

ИВАН ПРИЙМА

ЛЕОНТЬЕВ ИЛИ ДОСТОЕВСКИЙ?

Кажется, настала пора дополнить картину, складывающуюся в последние годы вокруг личности К. Н. Леонтьева и его антагонизма с Ф. М. Достоевским. Объективная истина состоит из многих субъективизмов, и особый взгляд необходим тогда, когда “стандартная” версия, нередко крайне субъективная, становится самодовлеющей и высказывается максимально широко. Нам представляется, что литературное явление следует показывать во всей его полноте; иначе противоречия, которые в итоге обнаружатся, могут оказаться для кого-то слишком болезненными, несовместимыми со сложившимся литературным ликом.

Многие отечественные критики, начиная И. И. Фуделя и В. В. Розанова, числят К. Н. Леонтьева поздним славянофилом и на этом основании пытаются сблизить его с Ф. М. Достоевским. Схожее положение наблюдается и среди немногочисленных иностранных леонтьеведов: “Запад загнивает — с этим основным диагнозом согласны и ранние русские славянофилы, и Данилевский, Достоевский и Леонтьев...” — перечисляет сербский критик Б. Над. Поэтому первым недоумением, с которым столкнётся читатель Леонтьева, будет его всегдашний конфликт со славянофилами: критика им А. С. Хомякова, И. С. Аксакова, “моего учителя” Н. Я. Данилевского, О. Ф. Миллера, более же всего — Ф. М. Достоевского, на основных точках спора с которым мы и намерены остановиться.

Отметим сразу, что полемика была практически односторонней: на леонтьевские “возражения” Достоевский никогда публично не отвечал. Тем не менее реакция его с довольно давних пор запечатлевалась на бумаге. Не исключено, что до Леонтьева дошла критика из писем Достоевского к общим знакомым, таким как Н. Н. Страхов или К. П. Победоносцев. Впрочем, через тех же деятелей мог дойти и интерес оппонента к его личности, и положительный отклик на леонтьевские ранние, славянофильского направления, статьи. Однако реакция Достоевского совершенно ясно обозначилась в 1882 году, когда были посмертно опубликованы его записные тетради, включавшие отзывы о К. Н. Леонтьеве. При всём их небольшом объёме и невысокой доле критицизма мыслитель счёл это прецедентом для новых “дискуссий”, и к концу жизни выпады в адрес покойного Достоевского приобрели массовый характер: за один 1891 год только в письмах Леонтьев сделал их не один десяток. Разумеется, основными “доводами” Достоевского в своеобразном споре продолжали оставаться его творения, прежде всего, “Дневник писателя” и “Братья Карамазовы”, по поводу которых и открыл в 1880 году публичную “полемику” Леонтьев (статья “О всемирной любви”).

Такое положение разделило исследователей на два лагеря: одни, зная о разногласии писателей, предпочитают его не замечать и даже посмертно “мирят” оппонентов; другие его заведомо акцентируют. Как в первом, так

и во втором случае основное ядро спора не затрагивается, главный же аргумент звучит следующим образом: всё писанное Леонтьевым благословлялось святым, ведь он жил и писал “под руководством известного старца о. Амвросия”. Так, О. Л. Фетисенко, *примиряющая* двух писателей, заявляет об их “неузнанном” и “глубинном родстве” и одновременно не устаёт умножать эпизоды *учительства* и *редакторства* старца Амвросия в леонтьевском творчестве (“...со старцем подробно обсуждались не только биография о. Климента... или публицистические статьи, но даже сюжетные ходы беллетристических произведений”). Активный проводник теории *конфликта* Л. А. Илюнина сходится с ней в последнем пункте: “Старец не только не запретил Леонтьеву писательский труд, но даже настаивал на его продолжении. <...> Известно, что Леонтьев обсуждал со старцем основные тезисы своих статей, советовался с ним. Особое внимание мы хотим обратить на статью “О всемирной любви”, которая написана по поводу знаменитой Пушкинской речи Ф. М. Достоевского. То, за что почитатели Достоевского называли и называют его “самым христианским нашим писателем” – “проповедь всемирной любви” – Леонтьев определяет как “полухристианское, полуутилитарное всепримирительное стремление”. <...> Он раскрывает существенную неправду, даже антиевангельскую сущность мировоззрения, которое провозгласил Достоевский в Пушкинской речи”.

Как видим, старец берётся Л. А. Илюниной в соавторы наиболее популярной леонтьевской статьи, в которой Достоевский (воспользуемся её словом) “бичуется” с учительских позиций. При этом исследовательница, по сути, калькирует высказывания известного крыла современной церковной критики, тоже увязывающее мировоззрения преп. Амвросия и Леонтьева: “Религиозно-философская деятельность К. Н. Леонтьева, готовность пожертвовать которой во имя иноческого послушания была выражена им со всей определённою, не только не прервалась, но, удостоившись благословения Оптинского старца Амвросия (чего нельзя сказать о трудах многих других русских религиозных писателей), получила значительный духовный импульс для своего развития в направлении церковном”, – пишет маститый леонтьевовед, протоиерей Г. Н. Митрофанов (известный печатными восхвалениями генерала А. А. Власова и призывами “помянуть дорогого для нас исторического героя (Власова. – **И. П.**) в сердце своём, в своём приходском храме...”).

Ещё одна группа исследователей, поддерживающая идею о тесном сотрудничестве мыслителя и старца (А. П. Дмитриев, В. Н. Дядичев, Е. В. Иванова, Г. Б. Кремнев), хотя и признаёт полную самостоятельность статьи “О всемирной любви”, утверждает, что после её выхода в составе “Наших новых христиан” (1882) статья была прочитана и удостоилась похвал старца Амвросия. А. П. Дмитриев превращает старца в судью финальной инстанции, который не только присуждает победу Леонтьеву, но и назначает штраф Достоевскому за последний роман: “Отец Амвросий Оптинский, который, по общему мнению, был прототипом старца Зосимы, поддержал не Достоевского, а Леонтьева...”. В подкрепление того же тезиса о тесном сотрудничестве О. Л. Фетисенко заявляет о существовании особого “Оптинского издания 1882 г.” книги Леонтьева об отце Клименте Зедергольме (книга создавалась параллельно статье “О всемирной любви”). В схожем ключе А. П. Дмитриев изобретает ещё одно автономное издание этой книги, которое, наряду с варшавским изданием 1880 года якобы имело место в Москве в 1880 году. Таким образом, история “литературного сотрудничества” Леонтьева и Амвросия обрастает легендами, *служа при этом главным аргументом в оценке спора Леонтьева с Достоевским.*

Вышеуказанные мнения чаще всего не подкрепляются никакими фактами или же базируются на самосвидетельствах К. Н. Леонтьева и его племянницы, М. В. Леонтьевой, достоверность которых вызывает сомнения уже потому, что и первый, и вторая прибегали к литературным мистификациям. Леонтьев, к примеру, в своих письмах в газеты перевоплощался в женщину; племянница при необходимости становилась “матерью семейства, воспитательницей юного поколения”, “интересующейся международными отношениями” – ради публикации хвалебного письма о дяде. Поэтому едва ли можно безоговорочно верить ей, когда через сорок лет она вспоминает, как носила леонтьевскую рукопись “жизнеописания о. Климента Зедергольма” на сверку старцу Амвросию и т. п.

