**К.Н. Леонтьев и Н.Я. Данилевский о "славянской цивилизации"**

Емельянов-Лукьянчиков М. А.

Цивилизационный подход в русской науке обязан свои существованием двум "отцам-основателям", пришедшим к своим идеям на полвека раньше европейцев О.А. Шпенглера и А.Д. Тойнби. Одним из них является Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891). При жизни он был мало известен, но уже в начале XX века в дискуссию о значении леонтьевского духовного, государственного и научного наследия включились такие известные представители русской культуры как А. Белый, Н.А. Бердяев, священник Сергий Булгаков, Д.С. Мережковский, П.Н. Милюков, Е. Поселянин, В.В. Розанов, В.С. Соловьёв, В.В. Страхов, Л.А. Тихомиров, С.Н. Трубецкой, священник Павел Флоренский, С.Л. Франк. Спектр оценок был весьма широк, и среди них хотелось бы выделить восторженные определения, данные Леонтьеву, как в то время (Л. Н. Толстой: "Леонтьев стоял головой выше всех русских философов" (1); П. Б. Струве: "самый острый ум, рожденный русской культурой в XIX веке" (2), так и теперь (итальянский историк Э. Гаспарини включил его имя в число самых выдающихся русских мыслителей и писателей, поставив наравне с А. С. Пушкиным, М. Ю. Лермонтовым, Н. В. Гоголем, Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым и А. П. Чеховым (3), священник Александр Шумский уверен в том, что "рыцарская фигура" Леонтьева, вместе с Ф. М. Достоевским, "возглавляет иерархию русских мыслителей" (4), а Н. Ганина в том, что "в русской прозе после Пушкина и Лермонтова ему нет равных…" (5).

Эти оценки кажутся несколько преувеличенными, пока не изучишь наследие Константина Николаевича: из многочисленных граней леонтьевской "разнопородности" (В.В. Розанов) отметим здесь высочайший уровень Леонтьева как ученого. Он никогда не принадлежал академической среде, но тем не менее, оставил заметный след в общенаучной методологии и исторической науке, богословии и философии, религиоведении, культурологии, социологии, политологии, этнологии, литературоведении… Ныне можно с уверенностью говорить о том, что теория цивилизационного развития и многие другие историософские идеи складывались у Леонтьева параллельно концепции Н.Я. Данилевского и независимо от нее. Если отдельные "цивилизационные" мысли встречаются в работах Леонтьева конца 1850-х — начала 1860-х гг., то в статье "С Дуная" (1868–1869) в концентрированном виде представлен тот самый цивилизационный подход, который значительной части отечественной историографии до сих пор представлялся чуть ли не как заимствованный из "России и Европы" Данилевского (подобное мнение было следствием того, что Николай Яковлевич, действительно, является мыслителем, наиболее близким к взглядам Леонтьева).

Понимание леонтьевской историософии совершенно невозможно без знания об основных координатах его мировоззрения, среди которых можно выделить следующие. По Леонтьеву, мир состоит из ряда цивилизаций, которые представляют собой ограниченные во времени исторические образования, каждая из которых проходит через три стадии развития: первичной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения (6), и состоит из трех основных составляющих: религии, культуры и государственности (7). Отсюда происходят две характерные черты леонтьевского мировидения: во-первых, для долгого и плодотворного бытия любой цивилизации необходимо внимание ко всем ее составляющим (следствием чего было негативное отношение мыслителя к абсолютизации каких-бы то ни было вырванных из совокупного контекста явлений или идеалов — будь то человеческая свобода, экономика или этническое происхождение), а во-вторых, актуальность, позитивность (или негативность) всякого явления различна в разные периоды существования цивилизации (поэтому "до дня цветения лучше быть парусом или паровым котлом; после этого невозвратного дня достойнее быть якорем или тормозом для народов, стремящихся вниз под крутую гору" (8). В связи с этим Леонтьев не только выступал против абсолютизации роли государственности, и четко отстаивал позиции религии (он писал графу Игнатьеву: "есть политик, который сильнее всех государственных людей — это Бог" (9), но и отстаивал позиции государства (в том числе экономики) перед людьми, пытающимися противопоставить его религии. Так, к словам Н.Я. Данилевского о том, что "на Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства" Леонтьев приписал (для своего ученика): "На это отцу Иосифу [Фуделю] советую обратить особое внимание, когда ему думается, что призвание России чисто религиозное" (10). Что касается культуры, то внимание к ней Леонтьева может быть проиллюстрировано тем, что хотя Леонтьев во многих случаях употреблял это понятие вместо слова "цивилизация", к концу жизни он все чаще отказывался от употребления этих слов в качестве синонимов. Так, в фразе Данилевского о том, что "Греция, столь богатая своей цивилизацией, была, однако же, слишком бедна политической силой" он подчеркнул слово "цивилизация", и приписал: "надо бы сказать — "культурой" (11). Отсюда можно заключить, что здесь Леонтьев соотносил "цивилизацию" и "культуру" как целое и часть.

Другим мыслителем, открывшим и последовательно обосновавшим существование отдельных исторических типов (цивилизаций) был Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885), о книге которого "Россия и Европа: Взгляд на культурно-исторические и политические отношения славянского мира к германо-романскому" (написана в 1865–1868 гг., опубликована в журнале "Заря" в 1869)" восторженно отзывался Ф. М. Достоевский: это "будущая настольная книга всех русских" (12), а К. Н. Бестужев-Рюмин был убежден в том, что это "одна из тех книг, значение и смысл которых уясняется временем (выделено нами. — М. Е.-Л. )", так как цивилизационному подходу "суждено, вероятно, занять преобладающее место в философии истории" (13). Идеи Данилевского вызвали большой интерес также у Ф.И. Тютчева, В.В. Розанова, Д.А. Хомякова, П.А. Сорокина и других видных мыслителей.

Историософская концепция Данилевского наиболее ярко представлена в его работе "Россия и Европа, в которой он отверг концепцию единства мировой истории, представление о ней как о прогрессивном процессе (с делением на "древнюю", "средневековую" и "новую"). Николай Яковлевич оперировал понятием "культурно-исторические типы" (аналог "цивилизации" К.Н. Леонтьева и А.Д. Тойнби, "культуры" О.А. Шпенглера) и считал, что каждый из них проходит свой исторический путь развития, который состоит из трех периодов — этнографического, государственного (исторического) и цивилизационного (культурного).

