



**С. Н. ТРУБЕЦКОЙ**

## **Разочарованный славянофил**

К. Леонтьев — писатель, недавно умерший, — пользовался при жизни небольшою известностью, как и его предшественник Данилевский — автор «России и Европы» и «Дарвинизма». Теперь о нем много пишут некоторые газеты известного направления и стремятся доставить ему посмертные лавры. В «Московских ведомостях» имя Леонтьева было поставлено даже в ряду с именами Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Толстого и Достоевского — вместе с именем Данилевского. Мы не думаем, однако, чтобы поклонникам Леонтьева удалось поставить его хотя бы на временный пьедестал Данилевского; мы не думаем даже, чтобы наша «охранительная» пресса или остатки наших славянофилов могли особенно желать апофеоза Леонтьева. И это не потому, что он уступал Данилевскому в таланте. Нам кажется, напротив, что он был значительно оригинальнее. Но по своей страсти к парадоксу, по цинической откровенности своей проповеди этот убежденный сотрудник «Гражданина» и «Варшавского дневника»<sup>1</sup> не совсем удобен для своих единомышленников. В то же время он неудобен и для нынешних ветеранов славянофильства: Леонтьев — разочарованный славянофил, пессимист славянофильства.

Эти две черты Леонтьева — его *крайняя* последовательность в проповеди реакции и мракобесия и его реалистический пессимизм, столь отличный от радужного идеализма славянофилов, — делают этого «enfant terrible»<sup>2</sup> его партии весьма любопытным для критического изучения. Среди сторонников идей «Гражданина» он едва ли не один — человек мыслящий и убежденный в одно и то же время: он имеет нечто вроде своей собственной политической философии — совершенно своеобразной, слишком даже своеобразной. Во всяком случае, уже одно это его качество — в нашей прессе находка, которая привлекает внимание,

как случайный камень в куче песка. Каковы бы ни были воззрения Леонтьева, они поддаются критике, допускают ее. И как ни причудлива его система, она имеет общий интерес, соответствующий некоторым господствующим течениям общественного сознания. Во-первых, она заключает в себе убежденную и продуманную политическую апологию реакции. Во-вторых, она представляется новым фазисом в развитии славянофильского учения: в известном смысле это — последнее слово славянофильства<sup>3</sup>. Потому-то мы и считаем разбор произведений Леонтьева интересной задачей, несмотря на их малую известность.

## I

Те немногие из наших читателей, которые знакомы с произведениями Леонтьева, спросят, быть может, можно ли вообще считать его славянофилом при его крайне отрицательном отношении к славянству, при полном отсутствии веры в самобытность русского духа и того политического и религиозного идеализма, который отмечал первых славянофилов? Он сходил с ними в безусловном признании консервативных устоев России, но понимал их значительно иначе, оценив с большою пронизательностью *византийский* характер этих начал. Быть может, он был ближе к Каткову, чем к Хомякову и Аксаковым. Но сам он говорит про себя, что его «литературная жизнь, подобно бледной луне, освещена солнечным сиянием “Русского вестника” только с одной стороны»: другую сторону, оригинальную и «погруженную в безысходный мрак», он считал сам «гораздо лучшею» (II, 212). Он считал Каткова «нашим политическим Пушкиным» и предлагал «заживо политически канонизировать его», воздвигнув ему «медную хвалу» на Страстном бульваре — против новооткрытого памятника великого поэта (II, 152). Но в то же время он заявляет не раз о своем разногласии с Катковым и прибавляет тут же: *«Некоторые мнения его (слишком «европейские» по стилю) мне невыносимы и сильно раздражают меня»*. К тому же консерватизм Каткова, по-видимому, казался ему недостаточно крайним и последовательным (Нац. Пол., 24).

Леонтьев сходил с славянофилами в глубокой ненависти к «гнилому» Западу и его культуре. Но и тут, как увидим, их разделяет довольно существенная разница: Леонтьев относится с нескрываемым сочувствием к консервативным устоям Запада — папству, католицизму, остаткам феодализма, монархии и аристократии Запада, к развитию семейного начала на Западе, —

даже к индивидуализму в его первоначальной аристократической форме. Он ненавидит лишь новую, либеральную Европу, с ее эгалитарным прогрессом, буржуазным конституционализмом, с ее мещанским идеалом и безбожными анархическими тенденциями; он ненавидит ее всеуравнивающую, космополитическую цивилизацию, надвигающуюся во всеоружии техники и милитаризма и разрушающую все охранительные традиционные начала прежней политической жизни человечества. Леонтьев — романтик, грезящий средневековым рыцарством, замками, средневековым папством, монархической Францией.

Европа «гниет» сравнительно с недавнего времени — собственно, с конца прошлого века. И Россия противопоставляется этой гнилой либеральной Европе лишь как носительница консервативного византизма. Как громадная консервативная сила, как колоссальный тормоз она может сыграть мировую роль, приостановив на время течение европейского прогресса, «подморозив» ее полусгнивший организм. Для этого ей нужно лишь блюсти себя от западного просвещения и от грамотности (II, 9), хранить свое «варварство», свою «спасительную грубость» (II, 88) и там, где это возможно, поддерживать консервативные начала Европы — не только в иностранной политике, но даже у себя на окраинах.

Такой идеал несомненно отличается от славянофильского. Если славянофилов называли русскими романтиками, то Леонтьев еще более, чем они, западный романтик. Но зато он совершенно свободен от гегелианского воззрения на историю, от оптимистической теории прогресса, которую так или иначе разделяли славянофилы 50-х годов<sup>4</sup>. Он не верил в историю и прогресс, верил в человечество и сумел дать определенное выражение этому неверию. Далее, в христианстве Леонтьева мы вовсе не находим того идеализма, той универсально-кафолической тенденции, которая составляла столь симпатичную сторону раннего славянофильства, той живой веры в торжество вселенского православного христианства, в соединение всех христиан, которая вдохновляла проповедь Хомякова. Но зато православие Леонтьева было более свободно от протестантских элементов; в известном смысле оно было корректнее: воспитанное афонскими монахами, оно менее походило на «розовое христианство», в котором Леонтьев справедливо упрекал некоторых наших «новых христиан»<sup>5</sup>.

Итак, Леонтьев сходится со славянофилами в своих началах: вместе с ними он противопоставляет России «гнилому Западу» как носительницу православия и самодержавия — христианской и монархической идеи. Правда, сама оценка этих начал и полити-

ческие надежды Леонтьева — несколько иные, чем у славянофилов. Но самое это различие является результатом внутреннего развития или, точнее, внутреннего саморазложения славянофильского учения, ибо это учение в самом начале своем заключало некоторую неопределенность и противоречия, выяснившиеся впоследствии по мере его развития.

В чем же заключаются эти противоречия?

В Леонтьеве нас интересует главным образом саморазложение славянофильства, этого учения, которое составляет первую попытку нашего общественного самосознания и которое продолжает еще служить предметом оживленных споров. Поэтому мы и остановимся подробнее на этом учении как на исходной точке Леонтьева и посмотрим, что привело его к разочарованию в славянофильстве и своеобразной метаморфозе его.

Первоначальные славянофилы совмещали в своем мирозерцании несколько разнородных начал — элементы немецкой философии национализма и православия. «Благородные москвичи, европеизмом пресыщенные» \*, эти романтики нашего допетровского прошлого, соединяли разочарование во всей культуре современной Европы с верой в самобытную грядущую русскую культуру. К патристическому романтизму их присоединялось сильное религиозное влияние \*\*.

Исследуя причину духовного разобщения России и Западной Европы, имевшей единую культуру, наши мыслители сороковых и пятидесятых годов справедливо находили ее главным образом в разделении церквей. Средневековая культура была католической в Европе, православно-византийской в России. Глубокая религиозная и культурная реформа протестантизма была также общеевропейским движением, которое прошло бесследно для России. Все умственное, социальное, политическое развитие Европы имело существенно другую основу, чем развитие России.

---

\* Леонтьев. I. 266.

\*\* Верную и вполне объективную характеристику этого романтизма наших славянофилов дает П. Г. Виноградов в своей статье о Киреевском и началах московского славянофильства («Вопросы философии и психологии», кн. XI). Осуждение рационализма, искание непосредственного, мистически цельного знания, культ народности в непечатых слоях ее первобытной жизни, религиозно-церковный позитивизм — все это характерные черты того мирозерцания, которое известно под именем романтики и нашло одно из типичнейших выражений своих в школе Шеллинга. Славянофилы отыскивали в русском народе то, что, по их мнению, немецкие мыслители тщетно искали у себя.

Поэтому, естественно, западноевропейская цивилизация могла быть привита нам лишь извне, насильственно, железною рукою Петра. Эта цивилизация у нас не была оригинальной: мы могли лишь внешним образом усвоить себе «плоды западноевропейского просвещения, рабски подражать «западным образцам». Поэтому мы либо ограничивались заимствованием внешней культуры — технических, индустриальных открытий Запада; или же там, где мы хотели глубже проникнуть в цивилизацию Запада, мы невольно подчинялись ей настолько, что сознательно или бессознательно отрывались от родной почвы, ассимилировались Западу, воспринимая в себя самые основы, духовные начала его культуры. Неизбежно должен был наступить момент, когда это противоречие выяснилось в нашем общественном сознании. Мы ощутили в себе самих это вековое, непримиренное противоречие Запада с Востоком и должны были либо сознательно отречься от православно-византийских основ нашей жизни во имя западного просвещения, либо, наоборот, противопоставить эти основы всей культуре Запада, зараженной дыханием ереси.

Чаадаев признал в «византизме» корень русского застоя, отсталости, русского отчуждения от Запада; он видел в нем роковой жребий России. Но замечательно, что славянофилы не решились противоположить западной культуре — византизм как культурное начало России. По многим причинам они не могли и не хотели этого сделать. Первым покусился на это Леонтьев, и это одно уже заслуживает внимания.

Конечно, прежде чем прийти к мертвенному, отжившему византизму, наши славянофилы должны были обратиться к самой России, к самому русскому православному народу, преимущественно в его дореформенный период, не тронутый западной цивилизацией. И они находили в нем богатые залогов развития. Они видели их, во-первых, в его чистом, древнем, вселенском православии, носителем которого он является, в прекрасных нравственных дарованиях, воспитанных в нем его долгой и многотрудной христианской жизнью. Во-вторых, в силе и величии русского народа и славянского племени, связанного с ним исторически, кровными узами. Славяне, не знавшие еще самобытной политической жизни, подчиненные иноверному Западу и неверному Востоку, славяне, угнетенные иноплемениками и тяготеющими к России, являются живым залогом исторической миссии России. Освободив славянство, объединив его под знаменем православия и самодержавия, Россия должна открыть новую эру всемирной культуры. Наконец, самый политический и земский строй Древней Руси — самодержавие с широким развитием зем-

ского самоуправления и соборного представительства, общинный социализм русского народа — вот те начала, на которые славянофилы возлагали свои надежды.

