает Розанов, не сумел распознать своего настоящего читателя, а все его сочинения «похожи на письмо с неверно написанным на конверте адресом».⁵⁴

С Толстым и Достоевским Леонтьев разошелся как «угрюмый и непризнанный брат их, брат чистого сердца и великого ума. Но он именно из их категории ⟨...⟩. Все три они, и Достоевский, и Толстой, и Леонтьев, не любили берега, скучали на берегу. Берег — это мы, наша действительность, „Вронские“».⁵⁵

Розанов сравнивает всех троих с великими мореплавателями, исследователями неведомых глубин.

⁵³ Леонтьев К. Письма к Василию Розанову. С. 127—128.

⁵⁴ Там же. С. 127.

⁵⁵ Там же. С. 128.