Если Леонтьев говорил о трехсоставности цивилизации, то Данилевский выделял четыре "высших категории деления" ("общих разряда"), которые обнимают "собою все разнообразные обнаружения исторической жизни" внутри цивилизации: это деятельность религиозная; деятельность культурная (делится на три части: эстетико-художественную, научную и технико-промышленную), деятельность политическая и деятельность экономическая (14). Первые три "разряда" (религия, культура и государство) Данилевского и Леонтьева совпадают, и вписываются в представление о трехфункциональности исторического развития, характерное для индоевропейской мифологии ("брамины", "раджи" и "вайшья" у индийцев, "служения" бога небесного света Юпитера, бога войны Марса и формула гражданства "populus Romanus-Quirites" у римлян (15), три рода нартской эпопеи осетин — Алагата, Ахсартагката и Бората (16), и др.), христианской историософии (Библия и ее толкования в александрийской школе богословия, византийская теория симфонии, отраженная в "Эпанагоге", европейская концепция "трех сословий", русский цикл былин об Илье Муромце; послания старца Филофея, "Домострой", "Стоглав", книга инока Еразма "О Святой Троице", концепции С.С. Уварова, А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, И. Солоневича), — а также для цивилизационного подхода (Леонтьев, О.А. Шпенглер, А.Д. Тойнби). Данилевский явно имел представление об александрийской школе, называя Оригена в числе "величайших мыслителей и величайших подвижников христианства" (17). Именно Ориген первым в христианской мысли развил трихотомическую антропологию апостола Павла (различение духа, души и тела из 1 Послания Солунянам (5, 23) в "аллегорический метод" познания, который применял к Священному Писанию, сочинениям греческих философов, и в качестве взгляда на мир вообще. Этот метод включает в себя телесный (буквально-исторический, ср.: государство), душевный (нравственный, культура) и духовный (мистический, религия) разряды. Влияние оригеновской мысли на все последующее развитие Византии, Европы и России столь велико, что по сию пору, оперируя представлениями о прямом (буквальном) и переносном смысле, и о соответствии каких-либо высказываний определенному "духу", сами того не замечая, мы пользуемся методологией этого жителя эллинистической Александрии II–III веков…

В статье "Владимир Соловьев о православии и католицизме", полемизируя с религиозными взглядами Соловьева, Данилевский обратил внимание на "верное, принятое церковью, начало тройственности достоинств, заключавшихся в лице Иисуса Христа, как пути к истине и жизни: достоинства Царя, Первосвященника и Пророка" (18). Таким образом, мыслитель отлично знал о том, что вся ветхозаветная история пронизана трехчастной системой, представленной первосвященниками, пророками (судьями) и царями: как писал святитель Иоанн Златоуст о служении Израиля, "одно было помазание, но три дара, один рог, но троякая благодать; ибо помазывались священники, цари и пророки" (19). Согласно блаженному Феофилакту, цари-волхвы Мельхиор, Каспар и Вальтасар принесли родившемуся Христу соответственно: "золото как Царю, ливан — как Богу, смирну — как смертному человеку" (20), и именно эти три достоинства, как подметил русский инок XVI века Еразм Прегрешный (21), Христос Сам в Себе признавал (Мф., 12, 5-6; Лк, 11, 31-32).

Наконец, Данилевский был знаком и с европейскими представлениями о разделении "сословий, государств и вообще обществ на Lehr-, Wehr- и Nahrstand [ученое, военное и кормящее]" (22). В Европе подобное мировосприятие было известно уже в вольном переводе трактата Боэция "Утешение философией", сделанном в конце IX в. английским королем Альфредом Великим ("jebedmen", "fyrdmen", "weorcmen" — "люди молитвы", "конные люди", "люди труда"); в X–XII вв. встречается у прозаика Эльфрика, в "Поэме" епископа Адальберона Ланского, адресованной королю Роберту Благочестивому Капетингу ("oratores", "bellatores", "laboratores" — "молящиеся", "воюющие" и "трудящиеся"), у Эадмера Кентерберийского (притча об "овцах", "псах" и "быках") и у Герарда Камбрейского. Реальная организация западного общества соответствовала этой схеме в X–XIII веках (деление на духовенство, дворянство и "третье сословие", в рамках которого объединялись все, кто не принадлежал к первым двум).

Интересно, что упоминая о теории трехфункциональности, Данилевский сразу же переходил к исторической практике, а именно к славянскому вопросу, в котором полемизировал с немецким историком Георгом Вебером, разделившим народы Европы на те же три разряда (отнес немцев к ученому сословию, а славян к кормящему, "обрекая" последних "на материальный труд в пользу высших племен" (23). Подобное мировосприятие является ложным толкованием Библии (известного места из книги Бытия (9, 18-27), где описывается возможность, во-первых, духовного служения ("благословен Господь Бог Симов"), во-вторых, государственного ("да распространит Бог Иафета"), и в-третьих, сервильного, подчиненного ("Ханаан же будет рабом ему", что не исключает потенциально возможного культурного развития). Если ранее Европа обращала внимание на три служения детей Ноя, таким образом оформляя своё сословное устроение, то начиная с XVI века внимание было обращено на то, что европейцам-иафетянам вроде как "положено" вселиться в шатрах семитов (а хамиты будут им рабами), что стало обоснованием колониальной политики.