Кстати, те же самосвидетельства содержат порой и в корне иную информацию. Так, Леонтьев отмечает в письмах к друзьям: “От Амвросий давно уже почти ничего не читал... И если бы не Климент, то не знаю, к чему бы привели меня поездки в Оптину”; “Теорий моих и вообще “наших идей”, как вы говорите, он (старец Амвросий. — И. П.) не знает и вообще давно не имеет ни времени, ни сил читать”; “Я написал эту статью, и так как От Амвросий слишком занят с паствой и слишком физически расслаблен, чтобы утруждать его слушанием статьи, то я отвёз её нарочно за 7 верст отсюда — прочесть здешнему предводителю князю Алекс<сею> Дмитр<иевичу> Оболенскому...”. Подобные признания всерьёз колеблют теорию о соавторстве, редакторстве и тесном литературном руководстве.

О сотрудничестве же мыслителя со старцем в период работы над главным “возражением Достоевскому” не позволяет говорить сама хронология событий, изложенная мыслителем в письмах. Характерна и следующая подробность: примечание Леонтьева по поводу московского издания “Наших новых христиан” 1882 года гласит: “...мои взгляды... на Христианство — просто Церковные; общие, и я не дерзну ни за что отклониться от них... Статьи мои о Достоевском и Толстом я носил на *приватную* цензуру учёному московскому протоиерею от. Иоанну Виноградову”. Зачем действующему цензору Леонтьеву, помимо обычной, потребовалась *приватная* церковная цензура, если его “взгляды” уже при первом издании были якобы одобрены Амвросием, который, по заявлениям мыслителя, являлся его *высшей духовной цензурой*? Позволим себе сформулировать промежуточный вывод: статья “О всемирной любви” (публикованная затем в составе “Наших новых христиан”) писалась без всякого участия о. Амвросия и ни на каком этапе им не одобрялась. Напротив, громкие заявления, звучащие в ней *от имени церкви*, подверглись критике — для чего Леонтьеву и понадобилось при переиздании прикрыться мнением церковного цензора.

Ещё один и, несомненно, самый важный аргумент против “соавторства” мыслителя и старца касается *содержания статьи*. В писании Леонтьева обнаруживаются серьёзные *прокатолические ноты*, вступающие в острое противоречие со взглядами св. Амвросия, которые ясно изложены в письмах преподающего, а также в “Трёх сочинениях старца иеросхимонаха Амвросия (против лютеран и католиков), написанных им при жизни Оптинского старца, иеросхимонаха Макария (Иванова) и, конечно, с его благословения”. Римокатолическая церковь в устах св. Амвросия предстаёт родоначальницей европейских ересей и неправильностей, таких как филиокве, “непогрешимость Папы”, неполнота причастия, “ненависть и презорство к иноверным”. Особенно знаменательно его сочинение “Ответ благосклонным к Латинской Церкви о несправедливом величании папистов мнимым достоинством их Церкви”, где автор обличает православных русских, благожелательных к “частной Римской Церкви”, к “папистам” и “папизу”, ставящих Латинскую Церковь в пример Православной и говорящих о “необходимости искать соединения с нею”. Ни одно явление не заслужило столь серьёзных и многократных *обличений* св. Амвросия, как институция Римской Церкви и папская верхушка, а также “благосклонные” к ней православные.

Многие из мыслей Амвросия напрямую перекликались с трудами Ф. И. Тютчева, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ив. Аксакова, Ф. М. Достоевского, других славянофилов, в разное время посещавших Оптину и идейно тождественных с её старцами. Своей вершины антипапизм достиг у Достоевского, который и художественно (“Идиот”, “Братья Карамазовы”), и публицистически (“Дневник писателя”) обнажил порочность римского учения. Леонтьев, казалось бы, должен был приветствовать столь глубокое обличение Европы, поскольку сам известен *ненавистью* к европейцам за их гордость и несмирность. За это же не жалуется их с 1840-х годов и Достоевский. Почему вместо единомыслия прозвучали “бичевания”? Каковы взгляды на предмет самого К. Н. Леонтьева? Является ли он в данном вопросе “соавтором” старцу Амвросию?

“Антиевропейство” Леонтьева совсем иного рода. Причина критики Европы выясняется по ходу статьи “О всемирной любви”: наряду с “ненавистью”, мыслитель неоднократно демонстрирует сильные прозападнические тона. Наибольший антагонизм со старцем Амвросием и славянофилами возникает там, где Леонтьев выказывает пietet к “Римской Церкви, Церкви всё-таки великой

и апостольской” и обнажает подлинные корни своего *антиевропеизма*: “просто грех” любить Европу, которая “так жестоко преследует” Римскую Церковь. Леонтьев требует от Достоевского и всей русской литературы сочувствия к католицизму: “Отчего же в нашем обществе и в *безыдейной* литературе нашей не было заметно сочувствия ни к Пию IX, к кардиналу Ледоховскому, ни к западному монашеству вообще, теперь везде столь гонимому? Вот бы в каком случае могли совместиться и христианское чувство, и художественное, и либеральное”. Напомним, Достоевский в “Дневнике писателя” подвергал сарказму и кандидата на папский престол М. Ледоховского, и польских клериков в целом. В отношении же Пия Девятого ирония его соединялась с гневом, вызванным открытой антиправославной политикой этого “непогрешимого наместника Божия” во время Великой войны за славян.

Если же верить контраргументу Леонтьева, “католики – это единственные предстатели христианства на Западе”, и все лучшие русские люди обязаны сочувствовать им: “Если бы Пушкин прожил дольше, то был бы за Папу и Ледоховского”. В этой области, скорее всего, и крылось основное расхождение двух писателей. Леонтьев на самом деле не против всемирной отзывчивости и всечеловеческого единения, которые инкриминирует Достоевскому, но отзывчивость должна иметь определённый вектор. Вектор её у Достоевского и других славянофилов “неправильный” – славянско-православный, и его необходимо переориентировать в сторону католицизма.

Через годы мыслитель облёк аргументацию в ясную формулу, перефразирующую “Пушкинскую речь” Достоевского: “Надо усилить христианство; надо возвеличить Христову Церковь; надо в ней слить воедино чистоту предания (Православие), духовную властность (Рим) и хоть некоторую свободу богословского движения (протестантство)”. Получающаяся экуменическая смесь, согласно Леонтьеву, – “гораздо яснее и твёрже русского “смирения”, всеславянской “любви”, всечеловеческой “гармонии” и т. д. <...> Россия, быть может, и в самом деле призвана сослужить именно *на этом поприще* службу всечеловечеству”.

Если решить, что инославный поворот дел – случайность, то придётся неоднократно поражаться, например, преклонению Леонтьева перед Римским Папой (этим “остатком прежней... богатой духом Европы”), которого мыслитель исключает из числа ненавистных “современных европейцев”. Сомнения вызовут и заклятья “русского охранителя”: “если бы я не был православным, то желал бы, конечно, лучше быть верующим католиком, чем эвдемонистом и либерал-демократом!!!” Действительно, “Грамотность и народность”, “Четыре письма с Афона”, “Храм и Церковь”, “Письма отшельника”, “Мои воспоминания о Фракии”, “Чем и как либерализм наш вреден”, “Православие и Католицизм в Польше”, “Отец Климент Зедеггольм”, “Письма о восточных делах”, цикл “Записки отшельника”, “Национальная политика как орудие всемирной революции”; “О Владимире Соловьёве и эстетике жизни” и многие другие работы лишь подтверждают закономерность римских симпатий в творчестве К. Н. Леонтьева. По его мнению, Римокатолическая Церковь – “всё самое великое, изящное и святое”; “Католичество есть... одно из лучших орудий против общего индифференцизма и безбожия”; “Римский Католицизм нравится и моим искренно-деспотическим вкусам, и моей склонности к духовному послушанию, и по многим ещё другим причинам привлекает моё сердце и ум”; “чего же ещё могущественнее, самобытнее в истории... и влиятельнее, как папский этот Рим!”; “поэтому предоставьте мне бояться за всё христианство и за весь мир, когда я вижу, как глубоко потрясён Католицизм, самый могучий, самый выразительный из охранительных оплотов общественного здания” и т. п. Православию он таких “всемирных” признаний не делал.