Славянофилы отличались от западных романтиков весьма существенно в том отношении, что их идеал лежал столько же в будущем, сколько и в прошедшем, и в том, что европейская культура, против которой они восставали, была не самобытной, своею, а чужою и плохо усвоенною. В России, в ее непочатых силах они видели источник живой воды, долженствовавшей обновить мир.

Поэтому в мечтаниях славянофилов заключалась некоторая двойственность: в их учении были прогрессивные, высокогуманные, универсалистические тенденции и консервативный, ретроградный национализм. Идеал славянофилов — всеславянская православная культура будущего, обновляющая мир, и в то же время — допетровская Русь в ее своеобразном костюме, в ее быте, верованиях, в ее отчуждении от Европы. Культурные начала обособляли допетровскую Русь от Европы, даже от западных славян, и потому эти же самые культурные начала должны были послужить основанием для новой всеславянской и всемирной культуры.

Отсюда естественно вытекали многие противоречия и несообразности, которые не замедлили выступить наружу: противоречие между универсализмом и национализмом, между прогрессивными, гуманитарно-либеральными тенденциями новой всеславянской культуры — и консервативным староверством Московской Руси. Эти противоречия указывали славянофилам уже их современники; им указывали их впоследствии и позднейшие славянофилы, сознательно избравшие между консервативным национализмом или византизмом Древней Руси и идеальным универсализмом России грядущего.

Под влиянием первоначального недоразумения первые славянофилы судили ошибочно не только о западной культуре, но и о тех началах, на которых они строили свои чаяния.

Прежде всего богословские теории славянофилов, при всей несомненной заслуге Хомякова и Самарина, столь энергично возбудивших церковный вопрос и выяснивших его первостепенное, принципиальное значение, — богословские теории славянофилов заключали в себе довольно существенное и характерное недоразумение. Православие, в течение стольких веков обособлявшее христианский Восток от христианского Запада, является в их глазах новым принципом всечеловеческой, всемирной культуры. С точки зрения Хомякова, оно гармонически примиряет в себе противоположные крайности католицизма и протестантст-

ва, единства и множества, авторитета и свободы. И в то же время, в противность истории и несогласно ни с практикой нашей церкви, ни с авторитетными мнениями ее выдающихся богословов, — римская церковь и протестантские церкви не признаются церквями вовсе.

В официальном учении нашей церкви, и в особенности в ее практике, мы не находим ни такого острого, наступательного отношения к западному христианству, ни таких широких культурных замыслов. Римская церковь, сохранившая преемство апостольское, признается, во всяком случае, за церковь, раз что действительность ее не подлежащих повторению таинств (крещения, миропомазания, иногда и священства) на практике признается \*. С большей принципиальной терпимостью, с более глубоким мистическим взглядом на божественный характер таинств наша церковь видит в западных христианских крещеных членах церкви Христовой, предоставляя Христу судить их. Но в то же время восточная церковь отличается, обособляется от западных гораздо более, чем это думали славянофилы. Противопоставляя себя им как единую православную, она твердо и незыблемо хранит свои предания в учении и богослужении и принципиально чуждается всякого «прогрессивного движения», всякого «развития» в области догматов культа или в социальной сфере своей деятельности. Она такова теперь, как за тысячу лет. Церковь консервативная по преимуществу, церковь предания, она и в мирском человечестве всего более способствовала росту и укоренению охранительных начал, будучи сама тесно связана в своем историческом существовании сперва с византийским, затем с русским самодержавием. Идеал восточной церкви — не в развитии земной культуры, не в мире вообще. Высшее выражение ее духа — в монастырях и монашестве. По выражению Леонтьева, она не верит в гуманитарный прогресс, не верит в торжество всечеловеческой культуры.

Поэтому естественно, чтобы сделать ее знаменем такой культуры и прогресса, славянофилы должны были значительно обезличить ее, идеализировать ее по-своему или предъявить ей новые, совершенно несообразные требования. Поэтому мы встречаем у славянофилов то уверения, что наша церковь представляет из себя совершенное осуществление церкви Божией на земле, внутренний синтез, гармоническое сочетание единства и свободы в совершенной любви, то, наоборот, самую резкую и жестокую критику всего нашего церковного и иерархического строя, как,

---

\* Известно, что греки в этом отношении неоднократно изменяли свой взгляд, и главным образом по политическим соображениям.

напр<имер>, у покойного Ив. С. Аксакова. Вопреки истории, вопреки действительности, наш иерархический строй рассматривался как какая-то случайная аномалия. Инсинуируются упреки в «цезаропапизме» и предлагаются реформы всего церковного строя в крайне либеральном демократическом духе, реформы, более подходящие к каким-нибудь индипендентским общинам, чем к православной церкви. Эти преобразования — демократизация церкви, выборное священство, выборная иерархия, женатые архиереи, серьезно предлагавшиеся в славянофильском лагере, — несомненно свидетельствуют о недостаточном понимании духа православной церкви, ее прошлого, ее будущих задач. Равным образом и в других подробностях славянофильского богословия, даже в его полемике против западных исповеданий, сказались протестантские влияния. Так, напр<имер>, в полемике против католицизма православие чуть ли не отождествлялось с принципом свободного исследования, а начало иерархического авторитета, на котором зиждется римская церковь, представлялось чем-то ложным, не долженствующим быть у церкви. В то же время в силу своей универсалистической тенденции славянофильсы силились превратить православие в какой-то идеальный католицизм — без реальной вселенской иерархии — нечто вроде того идеализированного католицизма, который проповедовал известный католический богослов Мёлер в своей «Символике» \*.

Таким образом, противоречие славянофильского учения о церкви формулировалось с такою определенностью, что возвращение к первоначальному славянофильству здесь немислимо. Оно пришло к дилемме: или православие, как оно в действительности есть, т. е. греко-российское православие, с его византийскими преданиями и стремлениями, с его действительными учреждениями и строем; или новое, универсально-католическое, не существовавшее до сих пор культурное православие, с соответствующей ему реальной вселенской иерархией. Таков был, думается нам, тот естественный ход мыслей, который привел Вл. С. Соловьева к его учению о вселенском католицизме будущего, соединяющем христианские церкви, о будущей русско-римской теократии. С другой стороны, та же логическая необходимость привела «реалиста» Леонтьева к другой альтернативе той же дилеммы. «Славяно-англиканское новоправославие» ка-

---

\* Эта замечательная книга имеет большой интерес для критической оценки славянофильского учения (*Möhler. Symbolik oder Darstellung d. dogmatischen Gegensätze der Katholiken u. Protestanten*). Первые четыре издания разошлись еще при жизни автора (1838), десятое издание появилось в 1888 году.



жется ему опаснее и бесплоднее всякого скопчества и хлыстовщины \*. Разбирая речь Достоевского, произнесенную на Пушкинском празднике, Леонтьев отвергает его «розовое» христианство, его мечтательный «всечеловеческий» универсализм, в котором он видел верховную идею православной России, и противопоставляет ему «смирение перед тою церковью, которую советует любить г. Победоносцев» (II, 305) \*\*.

Православная церковь «выпестовала» сильное и крепкое русское государство, по выражению одного из духовных писателей наших; византизм «высворил нас крепко и умно», по выражению Леонтьева (I, 188). Одного этого уже достаточно, чтобы всякий русский сугубо любил государство, скрепленное священными узами церкви, и вместе ощущал благодарность к церкви, вдохнувшей такую силу в его государство, сплотившей его родину! Обширнейшее из государств Земли, Россия имеет несомненно свое призвание, свою миссию в истории. Во всяком случае, на ее долю выпали самые тяжкие и сложные политические задачи как внутри ее, так и в международных отношениях. Каков же должен быть основной принцип ее внутренней и внешней политики?

Отвечая на этот вопрос, славянофилы, естественно, впали в то же противоречие между национализмом и универсализмом, между русским консерватизмом и прогрессивным либерализмом — эмансипационной политикой. С одной стороны — русификация окраин, деятельная борьба с католицизмом и лютеранством, охранение политических и религиозных основ, протест против всей западной культуры; с другой стороны — освобождение крестьян, земское самоуправление, широкое развитие народного образования и целый ряд либеральных демократических реформ, задуманных чрезвычайно смело и радикально. С одной стороны — призыв «домой», в допетербургскую Москву; с другой — либеральные реформы в духе современного государства. Словом, значительная неопределенность, я не скажу — политики, а политического мирозерцания. Чем должна руковод-

---

\* По поводу женатых архиереев Леонтьев замечает: «Для кого же и для чего нужно, чтобы какая-нибудь мадам Благовещенская или Успенская сидела около супруга своего на ступенях епископского трона? Для чего? Для спасения души? — Спасались без всяких дам с одними монахами... Для культуры? — Слишком похоже на англичан и не особенно красиво» (II, 251).

\*\* В этой, как и во всех дальнейших выдержках из Леонтьева, я неизменно соблюдаю *курсивы подлинника*.

ствоваться Россия в своей внутренней политике? Национальными преданиями или общекультурными принципами; обычаем или правом и справедливостью? Наше крестьянское положение, быть может, страдает от этой роковой нерешенной задачи, которую теперь разрубают земские начальники — каждый по-своему в своем участке. Нынешние славянофилы-«реалисты», отвергающие так называемую справедливость, не без основания упрекают прежних в том, что они в своем патриотическом идеализме смешивали начала совершенно разнородные, изменяя национализму во имя отвлеченных принципов права и гуманности\*.

Еще яснее становится это противоречие в области внешней политики. Чем должна руководиться она — национальным своекорыстием или идеей бескорыстного служения человечеству? Должна ли политика России быть прежде всего *христианской*, как утверждали Достоевский, Вл. Соловьев, — или же она должна быть лукавой, как утверждал иногда реалист Леонтьев, признавший сам принцип христианской политики ложью и самообманом.

