

УДК 821.161.09"18"

## РУССКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА О БОГЕ И СУДЬБЕ РОССИИ (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев и В.С. Соловьев)

**Олег Иванович Сыромятников**

преподаватель кафедры теологии РИНО

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул.Букирева, 15. [pani\\_perm@list.ru](mailto:pani_perm@list.ru)

В третьей, заключительной части работы (начало см.: Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2009. Вып.2; 2010. Вып.6) прослеживается отражение в русской публицистике процесса распада традиционного общественного сознания, основу которого составляют православная этика и русская идея. Исследуя взгляды Ф.М.Достоевского, К.Н.Леонтьева и В.С.Соловьева на судьбу России, автор статьи показывает кризис философско-религиозного сознания русского общества конца XIX в. и приходит к выводу о том, что его преодоление и разрешение в будущем возможно лишь через обращение к фундаментальным ценностям русской культуры, утверждаемым великой русской литературой в качестве главного направления своего развития.

**Ключевые слова:** Ф.М.Достоевский; К.Н.Леонтьев; В.С.Соловьев; Н.С.Лесков; православие; Христос; Россия.

Полагаем, что пафос выступления Леонтьева против Достоевского был вызван острым осознанием им антихристианской сущности европейской цивилизации, насаждающей по всему миру свои представления о гуманности и «общечеловеческих ценностях». Леонтьев уверен, что подобная гуманность, не христианская, а «простая, “автономическая”, шаг за шагом, мысль за мыслью может вести к тому сухому и самоуверенному утилитаризму, к тому эпидемическому умопомешательству нашего времени, которое можно психиатрически назвать *mania democratia progressiva*» [Леонтьев 1996: 324]. Провозглашая идеи «свободы», «равенства» и «братства», Леонтьев уверен, что подобная демократия неизбежно обернется всеобщим «однообразием в идеях, воспитании и нравах, которые мы видим теперь повсюду». Между тем, по его словам, «сходство прав и воспитания только уравнивает претензии, не уменьшая противоположности интересов<sup>2</sup>, и потому только усиливает возможность столкновения» между людьми [Леонтьев 1996: 327].

Очевидно, Леонтьев полагал, что и Достоевский заражен этой «манией»: «Слишком розовый оттенок, вносимый в христианство этой речью г. Достоевского, есть *новшество* по отношению к Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей...» [Леонтьев 1996: 322]. И в этом, и во многих других рассуж-

дениях Леонтьева Церковь всегда предстает как некая метафизическая, полуабстрактная иерархия, находящаяся в каком-то параллельном земному человечеству пространстве. Между тем православие учит, что само человечество, обожненное (т.е. достигшее максимального богоподобия) во Христе, и является земным, видимым телом Церкви, в котором постоянно пребывает Дух Святой, а главою ее является Христос<sup>3</sup>. Следует заметить и то, что слова «розовый оттенок» здесь вовсе не являются эстетической фигурой речи, а служат указанием на чуть ли не приверженность Достоевского к «красным» – т.е. к революционерам и социалистам. Обличив таким образом своего собрата по литературе, Леонтьев снисходит до назидания ему: «Не претендуйте постоянно пылать и пылать любовью <...>, не берите *на себя лишнего* <...>. На почве религиозной учитесь скромно у Церкви и даже <...> учитесь у русского духовенства, у этого сословия столь несовершенного и нравственно, и умственно» [Леонтьев 1996: 326].

При этих словах невольно приходит на ум сказанное Христом: «И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? <...> Лицемер! Вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего» (Мф. 7: 3,5). Известно, что Достоевский не просто *учился* у русского духовенства, а знал и уважал его. Мно-

гие страницы «Дневника писателя» посвящены проблемам общественного служения, образования и быта духовенства, а сам писатель до конца своих дней сохранял теснейшие дружеские отношения и с простым старорусским «батюшкой» о. Иоанном (Румянцевым), которого уважал и любил всем сердцем, и с высшим духовенством Русской Православной Церкви. Приехав на Пушкинские торжества в Москву и ожидая своего выступления, Достоевский сообщает жене: «Вчера утром заехал к архиерею викарию Алексею и Николаю (Японскому). Очень приятно было с ними познакомиться. <...> Оба по душе со мной говорили. Изъяснились, что я посещением сделал им большую честь и счастье. Сочинения мои читали. Ценят, стало быть, кто стоит за Бога. Алексей глубоко благословил меня. Дал вынутую просвиру» [Достоевский 30/1: 177]. Следует отметить, что речь идет об акте особого церковного благословения, который не может быть случайным, а, напротив, указывает на то, что епископ Алексей, зная взгляды Достоевского и считая их полностью соответствующими учению Церкви, специально готовился к встрече с ним. Принеся из храма просфору, из которой во время проскомидии были вынуты частицы для последующего претворения их в тело Христово, архиерей передал ее писателю в знак особого уважения и «глубоко», т.е. не формально, а от всего сердца благословил его на дальнейшие труды.

Впоследствии чрезвычайно высокую оценку творчество Достоевского получило в трудах преп. Иустина (Поповича), митрополитов Антония (Храповицкого) и Евлогия (Георгиевского) и многих других деятелей Церкви и православных богословов. В свою очередь, писатель в течение всей своей жизни внимательно изучал святоотеческую и богословскую литературу. В его библиотеке содержалось множество сочинений по истории Церкви, ее догматическому и аскетическому учению, а также богослужебная литература<sup>4</sup>. Примечательно, что, даже находясь под арестом в Петропавловской крепости, он читает Библию, «Сочинения святителя Дмитрия митрополита Ростовского», «Путешествие по святым местам» А.Н.Муравьева и другую духовную литературу. Особенно хорошо знал и любил Достоевский творения преподобного Тихона (Задонского), о котором не раз упоминал в своих сочинениях и даже настоятельно советовал изучать его труды своим современникам: «Многие ли знают про Тихона Задонского? Зачем это так совсем не знают и совсем дать себе слово не читать? <...> Поверьте, господа, что вы, к удивлению вашему, узнали бы прекрасные вещи» [там же: 43]. Целенаправленно, глубоко и всесторонне

писатель исследует учение и жизнь Православной Церкви в период работы над «Братьями Карамазовыми», в связи с чем в июне 1878 г. предпринимает поездку в Оптину пустынь, где неоднократно встречается и подолгу беседует с преподобным Амвросием.

Можно с уверенностью утверждать, что никто из русских писателей XIX в. (за исключением Пушкина и Гоголя) не знал Священное Писание так, как знал его Достоевский. Будучи под арестом по делу петрашевцев, он просит брата Михаила: «...Всего лучше, если б ты мне прислал Библию (оба Завета). Мне нужно. Но если возможно будет прислать, то пришли во французском переводе. А если к тому прибавишь и славянский, то всё это будет верхом совершенства» [Достоевский 28/1: 158–159]. Михаил исполнил просьбу брата и восьмимесячное одиночное заключение превратилось в сосредоточенное и вдумчивое изучение Священного Писания, что укрепило дух и волю молодого писателя и позволило преодолеть последующие тяготы каторги и солдатчины. Этот экземпляр Библии – единственной разрешенной на каторге книги – пропал по пути в Сибирь, но слово Божие промыслительно не оставило Достоевского и здесь. При кратком свидании в Тобольске жены декабристов, находящиеся в добровольном изгнании, подарили писателю Евангелие, с которым он впредь не расставался до самой смерти. О том, что Достоевский детально знал текст Нового Завета и постоянно обращался к нему, свидетельствуют многочисленные пометы на его страницах<sup>5</sup>. Известно также, что в каторге он обучал по нему грамоте своих товарищей по несчастью<sup>6</sup>, а впоследствии иногда поверял по нему собственные неясные предчувствия и ожидания<sup>7</sup>.

