

*На правах рукописи*



**ЖУРАВЛЕВА Алена Владимировна**

**ФЕНОМЕН ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА**

Специальность 09.00.05 – Этика

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
В.В. Варава

Иваново 2017

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Вступление</b> .....	3
<b>Глава 1. Истоки этических взглядов К.Н. Леонтьева</b> .....	15
1.1. Эсхатологическая этика как феномен отечественной философской культуры .....	15
1.2. Своеобразие нравственных исканий К.Н. Леонтьева .....	35
1.2.1. К.Н. Леонтьев как моралист: pro et contra .....	36
1.2.2. Феномен «эстетического аморализма» .....	47
1.2.3. Этический пессимизм .....	58
Выводы первой главы .....	77
<b>Глава 2. Особенности эсхатологической этики К.Н. Леонтьева</b> .....	80
2.1. Преодоление этического или «трансцендентный эгоизм» .....	80
2.2. Византизм как нравственный идеал разочарования .....	99
2.3. Правовой идеал в контексте эсхатологической этики .....	118
Выводы второй главы .....	138
<b>Заключение</b> .....	141
<b>Список литературы</b> .....	147

## Вступление

### **Актуальность исследования.**

Современные исследования отечественной философии входят в новую фазу реконструкции ее глубинных смыслов «на клеточном уровне». Сегодня очевидно, что русская философская культура представляет собой не эпифеномен европейской философии, но полнозвучный аккорд в мировой философской мысли. В этом контексте важной работой является дальнейшее более глубокое изучение наследия тех мыслителей, которые определяют «дух и стиль» отечественной философской традиции, своеобразие которой объясняется особой близостью к предельным нравственным вопрошаниям.

Одной из таких фигур, с нашей точки зрения, является Константин Николаевич Леонтьев, неослабевающий интерес к которому служит наиболее ярким показателем глубины и самобытности его философских исканий. При этом, как отмечает исследователь его творчества О.Л. Фетисенко: «Чаще всего к Леонтьеву обращаются политики, социологи, культурологи»<sup>1</sup>. Как это ни парадоксально, эту ныне очень популярную фигуру менее всего воспринимают как философа, тем более как философа-этика.

Действительно, большинство исследований творчества К.Н. Леонтьева проходят по линии его политических воззрений в контексте философии консерватизма. К тому же сформировавшийся образ К.Н. Леонтьева как «русского Ницше», т.е. рафинированного эстета и сторонника радикального аморализма вычеркивает его из традиций отечественного философского этикоцентризма, что в корне неверно. Распространенные оценки К.Н. Леонтьева как «эстетического аморалиста» и «трансцендентного эгоиста» не улавливают глубины и своеобразия его нравственных исканий, которые, как нам представляется, получают наиболее адекватную трактовку в терминах эсхатоло-

---

<sup>1</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб., 2012. С. 14.

гической этики, основные черты которой разработаны Н.А. Бердяевым в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики».

Почему вообще важно обращение к этическим взглядам К.Н. Леонтьева? Не являются ли иные – политические, социологические, культурологические ракурсы исследования творчества философа более значимыми, востребованными, интересными в конечном счете? В поиске ответа на этот вопрос мы обращаемся к выдающемуся мыслителю XX века Альберту Швейцеру: «История этической мысли – наиболее глубинный слой всемирной истории. Среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой. Она – решающее знание, которое мы должны отвоевать у мышления. Все остальное более или менее второстепенно»<sup>2</sup>.

«Отвоевать» нравственность у К.Н. Леонтьева – стратегическая задача данного диссертационного исследования. Очевидно, что у такого мыслителя, как Леонтьев, не могут отсутствовать полноценные этические воззрения. Утонченный интеллект, человек широких политических воззрений, обладающий изысканным художественным вкусом и провидческим даром, по определению не может быть беден по части этики. В случае с Леонтьевым правильнее говорить не об отсутствии этики, а о глубочайшем своеобразии этического начала, которое определяется многими факторами, в том числе известным *принципом византизма*. Дело в том, что этот принцип, как правило, ассоциируется с церковно-государственным устройством Византии, в то время как у него множество измерений, среди которых этическое имеет большую значимость.

По поводу этических воззрений К.Н. Леонтьева среди классиков истории русской философии сформировались по крайней мере две противоположные точки зрения. *Точка зрения «contra»* достаточно резко и однозначно озвучена прот. Георгием Флоровским, который в «Путях русского богословия» писал о Леонтьеве, что «У него точно не было врожденного морального инстинкта, его как-то не тревожил никогда категорический императив «нрав-

---

<sup>2</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 103.

ственного закона»»<sup>3</sup>. Эта позиция, по сути, отрицающая моральное начало в построениях Леонтьева, создает определенную трудность в плане практической применимости идей К.Н. Леонтьева. Так, В.Ю. Катасонов пишет, что «...наиболее парадоксальной и спорной является та часть «натуралистической социологии» К.Н. Леонтьева, которая касается вопроса применимости норм морали в социальной и политической жизни»<sup>4</sup>. Но это не столько отрицание морального фактора в философии Леонтьева, сколько указание на неоднозначность и соответственно глубину нравственных исканий философа.