Никто не станет спорить, что в первоначальном славянофильстве был, во всяком случае, *возможен* и тот и другой ответ; и на самом деле и тот и другой ответ в действительности встречается. Идея универсального христианства руководила славянофилами в их благородной защите славянства, чуждой тех корыстных политических интересов, которые им иногда приписывают. И в то же время их «борьба с Западом» могла совершенно невольно принимать иногда характер далеко не христианского, фанатического возбуждения народных и народнических инстинктов. «Вы хотите принуждением, силою сделать из немцев русских, с мечом в руках, как Магомет; но мы этого не должны, именно потому, что мы христиане» — так говорил император Николай I, «наш великий охранитель», как его называет Леонтьев, самому Ю. Ф. Самарину по поводу его «Писем из Риги»\*\*. Упрек, не заслуженный лично Самариним, но имеющий в себе некоторую долю правды по отношению ко всему направлению.

В своих страстных, не всегда справедливых нападках на почтенных родоначальников славянофильства Вл. Соловьев верно указал на факт, обидный сам по себе для этих столь почтенных

---

\* Истинные славянофилы, по мнению Леонтьева, не должны повторять «эмансипационных заблуждений своих знаменитых учителей», а служить их главному, высшему идеалу, а именно истинному национализму (Нац. Пол., 45).

\*\* См.: Соч. Т. VII. С. XCI.

идеалистов — на несомненную филиацию, существующую между их учением и безнравственными воззрениями нынешнего газетного славянофильства, перекувыркнувшегося реакционного нигилизма нашей прессы. Другая идеалистическая сторона славянофильского учения — его мечтательный универсализм — представляется в наши дни самим Вл. Соловьевым, что придает особую пикантность направленной против него полемики и в то же время по необходимости упускается из виду им самим при его критике прежнего и нынешнего славянофильства\*.

Все эти соображения представляются далеко не лишними для критической оценки взглядов Леонтьева, которые, как я уже сказал, интересуют нас всего более именно в их отношении к развитию нашего общественного самосознания.

Переходим наконец к последнему существенному элементу славянофильства, его *славянолюбию*, критике которого отводится столь существенное место в сочинениях Леонтьева. Нигде внутреннее противоречие славянофильского учения не выступало так ярко, как в славянском вопросе. Нигде разочарование в славянофильстве не было так сильно, так оправдано событиями, как именно здесь, в области славянского вопроса. Леонтьев прав, говоря об *ошибках* первых славянофилов по этому поводу.

Прежде всего, чего хотели достигнуть славянофилы по освобождении славян и на чем думали они обосновать всеславянское единство? — На православии? — Но западные славяне — католики, причем поляки не любят нас более всех других народов, также и во имя католицизма. Единственное славянское племя, которое мы соединили с собой, приняли в состав нашего государства, и то не может примириться с этим соединением. Славянской вопрос, с разрешением которого связано осуществление всемирной русской монархии, усложняется церковною рознью — разделением церквей. Нужно обратить Запад в православие, как хотел Хомяков, или привести православие в зависимость от папы,

---

\* Писатель, полагающий «ближайшую естественную цель» русской политики в объединении славянских народов (Нац. вопрос. V), видящий призвание России в соединении церквей и создании всемирной монархии, стоит в несомненной связи со славянофилами, признавая вместе с ними *универсальную* миссию России. «L'idée russe n'a rien d'exclusif ni de particulariste, si elle n'est qu'un nouvel aspect de l'idée chrétienne elle-même, si pour accomplir cette mission nationale il ne nous faut pas agir contre les autres nations, mais avec elles et pour elles; c'est la grande preuve que cette idée est vraie. Car la vérité n'est que la forme du Bien et le Bien ne connaît pas d'envie» (L'idée Russe — заключительные слова)<sup>6</sup>.

как могли хотеть другие, — два крайне трудных предприятия во всяком случае!

По-видимому, дело обстояло значительно лучше с южными, православными славянами, столь тяготевшими к России. Стоило только освободить их — и мы их освободили. Что же оказалось? Явилось ли православие живою духовною связью между нами? Существуют ли какие-либо духовные связи между нами вообще? Есть ли у нас что-либо общее в сфере политических интересов, кроме разве ненависти к австрийцам, но и то только там, где их боятся больше нас? И какому государственному строю балканские славяне выказывают более симпатии: нашему ли самодержавию или австрийской конституционной монархии, которая с притоком новых славянских элементов примет характер еще более федеративный?..

Наша освободительная политика облекалась в славянофильские формы и принимала крайне грозный, воинственный вид, заставивший сплотиться наших врагов. Разрушение Турции, разрушение Австрии, окончательное решение Восточного вопроса в смысле подчинения всего Востока России — весь этот кровавый мираж ужасал Европу и наполнял нас энтузиазмом, от которого остались тяжкие разочарования, начавшиеся с конца прошлой войны. Самые успехи нашей славянофильской политики, точно так же, как и ее поражения и вне и внутри России, усугубили это разочарование. И если теперь еще в нас не совсем умерла мечта «водрузить крест на св. Софии», то можно сказать, что сознание нашей миссии в Восточном вопросе стало менее определенным, чем когда-либо. У нас осталось представление о том, что мы должны разрушить, — и нет ни малейшего представления о том, как и что создать на месте разрушенного, как и в чем мы можем сойтись с освобожденными нами славянами.

В этом отношении воззрения Леонтьева, основанные на близком знакомстве со славянами Балканского полуострова и с нашей восточной политикой, особенно поучительны. Здесь более, чем где-либо, он является *славянофилом разочарованным*, и, что всего любопытнее, наперед разочарованным, так как взгляды его выработались гораздо ранее Восточной войны.

Таким образом, несмотря на значительные отклонения от первоначального славянофильства, мы причисляем Леонтьева к *новейшим* славянофилам, так как указанные отклонения вполне оправдываются внутренним развитием или разложением первоначального учения и неизбежными разочарованиями, последовавшими от его столкновения с действительностью.

## II

Учение Леонтьева нелегко изложить, так как он сам нигде не излагал его в связной форме и, не обладая способностью систематического построения, писал лишь газетные и журнальные статьи. Самое «учение», к тому же весьма односложное и сбивчивое, вряд ли могло вместиться в другие рамки. Поэтому, хотя он написал сравнительно немного, два тома его произведений читаются с трудом вследствие многочисленных своих повторений. Журналист с идеей, Леонтьев из года в год повторялся, пытаясь воздействовать на общественное мнение, как капля воды, падающая на камень неизменно в одном направлении.

Мы уже указали основную идею его литературной деятельности: это — византизм как совокупность принудительных начал в общественной жизни, возведенный в принцип охранительной политики; византизм как принцип русской, а затем, может быть, и всемирной реакции. Мы сказали уже, что Леонтьев был романтиком средневекового строя \*. Теперешний Запад «гниет», потому что все средневековые формы его жизни быстро разлагаются, уступая место новым, всюду отчасти однородным формам жизни, которые кажутся Леонтьеву совершенно неорганическими. Стоит перелистать любой исторический атлас Европы, чтобы видеть, как бывшая пестрота и сложность, характеризовавшая собою «цветение» Европы, постепенно исчезает, сглаживается, как политическая система ее упрощается. То же наблюдается и во внутренней жизни отдельных государств, которая характеризуется как прогрессивная дезорганизация прежних учреждений, сословий, нравов, верований. Разрушение всех неравенств, всех феодальных, аристократических особенностей европейского строя, всех охранительных начал его ведет постепенно к полной демократизации этого строя, в которой европейское общество должно рассыпаться на свои составные атомы, сливаясь в одном космополитическом, анархическом хаосе. Общественные формы становятся всюду все более и более сходными: всюду те же ли-

---

\* Трудно понять, какой эпохи. Совершенный дилетант по своему историческому образованию, он сам затруднился бы дать ответ на этот вопрос. Так (I, 151) он говорит: «До времен Цезаря Августа, св. Константина, Франциска I, Людовика XIV, Вильгельма Оранского, Питта, Фридриха II, Перикла, до Кира или Дария Гистаспа и т. п. *все прогрессисты правы, все охранители не правы*. Прогрессисты тогда ведут нацию и государство к цветению и росту. Охранители тогда (когда?) ошибочно не верят ни в рост, ни в цветение или не любят, не понимают их».

беральные эгалитарные тенденции, та же буржуазия и тот же буржуазный идеал всеобщего земного благоденствия; всюду те же юридические и политические принципы. Самая наука и внешняя культура содействуют этому всеобщему уравниванию людей и обществ. Тот же эмпирический реализм в искусстве и науке, те же фабрики и машины приводят людей повсеместно к одному и тому же мещански-утилитарному материализму. Личность нивелируется, как и общество: из органической клеточки сложного живого тела она превращается в неорганическую частицу социального агрегата, в котором все индивидуальные различия должны стереться во всеобщей серой, пошлой посредственности. Леонтьев истощается в нескончаемых повторениях по этому поводу. Всякая новая машина, новое открытие, новый канал, сближающий людей между собою, приводят его в ужас за будущее человечества. Вооруженный всеми открытиями техники надвигается социализм, неизбежный и неотвратимый, по крайней мере для западноевропейского человечества (II, 291).

Этот космополитический мираж страшит Леонтьева. Во-первых, потому, что во всеобщем разрушении всех политических основ современного строя он не различает зиждущих, охранительных начал будущего общества. Никакая из существующих в человечестве форм власти не может устоять против революционного потока, не в силах овладеть им. В своем крайнем последовательном развитии демократия представляется ему *анархической*. Во-вторых, космополитический идеал всеобщего земного благоденствия представляется ему призрачной, неосуществимой утопией ложного, материалистического оптимизма. В-третьих, наконец, во всеобщей демократической нивеляции общества и личностей, в этом приведении всех под один общий средний уровень Леонтьев видит окончательную гибель не только всякого индивидуального разнообразия, самобытности, творчества, но и самой индивидуальной свободы человека, которая уживается легче с жестоким деспотизмом, чем с этим всеобщим демократическим равенством.

И тем не менее все исторические события века, войны, междоусобия и союзы народов, их государственные реформы, точно также как и все движение идей, роковым образом ведут все народы к этому новому космополитическому строю. У Леонтьева есть своя историческая теория роста, «сложного цветения» и разложения или гниения государств. Государства живут не более тысячи, много тысячи-двухсот лет (?), и вот Леонтьев с ужасом думает о минувшем тысячелетии России... За периодом «цве-

тущей сложности» или «обособления» государственной формы, которая возникает из «первоначальной простоты», наступает период «вторичного смесительного упрощения». Наступает момент, когда «общественный материал», некогда сдерживаемый в «организующих деспотических объятиях» формы, освобождается от деспотизма этой «формы»; части его разлагаются, «разбегаются, смешиваются между собою и с окружающей средою (I, 136–158).