Вообще, сопоставление Римокатолицизма и Православия крайне редко оборачивается у писателя в пользу последнего: “Мне жаль... что большинство нашего духовенства не имеет той ревности, которую имеет католическая иерархия...”; “Может ли сила этой веры в народе держаться *теперь долго без сильной организации нашей Церкви?*”. Леонтьев упрекает Православие в отсутствии дисциплины, в “простонародности” монашества, за женатых священников, за недостатки в обучении мирян основам веры. Особо настаивает в его трудах еретическая идея о новой объединённой *Католико-Православной Церкви, о Полуправославии*, куда он мечтает перевести русских: “Отчего ж и не произойти всё тому же соединению Церквей? <...> И такое соединение

не будет уже, вероятно, иметь в себе вида ни знакомого и уже давно *данного* нам Римского Католичества, ни “старого”, так сказать, русского Православия, *неподвижного и безвластного*. А будет это Православие *полуновое*. . . исторически же и канонически глубоко изменённое и широко над всем разросшееся”.

Руководствуясь подобными целями, Леонтьев приходит к мысли о созыве нового Вселенского Собора, даже нескольких, “которые мы. . . будем преспокойно считать Вселенскими и *непогрешимыми*. . . для того чтобы решить, возможно ли или невозможно это самое примирение с Католическим Западом?”. На “Вселенском Соборе” он планирует избрать “своего” прокатолического Патриарха; или, на крайний случай, “*побережь с любовью это Православие*. . . хотя бы и для того, чтобы лет через сто (положим) в случае неудачи самобытного развития церковных сил нам было бы с чем (а не с пустыми руками безверия) и в Рим пойти”. Таким образом, Православие для мыслителя — явление локальное и временное: внешне он привержен ему, но лишь до той поры, “пока не соберётся Восточный Вселенский Собор с целью признать непогрешимость Папы и право на вставку в Никейский символ слова “*filioque*”.

Таковы в общих чертах постулаты католического, а точнее, униатского учения К. Н. Леонтьева. Создаётся впечатление, что Леонтьев вместе со своим другом и единомышленником Вл. С. Соловьёвым вдохновлялся “Историей России с древнейших времён”, написанной отцом последнего (С. М. Соловьёвым), и планомерно популяризовал изложенный в ней польский “наказ” Лжедмитрию по “введению унии в Московское государство”, естественно, переменив при этом отрицательный знак на положительный. Необходимо отметить также, что все антипапские сочинения преп. Амвросия, о которых говорилось выше, были написаны в конце пятидесятых годов, то есть за десять с лишним лет до первого появления Леонтьева в Оптиной. Они входили в “золотой фонд” учения старцев, и “ученик” наверняка знал о них. Именно такое *полное расхождение во взглядах* и не позволяет говорить о духовном родстве, соавторстве и редактуре преп. Амвросия в леонтьевском творчестве (мы не берём в рассмотрение редкий случай, когда под леонтьевской статьёй, краткой и касающейся общих сведений о вере, значилось: *писано по благословию Оптинского старца отца Амвросия. Март 1888 г. Оптина Пустынь*).

Но ведь и расхождение с Достоевским и остальными славянофилами имело ту же причину. Странно, как при таком кардинальном несогласии с “наставником”, с учением Православной Церкви и основной массой православных публицистов Леонтьев дерзнул стилизовать свои нападки на Достоевского под церковное обличение: “Пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество. . . Церковь *этого мира* не обещает, а кто “преслушает Церковь, тебе пусть тот будет как язычник и мытарь””. Профессор Московской духовной академии М. М. Дунаев указывал в связи с этим, что Леонтьев *не имел права* “говорить от имени Церкви”.

К тому же обличитель нередко занимался передёргиванием. В статье “О всемирной любви” он утверждал, что Достоевский “признаёт *космополитическую любовь*” и выдаёт её за “удел Русского народа”; что речь Достоевского была “космополитической. . . выходкой”. Однако в Пушкинской речи Достоевского нет ни “космополитической любви”, ни вообще производных от слова “космополитизм”. Подтаковка была необходима в целях клеймления оппонента как либерала и западника, так сказать, *безродного космополита*. Леонтьев далее будет приписывать Достоевскому уже “сознательное служение космополитизму” и одновременно при этом множить собственные тезисы о всемирности и всеспасительности Римской веры.

Симптоматично, что нынешние исследователи не хотят замечать активной прокатолической и западной пропаганды мыслителя, его схлёстывания с Достоевским по вопросу мировой роли Православия и папизма. Тем самым отвергается устойчивая церковная традиция критического, нередко и обличительного подхода к леонтьевскому творчеству, которую заложили в своих трудах митр. Антоний (Храповицкий), прот. К. М. Аггеев, прот. И. В. Арсеньев, прот. С. Н. Булгаков, прот. Г. В. Флоровский, Н. С. Лесков и др. Аргументация сегодняшних православных критиков однобока: кормляемый старцем Леонтьев шёл по “пути постоянного откровения помыслов, поста, внутренне-го делания, ежедневного участия в богослужении и жизни по послушанию. . .”,

а “по отношению к Достоевскому нам сейчас необходимо помнить о том, что он никогда не был бесстрастен в своих произведениях и сам сознавал... что он скорее изображает жизнь старца через своё восприятие. <...> Говорить... о том, что поучения старца Зосимы вполне соответствуют документально засвидетельствованным поучениям Оптинских и других старцев, нельзя. Более того, можно говорить о серьёзных расхождениях”.