*Точка зрения «pro»*, по нашему мнению, более взвешенная, убедительная и справедливая, высказана прот. Василием Зеньковским в его «Истории русской философии»: «Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель». Это происходит из-за того, что для Леонтьева, считает Зеньковский, «моральная правда» состояла в том, «...чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию»<sup>5</sup>.

Эта оценка В.В. Зеньковского, данная К.Н. Леонтьеву, является определяющей для нашего исследования, поскольку содержит мощный эвристический посыл, позволяющий раскрывать многомерность нравственного мира Константина Леонтьева, что делает его не только выдающимся русским философом, но философом, который принадлежит к корневой этикоцентричной традиции русской мысли.

Мы полагаем, что особое место в *русской эсхатологической этике* принадлежит оппоненту, если не антиподу Достоевского, глубокому и оригинальному философу К.Н. Леонтьеву. У него имеются содержательные воззрения именно нравственного характера, делающие его одним из ярчайших представителей русской этикоцентричной философии. Исследование этого пласта философского наследия К.Н. Леонтьева и составляет главную актуальность избранной темы.

---

<sup>3</sup> Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 304.

<sup>4</sup> Катасонов В.Ю. Социология Константина Леонтьева // Православное понимание общества. М., 2015. С. 264.

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 260.

**Степень разработанности.** Интерес к философскому наследию оригинального русского мыслителя К.Н. Леонтьева сегодня необычайно высок. На наших глазах происходит восстановление исторической справедливости по отношению к одному из виднейших представителей русской философской культуры. Неузнанный, непонятый, несвоевременный, непринятый, неизвестный – этот ряд, свидетельствующий о прижизненном положении философа, можно продолжать.

Однако сегодня положение дел радикально изменилось: большое количество статей<sup>6</sup>, монографий<sup>7</sup>, диссертаций<sup>8</sup>, конференций<sup>9</sup> посвящены различным аспектам идейного наследия этого незаурядного человека. Творчество К.Н. Леонтьева исследуется философами, историками, филологами, социологами, культурологами, политологами и др. Следует отметить таких исследователей К.Н. Леонтьева, как В.А. Котельников, О.Л. Фетисенко, О.Д. Волкогонова, Д.М. Володихин, А.В. Репников, А.А. Корольков, К.М. Долгов, Л.Р. Авдеева, С.В. Хатунцев, Д.Е. Муза, В.И. Косик и др., способствовавших воссозданию подлинного облика мыслителя в исторической перспективе.

<sup>6</sup> Авдеев О.К. Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма // Альманах современной науки и образования. 2016. № 9; Нижников С.А. История одного спора: Ф. Достоевский и К. Леонтьев о сущности христианства // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2011. № 2; Емельянов-Лукьянчиков М.А. Концепция «племенизма» К.Н. Леонтьева в цивилизационной историософии XIX–XX веков // Вопросы истории. 2004. № 9; Кривенко О.А. Духовный путь личности в повести К.Н. Леонтьева «Дитя души» // Власть. 2014. № 2 и т.д.

<sup>7</sup> Авдеева Л.Р. К.Н. Леонтьев. Пророк или «одинокый мыслитель»? М., 2012; Володихин Д.М. «Высокомерный странник». Философия и жизнь Константина Леонтьева. М., 2000; Хатунцев С.В. Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007. Жуков К.А. Восточный вопрос в историософской концепции Н. Н. Леонтьева. СПб., 2006; Волкогонова О.Д. Константин Леонтьев. М., 2013; Муза Д.Е. Константин Николаевич Леонтьев: Личностный миф и драма идей в контексте поиска духовного смысла истории. М., 2015 и др.

<sup>8</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века) : дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2012; Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев : дис. ... канд. филос. наук. М., 2011; Доробжева Т.М. Проблема социокультурного идеала в социально-философских воззрениях К.Н. Леонтьева : дис. ... канд. филос. наук. М., 1995; Бессчетнова Е.В. Диалог Вл.С. Соловьёва и К.Н. Леонтьева: проблема бытия России : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2015; Донских К.Ю. Философия и эстетизм в творчестве К.Н. Леонтьева : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2012.

<sup>9</sup> Заочная юбилейная научная конференция, посвященная творчеству русского мыслителя К.Н. Леонтьева // Философское образование. 2006. № 14.

При этом необходимо сказать, что наиболее значительная работа по возрождению творческого наследия К.Н. Леонтьева происходит сегодня преимущественно в контексте *философии консерватизма*<sup>10</sup>. Здесь определяющей является политическая и культурологическая реконструкция политических воззрений мыслителя. Это неудивительно, поскольку политические идеи философа относительно исторического бытия России носят большой прогностический характер, актуальный для понимания кризисных процессов современной культуры: «...жизненный и интеллектуальный опыт К.Н. Леонтьева отражает многие из тех проблем, которые актуальны и для сего дня»<sup>11</sup>.

В этом контексте такие титулы Леонтьева, как «политический философ», «философ консерватизма» или просто «политический мыслитель», вполне оправданы. Известный польский историк русской мысли А. Валицкий назвал Леонтьева «наиболее оригинальным мыслителем крайне правого крыла в девятнадцатом веке»<sup>12</sup>. Представляется, что это наиболее точная и адекватная трактовка Леонтьева как теоретика, соответствующая его политической репутации в интеллектуальной традиции русской мысли.