В таком именно состоянии разложения и «гниения» находится Запад. Симптомы ясны и грозны. Болезнь смертельна и заразна. Это — «холера всеобщего блага и демократии» (I, 179). И Леонтьев с ужасом видит, что она постепенно проникает в Россию, не возбуждая в ее тысячелетнем организме достаточно сильной реакции.

Многие статьи Леонтьева написаны с неподдельным страхом, ненавистью и скорбью. Несравненно более пронизательный, чем многие из его единомышленников, он сознает чрезвычайно живо, что все европейское человечество вступает в самый сильный, решительный кризис, какой оно переживало. Причины этого кризиса для него столь же непонятны, как и его конец. Но он сознает его неизбежным, неотвратимым. Он ненавидит равенство, боится свободы, не верит в братство; но он видит, что весь провиденциальный ход истории ведет человечество к какой-то новой, сверхнародной форме политической жизни, к какому-то универсальному единству.

И он имеет мужество проповедовать *реакцию*, отчаянную, слепую борьбу не только против всякого рода либерализма, против общеевропейского «прогресса», но против грамотности, техники, против всего, что называется цивилизацией. Ибо вся цивилизация Европы идет к одной роковой универсальной цели. Он сознает прекрасно, что в истории нет возврата к прошлому (I, 184 и др.), что реакция никогда не может помешать окончательно осуществлению раз начавшегося движения. Он пророчит России успех только там, где она будет следовать «освободительной» политике (Нац. Пол., 39). Во всех других случаях ее ждут лишь поражения и неудачи (*ibid.*). Он убежденно доказывает, что в современном европейском движении сказывается «какая-то таинственная сила, стоящая вне человеческих соображений и несравненно выше их» (Нац. Пол., 24). И тем не менее, объятый страхом, он проповедует борьбу с этой провиденциальной силой, борьбу, в успех которой он сам не верит (I, 151–152 и др. *passim*), хотя и возлагает некоторые слабые надежды на Россию и «на ее

современную реакцию». Как врач у постели безнадежного больного, он желает хотя бы только отдалить роковую развязку\*.

Поддерживать существующие государственные начала в Европе, соблюдая европейский status quo и усиливая рознь и разделение европейских держав всей политикой России; ревниво охранять в самой России все существующие неравенства, неравноправности, поддерживать самое безграмотство, староверчество, «варварство» — все, что обособляет ее от Европы, все, что мешаает ее слиянию с нею, — таков политический рецепт, посредством которого Леонтьев надеется если не победить, то, по крайней мере, остановить на время универсальное движение.

«Патриотические» консерваторы вряд ли останутся вполне довольны этим рецептом, не видя в нем любимого своего средства — национализма, национальной политики. Им не понравится также сочувствие консервативным началам Запада и простое охранение status quo в Европе и в России. В программе Леонтьева они не найдут ни объединения славян, ни русификации, ни даже отрицательного уравнивания всех общественных групп во всеобщем лишении всяких прав и всякой «так называемой свободы». Совершенно напротив! Леонтьев считал национальную политику «орудием всемирной революции»; национализм — замаскированным выражением ложной демократической идеи, возведенной в абсолютный принцип политики. Более последовательный, чем его единомышленники, он считал национализм ложным принципом не только у финляндцев, немцев или у мадьяр, но и у славян, и у нас. Поэтому он восставал и против панславизма, и против «русификации окраин», видя в национальной политике лишь орудие космополитической нивеляции европейских народов, крайней, чисто отрицательной демократизации общества. Недаром же Леонтьев находил Каткова недостаточно консервативным.

Нам кажется, Леонтьев понимал иногда под национальной политикой вещи довольно разнородные. Но это не помешало ему — одному из наших консерваторов — разгадать сущность современного национализма. В этом отношении воззрения его чрезвычайно любопытны. На первый взгляд они прямо противоположны теориям славянофилов, ибо Леонтьев восстает не только против «универсального всечеловеческого братства», но и про-

---

\* II, 215. «Всякая реакция есть лечение не радикальное, а лишь временная поддержка организма, *чем-нибудь уже неисцелимо* расстроенного». — Ibid., 135. «Быть *просто консерватором* в наше время было бы трудом напрасным. Можно любить прошлое, но нельзя верить в его даже приблизительное возрождение».



тив всеславянского единения — и даже против русификации окраин. На самом деле, однако, он не так далек от них, как это кажется, преследуя строго консервативную цель.

«Русификация окраин, — говорит Леонтьев (II, 182), — есть не что иное, как демократическая европеизация их». «Для нашего, слава Богу, еще пестрого государства полезны своеобразные окраины, полезно упрямое и неверное: слава Богу, что *нынешней русификации* дается отпор». Вместо того чтобы вводить насильственно наше демократическое земство и наши новые суды, которые мы почему-то считаем русскими, мы бы должны ревниво оберегать существующие «неравенства и неравноправности, которые еще можно сохранить дружными усилиями» (186). Пока в нас самих не взяли окончательно верха охранительные, дисциплинирующие начала византизма, «интеллигенцию собственно-русскую не следует предпочитать иноверцам и инородцам нашим» (183), «не только староверы и паписты, но и буддисты, астраханские мусульмане и скопцы — дороже нам русских либералов» (181). Крепкие католики — «весьма полезны не только для Европы (Бог с ней, с Европой), но и для России» \*.

В своей брошюрке «Национальная политика как орудие всемирной революции» (М., 1889) Леонтьев доказывает следующий общий тезис: «Движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации» (Нац. Пол., 6). «У многих вождей и участников этих движений XIX века цели действительно были национальные, обособляющие, иногда даже культурно своеобразные, но результат до сих пор у всех был один — космополитический. Почему это так — не берусь еще сообразить» (7). «Когда мы видим, что победы и поражения, вооруженные восстания народов и если не всегда благодетельные, то несомненно благонамеренные реформы многих монархов, освобождение и покорение наций, одним словом — самые

---

\* Пока мы будем в остзейском крае «вместо европеизма феодального, который дал царям русским столько хороших полководцев и политиков, вводить европеизм эгалитарно-либеральный», мы будем служить космополитическому делу «всеобщего уравнивания», а никак не русскому делу, которому лучше служили остзейцы. («Я, впрочем, не знаю наверное, какие реформы предстоят остзейскому краю, — пишет Леонтьев в 1882 г., — но я, не зная, боюсь их». II, 189.) «Один породистый остзейский барон сам по себе сто́ит целой сотни эстского и латышского разночинства» (Нац. Пол., 12). «Бароны — образы и величины определенные и значительные. А что такое эсты? К чему эта племенная демократизация? Пусть их не слишком теснят — и довольно!» (II, 189).

противоположные исторические обстоятельства и события приводят всех к одному результату — к демократизации внутри и ассимиляции вовне, то, разумеется, является потребность объяснить все это более глубокой, высшей и отдаленной (а может быть, и весьма печальной) телеологией» (23).

Леонтьев рассматривает политические события Европы начиная с освобождения Греции, которая так быстро утратила свою самобытную физиономию, получив политическую свободу. «Этот приговор истории повторяется с тех пор неизменно: все то, что противится политическому движению племен к освобождению, объединению... все это побеждено, унижено, ослаблено. И заметьте, все это противящееся (за немногими исключениями, подтверждающими правило) носит тот или другой охранительный характер. В 1859 г. побеждена Австрия, католическая, монархическая, самодержавная, аристократическая, антинациональная, чисто государственная, которую недаром предпочитал даже и Пруссии наш великий охранитель Николай Павлович» (24). Вместе с ослаблением этого «весьма охранительного» государства, «у папы почти в то же время отнята часть земли»; готовится объединение Германии и поражение Франции, ее обращение в «мещанскую республику». Замечательное дело! Чтобы победить в Крыму «крепко сословную, дворянскую, консервативную, самодержавную» Россию Николая I, у Франции нашлась и сила, и мудрость. Когда же в 1862 и 1863 гг. «взбунтовалась весьма дворянская и весьма католическая Польша против России, искренно увлеченной своим разрушительно-эмансипационным процессом», у Франции не нашлось ни мудрости, ни силы «в пользу реакционного польского бунта» (26). После своей победы Россия еще больше уверовала «в свою эгалитарно-либеральную правоту», стала «еще и еще либеральнее сама, насильственно демократизировала Польшу и больше прежнего ассимилировала ее». И та, и другая, «Польша и Россия, боролись под знаменем национальным», движимые национальным кровным чувством своим». И вместе с тем, сами того не подозревая, мы послужили «все тому же космополитическому всепретворению! До 1863 г. и Польша, и Россия, обе внутренними порядками своими гораздо менее были похожи на современную им Европу, чем они обе стали после этой борьбы за национальность» (26–27). С начала 60-х годов «не только в обществе русском, но и в правительственных сферах племенные чувства начинают брать верх над государственными инстинктами... и пробуждение этого племенного чувства совпадает по времени с весьма искренним и сильным, внутренне уравнительным движением (эмансипация и т. д.). Мы

тогда стали больше думать о славянском национализме и дома, и за пределами России, когда учреждениями и нравами стали вдруг быстро приближаться ко все-Европе» (25).

Наша славянская политика, равно как и все современное развитие славянства, носит тот же ультрадемократический характер. В первом томе сборника статей Леонтьева есть целый ряд замечательных статей, ярко и оригинально освещающих славянское движение с этой точки зрения. До Восточной войны Леонтьев понимал вполне славян Балканского полуострова. Если западные славяне являются ему буржуазными немцами и мадьярами, переведенными на славянские языки, с космополитическим либерализмом, со средним общеевропейским политическим и культурным миросозерцанием, то те же политические тенденции, то же миросозерцание проникают болгар и сербов. Изучив их быт и нравы, их политические идеи и церковные дела, Леонтьев пришел к тому убеждению, что православие не служит и не может служить культурною связью между этими народами и нами, так как *филетизм*, национализм проникает собою саму церковную политику православных народов, сея расколы и распри между ними. Славянская интеллигенция с полуевропейским образованием индифферентна к религии, если не прямо враждебна ей, и сами народные массы отличаются косностью и равнодушием. Нынешний христианский Восток еще до войны представлялся Леонтьеву «царством неверующих ересиис<sup>7</sup>, для которых религия их соотчичей низшего класса есть лишь удобное орудие агитации, орудие племенного политического фанатизма в ту или другую сторону» (I, 134)\*. Русский политический строй, русское самодержавие также непонятно и несимпатично им: «все юго-западные славяне без исключения демократы и конституционалисты» (I, 130). Русская сила страшит их там, где она не нужна им для их собственных национальных целей, для их «уездных желаний». События последних лет оправдали Леонтьева, и, хотя многое изменилось с тех пор, как он писал, статьи первого тома его сборника сохраняют большое значение для тех, кто желает ознакомиться с действительным политическим положением современного славянства.