Мы переходим здесь ко второму пункту разногласий – к образу православного старца в творчестве обоих писателей, и для начала поставим под вопрос требования ряда исследователей к Достоевскому: быть всегда бесстрастным и документально свидетельствовать поучения старцев – такое и очеркисту-документалисту вряд ли под силу. Но каков уровень этих качеств у Леонтьева? Близко общаясь с Амвросием, он мог дать более верное “изображения жизни старца”, и беллетристическое, и документальное. Обратимся к его статье, посвящённой смерти преп. Амвросия, которая вышла в “Гражданине” под названием “Оптинский старец Амвросий”. Некролог получился весьма объёмный, примерно восемь страниц печатного текста, но собственно леонтьевских в нём несколько строк: около десяти в начале и чуть больше в конце. Основное содержание – письма, пространное цитирование чужих корреспонденций, жизнеописаний и стихов, посвящённых Амвросию. В собственных двадцати строках автор не находит ничего лучшего, как свести счёты с коллегами по писательскому цеху: “Ведь мы все: и Вы, князь (В. П. Мещерский, издатель “Гражданина”. – И. П.), и я, недостойный, мы все “верующие” – православные христиане, – не будем же более радовать мелкими раздорами нашими наших общих врагов, которые не дремлют, как Вы видите, и восстают с разных сторон, и в новых видах, и с новым, разнородным оружием (Вл. Соловьёв, Л. Толстой, разные учёные специалисты и даже Н. Н. Страхов, явившийся недавно жалким защитником Ясно-Полянского юрода)! Неужели добросердечность, неужели “мораль” будут уместны везде, кроме литературы? Неужели только в литературе, под предлогом службы “идеям”, будут разрешены и похвальны всякая злопамятность, всякая жёлчь, всякий яд, всякое упорство и всякая гордость, даже из-за неважных оттенков в этих идеях? Нет! Не верю я этому! Не хочу верить неискоренимости этого зла! <...> Здесь же я в заключение позволю себе напомнить, что многие думают, будто отец Зосима в “Братьях Карамазовых” Достоевского более или менее точно списан с отца Амвросия. Это ошибка. От. Зосима только наружным, физическим видом несколько напоминает от. Амвросия, но ни по общим взглядам своим (наприм., на перерождение государства в Церковь!), ни по методу руководства, ни даже по манере говорить мечтательный старец Достоевского на действительного Оптинского подвижника не похож. Да и вообще от. Зосима ни на какого из живших прежде и ныне существующих русских старцев не похож. Прежде всего, все эти старцы наши вовсе не так слащавы и сентиментальны, как от. Зосима. От. Зосима – это воплощение идеалов и требований самого романиста, а не художественное воспроизведение живого образа из православно-русской действительности...”

В конце статьи ясно прочитывается перешедшая к Л. А. Илюниной претензия по поводу отсутствия у Достоевского документальности и чересчур личного восприятия старчества. Но у неё была и другая – по поводу “бесстрастности”. Распространим её на Леонтьева: бесстрастен ли он в цитированной статье, бросая едкие упрёки Л. Н. Толстому, Н. Н. Страхову, покойному Ф. М. Достоевскому и используя для этого фигуру почившего старца? Сводя счёты с Достоевским, Леонтьев в концовке с упорством и жёлчью повторяет давно пройденный материал, который изложил ещё десять лет назад в статье “О всемирной любви”, где критика романа Достоевского куда пространнее, чем теперешняя: “В “Братьях Карамазовых”, – заявлял тогда Леонтьев, – монахи говорят не совсем то или, точнее выражаясь, совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи и у нас, и на Афонской горе, и русские монахи, и греческие, и болгарские”.

Но как тогда говорят “настоящие монахи”? “О. Климент” в пересказе Леонтьева выходит достаточно безликим и зачастую вторит идеям и темам автора; к тому же, при всём почтении, подлинным старцем сорокавосьмилетнего иеромонаха не назовёшь. Даже в афонских письмах Леонтьева столь малое место уделяется старчеству и столь большое (как ни странно) “коммунистам”,

что не удаётся составить представление ни о монашеских взглядах, ни о манере монахов говорить. Можно констатировать, что, постоянно критикуя персонажа Достоевского, портрет *настоящего* православного старца (старца Амвросия или собственного “старца Зосимы”) Леонтьев не создал. В ещё одном письме — частном и доверительном — он высказался о своём “духовном наставнике” несколько обширнее. Но и этот некролог вышел странным: “Кончина моего старца от. Амвросия не застала меня врасплох; он был так слаб, что я дивлюсь, как он мог ещё дожить до 79 лет. Я столько лет ждал со дня на день его смерти, что теперь ничуть этим не поражён. <...> Моё чувство к нему было более духовного оттенка; я его слушался... но так страстно, как другие, привязан к нему не был”. Или в других письмах: “Отец Амвросий ничуть не удовлетворял меня. Слова его, всегда очень краткие, спешные, *элементарные*, на меня мало действовали. <...> у него, *видимо*, не было тех философских и богословских наклонностей, которые были в высшей степени сильны у Иеронима... <...> От. Амвросий ничего не рассуждал, всё торопился, всё просил говорить короче и уходить скорее. <...> В от. Амвросии я нашёл только практический ум, только руководителя”. Характерно поэтому и *нежелание* Леонтьева создавать собственный портрет старца: “Сам теперь *серьёзного* об нём писать не собрался”; “Писать, однако, я теперь об нём не буду. <...> Когда... сам разберусь в мыслях и чувствах моих, то увижу (через год, например) — *могу ли я писать о нём или не могу*”.

Подведём итог “эпитафиям” и “зарисовкам”. Даже та, что готовилась в немедленную печать, свидетельствует, что писал её человек *страстный*, или (если воспользоваться самохарактеристикой Леонтьева) “взбешённый”. Похоже, Леонтьев не мог сдержать того, что Н. С. Лесков охарактеризовал в нём как “яд нетерпимости”. Повод для выплескивания яда был выбран неудачный: настроение людей, слышавших о кончине Амвросия, можно описать как всенародную скорбь. К чему было вызывать в них гнев, злобу, досаду? Встаёт и такой вопрос: при чём здесь вообще умерший десятилетие назад Достоевский? Он ведь не претендовал на “документально засвидетельствованное” описание; более того, ни разу не упомянул в романе ни Оптину, ни старца Амвросия; да и вообще старец Зосима — собирательный образ... Если Зосима “ни на какого из старцев не похож”, зачем спустя годы вновь оспаривать столь *ходульного персонажа*? Бросается в глаза и то, что недовольство Амвросием в письмах Леонтьева почти не уступает недовольству Зосимой...

Отметим здесь, что леонтьевское мнение о “нецерковности” Достоевского и “непохожести” его образа на подлинных старцев было опровергнуто высказываниями самих Оптинских монахов, православных иерархов, таких как митрополит Антоний (Храповицкий), и, что всего важнее, мнением святых, в частности, св. Философа (Орнатского), св. Николая (Велимировича), св. Иустина (Поповича). Антоний Храповицкий уже в начале 1890-х годов оспаривал церковность взглядов Леонтьева и открыто опирался на Достоевского, которого называл “гений, христианин, славянофил, народник, психолог, философ”. Его оппонента Антоний свёрстывал в “религиозно-сословные консерваторы псевдоаскетического направления, вроде Елагина, Леонтьева и т. п., любивших говорить о страхе, но не о любви”.

Нынешними литературоведами замалчивается факт возмущения, которое вызвали леонтьевские нападки на Достоевского. Количество положительных отзывов на “Наших новых христиан” *стремится к одному*, в то время как отрицательных множество: тут и священник Иоанн Соловьёв, и С. А. Пономарёв, и Ф. А. Терновский с Н. С. Лесковым. Последний, несмотря на непростые отношения с покойным Достоевским, ответил Леонтьеву гневной отповедью на обвинения писателя в “ереси”. “Обличая в ересях Достоевского... — указывал Лесков, — К. Леонтьев верит или старается уверить других, что сам он утверждается на основании прав и незыблемом”, однако от чувств его “отдаёт не любовью Христа, а любовью Торквемады. Тут слышен запах противной гари костров...”. В начале XX века священник К. М. Аггеев в самом капитальном на тот момент труде о Леонтьеве объяснил подлинную церковность христианства Достоевского и “ветхозаветность” веры Леонтьева. “Логически развитое учение К. Н. Леонтьева ведёт к главному догмату Католицизма — главенству и непогрешимости Папы”, — указывал о. Константин и заключал: “Ограниченность религиозного миропонимания у К. Н. Леонтьева делается прямым религиозным преступлением, когда он свою религиозную доктрину

настойчиво до фанатизма выдаёт за подлинное христианство, самым резким образом осуждая иные понимания его”.