При этом, по нашему мнению, не совсем справедливо трактовать взгляды К.Н. Леонтьева исключительно в политическом и социологическом контексте, полагая, что его крайне правые, государственно-монархические и консервативные идеи вполне выражают его духовный облик. В данном случае происходит редукция этики к праву, а философии к политике. Не отрицая всей значимости Леонтьева как политического мыслителя, мы все же считаем, что он является также крупным самобытным философом с ярко выраженной этической доминантой. Для понимания своеобразия этических взглядов К.Н. Леонтьева недопустимо их рассматривать в контексте «эсхатологиче-

<sup>10</sup> Репников А.В. К. Леонтьев – философ российского консерватизма // Полис. Политические исследования. 2011. № 3; Минаков А.Ю. Изучение русского консерватизма в современной российской историографии // Тетради по консерватизму. 2015. № 4; Масланов Е.В. Формирование социального идеала в творчестве ранних славянофилов и К.Н. Леонтьева: сравнительный анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н.-Новгород, 2011; Бессчетнова Е.В. Диалог Вл.С. Соловьёва и К.Н. Леонтьева: проблема бытия России : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2015 и др.

<sup>11</sup> Ионайтис О.Б. С.Н. Булгаков о К.Н. Леонтьеве // Философское образование. 2006. № 14. С. 51.

<sup>12</sup> Валицкий А. Философия права русского либерализма. М., 2012. С. 66.

ской этики», границы, сущность и смысл которой наиболее полно раскрыты Н.А. Бердяевым в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики».

Следует отметить недостаточное внимание к этической (в своей основе экзистенциальной) составляющей философии Леонтьева как в классической русской философии, так и в современной. Скорее о Леонтьеве говорили как о «аморалисте», нежели как о создателе оригинальной нравственной философии. Исключение представляет книга Н.А. Бердяева «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли», в которой он показал, что Леонтьев «...выясняет истину этического характера»<sup>13</sup>, и «История русской философии» В.В. Зеньковского, в которой целый раздел посвящен этическим взглядам К.Н. Леонтьева, где есть такие примечательные слова: «Странно, что почти никто (кроме Бердяева) не почувствовал *этического пафоса* у Леонтьева»<sup>14</sup>.

Современные авторы, как мы уже показали, в основном специализируются на иных (не этических) аспектах творческого наследия философа. Отчасти работы В.Н. Назарова, А.А. Королькова, К.М. Долгова, А.Ф. Сивака затрагивают этот аспект и покрывают существующую лауну относительно нравственных исканий К.Н. Леонтьева.

В общем потоке многочисленных исследований философского наследия К.Н. Леонтьева отсутствует должное внимание к нравственной стороне его философского наследия. Этим определяется наш интерес к идейным исканиям философа, преимущественно его нравственным воззрениям в контексте эсхатологической этики.

**Объектом** данного исследования является эсхатологическая этика как феномен отечественной философской культуры.

**Предметом** исследования является философское творчество К.Н. Леонтьева.

<sup>13</sup> Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 93.

<sup>14</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 257.



**Целью** настоящей диссертационной работы является анализ феномена эсхатологической этики К.Н. Леонтьева, в котором раскрываются наиболее важные мировоззренческие основания, присущие взглядам философа, а также сущностные этикоцентричные характеристики русской философии. Цель исследования достигается путем постановки и решения следующих **задач**:

- 1) раскрыть сущностные характеристики эсхатологической этики как феномена отечественной философской культуры;
- 2) рассмотреть феномен этического эсхатологизма К.Н. Леонтьева как синтеза русского пессимизма и трагизма;
- 3) показать ограниченность трактовок этических воззрений К.Н. Леонтьева в терминах «эстетический аморализм» и «трансцендентный эгоизм»;
- 4) выявить отличия эсхатологической этики К.Н. Леонтьева от этического пессимизма А. Шопенгауэра;
- 5) рассмотреть византизм как нравственный идеал разочарования К.Н. Леонтьева;
- 6) исследовать этическое своеобразие правовой концепции К.Н. Леонтьева;
- 7) показать место и роль учения К.Н. Леонтьева в современном философском дискурсе.

**Методология исследования.** Методологической основой диссертационного исследования являются методы этико-философского анализа, а также общенаучные методы и принципы познания. Также в работе применялись системный подход, метод сравнительного анализа, аксиологический метод. С помощью системного подхода удалось рассмотреть феномен эсхатологической этики К.Н. Леонтьева в контексте этикоцентричных традиций русской философии. Сравнительный анализ позволил выявить сходства и различия в воззрениях Н.В. Гоголя, К.Н. Леонтьева и Л.Н. Толстого. Этико-философ-

ский анализ способствовал пониманию нравственного значения философских построений К.Н. Леонтьева.