Не имея никаких «охранительных преданий», никаких органических сословных групп и учреждений, славянские племена,

---

\* «В последнее время даже турецкие министры так изучили наш церковный вопрос, что делают нередко болгарам очень основательные канонические возражения, когда те слишком спешат. Туркам иногда, для спокойствия империи, приходится защищать православие от увлечения славянских агитаторов» (там же).

никогда не жившие самостоятельной государственной жизнью, являются лишь этнографическими единицами, предназначенными увеличить собою контингент космополитической демократии. Турция и Австрия представляли собой государственное начало для этих племен. Чем же может быть их самостоятельная политическая жизнь, их автономия, без всяких задатков органического творчества, без всякого политического наследия, кроме привычки к интригам и ходячего радикализма бессословной, полуобразованной интеллигенции, только что отпущенной на волю? Конституции более либеральные, чем где-либо; демократический национализм; плутократия кулаков; демагогия мелких адвокатов, писарей, учителей; «космополитическое бессословное всесмешение», доходящее до полной утраты прежних национальных и бытовых особенностей, той самобытной индивидуальности народной, которая сохранялась при самом жесточайшем рабстве. Скорее, чем другие народы Европы, эти племена без государственных инстинктов, без политического прошлого обезличиваются в общеевропейских, космополитических формах, теряя то немногое, что они имели. На чем же может сойтись с ними Россия, если она не захочет присоединить их насильственно, чтобы создать себе «пять или шесть Польш вместо одной»?

«Разделять югославян может многое; объединить же их и согласить без (такого) вмешательства России может только нечто общее им всем, нечто такое, что стояло бы на почве нейтральной, вне православия, вне византизма, вне сербизма, вне католичества, вне гуситских воспоминаний, вне Юрия Падебрадского, вне Крума, Любуши и Марка-Кралевица, вне крайне болгарских надежд. Это, вне всего этого стоящее, может быть только нечто крайне демократическое, индифферентное, отрицательное, якобински, а не старобритански конституционное, быть может даже федеративная республика» (I, 133).

«Образование одного сплошного и всеславянского государства было бы началом падения царства русского... Русское море иссякло бы от слияния в нем славянских ручьев» (I, 9)\*. На этом-то основании Леонтьев и озабочен, возможно, долгим сохранением Австрии и европейской Турции как оплота против грядущего неизбежного панславизма. «Хуже самого жестокого поражения на поле брани» он боится, «чтобы не распалась Австрия и чтобы мы не оказались внезапно и без подготовки лицом к лицу с новыми миллионами эгалитарных и свободолюбивых братьев-славян» (Нац. Пол., 32). На этом основании Леонтьев полагает,

---

\* Ср. I, 122.

что «истинное славянофильство», истинно русский национализм, «обособляющий наш дух и бытовые формы наши», должен «отныне стать жестоким противником опрометчивого, чисто политического панславизма» (Нац. Пол., 45).

Таковы пророческие предостережения нашего разочарованного славянофила. Жалеем, что место не позволяет нам привести более подробные выдержки. Леонтьев настаивает на том, что не только справедливость и нравственные соображения, но простой политический расчет будет вынуждать Россию «нередко, если не постоянно, поддерживать всеми силами своими иноплеменников и этнографических сирот Востока, греков, румын, быть может мадьяр и азиатских мусульман», защищая их против «узкого славизма», равно опасного для них и для нашей государственной идеи «великорусского царизма» (I, 26). Ибо такова «особая политическая судьба» России: «Интересы ее носят какой-то нравственный характер поддержки слабейшего, угнетенного» (I, 18) — независимо от его племени.

«Что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? За что его любить? — За кровь? — но кровь ведь, с одной стороны, ни у кого не чиста, и Бог знает, какую иногда кровь любишь, полагая, что любишь свою, близкую? И что такое чистая кровь? — бесплодие духовное! Все великие нации очень смешанной крови. — Язык? — но язык что такое? Язык дорог нам как выражение родственных и дорогих нам идей и чувств... Любить племя за племя — натяжка и ложь. Другое дело, если племя родственное нам хоть в чем-нибудь, согласно с нашими особыми (?) идеями, с нашими коренными чувствами» (I, 105).

### III

Национализм есть идея «космополитическая, антигосударственная, противорелигиозная, имеющая в себе много разрушительной силы и ничего созидającego» (I, 106). Эта оригинальная мысль Леонтьева резко отличает его не только от Каткова, но и от славянофилов. Из наших консерваторов, сколько мы знаем, он один восстал против национализма во имя охранения. Он призывал всех «нерадикалов» служить «объективным идеям государства и церкви», предоставляя разрушителям «любить национальную идею», чтобы на почве национальной политики опередить Европу в «животном космополитизме» (I, 106–135). Но такова ирония судьбы, что наши националисты сами не знают, чему они работают. Утратив «государственный инстинкт», боль-

шинство консерваторов наших считает охранительным этот «революционный принцип». «Провидению неугодно, чтобы *предвидения* одинокого мыслителя расстраивали ход истории посредством *преждевременного* действия на умы», — такими словами утешал себя Леонтьев в своем умственном одиночестве еще в 1889 году! \* А он мог бы жить и сотрудничать в «Гражданине» еще много лет без всякой надежды открыть глаза нашим «белым нигилистам»...

Казалось бы, аргументы Леонтьева ясны и убедительны. Прежде всего национализм как признание абсолютного верховенства нации и национальных интересов есть лишь простое видоизменение ложного демократизма. Возведенный в универсальный политический принцип, он невольно сталкивается с другими началами сверхнародного характера, с «объективными идеями церкви и государства», извращая или отрицая их вовсе. Ясно, что такой национализм носит антирелигиозный характер, сея расколы, подчиняя интересы вселенского христианства *языческой* племенной политике; ясно также, что он носит характер антикультурный, ставя национальное выше общечеловеческого. Наш обскурантизм и столь опошлившаяся теперь «борьба с западным просвещением» достаточно об этом свидетельствуют. Наконец, национализм носит антигосударственный характер, поскольку основные правовые и политические принципы искажаются им в самом корне, подчиняясь совершенно чуждому началу. В великом государстве со смешанным населением, со сложными культурными и политическими задачами национализм является особенно опасным. Леонтьев справедливо указывает, что русская идея, которую он понимает как «православие и самодержавие», противоречит узкому национализму; «вера в Христа не требует непременно веры в Россию» (I, 184); церковь имеет универсальный, вселенский характер. Самодержавная власть, которую наш народ чтит религиозно, самоотверженно, бескорыстно, также имеет в его собственных глазах сверхнародный характер и призвание. Лишь в служении «объективным идеалам» всеобщей правды, в своем ли народе или вместе с ним во всем человечестве, она утверждает это свое высшее значение и право. Наши узкие националисты, наши ложные консерваторы подкапывают и компрометируют эту великую идею универсальной власти более, чем открытые враги ее, так как они противопоставляют ее элементарным общечеловеческим принципам права и общественности.

---

\* «Нац. Пол.», 6.

Что же, однако, сам Леонтьев противопоставляет этому «национализму»? Универсализм, истинное служение вселенскому единству, всемирному братству или широкое развитие государственной идеи нашей? Мы видели, что нет! На самом деле и несмотря на свою критику национализма и славянофильства, он до конца дней своих оставался славянофилом, хотя и разочарованным, — испуганным националистом, который тем более взывал к насилию и реакции, чем сильнее он робел и сомневался. Это трагикомическое положение делает рассуждения Леонтьева крайне сбивчивыми и противоречивыми. Поэтому он то полемизирует с национализмом, ясно и убежденно доказывает его внутреннюю ложь, — то решительно отказывается понять, почему, собственно, национализм есть принцип разрушительный, и, заявляя себя последователем Данилевского, признает, что народность есть сама себе цель (II, 27). То он жестоко, с горьким цинизмом разбивает мечтания славянофилов о какой-то самобытной культуре, то вдруг сам мечтает о скорейшем разрушении Парижа анархистами, чтобы создать на его месте центр какой-то совершенно новой культуры в Царьграде. То показывает он, что политика России должна в ее же собственных интересах носить нравственный характер соблюдения универсальной *правды*, то, наоборот, он вменяет ей в обязанность обман и лукавство (I, 244), возводя полную безнравственность в политический принцип. Местами он утверждает, что назначение России никогда не было и не будет чисто славянским (I, 283), что «чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа» (I, 10); местами, наоборот, вооружается против самого распространения грамотности в нашем народе из опасения, чтобы через ее посредство не проникли в него элементы европейского просвещения (II, 1–33).

Для характеристики Леонтьева точно так же, как и для характеристики всего нашего новейшего славянофильствующего национализма, особенно типична статья «Грамотность и народность» (первая во втором томе), где наш автор откровенно превозносит варварство, безграмотность и староверчество как наилучшее средство обособления национальной физиономии нашего народа\*.

---

\* «Да! в России много еще того, что зовут варварством. И это наше счастье, а не горе. Не ужасайтесь, прошу вас; я хочу сказать только, что наш безграмотный народ более, чем мы, хранитель народной физиономии, без которой не может создаться своеобразная цивилизация» (9); ср. II, 73: староверчество — как «истинное смотрение Божие», как «один из самых спасительных тормозов нашего прогресса».