Итак, если главный пункт претензий Леонтьева к Достоевскому касался *мировой роли Православия и Римокатолицизма*, то второй важнейший пункт состоял в недовольстве *образом православного старца*, который создал автор “Братьев Карамазовых”. Не забудем, однако, что в романе противопоставлялись два типа старцев. Не только у Алёши, но и у Ивана есть свой наставник — подспудно внушает Достоевский, рисуя Великого Инквизитора. Зосима, как мы видели, Леонтьеву не нравился, хотя собственный образ православного старца он создать был не готов. Посмотрим, как обстоит дело с наставником католическим.

В “Отце Клименте”, обращаясь к вопросу старчества, Леонтьев предлагает рассматривать это восточно-православное явление с точки зрения Католицизма, объясняя, что в Католической Церкви старчество тоже *присутствует*; даже более того — что восточные старцы якобы *вторичны* по сравнению с западными: “старец у нас есть именно то, что у католиков называется *“directeur de conscience”*. Далее происходит невиданная в русской литературе вещь: Леонтьев сознательно смешивает черты православного старчества с практикой папизма, пытаясь оправдать безоговорочное подчинение католиков Папе: “Я верю не в то, чтобы духовник или старец этот был безгрешен (безгрешен только Бог; и святые падали), ни даже что он судом своим непогрешим (это тоже невозможно). Нет! Я с теплою верой в Бога и в Церковь, и, конечно, с личным доверием к этому человеку за его хорошую жизнь прихожу к нему, и что бы он мне ни ответил на откровение моих тайных даже помыслов, я приму покорно и постараюсь исполнить”; неправильно было бы “думать, что подобное отношение к духовнику есть исключительно католическая черта и Православию совершенно чуждая”.

То есть католики верят в Папу как в “доброе старца”, вовсе не веря в его “непогрешимость”, и подчиняются ему исключительно из собственного смирения; в Православии отношение к старцам такое же, поэтому не надо придираться к догмату о непогрешимости. В этих рассуждениях Папа Римский выставлен первообразом старчества, а декорациями, оттеняющими его портрет, служат зарисовки *неправильностей* Православия: “наша распущенность, общая и мирянам, и духовенству; наше равнодушие <...> — вот в чём причина сравнительной слабости у нас духовного руководства...” Сугубую дисциплину и рационализм Римской Церкви, обличаемые славянофилами, Леонтьев возводит из ошибок в добродетели. Вспомним: в “Братьях Карамазовых” дисциплина католической паствы такова, что позволяет бросить в темницу Самого Христа — по велению Великого Инквизитора: “до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ”.

“Г. Леонтьев не предлагает никаких мер к поднятию у нас старчества, ограничиваясь указанием на католиков, у которых оно, по его мнению, существует... — писал на это в “Церковном вестнике” А. П. Саломон. — Мы... затрудняемся вполне отождествить наших старцев с католическими, как это делает автор, включая в это число хитрых иезуитов. ... Старчество у нас есть явление безыскусственное, свободное от регламентации... между тем как в Католичестве оно... искусственное”. Далее Саломон противопоставлял леонтьевскому пониманию трактовку Достоевского с его образом старца Зосимы.

Однако обрисовка “католического старца” только ещё началась. В работе “Православие и Католицизм в Польше” (1882), критикуя статью профессора Санкт-Петербургской духовной академии М. О. Кояловича, Леонтьев продолжает защищать католические “*аскетизм и оптимистический пессимизм мировоззрения; сильную власть духовенства; развитие духовничества и старчества*”. Окружив себя разного рода католическими “аскетами”, Леонтьев любит “всеми этими разнообразными монахами с капюшонами и в широких шляпах”, “пышными процессиями”, “красными кардиналами”. Умиление доводит писателя до боязни “за всё христианство, и за весь мир, когда я вижу, как глубоко потрясён Католицизм, самый могучий, самый выразительный из охранительных оплотов общественного здания”. Кстати, на пути католических аскетов встаёт и такое препятствие, как “учреждение семейного духовенства в Восточной Церкви”, ведь это сословие “само по себе взятое, есть, конечно, уже некоторый источник слабости”, более того, “расположено у нас <...> к протесту, т. е. именно к тому, что при неосторожности и к Протестантству

ведёт”. Кажется, в этом смысле неслучайно леонтьевское склонение головы перед Григорием Седьмым, утвердившим в Католицизме целибат. В творчестве Леонтьева выстраиваются ряды пап и кардиналов, перед которыми он благоговееет: “Пусть “Вестник Европы” не может сочувствовать мистическому стремлению в Рим; он Вестник не действительно великой Европы Григория VII, Иннокентия III и Пия IX; он Вестник другой Европы – новейшей (в смысле времени), дряхлейшей (в смысле разложения), он Вестник Запада легально революционного, прилично мещанского и плоско отрицательного”. Отметим здесь, что Пий Девятый был регулярным отрицательным героем “Дневника писателя”: Достоевский с иронией портретировал его как “блаженнейшего Папу, непогрешимого наместника Божия”, по “непогрешимому определению” которого “турки всё же лучше русских еретиков, не признающих Папу”.

Превалирование католических старцев над православными у Леонтьева неуклонно ширилось, пока не породило, наконец, образ *главного вселенского старца – Папы Римского*. В письме-трактате “О Владычьем Соловьёве и эстетике жизни” читаем: “Мне лично Папская непогрешимость ужасно нравится! “Старец старцев”! Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку”. Сцена проигрывается вновь и вновь и, развившись, включает в себя не только главного героя, но и (на заднем плане) смирившееся “Восточное духовенство”: “Я Византию и “Фанар” предпочитаю Риму и буду предпочитать, до тех пор, пока всё Восточное духовенство не велит нам смириться перед Св. отцом – преемником Петра! Но я и теперь готов с радостью (не изменяя Восточному догмату) поцеловать у Льва XIII туфлю”. Образ стал собирательным, свидетельством чему низкопоклонство уже перед новым Папой, Львом Тринадцатым, сменившим на посту Пия Девятого.

Увы – этот образ не мог преодолеть даже дружеской цензуры. С. Ф. Шараров пишет Леонтьеву в письме 1888 года: “Ужасно негодовал на Вас за Папу-старца!!! Господи! Да что же общего между условным покаянием у иезуита и покаянием у старца? Вы удивительно подкупаетесь внешней стройностью. Да ведь это же мерзость католическая организация!”. Такие несогласия не выходили за пределы переписки, но подсказывали мыслителю, что грядущая критика может возыметь печальные последствия, учительная готовящееся постановление. Перед глазами был пример П. Я. Чаадаева, в своё время тоже начинавшего с любования “Папой-старцем” и в итоге официально объявленного сумасшедшим – с врачебным надзором. Вот почему текст о “старце старцев”, не опубликованный Шараровым в “Русском деле”, пересылается мыслителем И. И. Фуделю и публикуется двадцать лет спустя после смерти автора.