**Теоретическая база исследования.** Основной теоретической базой исследования, повлиявшей на формирование основной идеи работы, явилось философское наследие К.Н. Леонтьева, а также труды русских философов, посвященных этическим аспектам философии К.Н. Леонтьева (В.В. Зеньковский и Н.А. Бердяев). Кроме того, важным источником при формировании концепции эсхатологической этики применительно к нравственным исканиям К.Н. Леонтьева явилась книга Н.А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Религиозная философия и богословие явились важнейшим источником работы для прояснения идеи «Страха Божьего». Труды С.С. Аверинцева помогли более глубоко понять принцип византизма в традициях классической христианской культуры.

Этические исследования В.Н. Назарова, А.А. Гусейнова, В.П. Фетисова, Н.В. Голик способствовали пониманию этических измерений философии, а также прояснению этической сущности эстетического. Особое место в обосновании фундаментальности этики для жизни и философии принадлежит А. Швейцеру, чья критика пессимизма А. Шопенгауэра была важнейшим теоретическим источником, позволившим освободить воззрения Леонтьева от эпитета «этический пессимист». Важными источниками исследования также явились работы в области литературоведения, филологии, истории, эстетики, которые позволили раскрыть масштабность творческой личности К.Н. Леонтьева (О.Д. Волкогонова, К.М. Долгов, А.А. Корольков, В.А. Котельников, О.Л. Фетисенко, С.В. Хатунцев).

**Научная новизна исследования:**

- впервые обоснована мысль о принадлежности К.Н. Леонтьева к корневой традиции отечественного философского этикоцентризма;
- впервые раскрыты особенности эсхатологической этики К.Н. Леонтьева, которые отличны от традиционной христианской эсхатоло-

гии и связаны с глубинной сущностью нравственных вопрошаний русской философии;

- на основании реконструкции этического пласта философского наследия К.Н. Леонтьева показана его глубокая моральная сущность, которая не позволяет однозначно трактовать его учение в терминах «эстетического аморализма» и «трансцендентного эгоизма»;

- показаны сущностные отличия эсхатологической этики К.Н. Леонтьева, основанного на византийском нравственном идеале разочарования, от этического пессимизма Шопенгауэра, имеющего брахманическую основу;

- проведен сравнительный анализ эсхатологических воззрений Н.В. Гоголя, К.Н. Леонтьева и Л.Н. Толстого, в ходе чего выявились сходства и различия трех выдающихся представителей отечественной философской культуры XIX века.

**Теоретическая значимость** диссертации состоит в расширении научных представлений о феномене эсхатологической этики в структуре этикоцентричного дискурса отечественной философии, в углублении дальнейших исследований нравственной проблематики русской философии, что позволяет продвинуться в решении вопроса о ее своеобразии. Выводы работы могут иметь продуктивное значение при анализе феномена эсхатологизма в русской философии, литературе и культуре. Диссертационная работа дает возможность с позиций современности вернуться к духовным темам индивидуального и национального бытия, которые были артикулированы К.Н. Леонтьевым.

**Практическая значимость** данной работы определяется тем, что результаты исследования могут быть использованы в ходе дальнейшего изучения этических особенностей русской философии, при разработке исследовательских и учебно-образовательных программ по этике, истории русской философии, эстетике, литературоведению, культурологии, политологии, а также в преподавании курсов и спецкурсов по «Истории русской этики».

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Радикальный этикоцентризм русской мысли, ее моральный абсолютизм, проявленный на всех ее этапах и практически во всех ее идеологически различных течениях, имеет общее основание. И благочестивая моральная проповедь древнерусских книжников, и «потревоженный дух» таких различных мыслителей, как Ф.М. Достоевский и К.Н. Леонтьев, имеют общий эсхатологический исток, являющийся типологической чертой отечественной философской культуры.

2. Эсхатологическая этика в структуре дискурсов моральной философии представляет собой типологическую характеристику русской религиозной философии. Выделяются два направления русского эсхатологического мироощущения: катастрофическое и творческое. Первое, основанное на историческом пессимизме, связано с именем К.Н. Леонтьева; второе основано на идее преобразования мира и человека и представляет собой магистральную линию русской религиозной мысли, которую представляют Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев и т.д. Моральный абсолютизм русской философии является метафизической проекцией эсхатологического мироощущения.

3. Духовной основой этических воззрений К.Н. Леонтьева явился нравственный идеал разочарования, составляющий сущность принципа византизма. Этот принцип включает одновременное наличие пессимизма (линия Шопенгауэра) и трагизма (линия Ницше), которые, соединившись в личности К.Н. Леонтьева, дали уникальный этико-философский синтез (эсхатологическая этика), ставший типологической чертой русской религиозной философии наряду с такими ее общепринятыми духовными характеристиками, как всеединство, соборность, софиология, имяславие. Взгляд Леонтьева на мир, человека и культуру – это взгляд как бы в увеличительное стекло, в котором гипертрофированными оказываются силы зла и смерти, гибели и катастрофы. Обостренное эсхатологическое чувство, с одной стороны, с другой –

суровая мораль как «противоядие» силам гибели, зла и распада. В сущности, это и есть *византийский тип духовности*.