Утверждение Леонтьева о том, что Достоевский не является христианином по существу, а скорее должен быть причислен к «красным», вызвало возмущенное недоумение у многих современников. Поэтому в примечании к переизданию своей статьи в 1885 г. Леонтьев был вынужден оговориться: «Я слышал, он был человек православный; в храм Божий ходил, исповедовался, причащался и т.д.; он дозрел, вероятно, сердцем до элементарных, так сказать, верований Православия, но писать и проповедовать правильно еще не мог; ему еще нужно было учиться (просто у духовенства), а он спешил учить!» [Леонтьев 1996: 328]. Примечательно, что, пытаясь лишить Достоевского права *учить*, Леонтьев сам непрерывно *поучает* его. Между тем, как было показано выше, Достоевский не только «учился у духовенства», но совместно с ним неустанно трудился на ниве духовного просвещения народа.

Его право «учить» признавали и архиереи Церкви, и самые широкие слои российского общества. Во множестве писем, получаемых писателем в последние годы его жизни, обращение «учитель» было самым обычным, если не самым частым.

Помимо предельной субъективности, оценки Леонтьева содержат и ярко выраженный эстетический компонент. О глубине веры Достоевского (и, вероятно, других своих современников) критик судит *исключительно* по признакам внешнего благочестия, не оценивая его мировоззрение с позиций православной догматики, а оставаясь в плоскости эмоционально-субъективного восприятия (точнее, неприятия) самой личности писателя. В результате богословие Леонтьева оказывается не столько духовным, сколько эстетическим, он скользит по поверхности православия, словно страшась заглянуть в его глубину и предпочитая или самостоятельно домысливать его содержание, или доверять мнению тех, кто является для него авторитетом: «Монахи сказали...», «старцы говорят...», «в Оптиной считают что...», «на Афоне...» и пр. Основное понятие, вокруг которого концентрируются все рассуждения Леонтьева и о котором он говорит много и охотно, – Церковь. При этом он или предельно абстрагирует это понятие, говоря о Церкви «вообще», или, напротив, сводит его к атрибутам внешней религиозной жизни: «Любите Церковь, ее учение, ее уставы, обряды, *даже догматы* <...>. Будет вам *приятна церковь* или <...> понравится вам ходить почаще к обедне, или посещать внимательно монастыри, – вы захотите лучше понять учение, понявши учение, будете *по мере сил вашей природы* жить по-христиански или, по крайней мере, понимать все по-христиански...» [Леонтьев 1996: 326].

Незаметно для самого себя Леонтьев подменяет заповедь христианской любви, сущность и свойства которой ясно определены Новым Заветом (Ин. 15: 9–17; 1 Ин. 4: 16–21; 1 Кор. 13: 1–13 и пр.), «приятностью» и «удовольствием» от созерцания обрядов, а затем и вовсе переносит эту «любовь» с Церкви на самого себя: «Будет вам *приятна...*», «Понравится вам (курсив в обоих случаях наш. – О.С.)...» и пр. Очевидно, что человек, *так* любящий Церковь, любит уже не собственно Ее, а лишь свое отношение к Ней, свое чувство, испытываемое при общении с Ней. Заметим, что подобное искажение веры прямо осуждается православной аскетикой [Свешников 2001: 519], считающей единственным критерием веры человека в Бога – исполнение Его заповедей. Пусть не всё при этом получается так, как должно, значение имеет свободная воля и деятельное стремление христианина исполнить сло-

во Божие, ибо «Царствие Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12); «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня. <...> Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое» (Ин. 14: 21, 23); «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» (Ин. 15: 10) и т.д. Истинно верующий, т.е. стремящийся жить по слову Христову, человек идет в храм не потому, что ему «нравится ходить к обедне», а потому, что он чувствует потребность молитвенного общения с Богом для лучшего понимания Его воли, и не просто «посещает» монастыри, а живет в них полной церковной жизнью, очищая и настраивая свою душу для Богообщения.

Полагаем, сегодня нет необходимости доказывать, что Достоевский действительно был христианином в меру своих человеческих сил и именно в том смысле, в каком это понимает Православная Церковь. Множество дошедших до настоящего времени свидетельств говорит о тождественности идей, проповеданных писателем, его личному духовному облику. Разумеется, сформировался этот облик не за один день; сам писатель, подводя итоги своему земному пути, писал: «Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла...» [Достоевский 27: 86]. В результате трудного духовного подвига, продолжавшегося всю жизнь, облик писателя обрел целостность и неразрывное единство с его творчеством, и поэтому все попытки оторвать личность Достоевского от его произведений глубоко порочны. Следуя завету Христа (Мф. 6:5), писатель был всегда сдержан в проявлениях внешнего благочестия, но горячо и до конца исповедовал православную веру тогда, когда это было необходимо, ни на мгновение не прекращая при этом напряженнейшей внутренней работы по совершенствованию своей личности (Мф. 5:48).

К концу жизни писателя эти труды увенчались зримым успехом. Как отмечал преп. Иустин, «через него, как через пламенный язык свой, высказалась вся русская душа: все ее устремления, все ее чаяния, все ее грехи, все ее добродетели, все ее идеалы. Достоевский – самое высокое и самое глубокое выражение русского национального самосознания. Он – Россия в миниатюре» (Иустин 2007: 307). Возможно, что именно осознание этого факта и было причиной раздражения и зависти Леонтьева и некоторых других современников Достоевского. Так, незадолго перед столкновением с Леонтьевым Достоевскому уже пришлось отразить наскок другого «специалиста по православию» –

Н.С.Лескова. В апреле 1873 г. в газете «Русский мир» под псевдонимами «Псаломщик» и «Свящ. Н. Касторский» Лесков напечатал две заметки: «О певческой ливрее» и «Холостые понятия о женатом монахе». В них он язвительно упрекал Достоевского в некомпетентности некоторых суждений по поводу церковной жизни, однако подлинной причиной этих публикаций была обида Лескова за фельетон «Смятенный вид», содержащий анализ его рассказа «Запечатленный ангел»<sup>8</sup>. Ответом Лескову послужила статья «Ряженный»<sup>9</sup>, блестяще показавшей, насколько хорошо Достоевский знал, а главное, понимал психологию и нравы русской околицерковной жизни. Будучи сам блестящим стилистом, писатель легко догадался, что за псевдонимами «Псаломщик» и «Свящ. Н.Касторский» скрывается одно и то же лицо, причем не принадлежащее к духовному званию, и даже предположил, что им является именно Лесков.

После этого случая Лесков не пытался более вступать в полемику с Достоевским, отношение к которому, по наблюдению Г.Я.Галаган, «определялось во многом его восприятием Л.Н.Толстого как своей “святыни на земле”» [Достоевский 21: 431]. Поэтому впоследствии Лесков весьма одобрительно принял отзыв Достоевского об «Анне Карениной» и даже выступил против статьи Леонтьева «Наши новые христиане...», защищая Достоевского. Однако его апологетика носила странный характер: восхищаясь «благочестиво настроенным и философски свободным умом графа Л.Н.Толстого», он упрекал Достоевского за недостаточное знание духовной литературы и «неспособность к внимательному и беспристрастному ее изучению» [там же: 432]. Лесков умер в 1895 г., и можно только догадываться, какой «смятенный вид» был бы у него после прочтения богоборческих сочинений Толстого, повлекших в 1901 г. его формальное отлучение от Церкви.