Национальность, «национальное своеобразие» должно быть пока у славян само себе целью (24), ибо их грядущая культура должна настолько отличаться от всей Западной Европы, «насколько греко-римский мир отличался от азиатских и африканских государств, или наоборот (!)» (25). Поэтому-то нынешняя грамотность, нося в себе общекультурные элементы, и является столь опасной для народного своеобразия. В чем же состоит это своеобразие, которое мы должны оберегать столь ревниво? Леонтьев приводит несколько «любопытных образцов» его, которые он признает особенно «драгоценными и трогательными» (13). Первый образец — дело изувера раскольника Куртина, который зверски зарезал родного сына в жертву Спасу и потом уморил себя голодом в остроге (13–15). Второй образец — дело казака Кувайцева, по совету ворожеи осквернившего могилу своей любовницы, чтобы избавиться от тоски (15–18). Третий образец — действительно назидательный — духовного суда у молкан, секты грамотной и, как известно, «западноевропейского» происхождения, в которой, как говорит сам автор в другом месте (I, 100), «византийского уже ничего не осталось». Наконец, четвертый пример — уже не из судебной практики — русская кухня и красавица в сарафане и кокошнике на выставке в трактире Корещенка, привлекающая «иностранцев» в заведение и дающая нашему автору повод заметить, что «национальное своеобразие не может держаться одним охранением» (20).

И в этой самой статье, где Леонтьев проповедует полное обособление России от Европы путем искусственного поддержания народного варварства, Леонтьев совершенно неожиданно признает *пользу* и даже необходимость европейского просвещения для национальной культуры в силу универсального, сверхнародного значения его общечеловеческих начал. Но признав, на с. 24, что *«облечение общих идей в национальные формы может принести и уже во многом принесло богатую жатву»*, он тут же, через пять строк, признает, *«что одними и теми же идеями, как ни казались они современникам хорошими и спасительными, человечество жить не может»* и что для служения всемирной цивилизации нужно только развивать «свое, национальное».

Отметим это явное противоречие, эти фразы, прикрывающие полную путаницу понятий. Отметим также национализм, доведенный до высших крайних пределов, договорившийся до совершенного абсурда — проповедь варварства, отрицание каких-либо пребывающих общих идей, которыми могло бы жить человечество. Что станет в таком случае с христианской и монархической идеей, с древним византизмом, в котором Леонтьев усмат-



ривал также общую «объективную идею», противную ложному национализму? Правда, что приведенная статья написана в 1870 г., после которого многие мнения нашего автора значительно уяснились. Но с годами полемика против национализма и разочарование в славянофильстве усилились, а противоречия остались прежние до конца и даже обострились возрастающим разочарованием в том самом славянстве, от которого он вместе с Данилевским ждал нового «культурного типа», новой всемирной культуры на старый восточный лад \*. «Пышные перья самобытной хомяковской культуры разлетелись в прах туда и сюда при встрече с жизнью, и осталась вместо нарядной птицы как-кая-то очень большая, но куцая и серая индюшка, которая жалобно клохчет, что ей плохо, и не знает, что делать» — едкая эпиграмма по адресу новейшего славянофильства, которая падает прежде всего на голову автора \*\*.

Как Данилевский — этот славянофил в зоологии и зоолог в славянофильстве, Леонтьев, считающий себя его учеником и последователем, столь же чужд настоящего исторического образования и еще более — философского понимания истории<sup>8</sup>. Народы и государства в своем росте, цветении, дряхлении представляются ему какими-то громадными дубами, которые живут до тысячи лет и затем падают, чтобы дать место новым деревьям. Никакого преемства, никакого единства культуры, даже христианской, нет и не должно быть, как нет и не должно быть единого человечества. Подумаешь, что есть только одно единство смерти и общего разрушения!

В этом сказывается всего ярче недостаток веры в те универсальные идеи, которые исповедует Леонтьев. Отсюда его страх перед тем универсальным движением, тем провиденциальным стремлением к единству, которое он усмотрел в современном человечестве. Отсюда же вся его безнадежная политическая программа тех временных запруд и плотин, которыми он думает его замедлить, тех реакционных паллиативов, которые он предлагает, сам не веря в их действительность.

#### IV

Есть, впрочем, одна общая идея, общее начало, к которому обращается Леонтьев: это *византизм* как совокупность принудительных начал в человеческом обществе.

\* Ср. I, 76, примечание 1884 года.

\*\* II, 183.

В рассуждениях Леонтьева о византизме в его отношении к славянству вообще и к России в частности есть много оригинальных и верных, хотя и односторонних мыслей. Он настаивает на том, что «византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» (I, 100). Основы нашего государственного и домашнего быта, вся наша сила и дисциплина, наше творчество, словом, вся наша жизнь пропитаны византизмом и связаны с ним неразрывно. Самое христианство, точно так же, как и семейная жизнь, немыслимо в России «без византийских основ и без византийских форм» (I, 85). Реформа Петра, изменив многое национальное русское, оставила нетронутым этот коренной византизм «с тем двойственным характером церкви и родового самодержавия, с которым он утвердился на Руси» (199). На этот византизм и возлагает Леонтьев все свои надежды.

Но и здесь, однако, есть место сомнениям и недоумениям. И здесь мы не находим у Леонтьева твердой, спокойной веры в свой идеал.

Прежде всего «одними и теми же идеями, как бы ни казались они современникам хорошими и спасительными, человечество постоянно жить не может» (II, 29): чтобы послужить себе и вселенной, Россия должна сказать миру «что-либо мировое свое» (23), помимо византизма, которым она жила столько веков. Что же, спрашивается, представляет из себя славянство с Россией во главе — за вычетом византизма? «Ответа нет!» — говорит Леонтьев (I, 106); «славянство есть, и оно очень сильно; славизма как культурного здания нет уже или нет еще» (I, 122). «Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим византизм... Нравится ли нам это или нет, худо это византийское начало, или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь, не только русского, но и славянского охранения» (I, 119)\*. «Пышные перья самобытной хомяковской культуры разлетались в прах при встрече с жизнью»: такой культуры у нас нет, и нет никаких положительных доказательств в пользу того, что мы ее выработаем. «Разве решено, что именно предстоит России в будущем? Разве есть положительные доказательства, что мы мо-

---

\* Ср. I, 81. «Идея византизма крайне ясна и понятна... Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образовываться самые разнообразные фигуры».

лоды? Иные находят, что наше сравнительное умственное бесплодие в прошедшем может служить доказательством нашей незрелости или нашей молодости. Но так ли это? Тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за будущие богатые плоды» (186). Напрасны также славянофильские надежды на простой народ, ибо «не он в течение времени окрашивает высшие слои, но эти высшие слои везде одинаково влияют на низшие» (207)\*. «Молодость наша, — говорю я с горьким чувством, — сомнительна. Мы прожили много, *сотворили духом мало* и стоим у какого-то рокового предела» (188). Сколько уныния, сомнения, разочарования в этих словах! «Надо крепить себя, меньше думать *о благе* и больше *о силе*. Будет сила, будет и кой-какое благо, возможное!» (183).

Но самый византизм, этот якорь всеобщего охранения, имеет ли он в глазах Леонтьева достаточно молодости и живучести? Он выработался окончательно в *дряхлой* Византии, которая лишь *доживала жизнь Рима*. «Она была молода и сильна религией. И разнообразие ее было именно на религиозной почве. Замечательно, что к X веку были почти уничтожены или усмирены все ереси, придававшие столько жизни и движения византийскому миру. Торжество *простого консерватизма* оказалось для государства так же вредно, как и слишком смесительный прогресс... С IX и X веков зрелище Византии становится все проще, все суше, все однообразнее в своей подвижности. Это процесс какого-то одичания вроде упрощения разнообразных садовых яблок, которые постепенно становятся все дикими и простыми, если их перестать прививать» (178–179).

Таким образом, чистый, нерастворенный византизм мог бы задушить то, что он должен охранять, ибо, как выражается наш автор в другом месте, «государство есть своего рода организм, которому нельзя дышать исключительно азотом полного застоя» (II, 75). К тому же оказывается, что византизм далеко не исчерпывает собою всех «охранительных начал» человеческого общества. Обособляя Россию от Европы, он не заключает в себе консервативных начал и учреждений, действие которых могло бы распространяться на эту последнюю, как, например, католицизма, феодализма. Притом Леонтьев, консерватор-государственник западного, вовсе не русского типа, справедливо указывает на то, что дух охранения в высших слоях общества на Западе был всегда сильнее, чем у нас (I, 185). Не скрывая своего сочувствия к консервативным устоям Западной Европы, Леонтьев открыто

\* Ср. II, 163.

симпатизирует папству, видя в нем развитие начала авторитета, иерархического начала, какого он не находит в восточной церкви \*. С другой стороны, отстаивая вселенский характер власти греческого патриарха, Леонтьев сетует на то, что корни губительной «национальной политики», национального самоутверждения или национализма лежат в «филетизме», проникающем собою всю политику восточных церквей \*\*. В «византизме» таким образом ослабляется иерархический принцип. Равным образом, в силу своего отношения к светской власти, духовная власть при византийском строе общества не может иметь должной независимости, не говоря уже о том подавляющем развитии, которого она достигла в Западной Европе. Так, на Востоке «чистейшие интересы православия (не политического, а духовного) тесно связаны с *владычеством мусульманского государя*. Власть Магометова наследника есть залог охранения и *свободы* для христианского аскетизма» ( II, 266).

Итак, «прочный якорь всеславянского охранения» оказывается, во всяком случае, непригодным для спасения погибающей Европы, ни для создания «самобытной славяно-азиатской культуры». И Леонтьев до такой степени боится за его крепость для самой России, что рекомендует усилить его действие другими вспомогательными «тормозами» и «железными крюками». Он до такой степени боится наступления развязки на Балканском полуострове, что дрожит за существование Турции, сознав «с ужасом и горем, *что благодаря только туркам* и держится еще многое истинно православное на Востоке» ( I, 266).

И тем не менее он все еще мечтает о наступлении какой-то самобытной славяно-азиатской культуры, для осуществления которой он предлагает следующую политическую комбинацию: соглашение с Германией, война с Австрией и взятие Царьграда; предание «буржуазных» чехов «на совершенное съедение немцам» («ну их, чехов!») \*\*; водворение анархии во Франции и окончательное разрушение Парижа анархистами. Константинополь должен составить центр новой культуры, так как «раз вековой строй

\* Ср. I, 107; II, 306, и др., «Нац. Пол.», passim.

\*\* I, 256.

\*\*\* «Вопрос в том, как ослабить демократизм, либерализм, европеизм... как заглушить их, а не в том, как подбавить им еще чего-то архилиберального и архиевропейского... Если бы нужно было проиграть два сражения немцам, чтобы *обстоятельства* заставили нас с радостью отдать им чехов, то я, с моей стороны, желаю от души, чтобы мы эти два сражения проиграли!» ( I, 301). Ср. 109: «На кой нам прах эти чехи!»