4. Глубоко религиозный византийский пессимизм, основанный на эсхатологическом ужасе, который исповедовал Леонтьев (*ad majorem Gloriam Dei*), значительно отличается от пессимизма Шопенгауэра, восходящего к брахманистскому, отстраненно-ироничному скепсису. Этический пессимизм Шопенгауэра все же имеет посюстороннюю основу, это в большей мере скепсис, основанный на психологическом анализе конечности человеческой жизни, в то время как у Леонтьева – это эсхатологический катастрофизм, основанный на духовном переживании греховного человеческого бытия. Этический идеал Шопенгауэра ограничивался посюсторонним горизонтом мещанских ценностей, в то время как византийский эсхатологический идеал Леонтьева разрывал с ним радикально. В этом главное отличие эсхатологической этики Леонтьева от этического пессимизма Шопенгауэра.

5. Византизм Леонтьева есть своего рода этико-культурная и этико-правовая проекция эсхатологического мироощущения. Эсхатологизм Леонтьева (и близкого по духу Гоголя) не выражается лишь в теоретическом и эстетическом мироощущении, но имеет практическое измерение. Как и Гоголь, который не поддается деструктивному воздействию зла и смерти, но предлагает свою позитивную жизнеустроительную программу, так и Леонтьев в идее византизма так же дает свой идеал политико-правовой организации жизни, который становится наиболее ярким воплощением *русского консерватизма*. Двуединство философии и богословия наиболее сильно проявлено у К.Н. Леонтьева в византийском идеале разочарования земным, поскольку эсхатологический вектор, направленный на полный разрыв и преодоление всего мирского, уравновешивается культуротворческим потенциалом государственно-политической проекции византизма.

6. Реконструкция этических воззрений К.Н. Леонтьева позволяет в полной мере говорить о нем как о философе, а не как об оригинальном и интересном политическом мыслителе. Наличие фигуры К.Н. Леонтьева в пан-

теоне русской философской мысли добавляет к ней не только эстетическую привлекательность, культурологическую оригинальность и политическую трезвость, но придает ей определенную мировоззренческую устойчивость, создаваемую «эсхатологическим инвариантом», проявленным в философии К.Н. Леонтьева в максимальной степени.

**Апробация работы.** Основные положения диссертации нашли отражение в публикациях автора и его докладах на научных конференциях: Иоанновские научные чтения «Язык христианской традиции и современная культура» (Москва, 23–25 мая 2017 г.) «Этическое своеобразие правовой концепции К.Н. Леонтьева; Международные Рождественские образовательные чтения (Москва, 25–27 января 2017 г.) «Проблематика взаимосвязи права и морали в трудах русских религиозных философов права конца XIX – начала XX веков»; Иоанновские научные чтения «Слово, образ, понимание. Теория и практика работы с источниками» (Москва, 23–25 мая 2016 г.) «Религиозно-философский аспект происхождения и взаимодействия норм нравственности и права».

Основное содержание диссертации нашло отражение в 9 работах, в том числе в 3 статьях, опубликованных в журналах, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.

**Структура работы** определяется целью, задачами, а также спецификой этического дискурса. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих в себя шесть параграфов, заключения и списка литературы. Общий объем работы 161 страница, количество источников 183.

## ГЛАВА 1. СТАНОВЛЕНИЕ ЭТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ

К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

### 1.1. Эсхатологическая этика как феномен отечественной философской культуры

Вопросы, связанные с определением оригинальности и самобытности русской философской мысли, всегда находились в центре исследовательского внимания. Выявление характерных особенностей русской философии само является одной из таких особенностей. Является ли русская философия частью мировой, но со своим индивидуальным лицом, или она представляет собой совершенно уникальное явление в истории мирового духа, или наоборот, в ней нет ничего своеобразного, но все заемное, вторичное, подражательное? Эти и другие вопросы сегодня волнуют исследователей не меньше, чем сто и даже более лет назад.

В последнее, «постсоветское» время, как отмечает известный специалист по истории отечественной философской культуры Р.А. Гальцева, не только на Западе, но и в отечественных философских кругах развилось настроение «...вывести русскую философию за пределы общеевропейской, применив к ней своего рода процедуру гуссерлевского эпохе»<sup>15</sup>. Это, как правило, непродуктивный подход, не позволяющий определить национальное своеобразие философии, выявить в ней действительно самобытные черты, в которых отражается уникальный, присущий только данной культуре метафизический взгляд на мир.

По одной из сложившихся традиций, идущей от классиков истории русской философии, последнюю принято считать *моралецентричной*. Это не значит, что здесь преобладает морализаторство, хотя оно тоже занимает немалое место в традициях русской мысли<sup>16</sup>. Это значит, что вопросы морали,

---

<sup>15</sup> Гальцева Р.А. Знаки эпохи. Философская полемика. М., 2008. С. 374.

<sup>16</sup> См.: Соина О.С. Феномен русского морализаторства: Этические очерки. Новосибирск, 1995.

которые так или иначе присущи только человеку, находятся в центре русской философии, в которой, по словам известного исследователя А.С. Гулыги, «...сконцентрировано внимание к главной человеческой проблеме, имя ей – смысл жизни»<sup>17</sup>. Таким образом, образуется следующая цепочка генетически родственных понятий: *мораль – человек – смысл жизни*, которая и составляет главный предмет вопрошаний отечественной философии.