Достоевский и впредь будет следить за литературной деятельностью Лескова, неизменно отмечая его большое художественное дарование, но одновременно и критикуя за увлечение внешними сторонами церковной жизни в ущерб осмыслению ее реальных духовных проблем. Об этом свидетельствует, в частности, ироничная запись в личном дневнике Достоевского, сделанная в начале 1881 г.: «Лесков – специалист и эксперт в православии» [Достоевский 27: 46]. Главную же причину нападков со стороны «церковного» писателя, во многом, на наш взгляд, совпадающую с претензиями Леонтьева, Достоевский объяснил просто: «Это, так сказать, дарвинизм, борьба за существование. Не смей, дескать, захо-

дить на нашу ниву» [Достоевский 27: 90]. И поэтому упрек Достоевского Лескову полностью обратим и к Леонтьеву: «А подтасовкой ничего не возьмете. Тут, видите ли, чтобы понимать что-нибудь в душе человеческой и “судить повыше сапога”, надо бы побольше развития в другую сторону; поменьше этого цинизма, этого “духовного” материализма; поменьше этого презрения к людям, поменьше этого неуважения к ним, этого равнодушия. Поменьше этой плотоядной стяжательности, побольше веры, надежды, любви!» [там же: 86].

Но если история с Лесковым не получила своего развития, то неприятие творчества, а главное, личности Достоевского Леонтьевым со временем лишь усилилось. Имя автора «Братьев Карамазовых» не сходит со страниц его сочинений и писем, он борется с ним, как с личным врагом, усиленно отвращая от него даже своих немногих приятелей. Так, познакомившись в последний год своей жизни с В.В.Розановым, Леонтьев буквально заклинает его: «Усердно молю Бога, чтобы Вы поскорее переросли Достоевского с его “гармониями”, которых никогда не будет, да и не нужно»; «Да и Вам дай Бог от его нездорового и подавляющего влияния поскорей освободиться! <...> Не верьте ему, когда он хвалится, что знает монашество; он знает хорошо только свою проповедь любви – и больше ничего» [Леонтьев 1993: 565–568] и пр. Незаметно для себя Леонтьев идет по стопам Ивана Карамазова, утверждавшего, что «Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо», и стремившегося развратить христианское сознание брата Алексея: «Ты мне дорог, я тебе уступить не хочу и не уступлю твоему Зосиме» [Достоевский 14: 216, 222]. Показательно и то, что в одном из писем к Розанову Леонтьев прямо сравнивает себя с другим персонажем этого романа, идущим в богоотрицании намного дальше Ивана: «Ведь я, признаюсь, хотя и *не совсем* (курсив наш. – О.С.) на стороне “Инквизитора”, но уж, конечно, и не на стороне того безжизненного и всепрощающего Христа, которого сочинил сам Достоевский. И то и другое – крайности. А евангельская и святоотеческая истина в середине. Я спрашивал у монахов, и они подтвердили мое мнение» [Леонтьев 1993: 527].

В лицах Великого Инквизитора и Леонтьева действительно угадывается много схожего. И, прежде всего, их роднит чувство бесконечного и безысходного одиночества. Но Инквизитор находит утешение и некоторое развлечение в беспредельной власти и могуществе, которых не было, да и не могло быть у Леонтьева, одиночество которого с каждым годом становилось все

более отчаянным. Он пытался эстетизировать и рационализировать это чувство, сделать его управляемым<sup>10</sup>, но оно обострялось тем более, чем ярче был успех и всенародное признание тех, кто в *то же* время, но *иначе* писал о Боге и России, – Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева. На еще одну причину этого одиночества указывает Н.А. Бердяев: «Он был так мало понят, так мало оценен, так одинок у себя на родине, потому что много было в нем нерусских черт, чуждых русскому чувству жизни, русскому характеру, русскому мирозерцанию. Он пишет в одном из своих писем, что думает не о страдающем человечестве, а о поэтическом человечестве. Это равнодушие к “страдающему человечеству” и это желание “поэтического человечества” не могло не показаться чужим и даже отталкивающим широким слоям русской интеллигенции» [Бердяев 1997: 384]. Поэтому русское общество отвергло предложенную Леонтьевым концепцию рациональной эстетизации бытия, ставшую, по сути, отказом от того традиционного направления русской литературы, которое стремилось увидеть за внешностью содержание, за формой – глубину, за единичным – всеобщее.

И здесь кроется еще одна важная причина несогласия Леонтьева с Достоевским, утверждавшим, что «задача искусства – не случайности быта, а общая их идея, зорко угаданная и верно снятая со всего многообразия однородных жизненных явлений. <...> Искусство дает формы выжитому чувству или пророчит, когда чувство еще не пережито, а только начинает загораться в народе» [Достоевский 21: 82, 255]. Леонтьев же, замечает С.В. Жожикашвили, в искусстве «прежде всего ценит отражение красоты жизни, отрицательно отзываясь о тяготении писателей “натуральной школы”, реалистов к изображению неправильного, некрасивого, уродливого. Перед русской литературой Леонтьев ставит вполне утилитарную задачу – закрепить в художественной форме навсегда уходящее прошлое, уподобляя при этом писателя ученому, который желает сохранить лучшие предметы научного исследования, а если сохранить их уже нельзя, <...> спешит описать их с любовью» [Жожикашвили 1990: 408]. Это стремление к красоте, благолепности, внешней привлекательности было вполне сознательной мировоззренческой установкой, которой Леонтьев следовал всю жизнь. Незадолго до смерти он пишет Розанову: «Я считаю эстетику мерилем, наилучшим для истории и жизни, ибо оно применимо ко всем векам и ко всем местностям. <...> Только там и государственность сильна, где в жизни еще мно-

го разнородной эстетики, потому что эта видимая эстетика жизни есть признак внутренней, практической, другими словами – творческой силы» [Леонтьев 1993: 584–585].

Эти слова Леонтьева прямо противоречат эстетической концепции Достоевского, считавшего такую «видимую эстетику», подменяющую красоту красотой, а форму – содержанием, первым признаком неспособности человека понимать Красоту и служить Ей. Выступая против эстетизации действительности, против «страха некрасивости» [Достоевский 11: 27], Достоевский утверждает своё видение эстетики, согласно которому она есть «открытие прекрасных моментов в душе человеческой самим человеком же для самосовершенствования» [там же 21: 256]. Подобное понимание не только полностью соответствует православной традиции (Мф.5: 48), но и раскрывает ее через известную максиму писателя о том, что *красота спасет мир*. И речь здесь идет не об украшении наличествующего бытия согласно субъективным представлениям о красоте, а о существовании некоего *идеала*, на пути к которому сам человек становится лучше, добрее, красивее. Таким «вековечным» идеалом для Достоевского (как и всякого христианина) всегда был образ Спасителя: «Христос – 1) Красота, 2) Нет лучше...» [там же 24: 202]; «Весь мир спасает красота Христова»<sup>11</sup> [там же 11: 188] и т.д. Следовательно, и эстетика не может быть простой собирательницей и хранительницей артефактов культуры, как полагал Леонтьев. Напротив, она должна быть практическим способом преобразования человека по образцу данного *идеала*, равно как и православие должно быть не складом норм благочестия, а силой, творящей *нового* человека на основе его стремления к идеалу *истины, добра и красоты*, воплощенному в образе Христа.

