**Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891)**

Илья Бражников, Москва

Гениальный русский мыслитель, писатель и публицист, дипломат, врач, ставший в конце жизни монахом - пережил в середине XIX в. единственную в своем роде философскую и духовную эволюцию.

Родился 13 (25) января 1831 в с. Кудиново Калужской губ., в потомственном имении, был седьмым (последним) ребенком в семье. В 1849 Л. окончил семь классов Калужской гимназии с отличными отметками по всем предметам, кроме физики и математики, продолжил учебу в ярославском Демидовском юридическом лицее, но по желанию матери перешел на медицинский факультет Московского университета. Тогда же начинается творческая деятельность Л. В 1850 г. он принес первую комедию своему кумиру И.С. Тургеневу, который в 1851 г. ввел его в салон графини Салиас, где Леонтьев познакомился с Т.Н.Грановским, М.Н. Катковым и др. Его очерки, комедии, повести, роман в 1851 – 1861 гг. публикуются в журнале “Отечественные записки”. Формально Леонтьев оставался связанным прежде всего с литературным кругом Тургенева и, следовательно, с западническим либерально-эстетическим направлением русской мысли (П.Анненков, В.Боткин, А. Дружинин и др.). Все написанное им в 50-х годах Л. резко осуждал потом.

Медицинская деятельность Леонтьева, начавшаяся в период Крымской войны, куда Л. отправляется добровольцем с 5–го курса, продолжалась семь лет: в егерском полку, в госпиталях (1854 -1857) и по окончании войны в имении барона Д.Г. Розена домашним доктором (1858 — 1860). В начале 1861 г. К. Н. оставляет медицину и полностью переключается на литературную работу.

В 1862 году после тяжелого кризиса происходит решительный и окончательный разрыв с либеральными иллюзиями. В 1864 г. был опубликован роман “В своем краю”, отразивший радикальный эстетизм и новые антидемократические взгляды автора. Устроившись по протекции на службу в Министерство иностранных дел, Л. около года работал в архивах, затем был направлен секретарем русского консульства на о. Крит. В течение десяти лет (1863 –1872) занимал различные должности в российских консульствах на территории Оттоманской Порты: в Кандии (о.Крит), Адрианополе, Тульче, Янине, Салониках.

Его дипломатическая карьера складывалась удачно: отчеты нравились в Министерстве, его лично ценил сам канцлер кн. А.М. Горчаков. Пребывание на Крите было неожиданно прервано дипломатическим инцидентом. Л. ударил хлыстом французского консула, который позволил себе оскорбительно отозваться о России. У Л. проявляется интерес к публицистике, им написана и опубликована в газете “Заря” первая статья на политические и общеисторические темы “Грамотность и народность” (1870).

В Тульче у жены его появились первые признаки помешательства, которое впоследствии он расценивал как наказание за его постоянные измены. В Янине его самого начали преследовать болезни, ухудшилось состояние жены. В Салониках в 1871 произошло центральное мистическое событие всей его жизни. Он проснулся ночью в своем доме и обнаружил у себя холеру. На него напал отчаянный страх смерти. Он лежал на постели и смотрел на образ Божьей Матери (который появился у него, неверующего с 1851 г., накануне случайно – оставленный то ли русскими купцами, то ли афонским монахом, Л. даже не запомнил этого точно). В. В. Розанову позже рассказывал: “Я думал в ту минуту даже не о спасении души... я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти и, будучи уже заранее подготовлен… целым рядом других психологических превращений, симпатий и отвращений, я вдруг, в одну минуту, поверил в существование и могущество… Божией Матери, поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собою живую, знакомую, действительную женщину, очень добрую и очень могущественную, и воскликнул: Матерь Божия! Рано! Рано умирать мне!.. Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно грешную жизнь! Подними меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего в среду и пятницу и в чудеса, и даже постригусь в монахи…”. Через два часа ему стало лучше, а через три дня он уже был в Афонском монастыре. Он просит настоятеля Русского Пантелеимоновского монастыря о. Иеронима постричь его в монахи, но просьба его, разумеется, отклонена. Однако Л. дозволено как “простому поклоннику” пожить некоторое время на Афоне. Там он проводит год, затем переезжает в Константинополь.