В обоснование этой мысли можно приводить высказывания многих авторов, начиная от писаний древнерусских книжников и заканчивая авторитетными современными специалистами в области истории русской мысли, такими как М.А. Маслин, М.Н. Громов, Б.Н. Тарасов, А.И. Бродский, А.Ф. Замалеев, И.И. Евлампиев, В.Н. Назаров, С.Г. Семенова и др. Приведем лишь некоторые показательные свидетельства. Так, В.В. Зеньковский, давая общую характеристику русской мысли, писал, что в ней «...всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, – с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, – даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали»<sup>18</sup>.

Другой видный русский философ Е.Н. Трубецкой, также характеризуя русскую философскую мысль в целом, писал следующее: «И только с высоты горной вершины можно видеть то, что всегда составляло и составляет предмет искания русских философов, – ту новую землю, где правда живет»<sup>19</sup>. Эта мысль Е.Н. Трубецкого о сущности национальной философии совпадает с тем, что он думает о сущности философии как таковой: «Требование, чтобы философия была не только словом, но и делом, вполне справедливо и закон-

<sup>17</sup> Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 2003. С. 7.

<sup>18</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л., 1991. С. 16.

<sup>19</sup> Трубецкой Е.Н. Возвращение к философии // Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. М., 2010. С. 153.



но. Общественное сознание вправе ждать от философии, чтобы она не только учила, но и преображала жизнь. Философия и в самом деле должна быть, прежде всего, *действенной* мудростью: важнейшая ее задача состоит в том, чтобы указывать путь к совершенной и истинной жизни. В качестве высшего сознания общества философия должна быть *его совестью*<sup>20</sup>.

Философия как «совесть общества» – таково видение философии Е.Н. Трубецким, которое он находит у В.С. Соловьева в его отождествлении «правды-истины» и «правды-справедливости». Философия, таким образом, является силой, способной пересоздать, преобразовать и преобразить мир. Такова *нравственная* сущность философии, которая в большей степени характеризует отечественную мысль. Эта идея очень распространена. Вот, например, А. Мень считает, что сразу после первого значительного памятника древнерусской книжности, коим является «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, «русская религиозная мысль выражалась преимущественно в нравственном русле, через блестящие проповеди»<sup>21</sup>.

Красноречивое подтверждение этому мы находим в «Словаре Историческом о бывших в России писателях Духовного чина Греко-российской Церкви» митрополита Евгения (Болховитинова). Эта работа, по словам П.П. Пекарского, есть «краеугольный камень для всех почти исследований по части нашей духовной литературы», в которой отразились ее национальные архетипические особенности. Они сконцентрированы в «жанре поучений» как нравственной основе древнерусской книжности. «Кроме многих поучений, из коих некоторые и напечатаны, он сочинил...»<sup>22</sup> – эта характеристика встречается при описании многих трудов видных русских книжников, которые наиболее значительным образом проявили себя именно в этой сфере. Эти труды можно найти у еп. Гавриила Бужинского, митр. Амвросия Подобедова,

<sup>20</sup> Трубецкой Е.Н. Возвращение к философии. С. 144.

<sup>21</sup> Мень А. прот. Русская религиозная философия. М., 2008. С. 11.

<sup>22</sup> Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. М., 1995. С. 251.

арх. Никифора Феотокия, арх. Анастасия Братановского, арх. Симона Лагова, митр. Филофилакта Русанова, еп. Аполлоса Байбакова и многих других.

А вот точка зрения современного философа-этика В.П. Фетисова: «...пожалуй, самым лучшим доказательством единства классической философии и этики является русская философия. Она вся пронизана светом нравственной и философской Правды. И если бы кто-то попытался говорить о русской философии, не касаясь нравственной проблематики, он показал бы полное ее непонимание»<sup>23</sup>.

Таким образом, моральная проблематика в русской философии была исконно связана с утверждением правды, поиском смысла, истины, добра и красоты. Это отражено во многих выдающихся памятниках отечественной духовной культуры. Утверждение позитивного жизнестроительного идеала – так можно охарактеризовать данную интенцию русской морально-философской мысли.

Однако это, если можно так выразиться, «позитивное» крыло русской этики, нашло отражение преимущественно в духовной традиции, основанной на христианских, православных ценностях. При этом важно понимать, что кроме позитивного, базирующегося на евангельских максимах жизнестроительства, в традициях русской этики присутствует и другое направление, соответствующее, как сказал В.В. Розанов, «потревоженному духу», которое расходится с православным духом. Он написал о нем следующее: «Православие в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному духу»<sup>24</sup>.

Возможно, это не столь радикальное расхождение с православием, и корректнее было бы сказать, что «потревоженный дух» – это инобытие православного духа, его дополнение и необходимый элемент ключевой дихотомии мира и Бога. В любом случае, мы полагаем, что этот «потревоженный дух» присущ таким представителям русской литературно-философской мыс-

<sup>23</sup> Фетисов В.П. Солнце не заходит... С. 17.

<sup>24</sup> Розанов В.В. Уединенное. М., 1990. С. 254.