Полагаем, что неприязнь к Достоевскому со стороны Леонтьева могла быть вызвана и тем, что критик неожиданно узнал самого себя в некоторых его героях<sup>12</sup>. На наш взгляд, речь, прежде всего, может идти об образе Версилова («Подросток», 1875), в котором писатель запечатлел наиболее характерные черты того «русского скитальца», о котором он сказал впоследствии в «Пушкинской речи». Это тип человека, много и остро чувствующего, страстно мечтающего о всеобщем счастье и одновременно глубоко страдающего от невозможности его достичь, живущего и как бы в мире, но при этом не частного ничему из того, чем живет этот мир. На всё он смотрит как бы со стороны, извне, мучительно переживая чувство оторванности от той «живой жизни», которая течёт совсем рядом. Он

не причастен даже Богу, которого ищет страстно, до самозабвения, до вериг (Версилов) и до монашеского клобука (Леонтьев), но так и не делает к Нему последнего шага, горделиво принимая Самого Бога, но отвергая, по примеру Ивана Карамазова, сотворенный Им мир. В творчестве Достоевского этот тип, найденный еще Пушкиным, приобретает символические черты образа всей русской интеллигенции, словно повисшей в некоем безвоздушном пространстве между простым народом и высшей властью. Бесконечно страдая от этого положения, она всё же не имеет сил склониться ни в ту ни в другую сторону. И в конце концов жажда любви и веры оборачивается для нее «философским деизмом», стремление ко всеобщему счастью и справедливости – страстной, но смутной мечтой о «золотом веке» с одновременным неверием в ее осуществимость, а осознание не востребованности своих сил и дарований – к болезненной саморефлексии, приводящей в тупик бесконечного одиночества. Удивительно, насколько образ литературного героя Версилова и реального человека Леонтьева сближает следующее наблюдение Бердяева: «Всё творчество Константина Леонтьева насыщено волей к власти и культом власти. <...> Он был одинок, не понят и не признан потому, что он был первый русский эстет. В его время эстетизм был чужд в России всем направлениям <...>. Константин Леонтьев принадлежал к тем замечательным людям, для которых основным двигателем является не потребность дела, служение людям или общественным целям, а потребность разрешить проблему личной судьбы. Он занят самим собой перед лицом вечности» [Бердяев 1997: 384–385].

Эти слова Бердяева звучат как тяжкий приговор, утверждающий неспособность Леонтьева к тому, к чему он стремился всю жизнь, – быть истинно православным, для чего необходимо полное подчинение себя воле Божией. Между тем, писал Достоевский, «кто не понимает православия – тот никогда и ничего не поймет в народе. Мало того; тот не может и любить русского народа, а будет любить его лишь таким, каким бы желал его видеть. Обратное и народ не примет такого человека как своего: если ты не любишь того, что я люблю, не веруешь в то, во что я верую, и не чтить святых моих, то не чтить и я тебя за своего» [Достоевский 27: 64]. Замечательно, что в рассуждениях писателя понятия «русский» и «православный» порой предельно сближаются<sup>13</sup>. Это связано с глубокой верой Достоевского в то, что христианство в его чистом, неискаженном виде сохранилось лишь в русском православии, что католичество по своей сути уже

не является христианством, стремительно вырождаясь в протестантизм и атеизм. Леонтьев же, напротив, утверждал, что «разница между православием и католичеством велика со стороны догмата, канонических отношений, обрядности и со стороны истории развития их, но со стороны церковно-нравственного духа различия очень мало, различие главное здесь в том, что там все ясно, закончено, выработано до сухости, а у нас недосказано, недоделано, уклончиво... Но это относится не к сущности нравственного учения, а к истории и темпераменту тех наций, которые являются носительницами того и другого учения» [Леонтьев 1993: 578].

Однажды решив, что основу религиозного чувства составляет страх перед Богом, Леонтьев утверждает на этой мысли, как на незыблемом столпе. Но христианство учит, что страх, как удел ветхого человека, преодолевается актом Божественной любви, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). И потому «в любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4: 18). А значит, не совершен и в своей вере в Бога, Который «есть Любовь» *совершенная* (Ин.4:16). Стремиться к *такой* любви – долг каждого христианина, следующего слову Спасителя: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас; так и вы любите друг друга» (Ин. 13:34), но Леонтьев отказывается от этого пути, провозглашая страх единственной силой, способной хоть на время отсрочить приближение всеобщей гибели. Он уверен, что только страх способен обеспечить человеческое единство, а пока оно не наступило, каждому следует заботиться лишь о спасении самого себя, не претендуя на спасение других людей и уж тем более всего мира. По этому поводу Жожикашвили замечает: «Вся жизнь Леонтьева была попыткой воплотить *свою* философию, проблема *собственной судьбы* (курсив наш. – О.С.) интересовала его в не меньшей степени, чем судьба человечества. В целом же в своих философских и религиозных поисках он руководствовался не столько идеей служения человечеству, сколько потребностью разрешить проблему личной судьбы» [Жожикашвили 1990: 408]. Действительно, сам Леонтьев писал Розанову в 1891 г.: «И если Россия осуждена <...> вернуться на путь саморазрушения, что “сотворит” один и одинокий пророк? Лучше о своей душе побольше думать <...>. Моя душа без меня в ад попадет, а Россия как обходилась без моего влияния до сих пор,

так и впредь обойдется <...>. Да мягки мы все стали слишком и к себе, и к другим. Страх Божий утратили, а этой пресловутой, какой-то еще не слыханной “любви” все нет как нет» [Леонтьев 1993: 580–581].

Фактически, Леонтьев отвергает саму основу христианского учения о любви к Богу и к ближнему<sup>14</sup> и возвращается к ветхозаветной идее тотального страха перед грозным Судией, сочетая ее с требованием внешнего формального благочестия, осужденного Христом (Мф. 6:1,5,16 и др.), и низводя красоту личности Богочеловека до внешних эстетических форм. Неудивительно, что это оттолкнуло от Леонтьева многих его современников, еще сохранявших естественное религиозное чувство, и сблизило с теми, кому исторический путь Русского Православия казался слишком уж узким. Так, он изо всех сил привлекает к себе В.В.Розанова<sup>15</sup> и громко восхищается В.С.Соловьевым: «В Соловьева как в человека я влюблен <...>. Человек <...> во всех отношениях выше меня» [Леонтьев 1993: 575].

Показательно, что именно к философскому авторитету Соловьева апеллирует Леонтьев (используя при этом не самые безупречные средства), когда призывает Розанова отречься от Достоевского: «Лет шесть тому назад Соловьев, почти тотчас же вслед за произнесением где-то трех речей в пользу Достоевского (где, между прочим, он возражал и мне на мою критику пушкинской речи Достоевского и утверждал, что христианство Достоевского было настоящее святоотеческое), написал мне письмо, в котором есть следующее, весьма злое место о том же самом Федоре Михайловиче: “Достоевский горячо верил в существование религии и нередко рассматривал ее в подозрительную трубу как отдаленный предмет, но стать на действительно религиозную почву никогда не умел”. По-моему, эта злая и печальная правда!» [Леонтьев 1993: 577]. С.В.Белов замечает, что это высказывание «диагностически противоположно по смыслу <...> “Трем речам в память Достоевского” Вл.С.Соловьева (1881–1883) и его же “Заметке в защиту Достоевского от обвинения в “новом христианстве”» (1884) по поводу труда Леонтьева «Наши новые христиане», в которых Вл.Соловьев, наоборот, утверждал, что Достоевский всегда стоял на “действительно религиозной почве”» [Белов 2001: 476]. Р.А.Гальцева и И.Б.Роднянская по этому поводу пишут: «По-видимому, сведения, исходящие от Леонтьева, требуют осторожного отношения ввиду того, что из-за присущей ему странной захваченности в любом принципиальном споре он часто переакцентирует и перекраивает сообщаемые факты и

мнения <...>. Подобные казусы заставляют предположить, что Леонтьев столь же произволен <...>, когда сообщает высокомерный отзыв Соловьева о религиозности Достоевского, будто бы содержащийся в одном из писем Соловьева, которое Леонтьев цитирует явно по памяти и без указания даты» [Гальцева, Роднянская 1982: 259–260].