Началась новая “переоценка ценностей”: Л. отрекся от некоторых прежних, “в высшей степени безнравственных” сочинений, сжег рукописи цикла романов “Река времен”, отказался от дальнейшей службы (т.е. и от материальной обеспеченности) по религиозным мотивам. Получив отставку, переехал на о. Халки и продолжил работу над главным своим трактатом “Византизм и славянство”, начатым ещё на Афоне и в Константинополе в 1872 — 1873, а завершенном уже в России (Л. возвратился на родину в 1874 г.) Желая исполнить обет, он становится послушником в Николо-Угрешском монастыре. Однако аристократизм и слабое здоровье не позволяют выдержать тягот монашеской жизни, и весной 1875 Л. покидает обитель.

В июне 1875 г. он приехал в родное Кудиново, к тому времени заложенное, и в следующие годы целиком посвятил себя историософской, социально-философской публицистике и литературной критике. В 1875 в малочитаемом журнале “Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских” вышел трактат “Византизм и славянство” (М.Н. Катков не решился на публикацию в “Русском вестнике” из-за “антиславизма” автора). В 1876 Катковым же изданы три тома леонтьевских повестей и рассказов 60-х-70-х гг. под общим заголовком “Из жизни христиан в Турции”.

В 1880 году К. Н. на полгода стал помощником редактора газеты “Варшавский дневник”, где им опубликован ряд статей по принципиальным вопросам.

В 1881 — 1887 он вновь на государственной службе — в Московском цензурном комитете. Две важные статьи “Записка о необходимости большой газеты в С. — Петербурге” и “Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения”, написанные в этот период, увидели свет только после смерти автора.

В 80-е годы окончательно оформляется идейно-философская доктрина Леонтьева. Выходят отдельной брошюрой два полемических очерка о Ф.М.Достоевском и Л.Н.Толстом “Наши новые христиане” (1882), где он прилагает к идеям и творчеству двух великих писателей строго православную точку зрения и приходит к выводу о несостоятельности их религиозной проповеди; издается двухтомный сборник “Восток, Россия и Славянство”, включающий более ранние статьи, в том числе и трактат “Византизм и Славянство”(1885 — 1886).

В 1887 Л. вышел в отставку. Кудиново ещё в 1882 пришлось продать, но он приобрел домик за оградой Оптиной Пустыни, где и поселился с супругой и верными слугами. В Оптиной Пустыни Л. переживает последний период своего почвенничества и уже почти пророчествует о грядущей судьбе России. Его политическим завещанием стали поздние работы “Национальная политика как орудие всемирной революции” (1889) и “Славянофильство теории и славянофильство жизни” (1891), “Над могилой Пазухина” (1891). Его духовником с конца 70-х гг. был знаменитый тогда старец, ныне канонизированный святой отец Амвросий Оптинский, без благословения которого Л. ничего не предпринимал. Даже “критический этюд” “Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л.Н.Толстого” (1890), где ему наконец полно и ясно удалось сформулировать принципы своей совершенно оригинальной эстетики, был написан по благословению старца. 23 августа 1891 года, спустя 20 лет, К. Н. наконец исполнил свой обет — принял тайный постриг под именем Климента, однако, старец Амвросий не благословил его оставаться в Оптиной пустыни и направил в Сергиев Посад — как оказалось, умирать. Поселившись в начале сентября в лаврской гостинице, Л. в октябре получил известие о кончине о. Амвросия, а менее чем через месяц заболел воспалением легких и скоропостижно скончался 12 (24) ноября 1891. Похоронен в Сергиевом Посаде, в Гефсиманском скиту на кладбище у церкви Черниговской Божией Матери. Могилы Леонтьева и похороненного рядом с ним его позднего последователя В. Розанова были утрачена после революции и обретены вновь в 1991 г.