Под конец жизни окончательно выкристаллизовалось то, чего Леонтьев не мог простить Достоевскому заодно с “неверным образом” *православного старца Зосимы*. Это был неверный, с его точки зрения, образ *католического старца*, – как реального (в “Дневнике писателя”), так и романного (Великий Инквизитор). Леонтьевым предпринимались попытки создать ему антитезу в виде величественного католического “старца старцев”. Заметим, что в “Поэме о Великом Инквизиторе” не все готовы замечать критику Римской веры. Снятием обвинений с Католицизма славится клерикальная критика (например, С. Капилупи, с опорой на Папу Бенедикта Шестнадцатого и кардинала Каспера, продвигает тезис о некатолической адресации антикатолической критики Достоевского); *размытием адресности* обличений Достоевского заняты и некоторые православные исследователи, такие как публицист из США Дмитрий Григорьев. Леонтьев же недвусмысленно воспринимает образ “Великого Инквизитора” как критику высшей католической иерархии. Не камуфлируя намерений Достоевского, он частично признаёт верность образа, но далёк от благодарности за него, ибо *оправдывает* этот наиболее отрицательный типаж романа: “оттенки самого Дост. в его взглядах на Католицизм и вообще на христианство ошибочны, ложны и туманны”; “Ведь я, признаюсь, хотя и не совсем на стороне “Инквизитора”, но уж, конечно, и не на стороне того безжизненно-всепрощающего Христа, которого сочинил сам Достоевский. <...> Действительные инквизиторы в Бога и Христа веровали, конечно, *посильнее* самого Фёд<ора> Мих<айловича>. ...Фёд<ор> Мих<айлович> хочет унижить Католичество”; “Великому Инквизитору, позволительно будет, вставши из гроба, показать тогда язык Фёд. Мих. Достоевскому” и т. п.

Некоторые подобные строки свидетельствуют о неглубоком проникновении в идеологию романа: “Ив<ан> Карамазов, устами которого Фёд<ор>

Мих<айлович> хочет унижить Католичество, совершенно неправ”. Между тем, в реальности Иван не унижает, а, наоборот, в идеал возводит Великого Инквизитора, который в учении своём дошёл до необходимости устранения Бога. Иван – воплощение его *католической идеи*: рационального и презрительного отношения к людям, скорого суда над ними, результатом чего становится отцеубийство, в котором сам Иван выступает своего рода “Великим Инквизитором” (он обвиняет и приговаривает, а Смердяков исполняет). При известном недопонимании замысла романиста основную свою мысль Леонтьев проводит чётко, возвращаясь из мира литературных образов в реальный исторический: “Инквизиторы, благодаря *общей жестокости века*, впадали в ужасные и бесполезные крайности; но крайности религиозного фанатизма объяснять безверием – это уж слишком оригинальное “празднословие”. Если христианство – учение божественное, то оно должно быть в одно и то же время и в высшей степени *идеально*, и в высшей степени *практично*. Оно таково и есть в форме *старого церковного учения (одинакового с этой стороны и на востоке, и на западе)*. А какая же может быть практичность с людьми (даже и хорошими) без некоторой доли *страха*? <...> Разница между Православием и Католичеством – велика со стороны *догмата*. . . но со стороны *церковно-нравственного духа* различия очень мало; различие главное здесь в том, что там всё ясно, закончено, выработано до сухости; а у нас недосказано, недоделано, *уклончиво*. . .”.

Таковы предсмертные мысли *православного монаха* Леонтьева. Он тщится оправдать убийства как практическое воплощение веры инквизиторов (так сказать, *оправдание веры делами*), одновременно утверждая, что и сами эти дела – свидетельство веры (*оправдание дел верой*), упуская при этом, что “и бесы веруют, и трепещут”. В леонтьевской небесно-земной (идеально-практической) теории страходисциплины “дух свыше” ищет строгого порядка в стаде (т. е. церковного единства) и требует насилия над “заблудшими”, каковое и положено совершать – и для общественного, и для личного спасения. Отклонения от такого “*церковно-нравственного духа*” наблюдаются в Православии, где всё “недоделано и уклончиво” (т. е. нет “святой инквизиции” как прямого оправдания расправы над *схизматиками*).

Леонтьев предчувствовал, что отпаденцы непременно встретятся на пути к “Православию *полуновому*, исторически и канонически глубоко изменённому”. Начальным этапом в борьбе с ними должна была стать пропагандистская деятельность: “Лет через 10, 20... учение (при слабой по-прежнему организации нашей учительствующей Церкви (имеется в виду Русская Православная Церковь. – И. П.) приобретает множество молодых, *искренних* и энергических прозелитов <...>. Из общества идеи просачиваются понемногу и в *духовные училища, и ко Двору*. NB. Мы видели, что в настоящее время Хомяковские *оттенки* (по-моему, неправильные и в некоторых отношениях *полу-протестантские*) просочились уже в *духовные Академии*”. Пусть в битве берут верх славянофилы, но она, считает Леонтьев, далеко не проиграна: “Вообразите, что в духовных Академиях не удовлетворяются более “сладким” туманом Хомякова (сравни с “розовым христианством” Достоевского. – И. П.) и спрашивают себя: “Ну, а дальше что?” Вообразите при этом всё большее и большее сближение с *Католическими Славянами* <...> И если таким образом через 20–25 лет те семена, которые Соловьёв сеет теперь с такой борьбой, с такой, допустим, хитростью и даже несимпатичной злобой, начнут приносить обильную жатву <...>, то разве не простят ему все его *извороты*, или его мечтательные бредни?”

Следующим этапом планировался переход к церковной революции, где “врагам народа” был уготован незавидный конец: “Если совокупность всех выше перечисленных условий приведёт... к соединению Церковей под Папой – то скорее может случиться, что русские, в одно и то же время столь расположенные к *мистическому подчинению*, и столь неуправляемые в страсти разрушать, столь бешеные, когда они одушевлены, – скорее, говорю я, может случиться, что эти русские паписты не только не будут кротки. . . а *положат лоском* всю либеральную Европу к подножию Папского престола; дойдут до ступеней его через потоки европейской крови”. Весь “пургаториум” индугируется Леонтьевым заранее. Цель оправдывает средства. “Счастье миллионов” *верных папистов* оправдывает выпущенные “потоки крови” *неверных*. Кровавая риторика окатоличивания (заявившая себя позднее

в польской программе ревиндикации, в устах Хорватии, зримо проявившаяся сегодня на Украине), несомненно, достойна Великого Инквизитора.

Мы подошли к четвёртой важнейшей точке разногласий Леонтьева с Достоевским, которую можно обозначить как *отношение к славянам*. Она напрямую соотносится с деяниями *бешеных, кровавых папистов-инквизиторов* и их жертв — *безбожных либералов*. Если на роль первых Леонтьевым планировались католические славяне (например, поляки, готовые, к удовлетворению мыслителя, “перевешать” “наших нигилистов” “тотчас же после выделения мечтательного царства Польского”), то их жертвами — *буржуазными демократами* — “законно” становились славяне православные. Вот почему, когда Достоевский в “Дневнике...” писал о турецких славянах: “Мать-Россия новых родных деток нашла, и раздался её великий жалобный голос об них...” — публика могла прочесть и леонтьевское: “Что такое Славизм? Ответа нет!” Если первый заявлял о “великом новом слове, которое Россия во главе союза славян скажет Европе”, второй заключал о южных славянах: “...хуже славяне тем, что они все сплошь либералы, конституционалисты и демократы... <...> Этим-то они хуже даже итальянцев, французов и немцев-бюргеров...”. При этом католических славян, особенно поляков, Леонтьев по понятным причинам выгораживал. Следовало настораживающее обобщение: “славизм погиб навсегда, растаял вследствие первобытной простоты и слабости своей”.