По-видимому, сообщая Розанову якобы имевшие место слова Соловьева о Достоевском, Леонтьев выдал (как это с ним случалось и прежде) желаемое за действительное. Несмотря на отсутствие тесной духовной близости с Достоевским, на протяжении всей своей жизни Соловьев ни разу не дал повода усомниться в своем уважении к нему. А.Г.Достоевская, чрезвычайно ревниво относившаяся к памяти мужа, писала об этом: «Владимир Сергеевич Соловьев принадлежал к числу пламенных поклонников ума, сердца и таланта моего незабвенного мужа и искренно сожалел о его кончине. <...> Я с глубокою благодарностью вспоминаю его постоянную готовность послужить памяти моего мужа, всегда так любившего Соловьева и столь много ожидавшего от его деятельности, в чем мой муж не ошибся» [Белов 2001: 231]. Нам представляется, что Леонтьев уж слишком поторопился сделать Розанова своим единоверцем, не особо утруждая себя при этом в выборе средств. Стремясь во что бы то ни стало дискредитировать образ Достоевского в глазах своего ученика, он прибегает к авторитету Соловьева, не упоминая, впрочем, о том, что его личное отношение к философу на этот момент значительно изменилось. Как замечает М.Микосиба, «приблизительно к 1890 г. произошел окончательный разрыв между Леонтьевым и Соловьевым. Одной из причин разрыва были их различия в оценке идей Достоевского “вселенская гармония” и пр.» [Микосиба 2007: 63].

Напомним, что эту, по определению Гальцевой и Роднянской, «странную захваченность» Леонтьева сам Достоевский определял предельно просто – зависть. Именно зависть, являющаяся одним из проявлений гордыни и преступлением десятой заповеди Божией (Исх.20:17), двигала пером Леонтьева и стала причиной того глубокого чувства одиночества, которым он мучился в последние годы своей жизни. Ослепленность гордыней обусловила и многие трагические события в личной жизни этого человека. Наиболее значимое из них произошло в 1871 г., когда, служа в русской дипломатической миссии в Греции, Леонтьев тяжело заболел и, по его словам, «поехал умирать на Афон». По пути он дал обет Пресвятой Богородице, что в случае исцеления

примет монашеский постриг. Исцеление было и скорым, и полным, однако тогда исполнить свою клятву Леонтьеву было не суждено. Как указывает Жожикашвили, «в 1871 г. Леонтьев дважды посещает Афон, где пытается постричься в монахи (в пострижении было отказано)» [Жожикашвили 1990: 407]. Нужно заметить, что многовековая традиция афонского иночества выработала четкие критерии способности человека к монашеской жизни, главный из которых – *полное* подчинение себя воле Божией, сопряженное с *непрерывным* духовным совершенствованием. Православный монастырь – не убежище от мира или самого себя, а место, наилучшим образом устроенное для общения с Господом. К тому же одного личного желания стать монахом недостаточно, необходимо сердечное осознание призванности к этому служению Самим Богом и непоколебимое стремление жить по Его заповедям. Между тем телесная болезнь Леонтьева была лишь следствием его внутреннего духовного недуга, о котором Бердяев писал: «По его собственным словам, Леонтьев “стал бояться Бога и Церкви”, “захотел подчиниться какой-то высшей деснице”» [Бердяев 1997: 434]. Желание подчиниться некоей высшей, помимо Бога, «деснице» является выражением предельно разившейся анти-Христовой гордыни, испугавшей, похоже, даже и самого ее обладателя. В итоге страх перед неминуемым наказанием и порожденный им рассудочный ригоризм Леонтьев сделал своим «символом веры», упорно проповедовал его и даже посвятил ему специальную работу «Страх Божий и любовь к человечеству» (1882).

Дважды получив отказ, Леонтьев больше никогда не возвращался на Афон, но попытался еще раз стать монахом уже в России, уволившись с дипломатической службы и поступив послушником в Николо-Угрешский монастырь близ Москвы. Однако через полгода (!) он покидает обитель и становится помощником редактора газеты «Варшавский дневник», а затем переходит в Московский цензурный комитет. После окончательной отставки в 1887 г. Леонтьев селится возле Оптиной пустыни, словно надеясь, что физическая близость к святому месту поможет ему самому достичь необходимой духовной чистоты. Будто не сознавая, что сам по себе постриг еще не делает человека монахом, а лишь указывает на его внутреннюю и внешнюю готовность к иноческой жизни, Леонтьев просит о принятии его в монастырь, но и здесь получает отказ. Всё же, в конце концов, уступая его настойчивым просьбам, старцы монастыря начинают готовить Леонтьева к этому шагу, и в 1891 г. он принимает тайный постриг под именем

Климента. Тайное пострижение говорит о невозможности человека по каким-то причинам жить полной иноческой жизнью, но свидетельствует о его готовности, оставаясь в миру, следовать основным обетам монашества. Однако вскоре после этого Леонтьев покидает Оптину пустынь и переезжает в Сергиев Посад, где и умирает 12 ноября от воспаления легких. По свидетельству дочери писателя, смерть его была ужасна – в полубреду, в полусознании, метаясь в жару, «он то и дело повторял: “Еще поборемся!” и потом: “Нет, надо покориться!”, и опять: “Еще поборемся!”, и снова: “Надо покориться!”» [Леонтьев 1993: 610].

Эта мучительная духовная расколотовость является, по мысли Бердяева, характерной чертой общественного сознания России конца XIX – начала XX в.: горячая жажда веры и неспособность полюбить Бога, почти фанатический патриотизм и национализм и не менее горячая проповедь личного спасения, жажда публичного признания и ощущение полного одиночества и т.д. Но благодаря ей неожиданно сближаются между собой самые, казалось бы, противоположные элементы, и в результате одиночество почти никем не замеченного и непризнанного Леонтьева удивительным образом переключается с одиночеством яркого и принятого обществом Соловьева. Подобно Леонтьеву, он посвящает *русской идее* множество трудов: «Национальный вопрос в России» (1883-1891), «Русская идея» (1888), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Русский национальный идеал» (1891), «Византизм и Россия» (1896), «Три разговора» (1900) и др. Ему же принадлежит и поэтическая формула *русской идеи*: «И, разливаясь широко, / Исполнен знаменний и сил, / Тот свет, исшедший от Востока, / С Востоком Запад примирил. / О, Русь! в предвиденье высоком / Ты мыслью гордой занята; / Каким же хочешь быть Востоком: / Востоком Ксеркса или Христа?» («Своевременное воспоминание», 1890). Но, как отмечает Н.И.Цимбаев, «для русского общества Соловьев оставался публицистом одиноким, неприкаянным. Он был равно чужд националистам и “патриотам”, народникам и марксистам, поклонникам Льва Толстого и Фридриха Ницше. Его голос звучал громко, но редко встречал понимание и сочувствие» [Цимбаев 1991: 20]. Об этом же писал и С.Н.Трубецкой: «В учении Вл.С.Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего, находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду и притом с противоположных сторон» [Трубецкой 1907: 349].