ли, как Н.В. Гоголь, Н.К. Леонтьев, В.С. Соловьев (при всей несхожести с Леонтьевым), Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой (тоже при всем различии с Достоевским), В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, А. Белый, Л. Андреев, А. Платонов и многие другие. И этот «потревоженный дух» в не меньшей степени выражает самобытность отечественной ментальности, чем дух евангельского благочестия.

Если попытаться найти какое-то *метапонятие* для раскрытия своеобразия отечественной философской культуры и русского национального самосознания, то таким, мы полагаем, будет справедливо назвать *эсхатологическое мышление* и вообще *эсхатологическое мировосприятие*. Безусловно, эсхатология – понятие, не присущее исключительно русской духовной культуре, но *эсхатологизм*, *эсхатологичность* как предельная концентрация на «последних вещах» – свойство, безусловно, присущее русскому, в том числе и философскому самосознанию. Достаточно полно и емко *эсхатологическая доминанта* русского национального самосознания выражена в известных словах Н.А. Бердяева из его «Русской идеи»: «...мы, русские, апокалиптики или нигилисты»<sup>25</sup>. Нигилизм, помноженный на апокалиптику, и есть своеобразная «формула» русского эсхатологического мировосприятия, которое отразилась буквально на всех значимых идеях и построениях русской философии и культуры. Во многом эти понятия стали синонимичными, определяющими дух и стиль русской культуры в целом<sup>26</sup>.

Необходимо отметить, что сама по себе эсхатология как богословский феномен, исходящий из авраамической традиции, достаточно нейтральное учение, повествующее о «конце света» и «конце времен». Как пишет Р. Бультман: «Эсхатология есть учение о «последних вещах», точнее, о том, как известный нам мир придет к своему концу. Это – учение о конце мира, о

<sup>25</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 157.

<sup>26</sup> Эсхатологические измерения русской философии исследуются сегодня достаточно интенсивно: Гранин Р.С. Хилиазм С.Н. Булгакова: между апокалиптикой и эсхатологией (2015); Арушанов В.З. Интерпретация эволюции европейского средневекового мировоззрения в концепции христианской эсхатологии В.С. Соловьева (2016); Гусев Д.В. Г.П. Федотов об эсхатологии и религиозном значении культуры (2016); Мочалов Е.В. проблемы истории и эсхатологии в творчестве Н. Бердяева (2010) и др.

его исчезновении»<sup>27</sup>. В богословской перспективе эсхатологическая проблематика возникает из некоторого несоответствия ожиданий конца света и его реального наступления: «Проблема эсхатологии выросла из того, что ожидаемый конец света не наступил, «сын Человеческий» не пришел с небес, история продолжилась, а потому эсхатологическая община не могла не признать того, что она стала историческим феноменом, тогда как христианская вера приняла форму новой религии»<sup>28</sup>.

Однако с духовно-психологической и философской точки зрения – это достаточно эмоционально окрашенный вопрос. Патрик де Лобье отмечает, что «Мысль о конце истории интригует, – и не только из-за абсолютной неясности сроков. ...весть о воскресении мертвых, за которым последует суд, вызывает к верующим и провоцирует к тревожным выводам неверующих. В конечном счете, эсхатология – достаточно чувствительная проблема, рождающая вопросы, обращенные и к каждому человеку, и к любому сообществу на протяжении всей истории»<sup>29</sup>. К тому же, как говорит Патрик де Лобье, сейчас этот термин обозначает рефлексию о конце и целях истории.

Нужно отметить, что в контексте русской философии «эсхатологический вопрос» всегда возникает в контексте постановки фундаментальных проблем бытия – смысла жизни и смысла истории. Именно постановка этих вопросов и отличает русскую религиозную философию. Как отмечает А.Г. Гачева: «Эсхатология, с точки зрения русских религиозных мыслителей, не обесценивает историю. Напротив – придает ей смысл, который не стирается временем, выводит ее из эмпирии в эмпирию, соединяет небесное и земное, делает текущее причастником вечности»<sup>30</sup>. По сути дела, размышлять в подлинно философском ключе о смысле истории возможно лишь в контексте эсхатологии.

<sup>27</sup> Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М., 2012. С. 31.

<sup>28</sup> Бультман Р. Там же. С. 49.

<sup>29</sup> Лобье Патрик де. Эсхатология. М., 2004. С. 5–6.

<sup>30</sup> Гачева А.Г. Идея оправдания истории и активно-творческий эсхатологизм русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой трети XX в. // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М., 2016. С. 161.

В типологии этических учений данное мироощущение в большей мере соответствует тому, что можно назвать *«эсхатологической этикой»*. Это понятие принадлежит Н.А. Бердяеву, который в своей книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» третью главу назвал «О последних вещах. Этика эсхатологическая», дав в ней набросок своего видения этого типа этики. Необходимо отметить, что она сама является выражением глубинного духа русской философии, в которой скрестились ее наиболее важные черты, особенности и характеристики. Более того, проблематика эсхатологической этики и возникает в том «потревоженном духе», о котором говорит В. В. Розанов.