Оба писателя понимали, что за Русско-турецкой войной 1877-1878 годов стоит православно-католическое столкновение, но относились к этому противоположно. Достоевский предсказывал возрождение на карте мира христианских государств, считал, что на Балканах “разрешится тысячелетний вопрос Римского Католичества” и на его место “станет возрожденное восточное христианство”, что “бой окончится в пользу Востока, в пользу Восточного союза”. Леонтьев, сколь ни пытался под конец войны примкнуть к официальной линии, никак не мог отказаться от симпатий к Турецкой империи и тесно союзничавшему с ней Ватикану, а значит, и от враждебности к православным славянам. Достоевский своим “Дневником писателя” пробуждал в публике наибольшие славянские симпатии, что и провоцировало нападки Леонтьева, который уже с 1870-х годов называл подобные усилия “нежными” и “сердобольным братским нитьем”. Неслучайно в статье “О всемирной любви” оспорены не только “Карамазовы” и Пушкинская речь, но и славянская проповедь “Дневника...” — та “не слишком новая мысль о “смирении” и о примирительном назначении славян (составляющем, за неимением пока лучшего, будто бы нашу племенную особенность)”.

Нелишне будет разграничить “искание Константинополя” одним и другим автором. Если Достоевский уже с 1850-х годов трактует Россию как правопреемницу Византии и объясняет её нацеленность на Царьград желанием навеки прекратить “муки братьев нам единоверных и стон церквей в гоненьях беспримерных”, считая такой шаг частью программы по сбережению “всего вселенского Православия” и гарантией независимости освобождённых восточных христиан, то у Леонтьева по поводу Константинополя другие планы (высказанные, в частности, в беседе с Вл. С. Соловьёвым): “Я говорю: “Во всяком случае и для того, чтобы Ваше соединение Церквей осуществилось, русские захотят, прежде всего, испытать централи<за>цию Вост<очной> Церкви в Царьграде. <...> Нужно, чтобы эту Вост<очную> централиз<ацию> испытали на деле — и разочаровались бы; тогда пойдут и в Рим”. — А он: “Я против этого опыта ничего не имею. Моё мнение *теперь* то, что вы правы относительно Царьграда: его *надо* взять и перевести туда Папу. — Это тем более осуществимо, что Царьгр<ад> зовут *Новый Рим*”.

Поэтому необходимо различать два существенно разных подхода: мнение о “юго-славянах” К. Н. Леонтьева и “Одно совсем особое слово о славянах, которое мне давно хотелось сказать” Ф. М. Достоевского из “Дневника писателя” 1877 года. И там, и здесь, на первый взгляд, звучит критика славян, и не случайно Леонтьев к концу 1880-х ухватился за эту главу “Дневника...” как за момент возможного единомыслия: это единственное место, которое он у Достоевского без обиняков хвалит и подвёрстывает к собственным чувствам: “Он даже *тогда* предсказывал, что болгары будут неблагодарны нам. Предсказывал это и я, положим, в то же время; но ведь я прожил в Турции 10 лет и *видел*, что такое болгары!” В том же духе некоторые исследователи начали сводить всё славянское богатство “Дневника писателя” к одной его

главе, “не замечая” того факта, что начиная со второго номера этого издания (февраль 1876 года) и до последнего (январь 1881-го) нет практически ни одного выпуска, где так или иначе не звучала бы тема борьбы славян за свободу и русской помощи в этой борьбе. Подобной “редактурой” Достоевского заняты, например, А. И. Щербинин и Н. Г. Щербинина, которые на основании всё той же вырванной из контекста главы превратно толкуют славянские тезисы писателя и выдают мнение оппонентов Достоевского за его собственное, приходя к неправому выводу, что Достоевский в “Дневнике...” занят “деконструкцией славянского мира (славянской идеи)”, поскольку-де она “профанировала” себя.

“Неблагодарность” и европейскую переориентацию *славянской интеллигенции* ещё раньше К. Н. Леонтьева и идущих у него в кильватере критиков заметили славянофилы. Но у них эта критика была конструктивной, не распространявшейся на всю нацию. Так и у Достоевского критика славян – это, прежде всего, критика их западной “элиты”. Но даже там, где она касается всего народа, она благожелательна, сердечна, а главное, существует в контексте всего произведения, среди огромного числа положительных отзывов о славянах, призывов к их защите. В рамках всё той же главы следует ясный вывод: несмотря ни на какие заблуждения славян, России надо поматерински оставаться с ними и готовиться вновь “обнажать за них меч”. Справедливо будет назвать это *братской* критикой, поскольку Достоевский никогда не переставал видеть в южных славянах братьев: “православные христиане, братья наши”; “принижённые... народы и братья наши на Востоке”; “угнетённые братья”; “крошечная только часть людей, где-то там в уголке, турецкая рая, о которой никто бы и не услышал ничего, если б не прокричали русские”; “в Сербии братья... замучены и угнетены”; “страдающие братья”; “родные наши братья”; “наши братья по вере и крови славяне”; “несчастные и угнетённые братья наши”; “распинаемые на кресте наши братья” и т. д.

У Леонтьева критика турецких славян – *небратская*, встающая в длинный ряд отказа им в духовности и в самых обычных человеческих качествах, абсолютно антиисторично клеймящая эти крестьянские народы как *буржуазных демократов* и *европейских либералов*: “Разве легко нам справляться с болгарами и сербами?... Справляться с ними нам иногда очень трудно... <...> мы бываем часто вынуждены и нехотя ступать нашей исполинской стопой по следу, протоптанному маленьким, но цепким копытцем юго-славян”; “Осман-паша, например, конечно, выше какого-нибудь жалкого серба, который спрятался в кукурузе”; “... о сербах. Ни один из славянских народов не раздроблен так и политически, и культурно”; “Они до сих пор не только не явились творцами чего-либо *ново-славянского*, но и слабыми охранителями древне-сербского, своего”; “Хотя сербы простодушнее и симпатичнее, прямее болгар, но они очень горды и заносчивы”; “монашество в свободной Сербии в упадке”; “Сербы, нечего и говорить, все демократы”, стремящиеся к “буржуазной утилитарности”; “*некоторые струны*, и без того у них (особенно у сербов) слабые, могут совершенно оборваться; напр., православное чувство, которому либеральный европеизм гораздо больше вредит, чем само Католичество. Юго-славяне и без того православные весьма плохие...”; “Истории древне-болгарского и древне-сербского царств очень бесцветны... <...> С падением Византийского государства пресекалась и их незрелая своеобразно-культурного периода государственная жизнь”; “неблагодарность либеральных болгар и сербов”; “какие-то паршивые болгары, которых, как мух, Россия может задавить одной лишь ступнёй своей”; “настойчивые хамы”; “эта столь ничтожная и несимпатичная болгарская народность”; “самый отсталый, самый последний из возродившихся славянских народов”; “волки в овечьих шкурах”, “*радикальные европейцы в славянской шкуре*”. И, в качестве вывода: “южному славянину... следовало бы сказать: “ты не горяч и не холоден, – изблюю ты из уст моих!” Если бы “изблевать” его была нам какая-то возможность...”

Неправота в вере “юго-славян”, согласно Леонтьеву, имеет явный антикатолический оттенок: они “уже раз в своей истории послужили главным предметом раздора и разрыва между Римом и Византией...” – недоволен он, имея в виду, скорее всего, Ферраро-Флорентийский собор. Так и нынешние славяне мешают сближению России и Ватикана: “Папа узник! <...> И мы, русские, молчим об этом, – вероятно, из соображений внешней политики... (опять-таки в сущности через племенной вопрос – через славянский!)”.