Соловьев и Достоевский познакомились в 1873 г., и между ними вскоре установились приятельские отношения, но подлинной духовной близости так и не возникло. Этому препятствовала, с одной стороны, самобытность дарований каждого из них, а с другой – отсутствие у Соловьева ясной цели приложения своих способностей. Опытный духовидец, Достоевский очень скоро понял, что Соловьев оравлен идеей всеильности человеческого разума, ослеплен собственным успехом и потому, очень много зная о Боге, *верит* не столько в Него, сколько в самого себя. Действительно, философ изучил православие как одну из множества философских и религиозных систем, но так и не сделал его своей жизнью, плотью и кровью, а сохранил в числе прочего рационального знания. Отсутствие ясного идеала, цели и смысла деятельности с каждым днем всё более и более истощало духовные и интеллектуальные силы Соловьева и приводило к мучительным метаниям из крайности в крайность. Юношеское богоборчество сменялось религиозным фанатизмом, занятия в Московской Духовной академии – изучением каббалистики в Лондоне, беседы с Оптиными старцами – визионерскими экспериментами. Постепенный, но с каждым днём всё более заметный отход Соловьева от основ православной веры стал обращать на себя внимание властей настолько, что оберпрокурор Священного Синода К.П. Победоносцев даже «считал всякую деятельность Соловьева “вредной для России и для православия”» [Цимбаев 1991: 16]. Примечательно и то, что важнейшей работой Соловьева, написанной незадолго до смерти, стали «Три разговора», включающие «Краткую повесть об антихристе». Тогда же им было написано и стихотворение «Дракон», представляющее собой поэтическое переложение языческого мифа о Зигфриде, завершающееся словами «Крест и меч – одно».

И хотя по силе накала трагическая дихотомия духовных исканий Соловьева намного превосходила смуту Леонтьева, их сближала мучительная неспособность поверить в Бога так, как велит православие: «Всем сердцем твоим, и всею душою твою, и всею крепостию твою, и всем разумением твоим» (Лк. 10: 27). Пытаясь преодолеть эту внутреннюю расколотость, Соловьев разрабатывает философию «положительного всеединства», важнейшей частью которой становится учение о вселенской теократии на основе католицизма. Особой частью этой философии является так называемая *софиология* – учение о «Софии» как некоей метаипостаси Божественной Троицы, представляющее собой еретическую попытку модернизации христианства. Так ветхо-

заветный эсхатологизм Леонтьева сближается с христианским реформаторством Соловьева. В целом же, попытка создать новую, не похожую ни на что прежнее, философию окончилась порождением множества ярких идей, так и не соединившихся в единую систему с общим твердым и ясным мировоззренческим основанием.

Удивительно, насколько тонко почувствовал это состояние духовного мира Соловьева Достоевский, сделав его, по словам А.Г. Достоевской, прототипом Ивана Карамазова<sup>16</sup>. Иван завершает галерею образов писателя, представляющих особый тип русского интеллигента – образованного, умного, тонко чувствующего жизнь и одновременно глубоко несчастного от осознания своей оторванности от народа и его веры. В своем последнем романе Достоевский ясно показывает, что бунт этих людей против Христа неизбежно оборачивается мироустройством «по Великому Инквизитору». И легко заметить, что теократическая система Ивана Карамазова не имеет принципиальных отличий от модели, предложенной самим Соловьевым в «Трёх разговорах» (1900).

Достоевский гениально уловил и описал в *своём времени* этот тип русского рефлексирующего мыслителя – любящего Россию, желающего ей блага, но не имеющего твердой опоры для его совершения. По наблюдению писателя, впервые этот тип был замечен в русском обществе А.С. Пушкиным и изображен им в образе Алеко. С тех пор он жил и развивался своей особой жизнью, а основную причину его появления Достоевский (как и другие славянофилы) видел в реформах Петра I, отделивших высшие слои русского общества от простого народа четырнадцатислойной прокладкой чиновничества. В результате народ продолжал жить своей жизнью и говорить на своем языке, а интеллигенция тщиалась придумать себе какую-то особую, ни на что не похожую жизнь и общаться на каком угодно языке, кроме русского. Другим следствием петровских преобразований стало превращение Церкви в придаток государственной машины, лишение ее самостоятельности и возможности влиять на духовное состояние народа. Это привело к тому, что живой дух веры вытеснялся чиновничьим формализмом и казенщиной, непосредственное религиозное чувство воспринималось как анахронизм, высмеивалось и изгонялось. В конце концов, русская интеллигенция, лишенная естественного Богообщения, сотворила себе кумира в образе европейской цивилизации с ее фантомной идеей социального прогресса на основе разума и науки. В то же время простой народ, несмотря на всю свою темноту, неустро-

енность и забитость, продолжал жить подлинной «живой жизнью» (Достоевский), сердцем усваивая образ Христа, хранимый православием. Лучшая часть образованного общества, не довольствуясь материальным комфортом и душевной сытостью от потребления продуктов западной культуры, стремилась к преобразению существующего мира и искала идеал, согласно которому можно было бы это преобразование осуществить. Но не имея живой духовной связи с народом, она видела смысл своего бытия во внешнем переустройстве мира, полагая, что когда-нибудь сможет, наконец, разумными преобразованиями обрести желаемую гармонию. С этим стремлением связаны и попытка Леонтьева опереться на твердую и безусловную форму организации гражданской и церковной жизни России, и лишь внешне противоположные ей поиски Соловьевым символического смысла мира («Милый друг, иль ты не видишь...», 1892).

На рубеже XIX–XX вв. русская общественная мысль интенсивно искала пути выхода из мучительного и противоестественного состояния, в котором она вдруг осознала себя. И эти поиски ярко и напряженно отразились в русской литературе, которая, по мысли Б.В. Кондакова, «была не просто “литературой”, “беллетристикой”, но одновременно и общественной деятельностью (служением обществу)» [Кондаков 2001: 56]. Ощущение того, что прежняя жизнь уходит безвозвратно, а на смену ей стремительно надвигается что-то новое и неведомое, переполняет строки газет и журналов и начинает выплескиваться на улицы. *Русская идея* меняет прежний умозрительный характер на актуальный – проблема будущего бытия России должна быть решена непременно и немедленно. И хотя в центре этой проблемы по-прежнему остается вопрос об отношении человека к Богу, в конце XIX в. однозначного ответа на него уже не было. «Бесы», о которых предупреждал Достоевский, уже выбрались из своего подполья и начали разжигать мировой пожар. Осознание надвигающейся беды вызывает конвульсивные попытки русской интеллигенции предвидеть грядущее: Л.Н. Толстой начинает проповедовать абстрактное общечеловеческое «христианство без Христа», В.С. Соловьев предлагает воздвигнуть вселенскую теократию, а К.Н. Леонтьев и вовсе готов уничтожить Россию, лишь бы ей не стать в будущем похожей на Европу.

История показала, что эти решения были попыткой изменить естественному пути *русской идеи*, предначертанному Самим Творцом и запечатленному в православии. Их единственным положительным итогом стало осознание того,

что судьба любого народа (равно как и судьба конкретного человека) не познается без обращения к Высшему смыслу бытия, что человек без Бога обращается в зверя, а страна без Бога или погружается в хаос, или превращается в тюрьму. Этот важнейший духовный закон русская литература предчувствовала с самого момента своего возникновения, но к ясному пониманию его она шла долго и трудно, запечатлев этот путь словами Достоевского: главный вопрос, «которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, – существование Божие» [Достоевский 29/1: 117]. Заметим, что эти слова следует понимать с позиций не отвлеченно-философских, а христианских, ведь их произнес глубоко верующий и бесспорно православный человек. Речь здесь идет не о том, есть Бог или нет, а о том, *как* Он проявляет себя в реальном мире, полном света и тьмы, добра и зла, жизни и смерти. Вопрос же о собственном бытии Бога был окончательно и однозначно решен Достоевским еще 1854 г. – необходимо «верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа...» [там же 28/1: 176].