Если расистские теории на Западе были основаны на неверном толковании Библии и идеала трехфункциональности, то Данилевский, пытаясь дать адекватный ответ, пошел не только по пути цивилизационного подхода, но и по пути мифологизации славянского вопроса. Выделив "не более не менее четырех" разрядов цивилизации (четвертая — экономика), он дал очередной пример мифологического феномена "четвертой функции". Этот феномен довольно широко распространен в славянской и, вообще, индоевропейской мысли и заключается в искусственном добавлении к естественно сложившейся троичной структуре четвертого элемента. Делается это либо с целью возвысить (за счет придания равноправного с тремя другими элементами статуса), либо наоборот принизить (за счет создания института париев, своеобразных "козлов отпущения") роль некоторой произвольно выделенной из совокупного контекста части. Так, согласно "Посланию о Мономаховых дарах" (1533–1534 гг.) Ной якобы благословил "и четвертого сына своего Арфаксада" у которого был сын Месрем, от которого и произошли русские государи — таким образом производилась попытка искусственного завышения статуса России засчет мифа о четвертом сыне Ноя (24); легенда о четвертом волхве, поклонившемся родившемуся Христу была призвана представить избранность северного, народа посредством мифа о славянском царе, который был единственным поклонившимся Христу с позиций уже новозаветной морали — не слышав Его проповеди, Он следовал его учению (25); "четвертое сословие" в Европе было искусственно выделено с целью слома иерархической структуры трехсоставного общества; четвертая каста в Индии концентрировала своеобразных "отверженных", и т. д., вплоть до позиционирования В.С. Соловьевым Софии-Премудрости Божией чуть ли не в качестве мифической "четвертой ипостаси" Пресвятой Троицы. Точно таким же (хотя, вероятно, не вполне осознанным им самим образом) возникла и четвертая составляющая цивилизации Данилевского: "Славянский культурно-исторический тип … будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом. Особенно оригинальною чертою его должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи" (26). Это была попытка геополитического ответа европейскому племенному снобизму, попытка осуществленная не только за счет естественной апологетики русской цивилизации, но и за счет искусственного возвышения мифической "славянской цивилизации". Как отмечал академик Жорж Дюмезиль, подобные ухищрения и "добавления, структурно не относящиеся к трем функциям" "не нарушают канонической картины" теории трехфункциональности (27), но тем не менее, они сильно затуманивают сознание некоторых последователей Данилевского, не в меру увлеченных проблемой решения "славянского вопроса" за счет прогресса в экономике.

Отношение к славянскому вопросу демонстрирует основное расхождение между Леонтьевым и Данилевским. Если каких-либо данных о знакомстве последнего с идеями Леонтьева нам не известно, то последний весьма недвусмысленно высказывался в отношении человека, которого он считал одним из гениев русской мысли. Это свидетельство было записано им на страницах своего экземпляра "России и Европы". В оглавлении труда Константин Николаевич выделил те подзаголовки, за содержание которых он ценил Николая Яковлевича: "Закон разнообразия и силы составных элементов типа. / Обязанности отдельного человека к своему типу. / Нельзя знать обязанностей к человечеству. / Закон краткости периодов цивилизации. / Прогресс и его пределы. / Переход из этнографического состояния в государственное", — то есть собственно учение Данилевского о культурно-исторических типах (цивилизациях), но затем не преминул отметить и "слабые стороны его учения: … Слишком благоприятные взгляды на реформы 60-х годов (то есть либерализм. — М. Е.-Л.). … Эти реформы пока оказались более вредны для его же идеала, чем положительны; впрочем, из примечаний видно, что Дан[илевский] сам потом стал это понимать. … Слишком большая и необдуманная вера в культурное значение Панславизма. … Непонимание культурного значения сословий (вновь либерализм; в обоих случаях слово "культурное" употребляется в смысле "цивилизационное". — М. Е.-Л.)" (28).

Из сказанного особенно важно выделить панславизм. Не может не огорчить тот факт, что рефлексия славянского вопроса в работах Леонтьева со стороны современных славян зачастую развивается по худшему сценарию. Так, Милан Суботич (Институт философии и социальной теории Сербии) в своей работе "К. Н. Леонтьев и русская идея", на основании анализа той части взглядов ранних славянофилов и Н. Я. Данилевского, которая противоречит представлениям Леонтьева, приходит к выводу, что наследие Константина Николаевича есть пример "саморазрушения "русской идеи"". Речь идет о критике леонтьевской идеи "русского византизма", а "вырождение" русской идеи автор связывает, ни больше ни меньше, как с отказом России от панславизма (29). Действительно, сведение славянского вопроса к этой идее было чуждо Леонтьеву, который всегда акцентировал внимание на духе, а не на крови.

Н.Я. Данилевский — мыслитель, всю свою жизнь пестовавший идею "славянской цивилизации", — не дает нам конкретно-исторического знания о ней, и это вызывало массу вопросов у Леонтьева. Читая книгу Данилевского, там где Николай Яковлевич писал, что "ядро" славянства столь крепко, что его "нельзя будет себе ассимилировать, претворить в свою кровь и плоть", ибо оно "имеет и силу и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью" Леонтьев приписал: "не очень-то!", а после того, как Николай Яковлевич высказал суждение о "славянской цивилизации", как о неминуемой исторической реальности, он воскликнул: "Да будет ли у славян своя культура (здесь: цивилизация. — М. Е.-Л.)?" (30).

Попытаемся ответить на этот вопрос. Леонтьев неоднократно подробнейшим образом приводил аргументы, показывающее отсутствие существования самобытной "славянской цивилизации". В первую очередь у славян нет той формообразующей религии, которая пронизывала бы весь духовный строй этих народов: часть из них православные, часть — католики. Мало того, Леонтьев писал о том, что даже православной веры в славянах осталось очень мало — отдельные замечательные святые только оттеняют этот факт. "Интеллигенция всех этих христианских стран Востока страждет давно уже религиозным индифферентизмом гораздо более, чем русское общество" (31). Подобную оценку разделяют многие знатоки славянства, в том числе современники Леонтьева. Так профессор славяноведения П.А. Кулаковский на основе своих визуальных наблюдений писал К.Н. Бестужеву-Рюмину: "следует иметь в виду, что сами сербы, да и болгары, особенно мало-мальски образованные, даже духовенство их, замечательно индифферентны в отношении к православию. Весь вопрос сводится к национальности" (32). Также и Константин Николаевич, прожив, в качестве дипломата, много лет на православном "Востоке", стал знатоком образа жизни, особенностей мироощущения большинства славянских народов и их соседей — греков, албанцев, румынов. Он отмечал, что славянские монастыри, не идут не в какое сравнение с Троице-Сергиевой Лаврой или Оптиной пустынью по востребованности населением, в том числе образованным, желающим бесед с духовными старцами: "гостят ли в этих восточных обителях прямо с целью религиозного утешения, как гостят у нас князья и графы, генералы и сенаторы, профессора и писатели, светские женщины и богатые торговцы?.. Нет! "Европейским" грекам, сербам и болгарам уже не нужны теперь стали духовники и старцы!" (33). Духовенство там мало влиятельно на высший слой, его "влиятельность" чисто отрицательна, так как духовенство кажется таковым лишь тогда, когда выставляется как "знамя против мусульманства и против западной религиозной пропаганды" (34). В полном соотвествиии с уровнем славянской религиозности, находится и религиозная акцентуация сторонников идеи "славянской цивилизации" (общая масса которых может быть названа панславистами), исходящая, помимо прочего, из понимания того простого факта, что далеко не все славяне — православные, и не все православные — славяне. Когда на чашу весов положили православие и славянский идеал, и тогда, по справедливому замечанию Б. Балуева, когда оказалось, что среди приехавших на известный Славянский съезд "католиками оказались самые именитые гости … и основоположники панславизма в славянских землях" (35), религией решили пренебречь. Посчитали, что съезд призван служить катализатором славянского единения, не взирая ни на какие препятствия. А для тех, кто, как генерал А. А. Киреев, пренебрегать не хотел, обвинение было жестким: "Что вы за сторонник объединения славян, когда вы не хотите пожертвовать для этой высокой цели вашей узкой православностью!" (36).