Продолжать цитации излишне; можно лишь порадоваться, что в политике и культуре России победила линия Ф. М. Достоевского, а не К. Н. Леонтьева, то есть братско-славянофильская, а не сегрегационно-славянофобская. Вряд ли корни этой славянофобии лежали в “десятилетней жизни моей на Востоке”, в “хорошем знании” тамошних обстоятельств, — ведь юго-славяне лично укоряли Леонтьева в “незнании заграничных славян”. Скорее, это чувство питалось другой данностью: вековым римским рационализмом, делящим мир на “верных” и “схизматиков”; “ненавистью и презорством к иноверным”, которые, как верно отмечал преп. Амвросий, неотъемлемы от “предстоятелей Римской Церкви”. Действительно: ни одному из народов не предъявлял Леонтьев и сотой доли тех упрёков, претензий, унижений, как православным славянским народам, лепя из них “образ врага”. Рассуждая о планировавшемся “союзе восточно-православных народов”, он заявляет: “Какое мне дело до того, что *всему человечеству* прибавится каких-нибудь пять-шесть лет *средней* продолжительности жизни? Мне нужны не эти *отвлечённые* и никому *собственно не принадлежащие* пять лет, мне нужны *мои* 50 лишних и здоровых! Так, чтобы мне жизнь сама уже наскучила бы! Этого и самый “любовный” союз панславизма не даст, и ни от чего существенно-бедственного он нас не избавит...”

Суммируя такого рода сентенции, звучавшие ещё на этапе статьи “О всемирной любви”, Достоевский отметил в тетради: “*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)*. В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в своё пузо”. Леонтьев, со своей стороны, не остался в долгу и под конец жизни исключил Достоевского не только из подлинных христиан, но даже из разряда моралистов: “Почти все главные действующие лица Достоевского” — “психопаты”, и если “по другим писателям можно изучать нормальную жизнь; по Достоевскому можно изучать только её психопатию...” К сожалению, мыслитель не внял адресованной ему *морали* Достоевского, который подметил в нём и несогласие в идеях, и банальную зависть и писал: “Разумеется, нельзя требовать, чтоб г-н Леонтьев сознался в этом печатно. Но пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно (для порядочного человека и сего довольно)”.

* * *

Одним из главных дел К. Н. Леонтьева стала борьба со *славянско-православной идеей* славянофилов. В период, когда Ф. М. Достоевский отыскивал воплощение этой мировой идеи в разнообразных проявлениях народного сознания: война за братьев-славян (ставшая итоговой темой его публицистики); православный монастырь и старчество (итоговая тема его беллетристики); типаж, являющие народную правду и призыв к западной интеллигенции смириться перед народом, — Леонтьев стремился развенчать эту идею с разных сторон: с религиозной (продвигая идею униатского *новоправославия* и параллельно отрицая традиционное Православие как духовное средоточие славян); с национально-государственной (приучая публику к неприятию славянских народов как исторических субъектов); с сословно-неравенственной (говоря о необходимости “палки” в дисциплинировании русских и славянских “простолюдинов”). Ради подобных идей и был отвергнут созданный Ф. М. Достоевским идеал близкого к народу *православного старца* и нарисован свой — *аристократический и рыцарственный “старец старцев”, “Св. отец — преемник Петра”, положительный “Великий Инквизитор”*. Единомысленный со своим персонажем, К. Н. Леонтьев до самой смерти не оскудевал в борьбе с православной “всечеловечностью” и славянами как её зачинателями.

Кто же оказался прозорливее в “споре” и чьи пророчества сбылись? Едва ли можно говорить об исполнении основных прорицаний Леонтьева, согласно которым долголетие Турецкой империи обязано было продлиться благодаря её якобы великолепному отношению к христианским народам, а также незрелости этих народов для собственной государственной судьбы. Или схожих провозглашений о “долгом, очень долгом сохранении Австрии”, что опять-таки призвано было воспрепятствовать “слишком быстрому разрешению

всеславянского вопроса”. Непросто всерьёз рассматривать и “церковные” прорицания Леонтьева, согласно которым новые гонители на Православие (дабы возродить в нём мученичество) должны явиться из “нигилистов, достигших высшей власти *по пути, уготованному им этой самой либеральной, Славяно-Русской Церковью*”, которую проповедовали “Хомяков, Самарин, Аксаков”, развивавшие Церковь в “*национально-протестантскую сторону*”. Подобные “пророчества” выглядят сегодня откровенным абсурдом. Никакой новой “либеральной славянской церкви” не создано; гонители же Православия в двадцатом и двадцать первом веках, как и ранее в истории, являлись из недр Церкви Католической.

Напротив, славянские пророчества Достоевского оказались жизненны и подтвердились историей. Последнее из них, прозвучавшее в “Дневнике писателя”, было пророчеством о падении Австрии и освобождении австрийских славян. Сбылось не только оно — история подтвердила практически все прогнозы Достоевского, в частности, о том, что Турция перестанет существовать как империя и европейское государство, что славянские народы, жившие под её гнётом, получат собственную государственность; что “мы именно в теперешней же войне и докажем всю нашу идею о будущем предназначении России в Европе, именно тем докажем, что, освободив славянские земли, не приобретём из них себе ни клочка”. Православный удел в Европе действительно расширился, и “возрождённое восточное христианство” заняло в ней подобающее место: помимо православных Сербии, Черногории, Болгарии, Македонии, Румынии, Греции, в основной массе вернулись от униатства к вере предков русины в Закарпатской Украине и Словакии; тот же процесс произошёл с белорусами; образовалась автокефальная Польская Православная Церковь (1948), Чехословацкая Православная Церковь (1951).

О верности геополитических предвидений Достоевского неоднократно писали южнославянские учёные, в том числе православные святые, — св. Николай (Велимирович) и св. Иустин (Попович). Они касались и художественных образов Достоевского, в частности, образа старца Зосимы, которого относили к “христаликим героям Достоевского” и без всяких оговорок многократно цитировали как действительно существующего православного старца. О неуязвимости образов “Братьев Карамазовых” свидетельствует и инославная культурная среда. Достаточно упомянуть неоднократные сценические постановки “Поэмы о Великом Инквизиторе” и её автономные печатные издания на английском языке.

Читательский интерес как неумолимая (хотя далеко не единственная) оценка многое ставит на свои места, и потому сложно согласиться с мнением В. А. Фатеева, считающего, что “по благотворному влиянию Леонтьева в деле распространения в обществе православных воззрений его вполне можно сопоставить с ролью Ф. М. Достоевского”. *О православности* того и другого писателя предоставляем судить читателю; что же касается известности, благотворного влияния и общественной оценки, прислушаемся ко мнению св. Иустина. Он был убеждён, что Достоевский всегда “со-вечен”: то есть при всех исторических поворотах, при самых разных властях, со всеми неугодными кому-то идеями остаётся популярнейшим и немеркнувшим источником вдохновения, идеалом для подражания мировых классиков, объектом многих тысяч исследований. Фигуру К. Н. Леонтьева и при жизни и после неё отличает непопулярность, которую его ученики характеризовали как “литературную судьбу... трагичную до ужаса” (И. И. Фудель), всерьёз числя это “колдовством природы” (В. В. Розанов). Действительно, оппонент Достоевского, при всём своём желании стать “генералом в литературе”, в большинстве мировых культур до сих пор неизвестен вообще или известен *через Достоевского* как один из его критиков.