Напомним, что именно с решения вопроса о бытии Божиим, заданного некогда самому себе Пушкиным, началась великая русская литература XIX в.: «Дар напрасный, дар случайный, / Жизнь, зачем ты мне дана?» (1828). Как известно, ответом поэту стало стихотворное послание митрополита Московского Филарета: «Не напрасно, не случайно / Жизнь от Бога мне дана, / Не без воли Бога тайной / И на казнь осуждена...» (1828), которое Пушкин воспринял с благодарностью: «Твоим огнем душа палима / Отвергла мрак земных сует, / И внемлет арфе Серафима / В священном ужасе поэт» (1830)<sup>17</sup>. Благодаря духовному наставлению святителя Филарета поэту удалось преодолеть главную смуту в своей душе и ясно осознать свое высшее предназначение: «Велению Божию, о муза, будь послушна» [Пушкин 1934: 190-191]. Примером этого пророческого служения явился ряд ярких сочинений Пушкина, посвященных различным аспектам *русской идеи*: «Олегов щит» (1829), «Стамбул гяуры нынче славят» (1830), «Моя родословная» и «Post scriptum» к ней (1830), «Клеветникам России» (1831), «Бородинская годовщина» (1831), «Песни западных славян» (1832), «История пугачевского бунта» (1833) и др.

Выступая в июне 1880 г. в Москве на торжествах, посвященных столетию со Дня рождения поэта, Достоевский отметил, что Пушкину удалось не только раскрыть в своем творчестве главную черту русского национального характера – «всечеловеческую отзывчивость», выража-

ющуюся в принципиальной невозможности достижения своего счастья за счет несчастья других людей, но и напомнить русской литературе ее путь, завещанный Самим Богом. Заметим, что еще до выступления в Москве Достоевский назвал Пушкина «началом и начальником славянофилов» [Достоевский 21: 269], «главным славянофилом России» [там же 24: 276]. Завершая свою речь, писатель сказал: «Жил бы Пушкин долее, так и между нами было бы, может быть, менее недоумений и споров, чем видим теперь. Но Бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем» [Достоевский 26: 148–149].

Отметим, что одним из первых эту тайну начал разгадывать Н.В. Гоголь, поставивший вопрос о судьбе России предельно конкретно: «Куда несешься, Русь?..». Однако позже он пришел к уверенности, что ответить на этот вопрос и художественно, и полно, и окончательно не сможет, а потому уничтожил второй том «Мертвых душ» и обратился к жанру публицистики. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» (1847) Гоголь попытался сказать всё то, что ему не удалось выразить в художественной форме, и своеобразным венцом этого труда стало богословское сочинение «Размышления о Божественной Литургии», работа над которым продолжалась до самой смерти писателя. Через некоторое время Достоевский, продолжая начатое Пушкиным и осмыслив опыт Гоголя, гениально соединил традиционную форму реалистического романа с православным содержанием, создав тем самым особый жанр мировой литературы.

Творчество К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева (и, добавив вне рамок настоящей темы, Л.Н. Толстого) отразило срыв *русской идеи* в общественном сознании России на рубеже XIX–XX вв., а трагические личные судьбы этих писателей стали выражением крайнего развития типа «духовного скитальца» в среде русской интеллигенции. У истоков этого типа стоят фигуры П.Я. Чаадаева и М.Ю. Лермонтова. Казалось бы, молодому поэту самим Провидением было назначено наследовать внезапно ушедшему Пушкину, но вся жизнь и творчество Лермонтова явились примером мучительного процесса отпадения человека от Бога, впервые описанного еще в Ветхом Завете (Быт.3). Вспомним, что лермонтовский «Пророк» (1841), оконченный незадолго до смерти (очень похожей на самоубийство), был ответом на пушкинский «Пророк», и ответом отрицательным. Лермонтов гордо слагает с себя венец, завещанный ему старшим собратом по перу и

Самим Богом, и остаётся *совершенно один*. Точно так же поступит впоследствии и Леонтьев: «Что “сотворит” один и одинокий пророк? Лучшее о своей душе побольше думать...» [Леонтьев 1993: 580]. Оставив в стороне удивительную «скромность» публициста, заметим, что весь опыт человечества свидетельствует о том, что слепая уверенность в могуществе разума и надежда исключительно на самого себя рано или поздно неизбежно оборачивается разочарованием и превращается в мучительную тоску одиночества, ненужности, покинутости, порождающую страдание, тем более жестокое, чем дольше длится такая жизнь. В конце концов, будучи не в силах выносить эту поистине адскую муку, человек пытается уничтожить ее причину, а так как он видит ее не в себе самом, а в окружающем мире, то он и решает как-нибудь перестроить этот мир. А когда это почему-либо не удаётся, в бессильной злобе он разрушает самого себя, являя в этом последнем акте своеволия неприкрытую демоническую гордость, люциферов бунт против Творца. Отметим, что этот процесс падения человека, отвергнувшего Бога и попытавшегося утвердиться на Его месте, так или иначе отразился во всей русской литературе. Однако наиболее осмысленно, целенаправленно, глубоко и всесторонне он исследован и запечатлен в творчестве Ф.М. Достоевского: Раскольников («Преступление и наказание»), Ставрогин и Кириллов («Бесы»), Версиков («Подросток»), Иван Карамазов («Братья Карамазовы») и т.д. В результате жизнь героев писателя тесно переплелась с судьбой его современников и стала пророчеством о скором будущем России.

Публицистическое наследие Достоевского органично и неразрывно связано со всем его художественным миром и с мирами его великих предшественников, современников и потомков. Прямое и открытое журнальное слово давало возможность ясно выразить то, что не удерживалось формой художественного образа, и, напротив, то, что было невозможно сказать прямо, обретало прикровенный облик поэтического слова, проникая не к разуму, а к потаенным чувствам человеческой души. Всей своей жизнью «бесстрашный православный апостол, пророк и философ» [Иустин 2007: 311] служил делу, начатому Пушкиным и Гоголем, и после него русская литература уже не могла не думать о Боге и России. Эти раздумья – порой светлые и радостные, порой тяжелые и трагичные – обусловили своеобразие русской литературы и всей русской культуры. Открытия П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, В.Г. Белинского, Ф.И. Тютчева, А.И. Герцена, Н.Я. Данилевского были продолжены в XX в.

Н.А.Бердяевым, И.А.Ильиным, А.Ф.Лосевым и многими другими русскими мыслителями. «Русские писатели, – замечает Б.В.Кондаков, – стремились научить своих читателей, как жить и как относиться к другим людям», стараясь «указать на идеалы, образцы поведения человека, обобщив их в образах святых или подвижников» [Кондаков 2001: 56]. Мы верим, что и сегодняшняя Россия движется по пути, проложенному ими и предначертанному ей Самим Богом, а потому, писал Достоевский: «Кто верит в Русь, тот знает, что вынесет она *все* решительно <...> и останется в сути своей такую же прежнюю, святою нашей Русью, как и была до сих пор, и, сколь ни изменился бы, пожалуй, облик ее <...>. Да и не таково назначение ее и цель ее, чтобы зря повернулась она с вековой своей дороги...» [Достоевский 25: 174].