**Этапы идейной эволюции**

Две даты: 1862 и 1871 делят его творческую биографию на три отчетливых периода: в 50-е гг.- либеральный эстетизм и материализм (словами самого Л.: “естественно-эстетическое чувство, поддержанное и укрепленное рациональным идеалом науки”); после 62 г. – ультраэстетизм в сочетании с политическим консерватизмом и почвенничеством и, наконец, религиозно-аскетический трансендентализм, эсхатологизм, византизм в соединении с неизменным, но как бы “оцерковленным” эстетизмом в последний, самый долгий и плодотворный период, после чудесного исцеления и обращения к православной вере 1871.

**Историософия. “Византизм” и “славянство”**

Философия истории Леонтьева, что, конечно же, неслучайно, в главных своих чертах сложилась на Балканах и в Константинополе. Находясь на Афоне, он формулирует ключевое для себя понятие византизма. Центральный свой трактат “Византизм и славянство” он начинает с определения византизма: “Византизм в государстве значит — Самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире... византийский идеал не имеет... преувеличенного понятия о земной личности”, он склонен “к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты... византизм... отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов... он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства”. Л. первым вводит в науку этот термин и определяет его границы. Из его предшественников в русской мысли можно назвать лишь двоих, и то с большой натяжкой: Карамзина с его требованием “хранительной мудрости” и защитой сословного неравенства и в чуть большей степени Тютчева, писавшего об особой связи православия и государства, об идеале Греко-Римской Православной Империи, в которую должна “раскрыться” Россия, но у Тютчева не было столь определенного понятия “византизма”. Кроме того, его историософская публицистика была в России практически неизвестна. Леонтьев разводит и противопоставляет “византизм” и “славизм”, которые иногда (например, у Хомякова, Аксаковых и Данилевского) смешивались. Если “византизм” у Л. выражает сущность всей русской культуры и спасителен, то “славизм” политически ошибочен и прямо вреден с точки зрения судеб России. В отличие от Данилевского, Л. с большим сомнением относится к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, уже зараженными духом "эгалитаризма" (стремления к равенству), может принести России больше вреда, чем пользы. Леонтьев, как и Тютчев, считал, что славянство ни при каком случае не может составить основу прочного консервативного государства. Вообще его трактат можно считать полемически направленным против панславизма (сегодня история сделала ненужной столь подробную аргументацию Л. по данному вопросу, но необходимо учесть, что Л. писал в период только что завершенного объединения Италии и Германии по племенному принципу, и панславизм становился в России расхожей — притом либеральной и даже отчасти, как ни парадоксально, западнической идеей). Развивая идею Тютчева об "Империи Востока", выделяя три начала русской государственности (византийское, монгольское и германское), признавая к тому же, что Византийская империя даже больше наследовала Персии, нежели греческой цивилизации,- Л. фактически первым в русской мысли приходит к идее Евразии, позднее, в ХХ в. разрабатываемой целым философским направлением (Н.Трубецкой, П.Савицкий, Г.Вернадский, позже Л.Гумилев, в последнее время А.Дугин).

Суть концепции византизма состояла в следующем. Европа, т.е. романо-германская цивилизация, дважды встречалась с Византией: в своем истоке (V-IXв.), пока окончательно не обособилась от неё, и в XV в., когда Византийская цивилизация прекратила свое видимое существование, и её “семена” упали на почву Севера (Россия) и Запада. Это второе сближение, когда европейская цивилизация сама переживала расцвет, привело к так наз. эпохе Возрождения, которую Л. предлагает называть эпохой “сложного цветения Запада”. “Второе” византийское влияние приводит, по Л., к повсеместному усилению монархической власти в Европе (в противовес “феодальной раздробленности”), развитию философии и искусства. В России же XV в. византизм встретил “бесцветность и простоту”, что содействовало более глубокому его усвоению. Несмотря на неоднократные позднейшие западные влияния, “основы нашего как государственного, так и домашнего быта остаются тесно связанными с византизмом”. Пока Россия держится византизма — она сильна и непобедима. “Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию”. Отступлениями от византизма является как западничество, так и “славизм”.