Таким образом, религиозная составляющая "славянской цивилизации" не выдерживает критики. Но надо сказать, что большинство теоретиков панславизма делают акцент на государственном развитии "славянской цивилизации". Рассмотрим его.

Как отмечал Данилевский, если обратиться к политической стороне вопроса, к тому, "насколько славянские народы выказали способности к устройству своей государственности, мы встречаем явление, весьма не ободрительное": "все славянские народы, за исключением русского, или не успели основать самостоятельных государств, или, по крайней мере, не сумели сохранить своей самостоятельности и независимости". Далее Николай Яковлевич был несколько нелогичен, фактически отождествляя Россию и славянскую цивилизацию: сказав, что все славяне, кроме русских и поляков не выказали своего государственного смысла, он перешел с этой отрицательной мысли на мысль положительную, что "огромное большинство славянских племен (по меньшей мере, две трети их, если не более) образовали огромное, сплошное государство, просуществовавшее уже тысячу лет", то есть Россию, таким образом обобщая вывод о частном (русские) до уровня целого (славяне), что представляется весьма натянутой аргументацией (37). Поэтому, с выводом Данилевского о том, что "одним этим фактом первой величины доказан политический смысл славян", никак нельзя согласиться — ибо этим доказан лишь смысл русской цивилизации. Этот вывод схож с выводом Леонтьева, который писал, что "из всех славян только поляки и русские жили долго независимой государственной жизнью, и потому у них и накопилось, так сказать, и удержалось больше своего собственного, чем у всех других славян" (38).

Можно также заключить, что то значение "славянской цивилизации", которое Данилевский хотел придать славянству как племенной общности и, частично — общности религиозной и культурной, он основывал именно на фундаменте русского государства. Он считал, что Россия сохранила для славянства все то, что оно само не смогло сохранить. Как отмечал Леонтьев, у большинства славян нет ни дворянства, ни "серьезных, очень давних династий, пустивших в стране глубокие корни долгой и славной истории", ни просто "родов с надменными и оправданными историей претензиями" (39). То есть, нет тех сословных и корпоративных преданий, без которых государство не может функционировать. А потому отсутствие славянской государственности (современные славянские страны, по сути есть области европейской цивилизации), и подмена ее государственностью русской — ахиллесова пята панславизма. Именно поэтому Леонтьев, читая книгу Данилевского, там где Николай Яковлевич обозначил свой идеал, как "Православие, Славянство и крестьянский надел", — твердой рукой зачеркнул слово "Славянство" и приписал: "Самодержавие" (40).

Теперь остановимся на еще одной причине того, почему идея "славянской цивилизации" на основе России не выдерживает критики. Дело в том, писал Леонтьев, что "Россия чисто славянской державой никогда не была" (41). Национальное самосознание России (и не только в эпоху "цветущей сложности" XVI — первой половины XVII веков) никогда не делило нацию по разрезу глаз и цвету кожи, но лишь по вере и по службе. Такое положение вещей позволило Леонтьеву, с одной стороны, сказать, что Россия "самая не славянская, потому что по истории своей, по составу…, по психическому и умственному строю она от всех других славян очень отлична", но, с другой стороны, констатировать, что она "самая славянская из всех", потому, что только у нее есть та особая самобытность, которая не характерна ни европейцам, ни славянам (42). Здесь Константин Николаевич акцентировал внимание на том, что именно самобытность — есть признак национальности: поэтому-то русские в большей мере славяне, чем остальные представители этой племенной группы. Леонтьев воспринимал представления о "славянскости" и "туранскости" русского народа как имеющие этническую подоплеку (абсолютизация которой ему было глубоко чужда), и выступал за политику золотой середины, без перегибов в какие бы то ни было "фильства" или "фобства". Гармоничность его наследия как раз и состоит в том, что когда большинство патриотов говорило о славянскости русской души, Леонтьев писал о том, что в "характере русского народа есть очень сильные и важные черты, которые гораздо больше напоминают турок, татар и др. азиатцев, или даже вовсе никого, чем южных и западных славян". Это — фатализм, отвага, религиозный мистицизм. У сербов, чехов и хорватов нет той "бури и боли "искания"", что характеризуют русского человека (43).

При этом, необходимо сказать, что как в эпоху "славянофилов" Леонтьев активно писал, что национальные черты русского народа не есть какие-то чисто славянские, то, доживи он до эпохи евразийцев, гипертрофировавших эти его высказывания, он наверняка однозначно выступил бы против сведения отечественного характера к "туранскости": большинство как евразийцев XX века, так и современных неоевразийцев утверждают, что России "ближе и родственнее культуры азиатские. Она в Азии у себя дома" (44). Но это явная передержка. Неудивительно поэтому, что последовательница Леонтьева Татьяна Глушкова, не раз предупреждала от погружения в евразийство, не менее опасного, чем погружение в вестернизацию. Аналогичную позицию занимает Ксения Мяло: ""Восточная", "евразийская" прорубь может оказаться не менее губительной для нас, нежели "атлантистская"" и, добавим, славянская (45).

Таким образом, как видно, идея славянской племенной государственности, основанная на русской неплеменной государственности также не выдерживает критики.

Обратимся к культурной стороне "славянской цивилизации", — здесь лучшим и непредвзятым аналитиком представляется Данилевский. Он отмечал, что славянские народы "не представляют, … чего-либо выходящего из ряда вон в области искусства и литературы", хотя уже имеется "достаточно задатков художественного, а в меньшей степени и научного развития" (46). Поэтому и Леонтьев на вопрос, возможны ли у славян такие глубокие мыслители, как А.С. Хомяков, Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, отвечал отрицательно: "существование таких избранных умов доказывает, что есть и в самом обществе потребность глубокой, отвлеченной и в то же время живой мысли". В свою очередь объясняя, почему не существует славянских толстых, он отмечает, что "пошлите туда самого Толстого, он не напишет" на основе жизни славян, например, такого произведения как "Анна Каренина", — "именно потому не напишет, что он любит реальную правду в искусстве" (47). Сам Леонтьев, блестящий мастер и большой прозаической формы и очерка не даром выбирал для своего художественного цикла "Из жизни христиан в Турции" (48) все больше греческие, албанские, турецкие, и весьма редко славянские типы. Это оттого, что "выдумывать небывалого, непохожего он" не любил (49).