Проведенное исследование показало, что сложные процессы трансформации общественной жизни России конца XIX в. нашли яркое воплощение в русской публицистике. К этому времени ее пространство было представлено множеством направлений, что давало возможность высказываться самым разным мыслителям по широкому спектру общественных проблем. На страницах журналов и газет сталкивались мнения не только политиков, историков и философов, но и литераторов. Прямое публицистическое слово давало им возможность при необходимости объяснить и раскрыть идеи своих художественных произведений предельно ясно и открыто. И всегда основу общественной дискуссии составлял вопрос о будущем России. Ф.М.Достоевский, К.Н.Леонтьев и В.С.Соловьев дали на него ответы, представляющие определенные направления общественной мысли. Так, консерватор Леонтьев считал главной опасностью для России привитие ей западных культурно-цивилизационных моделей и предлагал ей встать на путь национально-религиозной изолированности. Соловьев, представляя новое поколение русских мыслителей, видел будущую Россию в составе глобальной теократии. Достоевский же был уверен, что единственной основой жизни и счастья любого человека и всего народа является православие. Принцип единства в свободе по закону братской любви, провозглашенный им, должен навсегда стать основой жизни России.

Очевидное различие взглядов этих мыслителей не только определялось своеобразием их личных дарований, но и являлось отражением процесса распада традиционного культурного сознания России. Основу этого сознания в конце XIX в. еще составляло христианство, однако процесс секуляризации российского общества,

начатый еще Петром, к этому времени приобрел уже необратимый характер и привел к катастрофе 1917 г. Своей исторической судьбой русский народ показал, сколь тяжела плата за богоотступничество, и доказал, что путь Христа, завещанный России ее святыми, воинами и поэтами, является единственным и единым смыслом жизни каждого русского человека и всей России.

#### Примечания

<sup>1</sup> Демократическая прогрессирующая мания (лат).

<sup>2</sup> Курсив в цитатах всегда, кроме особо оговоренных случаев, принадлежит автору цитаты.

<sup>3</sup> См.: Рим. 12:5; Еф. 1:22-23.

<sup>4</sup> См.: Библиотека Ф.М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005. С.104–132.

<sup>5</sup> См.: Евангелие Достоевского: в 2 т.: Личный экземпляр Нового Завета 1823 года издания, подаренный Ф.М. Достоевскому в Тобольске в январе 1850 года. М.: Русский Мирь, 2010. Т.1. 656 с.

<sup>6</sup> См.: Селезнев Ю.И. Достоевский. М.: Молодая гвардия, 1985. С. 154.

<sup>7</sup> См., напр.: Достоевская А.Г. Записная книжка 1881 года // Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С.275–285.

<sup>8</sup> См.: Достоевский 21:54–60.

<sup>9</sup> См.: Достоевский 21: 77.

<sup>10</sup> См.: «Записки отшельника» (1887).

<sup>11</sup> Данное прочтение осуществлено по факсимиле записной тетради Достоевского 1870-72 гг.

<sup>12</sup> Причем это было тем более неприятно, что писатель не ставил явной задачи пародировать конкретное «лицо», как это имело место в случае с И.С. Тургеневым (Кармазинов в «Бесах»).

<sup>13</sup> Так, герой романа «Бесы» (1872) Шатов, явно пользующийся симпатией автора, заявляет: «Атеист не может быть русским, атеист тотчас же перестает быть русским. <...> Не православный не может быть русским» [Достоевский 10: 197].

<sup>14</sup> См.: Мф. 22: 37–39.

<sup>15</sup> Ср. письмо к Розанову от 18 октября 1891 г.: «Рядом с полнейшим согласием у нас с Вами есть непостижимые недоразумения. Так, например, для Вас лица Достоевского просты и естественны. А для меня они почти все отвратительно изломаны» [Леонтьев 1993: 597].

<sup>16</sup> См.: Стоюнина М.Н. Мои воспоминания о Достоевских // Ф.М.Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С.202.

<sup>17</sup> См.: Юрьева И.Ю. Пушкин и христианство. М.: ИД «Муравей», 1999. С.164–166.

### Список литературы

Белов С.В. Энциклопедический словарь «Ф.М. Достоевский и его окружение»: в 2 т. СПб.: Алетейя, 2001. Т.1. 573 с.

Бердяев Н.А. Собр. соч.: в 5 т. Христианское изд-во YMCA-PRESS, 1997. Т.5. 580 с.

Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. Раскол в консерваторах (Ф.М.Достоевский, Вл.Соловьев, И.С.Аксаков, К.Н.Леонтьев, К.П.Победоносцев в споре об общественном идеале) (обзор) // Неоконсерватизм в странах Запада. Ч.2. Социально-культурные и философские аспекты: реф. сб. М., 1982. С.227–295.

Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

Достоевский А.М. Из воспоминаний // Достоевский Ф.М. в воспоминаниях современников: в 2 т. М.: Худож. лит., 1990. Т.1. С.29–163.

Жожицашвили С.В. К.Н.Леонтьев // Русские писатели. Библиографический словарь. [В 2 ч.]. Ч.1. А–Л. / под ред. П.А.Николаева. М.: Просвещение, 1990. 432 с.

Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф.М.Достоевского. Минск: Издатель Д.В.Харченко, 2007. 312 с.

Кондаков Б.В. Византийские истоки русской духовности // Изменяющийся языковой мир: те-

зисы докл. Междунар. науч.-практ. конф. (Пермь, Перм. ун-т, 12–17 ноября 2001 г.). Пермь, 2001. С.55–57.

Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / общ. ред., сост. и коммент. Г.Б.Кремнева; вступ. ст. и коммент. В.И.Косика. М.: Республика, 1996.

Леонтьев К.Н. Избранные письма. СПб., 1993. 637 с.

Микосиба М. Расхождение Владимира Соловьева и Константина Леонтьева во взглядах на идеи Достоевского «всемирная гармония» и «всечеловеческое единение» // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. М., 2002. С.58–65.

Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 6 т. М.; Л.: Гос. изд-во худож. лит., 1934. Т.2. 468 с.

Свешников В., прот. Очерки христианской этики. М.: Паломник, 2001. 623 с.

Трубецкой С.Н. Собр. соч. М., 1907. Т.1. / Цит. по: Цимбаев Н.И. Классический русский писатель // Соловьев В.С. Смысл любви: Избр. произв. М.: Современник, 1991. С.20.

Цимбаев Н.И. Классический русский писатель // Соловьев В.С. Смысл любви: Избр. произв. М.: Современник, 1991. С.3–26.

## RUSSIAN JOURNALISM ABOUT GOD AND RUSSIA'S FATE (M.F. Dostoevsky, K.N. Leontyev, V.S. Solovyev)

**Oleg I. Syromyatnikov**

Lecturer of Theology Department, RICE,  
Perm State National Research University

The third, final, part of the work (for the beginning, see “Perm University Herald, series Russian and Foreign Philology”, 2009, issue 2 and 2010, issue 6) is devoted to Russian journalism reflecting decay of the traditional public consciousness based on Orthodox ethics and the Russian idea. Investigating F.M. Dostoevsky's, K.N. Leontyev's and V.S. Solovyev's views on the fate of Russia, the author of the article shows the crisis of the philosophical and religious consciousness of the Russian society of the late 19<sup>th</sup> century and comes to the conclusion that in the future it can be overcome and settled only through turning towards fundamental values of Russian culture proclaimed by great Russian literature as the main trend of its development.

**Key words:** F.M.Dostoevsky; K.N.Leontyev; V.S.Solovyev; N.S.Leskov; orthodoxy; Christ; Russia.