В главе VI своего сочинения Л. излагает ставшую впоследствии знаменитой органическую теорию исторического развития. Как всё живое на земле, любое общество в истории проходит три этапа: 1) первичной простоты, 2) сложного цветения (“цветущей сложности”) и 3) вторичного смесительного упрощения, за которым следует разложение и гибель.

Согласно Леонтьеву, Европа уже вступила в третью стадию, о чем свидетельствует прежде всего владычество эгалитарно-демократического, буржуазного идеала и соответствующее ему революционное гниение (а отнюдь не обновление) общества. Россия, будучи особым и отдельным социальным организмом, порождением и наследницей Византии, имеет шансы избежать общеевропейской участи.

**“Россию надо подморозить”**

Только так — блокируя разрушительные европейские процессы и при этом держась на почтительном расстоянии от растленного либерализмом “славянства”, Россия может обрести будущность.

Достойными охранения началами Л. считал: 1) реально-мистическое, строго-церковное и монашеское христианство византийского типа, 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах. Все это нужно охранять против одного общего врага — уравнительного буржуазного прогресса, торжествующего в новейшей европейской истории. Главные черты его культурно-политического идеала таковы: "государство должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и с осторожностью подвижно, вообще сурово, иногда и до свирепости; церковь должна быть независимее нынешней, иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее; быт должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада единстве; законы, принципы власти должны быть строже, люди должны стараться быть лично добрее — одно уравновесить другое; наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе".

Данилевский и Леонтьев по праву считаются открывателями “цивилизационного подхода” к истории, который в ХХ в. стал популярен благодаря О. Шпенглеру и А. Тойнби.

**Эсхатология**

Цивилизация рождается, страдая, растет, достигает сложности и цветения и, страдая, умирает, как правило, не превышая возраста в 1200 лет (меньше — сколько угодно, больше — никогда).

Это, по словам В. Соловьева, не христианская схема истории, но эстетическая и биологическая. Леонтьев применяет к истории медицинский, биологический подход врача-патологоанатома. Биологический подход к истории как органическому развитию человечества Леонтьев заимствовал у Данилевского. Однако, как отмечает С.Г. Бочаров, “в плане религиозного сознания патология смыкалась с эсхатологией, острым чувством исторического конца”. Л. ощущал подчиненность мирового процесса “космическому закону разложения”. Т.е. разложение, гниение для Л. — понятия метафизические. Лишь на первый взгляд правы В. Соловьев и Г. Флоровский, утверждавший, что "Леонтьев не видел религиозного смысла истории", расходясь в этом и со святоотеческой традицией, и с традициями русской философии. Во-первых, несправедливо и неисторично требовать “видеть” религиозный смысл истории от мыслителя 19 столетия — был ли хоть один пример подобного? Сама эта “традиция” в русской философии сложилась только в ХХ в. Во-вторых же, упрек и несправедлив, потому что “религиозный смысл” в историософской концепция Л., хотя она и является “естественно-органической” по виду, есть. На самом деле все составляющие “разнопородные” начала философии Л. взаимопроникают, и даже в чисто органическое проникает религиозно-политическая терминология. Так, зерно оливки у Л. “не смеет стать дубом”...