Итак, раз нет религиозного формообразования и нет государственной формы, то вести речь о цивилизационной культуре бессмысленно. Это, конечно не исключает множества славянских культур, но определение "множество культур" можно применить и к лингвистической общности банту, однако никто всерьез не говорит о "бантуанской цивилизации" (50)

Таким образом, можно заключить о славянах в целом, как о не имеющих "той внутренней независимости ума, которую дает народу сознание … собственной цивилизации" (51) Отсюда, на веру Данилевского, что "славянство есть … культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе" (52) Леонтьев, по праву реальной истории, отвечал, что существует лишь племенная общность "славянства", но нет общей национальной идеи "славизма", а стало быть и "славянской цивилизации" (53)

В этой связи, хотелось бы привести цитату из наследия Освальда Шпенглера, весьма редко обращавшегося к теме славянства. Он писал о славянах Европы, что с концом первого тысячелетия все эти нации переходят в форму феллахских народов (то есть приближаются к концу своей истории): "в качестве таковых с того самого времени и жили христианские народы Балканского полуострова при турецком господстве" (54) Эта цитата сама по себе объясняет неинтерес Шпенглера к нерусским славянам, равно как и дает непредвзятому наблюдателю горькую, но незыблемую истину, что славянские народы Европы никогда не составляли и уже не составят собственной цивилизации, так как в своем племенном развитии уже пережили эпоху расцвета (к которой можно отнести существование этих культур в рамках византийской и русской цивилизаций (до утраты ею Червонной Руси). "Славизм, — писал Леонтьев, — погиб навсегда, растаял, вследствие первобытной простоты и слабости своей, под совокупными действиями католичества, византизма, германизма, ислама, мадьяров, Италии" (55) Как отмечает один из крупных балкановедов В.И. Косик, "современные события дают некоторые основания говорить … не только об отсутствии славизма, но и славянства!" (56)

Имея за спиной десятилетний опыт русского консула в Турции, Леонтьев-практик видел в мечтательном панславизме сугубо негативное явление, основанное на идеалах "крови и почвы", и лишь риторически маскированное под православное и самобытное движение: "Живя в Турции, — вспоминал он, — я скоро понял истинно ужасающую вещь; я понял с ужасом и горем, что благодаря только туркам и держится еще многое истинно православное и славянское на Востоке", что "без турецкого презервативного колпака разрушительное действие либерального европеизма станет сильнее" (57) ибо там где цельные, сильные, самобытные миры России, Китая и Индии дрогнули, даже временно покорились тотальному западному давлению, что могут небольшие славянские народы? Интересно, что тезис о том, что турки полезнее для славян, чем свобода без союза с самобытной (то есть свободной от "европейничанья") Россией, понимал и Данилевский, который писал, что "магометанство, наложив свою леденящую руку на народы Балканского полуострова, заморив в них развитие жизни, предохранило их, однако же, излиянною на них чашей бедствий от угрожавшего им духовного зла — от потери нравственной народной самобытности". Позднее Николай Яковлевич сделал к этим своим словам такое примечание: освобождение без союза (но не объединения!) с Россией "может привести эти элементы к судьбе несравненно печальнейшей, нежели та, под гнетом которой они теперь томятся и страдают", тем самым еще раз показав, что в панславизме все завязано на России. Эти размышления Данилевского одобрил Леонтьев, выделивший их в своем экземпляре "России и Европы" (58)

Идея "славянской цивилизации" характеризует не только движение панславизма, как лишь интеллектуального, но в реальности бесплодного увлечения русской элиты (что не идет ни в какое сравнение с аналогичными "пан-измами" других цивилизаций, в XX веке окрасивших в цвет крови карту мировой истории), но и славянофильскую мысль. И если в отношении "славянской цивилизации" позиции Данилевского и Леонтьева однозначны (первый выступил как наиболее последовательный ее апологет, второй — как не менее последовательный разоблачитель), то отношение этих мыслителей к славянофильству не столь однозначно, и бурно дискутируется вот уже полтора столетия (59).

Леонтьев строго различал в славянофильстве его положительную (и бо´льшую) часть, и нетрадиционные идеи панславизма и антигосударственной либеральности. Это различение — до сих пор редкое явление: исследователи мечутся между фетишизацией и отторжением славянофильства. При этом, в историографии часто можно встретить непонимание того, почему Леонтьев критиковал действительно весьма близких ему по духу славянофилов: следовательно, вслед за панславизмом необходимо обратить внимание на другие стороны славянофильского учения, которые разнятся с его наследием.

Что касается религии, то все славянофилы принадлежали православной религиозности, но одновременно были подвержены и некоторым колебаниям. Примером того может служить их потворство "болгарским национал-либералам в их революционных действиях против Вселенского Патриарха" (60) Речь идет о расколе болгарской церкви 1872 года, возжелавшей независимости от Константинопольского патриархата. Русская политика этого периода была очень не по душе Леонтьеву, отношение которого к самим болгарам было положительное: он считал, что они — "народ серьезный, … народ трудовой, бережливый, твердый, в семейной жизни почтенный". Он полагал, что болгары могут иметь большое будущее, — если только мы, русские, "не прикоснемся к ним более петербурским, чем московским боком нашего петровского Минотавра!" (61). Похоже опасения Леонтьева оправдались, когда племенизм (или как принято называть это явление в Греции — "филетизм") вторгся на церковную почву, так как русские просто не поняли "антирелигиозности, антигосударственности, антикультурности" (62) этого болгарского движения. Произошел раскол, в котором были виновны как болгарские, так греческие и иерархи. Тем не менее, инициатива этого преступного действия принадлежала болгарам, однако, из современников Леонтьева, имеющих доступ к печати, всего несколько человек осмелились признать их неправоту (например, друг Константина Николаевича Т.И. Филиппов и Н.Н. Дурново). Все остальные буквально "рвали и метали" за "братьев-славян" (в том числе М. Н. Катков и И. С. Аксаков) (63). Они не видели того, что наблюдал Леонтьев как русский консул: даже популярный у болгар граф Н.П. Игнатьев "считался недостаточно крайним, недостаточно болгарофилом, … слишком православным". Они не видели, что болгары не рассчитывали на переговоры, а откровенно жаждали раскола: "я, — вспоминал Леонтьев, — служивши сам в то время в Турции, никак не могу судить за это наше посольство так строго, как судят его другие православные люди. Болгары, не имея никаких оснований нас бояться тогда, пересилили нас. Посольство наше даже в последнюю минуту было нагло ими обмануто. Они, согласившись тайно с турками, 6 января 1872 г., на рассвете, почти ночью, объявили в церкви свою независимость от Патриарха. У нас в посольстве узнали утром о "совершившемся факте" своевольного отложения уже тогда, когда возврат к порядку был невозможен без объявления войны турецкому султану" (64). Эта язва была залечена лишь в 1945 году — при том активном содействии Русской Православной церкви, которого так не хватало в синодальные времена.