нашей жизни разрушен эмансипационным процессом, новая прочная организация на старой почве и из одних старых элементов становится невозможной» (I, 246). Константинополь даже «не должен быть реальной частью или провинцией русской империи», но «принадлежать лично Государю Императору», «стоять в так называемой *union personelle*<sup>9</sup> с русской короной... Там само собою (?) при подобном условии и начнутся *те новые порядки*, которые могут служить высшим объединяющим культурно-государственным примером как для тысячелетней, несомненно уже устаревшей и с 1861-го года заболевшей эмансипацией России, так и для испорченных европейскими влияниями афинских греков и югославян» (Ib).

Как ни фантастичен подобный план, в нем есть своеобразная логика. Константинополь, а не Петербург или Москва — законная столица византийской культуры. «Административный центр» России перенесется, вероятно, в Киев (297) — поближе к новому нерусскому «культурному центру», которого «устаревшая» Россия не в силах создать внутри себя. Этот идеал решения восточного вопроса есть, по словам Леонтьева, «самый широкий и смелый, *самый идеальный*, так сказать, из всех возможных идеалов» (280), как ни грустен кажется он для русского патриотизма.

В чем должна состоять новая мировая культура, Леонтьев только указывает мимоходом и предположительно\*. «Новые порядки», которые должны зародиться в центре «вселенского византизма», сводятся к системе какого-то всемирного закрепощения, к переустройству человеческих обществ «на крайне стеснительных и принудительных началах» (II, 135), на принципах обратного противоположных началам равенства и свободы, и к замене «всеполезной» науки честным скептицизмом и пессимизмом (II, 309–310). «Есть основание думать и надеяться, что осуществленная в государственно-культурной практике аграрно-рабочая идея оказалась бы не чем иным, как *новой формой феодализма*, т. е. новым *особого рода закрепощением лиц к разным корпорациям, сословиям, учреждениям, внутренне-принудительным общинам и отчасти даже и другим лицам, как-нибудь особо высоко карьерой или родом поставленным*».

Таков идеальнейший из всех идеалов! Такова миссия России. Не примирение социальных противоречий, терзающих общест-

---

\* На с. 284 мы находим следующее наивное признание: «Под словом «своеобразная мировая культура» я разумею *целую свою собственную систему отвлеченных идей: религиозных, политических, юридических, философских, бытовых, художественных и экономических*».

венный строй Европы, а их увековечение. Не примирение Востока с Западом, не окончательное прекращение их вековой вражды, а только окончательное культурное обособление Востока от Запада, которое должно быть куплено отречением от западных славян и признанием полнейшей культурной несостоятельности, старческого маразма России и всего славянства. Старые славянофилы мечтали о том, чтобы Россия перенесла свою столицу из Петербурга как центра западной культуры в Москву. Леонтьев находит справедливым, что и Москва не годится в средоточие антикультурной реакции, в столицу византизма: ибо и она, точно так же, как вся Россия, слишком восприняла в себя элементы западного просвещения и, соединяя в себе восточное и западное, будет, естественно, стремиться к примирению, а не к обособлению этих начал. Россия должна отречься от себя, найти себе центр вне себя, вне славянства, на берегах Босфора, в Царьграде, который был обособлен от Запада вековым деспотизмом наследника Магомета и сохранен им во всей своей неприкосновенной восточности. Следуя этому своему назначению, Россия до поры до времени должна поддерживать искусственно, «железными крюками администрации» (II, 186) все то, что обособляет ее от прочего человечества — «спасительную грубость» (II, 88), безграмотность, варварство, староверчество.

Таковы политические воззрения Леонтьева. Он описал до конца тот ложный путь, на который он вступил, и тем способствовал выяснению истинного пути. Начав со славянофильского отрицания западной культуры, с туманного идеала какого-то «мирового своего», которое должна сказать миру Россия, обособленная от прочего человечества, он постепенно изверился не только в панславизме, но и в культурном славизме, и не только в нем, но и в самой творческой способности русского народа. Такого глубокого неверия в Россию, такого разочарования в ней мы стали бы напрасно искать у многих крайних западников: по крайней мере, никто из них не выразил его так наглядно, никто не пророчил, а главное, не *желал* для России столь постыдного конца.

Естественно, что он, при таком идеале, так боялся, робел за Россию. Ибо не мог же он не чувствовать, если не сознавать в глубине души, что Россия никогда не пойдет в Византию, что весь его дикий проект есть лишь чудовищная, болезненная утопия, которая не может быть реальной потому только, что она ничего идеального в себе не имеет. Не мог не понимать этот несомненно умный и даровитый человек, приведенный к абсурду логикой своих ложных мыслей, что Россия, принявшая в себя столько восточных элементов, есть тем не менее государст-

во европейское; что не случайной прихотью Петра, но providенциальной исторической необходимостью приняла она западную культуру. Эта культура нужна для внешней военной и экономической силы России, как сознал это Петр Великий, как с горестью соглашается и Леонтьев. И она нужна для внутренней силы России, она в известном смысле так же составляет ее *raison d'être*<sup>10</sup>, как и восточное начало «византизма»: как показал Леонтьев, отрекаясь от Запада в пользу византизма, России пришлось бы отречься и от славянства, и от себя самой. Поэтому Леонтьев не мог верить в свой идеал, не верил в Россию и боялся ее победы более, чем ее поражения. Страх составляет, как мы видели, характерный мотив, который слышится во всех произведениях Леонтьева. Под влиянием постоянной паники он взывал к насилию и реакции, которую сам же признавал бесплодной; она же внушала ему его обскурантизм и крепостничество и вдохновляла самые отвратительные страницы его произведений.

## V

Мы могли бы на этом покончить наш разбор воззрений Леонтьева, если бы он не пытался обосновать своих политических взглядов особого рода религиозными теориями, в которых он также является печальным знамением времени. Как в славянофильстве, так и в православии он хотел быть «реалистом» и «пессимистом». В противоположность мечтательному универсализму славянофилов он проповедовал христианство с «византийскими формами и основами», христианство, основанное на страхе, «антилиберальное» и «стеснительное» христианство «как краеугольный камень охранения, прочного и действительного» (II, 44).

«Поменьше о той любви без страха, того христианства а l'eau de rose<sup>11</sup>, которым иные простодушно морочат себя и нас. Нет! христианство есть одно настоящее... это христианство монахов и мужиков, просфирен и *прежних* набожных дворян. Это великое учение — для личной жизни сердца столь идеальное (столь нежное даже!), для сдерживания людских масс железной рукавицей столь практичное и верное, — это учение не виновато, что формы его огрубели в руках людей простых... Но истина ли виной тому, что более образованные люди почти все забыли эту истину в погоне за миражом прогресса?» (II, 48).

Богословские воззрения свои Леонтьев развил всего более из своей критики Толстого и Достоевского, в произведениях кото-

рых он видел слишком «розовое» понимание христианства, как религии одной любви. Он справедливо указывает на односторонность Толстого, который упраздняет собственно-религиозный элемент христианства, сводя его к простой морали, к одной нравственной обязанности любви. Он, может быть, не без основания мог бы упрекнуть и Достоевского за ту болезненную чувствительность, то истерическое самоуслаждение, которое иногда придает нездоровый характер его мистицизму. Но, во всяком случае, сам Леонтьев в противоположность их «розовому» христианству проповедует какую-то побелевшую от ужаса, несомненно искаженную веру. Одним из первых писателей у нас он пустил в ход эти совершенно превратные и ложные толкования церковного учения о страхе Божьем, то особого рода христианство «железной рукавицы», которое пришлось по вкусу нынешним перекувыркнувшимся террористам и, к сожалению, проповедует не одними газетами консервативного направления. Фарисеи, купившие Христа за тридцать сребреников, чтобы предать Его в руки игемона, они не различают «страх иудейский» от «страха Божия», священный трепет верующего и любящего сердца — от трепета бесовского.

Я не хочу бросить здесь какую-либо тень на личную религиозность покойного писателя, которого я не знал. Я касаюсь только его богословских рассуждений, которые кажутся мне ложными, но знаменательными по нынешнему времени.

Прежде всего Леонтьев — что весьма характерно — совершенно отождествляет страх Божий со страхом смерти, страхом наказания в этой и загробной жизни. «Начало премудрости есть «страх Божий» — простой, *очень простой страх* загробной муки и других наказаний в форме земных истязаний, горестей, бед». В противоположность «плодам духа» такой «простой» страх, по справедливому выражению автора, «доступен всякому». «И стыдиться страха Божия просто смешно, — говорит Леонтьев, — кто допускает Бога, тот должен Его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы (!!))» (II, 268). И бесы веруют и трепещут — заметил, однако, апостол! Есть, стало быть, страх, которого можно и должно стыдиться, хотя по слабости человеческой он, действительно, доступен всякому. «Силы слишком несоизмеримы», — говорит Леонтьев: да кто же, кроме бесов, мерится силами с Богом?

Не претендуя знать мнения всех современных компетентных богословов, мы полагаем, что страх Божий отличается от всякого другого — бесовского и человеческого страха — своим нравственно-религиозным характером. Это не страх силы, а сильной правды. Вернее, это — страх перед бесконечно великою, превос-



ходною и святою, живую личностью. Глубокое сыновнее почтение может возвышаться до характера нравственного страха, который становится религиозным, перенесенный на Божество. И верующий боится Бога не только тогда, когда сознает, что преступает против Его правды, но и тогда, когда повинуется Ему с верой и любовью. Ибо страх Божий проявляется в послушании, смирении и молитве чище и лучше, чем в угрызениях грешной совести. Во всяком случае, в послушании или в раскаянии, но только тот имеет страх Божий, кто боится прежде всего самого Бога, а не каких-либо истязаний, горестей, черта и других неприятностей. Без этой нравственно-религиозной черты нет страха Божия — есть только физический страх муки и насилия, в котором начало лицемерия, отчаяния и суеверия, а никак не премудрости.