Начать с того, что Л. полагает осуществление религиозного идеала целью истории. В современности он видит два таких идеала, которому соответствуют два типа цивилизации. Первый — византийский, аскетический, потусторонний, исходящий из “безнадежности на что бы то ни было земное” и утверждающий апокалиптические “новую землю" и “новое небо”. Второй (и здесь мыслитель настаивает на том, что это идеал тоже религиозный) — современный европейский, либеральный, прогрессистский, посюсторонний, обещающий “всебуржуазный, всетихий и всемелкий Эдем”. Все западные модернистские социальные движения Л. объединяет термином эвдемонизм: ”Эвдемонизм — вера в то, что человечество может достичь тихого, всеобщего блаженства на этой земле”. С этой главной “ересью” XIX столетия Леонтьев как христианин и ведет неустанную двадцатилетнюю борьбу, обнаруживая её следы даже в пушкинской речи уважаемого им и близкого идейно Ф. М. Достоевского; с ним вступает Л. в нелицеприятный спор, заведомо проигрышный, т.к. речь Достоевского имела массовый успех, и любые возражения воспринимались как неадекватные и неуместные. Между тем Л. был прав: в пушкинской речи были скрытые черты христианского утопического социализма, которым Достоевский увлекался в молодости, писатель призывал будущие поколения русских людей “изречь окончательное великое слово общей гармонии, братского согласия всех племен по Христову евангельскому закону!” Этот утопический взгляд противоречил леонтьевскому эсхатологизму, его пониманию истории как “плодотворной, чреватой творчеством по временам и жестокой борьбы”. Эта борьба будет длиться до скончания века — другого история не знает. По Л., и Христос пришёл в мир, чтобы подчеркнуть, что “на земле всё неверно и всё неважно, всё недолговечно” и что царство гармонии “не от мира сего”, поэтому евангельская проповедь никоим образом не победит видимо в этом мире, а наоборот, потерпит кажущуюся неудачу перед самым концом истории. Именно и только такой взгляд, согласно Л., дает “осязательно-мистическую точку опоры” для этой жизни, т.е. для достойного проживания своего отрезка земной истории. Это, без сомнения, православная философия истории, пророчество же о всеобщем примирении людей, по словам Л., — не православное, “а какое-то общегуманитарное”.

“Прогресс” неуклонно ведет историю к концу. Конец европейской цивилизации станет концом цивилизации мировой: “средний европеец — орудие всемирного уничтожения”. Однако, нельзя сказать, что К. Л. с его органической теорией был детерминистом. Процессу всеобщего смешения, упрощения и разложения противостоит прежде всего у Л. “эстетика жизни”. Свободная воля человека может влиять на историю — правда, исключительно негативно: оказывая сопротивление, препятствуя распространению прогресса и религии эвдемонизма. В качестве альтернативы разрушительному ходу истории Л. выдвигал “охранительный” принцип государства и религии, укрепление семьи как “малой церкви”, принцип красоты в искусстве и монашеский путь личного спасения. Все эти факторы, безусловно, связаны у Л. на религиозной основе как сопротивление неизбежной апостасии. ( Апостасия — православное учение о неизбежности постепенного ухудшения состояния мира вследствие “отступления” человечества от Христа и христианских начал жизни). Даже один монах своим выбором аскетического идеала противостоит прогрессивным тенденциям и тем самым “отсрочивает” конец. Что же говорить о целом охранительном государстве! Только вот что это за государство? В начале 70-х Л. не сомневается: Россия. Однако с каждым годом он постепенно переосмысливает русское мессианство. Через трагически-эмоциональное: “Неужели таково в самом деле попущение Божие и для нашей дорогой России?! Неужели, немного позднее других, и мы с отчаянием почувствуем, что мчимся бесповоротно по тому же проклятому пути!?” — к тревожно-трезвой констатации, что как раз Россия и станет во главе общереволюционного движения, и пресловутая “миссия” России, о которой начиная с Чаадаева столько говорили и славянофилы, и западники, в том, чтобы -“окончить историю”. Хотя эта мысль вроде бы и не связана напрямую с “византизмом”, на самом деле здесь византизм Л. описывает своеобразный круг, как бы обходя всю русскую историю и возвращаясь к истокам: высказывание Л. неожиданно смыкается с византийской эсхатологией IX в., когда языческая Русь, часто нападавшая на Империю, отождествлялась с библейским народом Рош, должным прийти и разрушить мир в самом конце. Так что историософия Леонтьева, вопреки Флоровскому и Соловьёву, соотносима со святоотеческой традицией — с учением об апостасии и с православной эсхатологией в целом.