В отношении государственных взглядов славянофилов Леонтьев отмечал, что в значительной степени они могут быть названы либеральными, а потому для него неприемлемыми. Сами славянофилы либералами себя никогда не признавали, "но быть против … демократического индивидуализма, стремящегося к власти, и быть в то же время за бессословность, за политическое смешение высших классов с низшими", значит с одной стороны укреплять государство, а с другой — способствовать освобождению неконтролируемой народной стихии (65). Леонтьев очень верно подметил, что, несмотря на то, что М. Н. Катков был менее симпатичен своими человеческими качествами, он все же был реальным практиком, то есть обладал той государственной жилкой, которая в меньшей мере может быть приписана умозрительно-одаренным славянофилам: "ни один из прежних славянофилов, в отдельности взятый, не сделал, или не успел, или не мог, по обстоятельствам, сделать столького [практически полезного для России] на своем пути, сколько, на своем веку, уже сделал Катков" (66).

Наконец, в отношении культуры между Леонтьевым и славянофилами наблюдался значительный паритет — все они выступали за самобытность как русской нации в целом, так и русского простонародья в частности. Леонтьев признавал, что его можно назвать славянофилом в собственно цивилизационном смысле, то есть в смысле признания России самостоятельным историческим типом: "даже имею дерзость считать себя более близким к исходным точкам и конечным целям Хомякова и Данилевского, чем полулиберальных … славянофилов неподвижного аксаковского стиля". Но одновременно, он соглашался с выводом А.А. Киреева, что его, Леонтьева, нельзя называть действительным славянофилом: "Я, пожалуй, готов с этим согласиться, если принимать название славяно-фил в его этимологическом значении, то есть славяно-любец, славяно-друг и т. п. Я не самих славян люблю во всяком виде и во что бы то ни стало; я люблю в них все то, что считаю славянским; я люблю в славянах то, что их отличает, отделяет, обособляет от Запада" (67). Здесь характерная черта леонтьевского мировоззрения, наглядно представленная при рассмотрении "славянской цивилизации": он не принимал племенной идеологии, но лишь гармоничный идеал русской цивилизации. Все, что касается первой части наследия славянофилов — он ее чуждался, что касается второй, — развивал, постоянно подчеркивая эту двоякость: "ученик (тогда!) Хомякова", "единомышленник Данилевского (хотя и с оговорками)" (68).

Сами славянофилы Леонтьева сторонились: "я их ценю; они меня чуждаются; я признаю их образ мыслей неизбежной ступенью настоящего … мышления; они печатно отвергают мои выводы из общих с ними основ" (69). В первую очередь это относится к "аксаковскому кругу", глава которого не раз больно задевал Леонтьева. Между тем, нельзя не отметить: Константин Николаевич все простил: "У нас на днях умер И. С. Аксаков. … Я был у него… на панихиде, приложился к его холодному лбу (никогда живого не целовал его) и усердно за него помолился. Он умирал с молитвой на устах, как [1 сл. нрзб.] христианину. Я давно уже простил ему грубую ко мне несправедливость …! Кто Богу не грешит! Ошибка!" (70).

Эту "ошибку" прекрасно понимал Данилевский, который писал, что "учение славянофилов было не чуждо оттенка гуманитарности, что, впрочем, иначе и не могло быть, потому что оно … имело двоякий источник: германскую философию, к которой оно относилось только с большим пониманием и с большею свободой, чем его противники [- западники], и изучение начал русской и вообще славянской жизни — в религиозном, историческом, поэтическом и бытовом отношениях". Читая книгу Данилевского, Леонтьев полностью согласился с этой двоякостью учения славянофилов, отчеркнув эти слова и дважды поставив знак согласия (71). Николай Яковлевич употреблял тот же термин "гуманитарность" (в данном случае: либеральность) еще в двух весьма интересных местах. Во-первых, в своей книге "Россия и Европа", он писал о русском обществе, что оно отуманилось "нелепыми гуманитарными бреднями", и эти слова опять-таки выделил Леонтьев (72), а во-вторых, употребил этот термин в письме славянофилу И.С. Аксакову, когда говорил о планируемой им к написанию книге, которую хотел предварить статьей для журнала Аксакова "Русь" (73): "у меня уже есть одна идея, которую хотел бы развить, именно идея Вашего журнала, что должно считать индивидуумом, в которого истории я позволяю себе быть в теории по крайней мере, … более славянофилом чем славянофилы и изложить теорию национализма (здесь: русской национальной идеи. — М. Е.-Л.) в противоположность теории гуманитарности. В этом же духе написана вся моя книга ["]Россия и Европа["], но надо эту мысль, как говориться строго обосновать" (74). Этот отрывок из письма замечателен, ибо демонстрирует "леонтьевский" характер Данилевского. Как Константин Николаевич, в силу собственного понимания исторического развития, считал себя "гораздо больше настоящим прогрессистом, чем наших либералов" (75), так и Данилевский полагал себя "более славянофилом чем славянофилы", и как бы предпринимал попытку объяснить славянофилам, что такое "индивидуум" и "национализм" на самом деле. Поэтому, хотя Данилевский и гораздо ближе к славянофилам, чем Леонтьев (он писал И.С. Аксакову: "Из всей нашей журналистики я разделяю вполне … образ мысли только Вами издававшихся и издаваемого … Ваш журнал единственная надежда, единственная литературная точка опоры для здравого направления мысли" (76), но все же также не может быть однозначно назван славянофилом.