Исказив христианское представление о страхе Божиим, Леонтьев извращает и самую основную истину христианской этики — учение о любви, которому он противопоставляет теорию о радикальном зле в человеческой природе. «Плод страха Божия» есть любовь; плод страха бесовского — трепет; плод ложного человеческого страха «истязаний и бедствий» есть лицемерное подчинение, внешнее деланье некоторых дел без сердечного побуждения, без любви, исключительно из боязни загробных мук, с корыстною, так сказать, целью личного избавления себя от них. «Христос указал, — говорит Леонтьев, — что человечество *неисправимо в общем смысле*. Он указал даже, что «под конец (во многих) оскудеет любовь», т. е. со временем ее будет еще меньше, чем теперь (?), и потому давать советы любви нужно только с целью *единоличного* вознаграждения за гробом, а не в смысле сплошного улучшения земной жизни человечества» (II, 274)\*. Где же, однако, «указал» это Христос? Леонтьев следующим образом передает Его заповеди блаженства: «“Пока блаженны миротворцы”, *ибо неизбежны распри...* “блаженны алчущие и жаждущие правды”, *ибо правды всеобщей здесь не будет;* “блаженны милостивые”, *ибо всегда будет кого миловать*» (244).

Леонтьев был бы прав, конечно, если бы он хотел сказать, что Христос не был «утилитарным прогрессистом» или «буржуазным оптимистом». Но сказать даже, что Он не заботился об улучшении земной, материальной действительности человечества, об исцелении его физических язв, есть уже неправда. Утверждать же, что Он или Его ученики давали советы любви — «только с целью *единоличного* вознаграждения за гробом», — это совер-

\* Ср. II, 300.

шенное извращение всего Евангелия Христова. Леонтьев негодует на Льва Толстого за то, что он приводит слишком много эпитафий из послания Иоанна Богослова «и все только о любви» (II, 273). В числе их есть, однако, один — кто не любит, тот не познал Бога, ибо Бог есть любовь (IV, 8). Любовь, значит, нужна нам прежде всего для самого *познания* Бога. Эта любовь открылась людям во Христе (IV, 9), эту любовь познали мы в том, что Он положил душу Свою за нас (III, 16), за спасение мира. Любовь есть, следовательно, для верующих не только универсальная *заповедь*, всеобщий и высший *идеал*, но создается ими как универсальное *начало* всего, как Бог, как *Отец*, открывшийся нам всецело в Иисусе Христе и давший нам в Нем «область чадам Божиим быти». Таково исконное общехристианское учение, которое призывает нас искать Бога здесь, на месте, не дожидаясь гроба, любить теперь и всегда, а не *после*, как советует Леонтьев (II, 302). Полемизируя против любви сентиментальной, против смещения христианской идеи с идеей политического равенства и братства, он сам упустил из виду этот основной принцип христианской этики — веру в совершенную действительность и полноту любви — в *божество* любви, во Христе открывшейся. Поэтому он ограничивает как *заповедь* любви, так и самое *значение* ее отдельными делами, отдельными заслугами человека. Но он упускает из виду, что если «любовь без смирения и страха» есть лишь «наиболее симпатичное проявление» простого индивидуализма, то любовь из одного страха, дела любви как средство только для личного спасения — наименее симпатичное проявление этого индивидуализма.

Леонтьев ограничивает евангельскую *заповедь* любви заботой о немногих соотечественниках, притом непременно консервативного направления. «Современного европейца», француза в особенности, «не за что» и не следует любить (II, 282–287), о чем Леонтьев рассуждает весьма пространно. Даже «милосердие к ним (к французам) в случае несчастья должно быть сдержанное, сухое, как бы обязательное и холоднохристианское (!)» (283). Либералов также «не следует любить... а если их поразят несчастья, если они потерпят гонения или какую иную земную кару, то этому роду зла можно даже порадоваться в надежде на их нравственное исправление» (287). В доказательство этой мысли Леонтьев ссылается на митрополита Филарета<sup>12</sup>, который находил телесное наказание *преступников* полезным для их настроения. «Ты побиеши его жезлом, душу же его избавиши от смерти...» Но не одни европейцы и либералы, а и ни в чем не повинные потомки грядущих поколений также исключаются из нашего

сердца (290), также и потому, что все должно погибнуть. «День наш — век наш, и потому терпите и заботьтесь практически лишь о ближайших делах ваших, а сердечно — лишь о ближних, а не о всем человечестве». Впрочем, сам Леонтьев, как мы видели, заботился на практике и о человечестве, и о потомках, для которых он мечтал о новой всемирной царьградской культуре. Ибо при неразрывной, постоянно усиливающейся экономической, культурной и политической *связи* народов между собою нельзя подумать и об отечестве, не подумав о прочем мире...

Таково своеобразное понимание заповеди любви к ближнему, которое Леонтьев приписывает нашей церкви! «Холоднохристианское» милосердие прямо противопоставляется гуманности: из того, что христианин с покорностью переносит посылаемые Богом скорби, выводится заключение, что гуманное стремление «стереть с лица земли эти *полезные* нам обиды, разорения и горести» (301) есть стремление антихристианское. «Все положительные религии были учениями *пессимизма, узаконившими (?)* страдания, обиды и неправду земной жизни» (167).

Ограничивая заповедь любви и милосердия личными заслугами, внешним деланием, с целью избавления себя самого от тех «наказаний», которые страшат его, Леонтьев, естественно, не верит и в могущество любви, ее возрождающую, всепобеждающую силу. В этом, в сущности, и состоит вовсе не христианский «пессимизм» нашего богослова, который подкрепляется гораздо лучше его цитатами из Гартманна<sup>13</sup>, чем неудачными ссылками на извращенные им евангельские тексты. «Братство *по возможности* и гуманность, действительно, рекомендуется Св. Писанием Нового Завета для загробного спасения личной души; но нигде не сказано, что люди дойдут посредством этой гуманности до мира и благоденствия» (II, 300). Напротив того, «как реалист и христианин», Леонтьев полагает, что этот мир и благоденствие, о котором молится церковь, и это соединение всех, о котором сам Христос молился, не только невозможно, но и нежелательно\*. «И поэзия земной жизни, и условия загробного спасения одинаково требуют не сплошной какой-то любви, которая и невозможна, и не постоянной злобы (!), а, объективно говоря, некоего *как бы гармонического ввиду высших целей сопряжения вражды с любовью*. Чтобы самарянину было кого пожалеть и

\* «С христианской точки зрения можно сказать, что *воцарение на земле постоянного мира, благоденствия, согласия, общей обеспеченности и т. д., т. е. именно того, чем задался так неудачно демократический прогресс, было бы величайшим бедствием в христианском смысле*» (II, 68).

кому перевязать раны, необходимы же были разбойники» (297). Не «скучный до отвращения *пир всемирного* однообразного братства» (297), а «поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными» — вот жизнь в ее истинной действительности. На том свете — другое дело. «*Но на земле, теперь нам известной, и под небом, теперь нам знакомым*, все хорошие наши чувства и поступки — любовь, милосердие, справедливость и т. д. — являются и должны являться всегда лишь тем коррективом жизни, тем *паллиативным лечением* (полезных нам) язв, о которых я упоминал выше» (294 и 292).

Таким образом, в этой жизни любовь есть только и должна быть паллиативом. Чем же таким, спрашивается после этого, должно быть христианство, если истинная любовь на земле есть нечто не только невозможное, но и нежелательное, не долженствующее являться? Здесь высказывается не столько «реализм» Леонтьева, сколько попросту его дилетантизм. Его оценка жизни и всемирной истории скорее чувственно-эстетическая, чем нравственно-религиозная. Он видит в ней какой-то калейдоскоп теней, романтическую оперу, в которой грозные и печальные звуки чередуются с трогательными и нежными (I, 294), или «бурное и занимательное — частью тяжелое, частью очень сладкое, но во всяком случае скоропреходящее сновиденье» (II, 94). Это чисто романтическое отношение к действительности нужно иметь в виду при окончательной оценке миросозерцания нашего автора.

Безнравственное и вместе с тем вовсе не религиозное учение, которое он проповедовал, поневоле выходит непривлекательным. Кого могла обратить или наставить эта циничная проповедь! Она равно противоречит и заповедям Христа, и каждому из прошений молитвы Господней (прошению о царствии, о том, чтобы воля Отца была на земле так, как на небесах; о том, чтобы мы избавлены были от искушений и от лукавого). Словом, оно противоречит всему христианскому сознанию. Но, к сожалению, Леонтьев не один в своем заблуждении: в утрированных, карикатурных чертах он дает типическое выражение тому особому рода *ложному* христианству, которое мнит себя особенно консервативным и строгим потому только, что оно, усугубляя наружно строгость византийских форм православия, в то же время упраздняет веру, надежду и любовь, заменяя их недоверием, страхом и ненавистью. Леонтьев возвел в принцип свое понимание христианства, на человеческом страхе основанного. В православии, как и во всем, он искал прежде всего оригинальной своеобразности, «обособляющих черт». И там, где он находил эти обособляющие черты, он тотчас же преувеличивал их, не зная

меры, с той любовью к парадоксу, которая его отличала. Подвижники Афона научили его бояться духовной гордости и религиозной сентиментальности. А он ухитрился сделать из проповеди смиренномудрия и страха Божия своеумудрие особого рода и принять за самую суть православия — сухой и нечистый *осадок* восточного подвижничества, его *caput mortuum*<sup>14</sup>, а не его живую силу. Оно и должно было так случиться, ибо там, где мы ищем не просто *истину*, а непременно что-нибудь особенное, исключительное, обособляющее, мы непременно придем к эксцентрическому и безобразному.

Но должно думать, что личная религия Леонтьева отлична от его богословских рассуждений. Он искренно чтит и любит церковь и умер монахом, доказав на деле свое благоговение перед идеалом монашества. Он ставил святыню православия выше племенного филетизма, выше собственных рассуждений и умствований. Потому трудно осуждать безусловно этого, быть может, слишком откровенного писателя, самые заблуждения которого иногда более оригинальны и поучительны, чем заразительны и лукавы. Он был, во всяком случае, вполне искренним в своих словах и убеждениях. Он жил своим умом, и если он пользовался при жизни *заслуженной* неизвестностью, то это не вследствие недостатка оригинальности и таланта. Теперь, после его смерти, мы можем воздать ему должное, так как той «консервативной» партии, в которой он числился, нет расчета распространяться о его своеобразных воззрениях. Ответственность же за них лежит не на нем одном, хотя он один имел мужество их высказать, ибо они имеют логическое основание в прошлом русской мысли, точно так же, как и в ее настоящем. Леонтьев ставит нам очень энергично задачу чрезвычайно серьезную и трудную, которую, во всяком случае, гораздо труднее решить, чем это казалось нашим прежним славянофилам или прежним западникам. И как ни узко то решение, которое предлагает сам Леонтьев, сам он сознавал чрезвычайно ярко, что переживаемый нами кризис обуславливается универсальными причинами, имеет универсальный характер.