**Этика и Эстетика**

Эстетика жизни — одно из важнейших понятий Л. Это, в его понимании, сама жизнь в её существенных формах. Это понятие вненравственное и даже внерелигиозное. О. Павел Флоренский называет мировоззрение Леонтьева в целом “религиозным эстетизмом”.

В начале 60-х гг., когда Л. делает несколько попыток сформулировать свои эстетические принципы, он отталкивается от Добролюбова, а наследует Ап. Григорьеву с его “органической критикой”. Идеи Григорьева о произведениях искусства как “живых порождениях жизни творцов и жизни эпохи”, об их органичности и связи с породившей их почвой, само понятие “почвы”, столь значимое, так же, как и понятие “веяния” (естественное перетекание живой истории и жизни в искусство), — вошли в эстетику Л. “Для Л. форма и стиль имеют свою психологию, а “дышит” и “веет” в ней время и место, среда и момент, эпоха, история” (Бочаров). Эстетика Л. непосредственно связана с его философией истории. Так, “избыточные подробности” в ущерб форме целого, которые претят его эстетическому вкусу в романах Л.Толстого, являются для него одновременно отражением распада форм общественно-государственного уклада России в пореформенную эпоху и шире — отражением разрушительного всеевропейского “эгалитарного процесса”, который проявляется в повсеместном убывании красоты и к которому Л., по его собственным словам, испытывал “философскую ненависть”, а эстетически — “художественную брезгливость”. “Европейская цивилизация мало-помалу сбывает всё изящное, живописное, поэтическое в музеи и на страницы книг, а в самую жизнь вносит везде прозу, телесное безобразие, однообразие, смерть...” эстетизм Л., таким образом, напрямую связан с его политическими взглядами, историософией и эсхатологией.

**Понятие формы**

Леонтьев, эстетизм которого имеет много точек соприкосновения с античностью, своеобразно переосмыслил аристотелевское понятие “формы”. У Л., как у Платона и Аристотеля, форма выражает сущность явления. Но если у Аристотеля форма — это одна из 4 причин движения материи, то для Леонтьева, напротив: “форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться”, — т.е нечто, что останавливает и сдерживает движение. Его понятие формы универсально и относится как к биологическим, историческим, политическим и культурным организмам, так и к искусству. Причем во всех этих сферах процессы разложения или, наоборот, охранения формы (т.е. определенности, безусловной границы, отчетливых различий) едины. Явления вне определенной формы не существует: оно или пребывает в форме, или ищет форму. Форма “стесняет”, но это стеснение спасительно, в то время как вне формы — смешение, упрощение, гибель. Так, нет государства без принудительных форм власти, армии, полиции, вообще неравенства и социальных перегородок, создающих сложность государственных форм; нет православия вне совершенно определенных форм церковности, нет произведения искусства (это наиболее очевидно) без подчинения материала форме, наконец, нет в нравственном смысле и человека, если он не будет “стесняться” – во всех смыслах этого слова: внешне человек должен быть “отечески и совестливо” стеснен государственной властью, внутренне – религией и собственной совестью. Второе – важнее, поэтому “религия – краеугольный камень охранения”: “Когда веришь, тогда знаешь, во имя чего стесняешься...” Почти совпадая на словах с известным персонажем Достоевского, Л. говорил Л. Тихомирову: “Но если Бога нет, почему же мне стесняться?”