Необходимо подчеркнуть, что во всей русской научной и общественно-политической мысли XVIII — начала XX веков не видится никого более близкого к русским основателям цивилизационного подхода, чем славянофилы — "русские дворяне, даровитые, ученые, идеальные, благовоспитанные, тонкие, европеизмом пресыщенные; благородные москвичи, за спиной которых стояли целые века государственного великорусского опыта" (77), — и Леонтьев признавал, что он находился под некоторым влиянием А.С. Хомякова, И.С. Аксакова и славянофильски ориентированного Н.Я. Данилевского. Но вместе с тем, не нужно преувеличивать влияние славянофилов на творчество этого "ученика и послушника афонских монахов", человека, взгляды которого были в первую очередь основаны на представлениях о самобытности России, образованной на "греко-российских, древних корнях наших" (78). При сравнении традиционной и нетрадиционной (социалистической, либеральной, племенистской) русской и европейской мысли XVIII — начала XX веков, конечно же, славянофильство оказывается весьма близко цивилизационному подходу; но внутри традиции можно говорить о том, что совокупные взгляды, скажем, О.А. Шпенглера зачастую ближе взглядам Леонтьева, чем представления того же И.С. Аксакова.

Следовательно, можно говорить о том, что Леонтьева и славянофильски ориентированных мыслителей сближала в первую очередь не славянская идея, а идея русской цивилизационной самобытности, и ее деятельностного охранения. В своем письме К.А. Губастову Леонтьев отмечал в отношении известного историка-славяноведа: "[В.И.] Ламанский со мной личностей (то есть, разногласий. — М. Е.-Л.) не имеет; даже, кажется, благоволит лично" (79). Несмотря на вероятные расхождения между Леонтьевым и Ламанским по поводу судеб славянства, их сближало многое, а главное — настоящая, искренняя любовь к России и серьезность научного уровня обоих ученых. Точно также и с Данилевским. После рассмотрения в книге "Россия и Европа" проблемы русского "европейничанья", он отметил, что эта болезнь в последнее время показала "некоторые признаки облегчения", но вскоре, в другом издании своей книги, он сделал примечание к этим словам: "признаю это за горькую с моей стороны ошибку". Так вот, Леонтьев, прочитав эти слова, записал: "Бедный Н[иколай] Я[ковлеви]чь! Поневоле усомнишься, глядя на наше хамство!" (80). Присущее славянофилам тонкое историософское чувство русской самобытности удваивалось в Леонтьеве засчет реального политического опыта, приобретенного в Турции: замечательная, но слишком часто мечтательная мысль славянофилов была развита им посредством цивилизационного подхода до состояния идеала, крепко укоренненного в реальности.

Таким образом, по совокупности взглядов (что, конечно, не означает — тождественности), рядом с Леонтьевым и Данилевским поставить некого: не только в истории России до XIX века включительно (отсутствие предшественников и соработников), но и в современной русской мысли (отсутствие содержательно-схожих равновеликих последователей). Как подчеркивает современный исследователь В.А. Гусев, Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев занимают отдельное положение "прежде всего благодаря высокой степени методологической универсальности выдвинутых ими теорий культурно-исторических типов и этапов развития" (81). Именно об этом, в поэтической форме писал Осип Мандельштам, говоря, что Леонтьев — это "первосвященник мороза и государства", который "был склонен орудовать глыбами времени", "чувствовать столетия, как погоду, и покрикивать на них" (82).

Находясь в начале XXI столетия, мы можем говорить о том, что в своих конкретно-исторических прогнозах относительно судеб славянства оказался прав именно К.Н. Леонтьев. Он последовательно опроверг миф о "славянской цивилизации" (который, несмотря на крушение всех проектов славянского объединения, по сию пору остается одним из идеалов, забирающих силы на построение заведомо бесплодной конструкции). Мыслитель сумел возвыситься над сиюминутными интересами и спорами, зацикленными на вырванных из цивилизационного контекста понятиях свободы, этнического происхождения, материального благополучия, и, вместе с Данилевским, предложить подлинно гармоничный взгляд на историческую действительность как на соцветие самобытных миров, которые стоят и процветают, покуда способны охранять и развивать прекрасные своей инаковостью религиозные, культурные и государственные идеалы.

**Список литературы**

1. Маковицкий Д.П. Яснополянские записки. // Литературное наследство. Т. 90: В 4 кн. У Толстого (1904–1910). Кн. 1 (1904–1905). М., 1979. С. 352.

2. Струве П. Б. Константин Леонтьев. // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология: В 2 кн. Кн. 2: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 г. СПб., 1995. С. 181.

3. См.: Gasparini E. Scrittori russi: Puchkin, Lermontov, Gogol, Dostoevski, Tolstoj, Chechov, Leontiev. Padova, Marsilia, 1966.

4. Александр Шумский, священник. Предел против беспредела. / К. Н. Леонтьев. Учитель смелости. "Круглый стол" журнала "Москва". // Москва. Журнал русской культуры. 2006. № 1. С. 190.

5. Ганина Н. Из жизни христиан в Турции: "восточные повести" К. Н. Леонтьева. На сайте: www.pravaya.ru.

6. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). / Общ. ред., сост. и комент. Г. Б. Кремнева; вступит. ст. и комент. В. И. Косика (далее — ВРС). С. 129.

7. Например: Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 473-474.

8. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 134.

9. Леонтьев К. Н. Письмо графу Н. П. Игнатьеву. 1876 г. 23 июля. // Российский государственный архив литературы и искусства (далее — РГАЛИ). Ф. 290. Оп. 3. Д. 1. Л 49 об.

10. Леонтьев К.Н. Маргиналии на книге: Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо — Романскому. СПб., 1888 (далее — Леонтьев К.Н. Маргиналии). // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. 557.

11. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. 98.

12. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 тт. Т. XXIX. Кн. 1. Л., 1986. С. 30.

13. Бестужев-Рюмин К. Н. Николай Яковлевич Данилевский. Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 10. С. 458.

14. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо — Романскому. / Пред. А. В. Ефремова; коммент. А. А. Галактионова; послеслов. Н. Н. Страхова (далее — Россия и Европа).С. 453-455

15. Dumézil G. Mythe et épopée I. // Dumézil G. Mythe et épopée I.II.III. P., 1995. P. 49.

16. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 161.

17. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 305.