Главным психологическим фактором, обеспечивающим внутреннюю способность “стесняться” у человека, по Л., является страх. Проповедь христианской любви, которую в 70-80-е гг. начали Толстой и Достоевский, натолкнулась на “догматическое” возражение Л., который, опираясь на православную аскетическую традицию, называет это “односторонним”, “сентиментальным”, “розовым” христианством. Мы помним, что именно страх способствовал быстрому обращению Л. в православие. Страх Божий (а потом только любовь) помогает человеку не разложиться в грехе и достичь религиозного спасения. Страх уничтожения (или, в христианской терминологии, “памятование смерти”) питает с виду бесстрастную отстраненную историософскую схему “триединого процесса” у Л. (здесь — религиозный исток этой теории, который не заметили В. Соловьев и Г. Флоровский). Но и исток эстетики Л., по слову Розанова, -“эстетический страх”. При таком онтологическом (пронизывающим все сферы бытия) понимании страха, Л. не онтологично понимает любовь (только в этическом и эстетическом смысле: “любовь-милосердие” и “любовь-восхищение”), что ослабляет его концепцию. Кроме того, как неоднократно замечали уже многие современники Л., неонтологичность понимания любви, утверждение трагического характера земной гармонии и крайний эстетизм Л. с неизбежностью приводили его к оправданию зла — в мире и в истории. Зло необходимо как условие всего самого ценного: подвига, жертвы, переживания и, наконец, добра. Эстетика Л. героична и направлена против преобладающего в 19 в. гуманизма. При всей личной человеческой чуткости Л. и важности для него этико-эстетического понятия “теплоты”, можно, по-видимому, считать его наряду с Ницше самым дегуманизированным философом столетия (хотя некоторые исследователи отмечают у обоих другой тип гуманизма — ренессансный – с культом сильной личности; Н. Бердяев писал в этой связи об аристократической “морали ценностей”, в противовес буржуазной морали “человеческого блага”).

**Леонтьев и славянофилы**

Леонтьев, которого часто причисляют к “поздним славянофилам”, на самом деле достаточно дистанцирован по отношению к этому течению русской мысли. Вполне в согласии со своей теорией формы, Л. достаточно резко обособлялся ото всего идейно близкого, даже ближайшего к себе. Лишь на первый поверхностный взгляд он близок к ним, но и культ России, и антизападничество его имеют совершенно иное происхождение. Он видит вполне слабые стороны славянофильства, резко отрицательно относится к “славизму”. В 60-е-70-е гг. Л. ближе к почвенничеству Ап. Григорьева и Достоевского, Л., как и других почвенников, отталкивает от славянофильского учения его “гладкость”, недостаточная проблемность: "правда, истина, цельность, любовь и т. п. у нас, а на Западе — рационализм, ложь, насильственность, борьба и т. п. Признаюсь, -пишет Л., — у меня это возбуждает лишь улыбку; нельзя на таких обще-моральных различиях строить практические надежды. Трогательное и симпатическое ребячество это — пережитой уже момент русской мысли". Почвенники (см. программную статью Ап. Григорьева о Пушкине), пережив увлечение Западом, проповедовали “возвращение домой”, в то время как московские славянофилы Хомяков и Аксаковы как бы и не выезжали из “дома”. Антизападничество славянофилов основывалось на узрении некоего “первородного греха”, изначальной ошибки, легшей в основу всей Западной цивилизации, для Л. же (вместе с Данилевским) современное "разложение" Европы — простое следствие общего для всех цивилизаций естественного закона. В Европе он видит великую цивилизацию — хотя и вступившую в последнюю разлагающую фазу своего исторического развития. Он словно бы призывает Европу “к барьеру”, его устраивает состояние некоей “цивилизационной дуэли” между Россией и Западом, т.к. это борьба, т.е. “эстетика”, жизнь, сложность, “форма”. Если же убрать барьер — начнется распад формы, Л. предостерегает от уравнивания и смешения, ибо это (он знает) ведет к гибели цивилизации, а может быть — на этот раз и всего человечества. Новая великая будущность для России зависит, согласно Леонтьеву, от ряда причин: будет ли усиливаться византийское начало или восторжествует “эгалитарный процесс”, что в свою очередь связано и с “биологическим” возрастом цивилизации. “Не так уж мы молоды”, — словно отвечает Леонтьев Одоевскому и Данилевскому, которые видели в России “молодую” историческую культуру, а потому даже с некоей неизбежностью должную сменить стареющий Запад: “Россия уже прожила 1000 лет, а губительный процесс эгалитарной буржуазности начался и у нас, после Крымской войны и освобождения крестьян”. Наконец, будущее зависит и от самого характера “почвы”, которое переживает в творчестве Л. некоторую эволюцию. В 1870 г. в статье “Грамотность и народность” “роскошная” русская почва противопоставлена западной “истощенной”. В 1875 в “Византизме и славянстве” Л. отмечает уже “слабость” и скрытую “подвижность” этой почвы. Наконец, в предсмертных статьях следует пророческое предостережение о возможности социалистической революции в России — в связи с особенностями всё той же русской почвы: “Почва рыхлее, постройка легче... Берегитесь”.