18. Данилевский Н. Я. Владимир Соловьев о православии и католицизме. // Данилевский Н. Я. Горе победителям. М., 1998. С. 276-287.

19. Цит. по: Катаев Н. О священном венчании и помазании Царей на Царство. СПб., 1847. С. 21-22.

20. Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского: В 12 кн (репринт). Кн. 4. М., 1906. С. 689, 704-715

21. [Еразм Прегрешный, инок. Книга о Пресвятой Троице]. В кн.: Попов А.Н. Книга Еразма о Святой Троице. // Чтения общества истории и древностей Российских. 1880. Кн. 4. С. 78.

22. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 172.

23. Там же.

24. См.: Послание Спиридона-Саввы. // Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955. С. 159—166.

25. См., например: Линденберг В. [Челищев В.И., князь] Четвертый царь. Перевод с немецкого Н.Каверина. // Москва. Журнал русской культуры. 2006. №1. С. 226-233.

26. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 489.

27. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 28.

28. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. XXXIV, I б.

29. Subotić M. K. N. Leontjev i ruska ideja. // Filozofija i društvo. Beograd, 1995.

30. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. 50, 465.

31. Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 388.

32. Цит. по: Балуев Б. П. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга "Россия и Европа". М., 1999. С. 239.

33. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на православном Востоке. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 562.

34. Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 389.

35. Балуев Б.П. Споры о судьбах России. М. 1999. С.246.

36. Цит. по ук. соч. С.250.

37. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 465.

38. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 118.

39. Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 389.

40. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. 512.

41. Леонтьев К. Н. Панславизм и греки. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 45.

42. Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 356.

43. Там же. С. 355-356.

44. Евразийство: Опыт систематического изложения. // Пути Евразии. М., 1992. С. 379.

45. Цит. по: В. А. Гусев. Русский консерватизм: основные направления и этапы развития. Тверь, 2001. С. 184.

46. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 487.

47. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на православном Востоке. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 562.

48. См.: Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах (далее — ПСС). Т. 3: Произведения 1864-1876 гг. СПб, 2001; Т. 4: Одиссей Полихрониадес. СПб., 2002; Т. 4: Произведения конца 1860-1891 гг.

49. Если и можно говорить о художественных произведениях, которые представляют собой лучшие образцы русской литературы XIX века, но при этом мало кому известны, то это такие произведения К.Н. Леонтьева, как "Хризо", "Пембе", "Капитан Илия", "Дитя души", "Сфакиот", "Одиссей Полихрониадес", "Египетский голубь", "Ядес", "От осени до осени". Неудивительно поэтому, что Лев Толстой узнав в художественных произведениях Леонтьева нечто самобытное, спросил его при встрече: "Отчего меня не коробит только от ваших повестей; — а самые лучшие авторы наши чем-то претят?" (Леонтьев К. Н. ПСС. Т. 3: Произведения 1864-1876 гг. СПб, 2001. С. 716) Проза Леонтьева по праву начинает занимать место рядом с лучшими произведениями А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя и Л. Н. Толстого.

50. Правда, недавно, некий господин Пин из Габона начал употреблять словосочетание "цивилизация банту", но в данном случае сложно говорить об осмысленном употреблении этого термина. Скорее, речь идет о таком же "историческом фольклоре", каковым является поверхностная мода на цивилизационную терминологию в России 1990-х годов.

51. Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 390.

52. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 125-126.

53. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 117.

54. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. / Пер. с нем., прим. И. И. Маханькова. М., 2003. С.182.

55. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 117.

56. Косик В. И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997. С.109, 109-110.

57. Леонтьев К. Н. Письма отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 169.

58. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. 345, 393.

59. См., например: Милюков П.Н. Разложение славянофильства: (Данилевский, Леонтьев, Вл.Соловьев). // Милюков П.Н. Из истории русской интеллигенции. СПб, 1902; Розанов В. В. Поздние фазы славянофильства: К. Н. Леонтьев. // Розанов В. Литературные очерки. СПб., 1899. С. 115-125; Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил. // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 1. С. 123-159; и современные работы: Гайденко П. Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев — литературный критик). // Вопросы литературы. 1974. № 5; Дамье Н.В. К.Н. Леонтьев и классическое славянофильство. // Кентавр. 1994. № 1; Дьяков В.А. Славянофильский вопрос в пореформенной России (1861 — 1895 гг.). // Вопросы истории. 1986. № 1; Косик В.И. Ук. соч. М., 1997; Немцев И.А. Славянофильская идеология и ее влияние на формирование мировоззрения К.Н. Леонтьева. Пермь, 1997; Янов А.Л. Славянофилы и Константин Леонтьев // Вопросы философии. 1969. № 8; и многие др.

60. Леонтьев К. Н. Записки отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С 433.

61. Леонтьев К. Н. Территориальные отношения. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 158, 159, 160.

62. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на православном Востоке. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 557.

63. Леонтьев К. Н. Записки отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 448.

64. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на православном Востоке. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 558, 559.

65. Там же. С. 546.

66. Леонтьев К. Н. Г. Катков и его враги на празднике Пушкина. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 285.

67. Леонтьев К. Н. Записки отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 446, 447.

68. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 669.

69. Леонтьев К. Н. Записки отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 445.

70. Леонтьев К.Н. Письмо К. А. Губастову. 1886 г. 30 января. // РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Д. 28. Л. 139.

71. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Л. 121.

72. Там же. Л. 28.

73. Куда Данилевского пригласил сам Иван Сергеевич.

74. Данилевский Н. Я. Письмо Аксакову И. С. [Б. г. ] // РГАЛИ. Ф. 10 (Аксаковы). Оп. 3. Д. 157 а. Л. 3-3 об.

75. Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 274.

76. Данилевский Н. Я. Письмо Аксакову И. С. // РГАЛИ. Ф. 10 (Аксаковы). Оп. 3. Д. 157-а. Л. 1, 2.

77. Леонтьев К. Н. Письма отшельника. // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 169.

78. Леонтьев К. Н. Кто правее? // Леонтьев К. Н. ВРС. С. 669.

79. Леонтьев К. Н. Письмо К. А. Губастову. 1886 г. 9 августа. // РГАЛИ. Ф. 290. Оп. 1. Д. 28. Л. 329.

80. Леонтьев К.Н. Маргиналии. // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Д. 1053. Л. 288.

81. Гусев В. А. Русский консерватизм: основные направления и этапы развития. Тверь, 2001. С. 212, 218.

82. Мандельштам О. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1966. С. 140, 145.