Любопытно сопоставить почвенничество Леонтьева и Достоевского. Публицистика Леонтьева 80-х гг. близка публицистике “Дневника писателя”, которую он оценивал очень высоко. Однако речь Достоевского на открытии памятника Пушкину и возражение на нее Л. показывает иллюзию близости их почвенничества. Расхождение идет по двум основным линиям: народ/государство и христианство/церковность. Достоевский (и в 40-е, и в 80-е гг.) оставался народником. Для него “почва” — это и есть преимущественно народ. Русская идея для него — это прежде всего идея русского народа-богоносца, к государству же русскому и будучи социалистом, и будучи почвенником, он относился с неизменной враждебностью. Государство — насильственное объединение людей (здесь Достоевский вполне славянофил), историческая церковь исказила учение Христа (здесь он христианский социалист). Его идеал будущего, о котором он говорит и в пушкинской речи, и в заключительных частях “Дневника писателя”, внегосударствен и внецерковен — это идеал “всенародной и вселенской церкви”, где церковью как всеобщим братским единением людей является сам народ — сначала русский, затем, по его примеру, все остальные. Эта утопия Достоевского (справедливо охарактеризованная Л. как ересь) была прямо противоположна византийскому идеалу. Не смущаясь иронизировать над давно покойным Достоевским, Л. в своей последней статье “Над могилой Пазухина” (1891) предупреждал о том, что станет с “народом-богоносцем”, если он не будет “ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен”: “через какие-нибудь полвека, не более (оказалось: через 26 лет — И.Б.), он из народа “богоносца” станет мало-помалу, и сам того не замечая, “народом-богоборцем”, и даже скорее всякого другого народа, быть может”.

К.Н. Леонтьев по справедливости является одним из наиболее актуальных русских философов XIX столетия. В лице Леонтьева русская мысль встретила наиболее серьезного и последовательного апологета государства и строгой православной церковности — не только XIX, но, пожалуй, и ХХ в. Даже наиболее близких ему в последние годы Достоевского, В. Соловьева отталкивала эта жёсткость социально-философских воззрений Л. Поздний славянофил и популяризатор славянофильства И. С. Аксаков находил у Л. “сладострасный культ палки”. Следует при этом заметить, на всякий случай, что Л. не был ни в коем случае “идеологом тоталитаризма” или тем более сторонником “диктатуры большинства над меньшинством”. Его государственничество было тоньше — обратим внимание на важные оттенки леонтьевской мысли: народ должен быть стеснен, но “отечески и совестливо”.