Характеризуя современное ему состояние этического дискурса, Н.А. Бердяев пишет: «Обычные философские этики не имеют завершительной эсхатологической части. И если они и трактуют о проблеме бессмертия, то без углубления проблемы самой смерти... Проблема смерти есть не только проблема метафизики, она также есть проблема более углубленной, онтологической этики. Это понимают такие мыслители как Киркегардт и Гейдеггер»<sup>31</sup>. По сути дела, для Бердяева понятия «онтологическая этика» и «эсхатологическая этика» являются синонимами, поскольку противостоят той «обычной философской этике», в которой нет углубленного понимания проблемы смерти.

Категорическим императивом звучат следующие слова Бердяева, в которых раскрывается онтологический смысл его философского мировидения: «Этика должна стать эсхатологической. Для этики персоналистической вопрос о смерти и бессмертии является основным, и он присутствует в каждом явлении жизни, в каждом акте жизни»<sup>32</sup>. При этом, что очень важно, эсхатологические восприятие жизни в свете смерти не есть пассивность и пессимизм, в чем вообще, как правило, упрекают философию в целом, и философию смерти в частности. Бердяев пишет по этому поводу: «Эсхатологическая

---

<sup>31</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 360.

<sup>32</sup> Бердяев Н.А. Там же. С. 379.

этика совсем не означает пассивного отказа от творчества и активности. Пассивные апокалиптические настроения принадлежат прошлому, они означают упадочность и бегство от жизни. Наоборот, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическом опыте, требует небывалого напряжения человеческой активности и творчества. Нельзя пассивно, в тоске, ужасе и страхе ждать наступления конца и смерти человеческой личности и мира»<sup>33</sup>.

Именно такой тип этического дискурса, в центре которого – высшее и предельное, т.е. смерть и бессмертие, и является определяющим для отечественной философии. С полным основанием можно полагать, что Ф.М. Достоевский, о котором Ф.А. Степун точно сказал, что он «...жаждал не успокоения в прошлом, но беспокойства в будущем»<sup>34</sup>, и является наиболее ярким представителем этой традиции эсхатологической этики, совмещающей в себе не просто устремленность в будущее, но беспокойную устремленность в тревожное будущее. И это в точности соответствует тому «небывалому напряжению человеческой активности и творчества», о котором говорил Н.А. Бердяев.

По сути дела, именно Достоевский стал родоначальником эсхатологической этики, вобрав в себя наиболее глубокие апокалиптические настроения, которые были присущи отечественной духовной ментальности на протяжении веков, но которые не могли в полной мере проявить себя в прошлом. Об этом очень точно написал В. Иванов в работе «Достоевский и роман-трагедия», назвав последнего «великим зачинателем и предопределителем нашей культурной сложности»: «До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство... поставил будущему вопросы, которые до него никто не ставил, и нашептал ответы на еще непонятные вопросы. Он как бы переместил планетарную систему: он принес нам откровение личности... Достоевский был змий, открывший познание путей отъединенной, самодовлеющей личности и

---

<sup>33</sup> Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 379–380.

<sup>34</sup> Степун Ф.А. Встречи. М., 1998. С. 60.

путей личности, полагающей все и вселенское бытие в Боге. Так он сделал нас богами, знающими зло и добро, и оставил нас, свободных, выбирать то или другое, на распутье»<sup>35</sup>.

Только сильное эсхатологическое мироощущение могло породить мыслителя такого ранга, как Достоевский, в котором сочеталась не только глубина мысли, но именно предельная тревожность в ее форме выражения. Сама постановка вопроса у Достоевского носила эсхатологический характер. На глубокий эсхатологизм мысли Достоевского указывали многие, начиная с В.С. Соловьева. Современные исследователи (и что примечательно – не только российские!) отмечают эту направленность в исследованиях о Достоевском: «В философской и литературной эссеистике первых десятилетий XX в. постоянной темой становится эсхатологичность миропонимания Достоевского: В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, В.И. Иванов, Н.А. Бердяев и др. серьезное внимание уделяют данной проблеме»<sup>36</sup>. Характеризуя особенности эсхатологии Достоевского, В.А. Котельников говорит, что она «...разумеется, восходит к эсхатологическим доктринам христианства, но развивается у него в материале современной жизни, в русле актуальной религиозно-этической проблематики и со свойственными писателю видоизменениями»<sup>37</sup>.

В целом русский эсхатологизм известный исследователь отечественной философии А.Г. Гачева разделила на два типа: первый – *историософский негативизм* и суровый апокалиптизм в духе К.Н. Леонтьева, второй – *благая эсхатология*, ведущая не к катастрофе, а к преображению. Соответственно, отмечает исследователь «...внимание к сюжету спасения, теме «Царствия Божия на земле», проблеме апокатастасиса, к тем образам Откровения Иоанна Богослова, в которых акцентированы не гибель, но всецелое обновление

<sup>35</sup> Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. М., 1990. С. 165.

<sup>36</sup> Дуккон А. Эсхатологичность Достоевского в интерпретации Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М., 2016. С. 391.

<sup>37</sup> Котельников В.А. Апокалиптика и эсхатология у Достоевского // Русская литература. 2011. № 3. С. 57.

твари. Отсюда – утверждение в религиозно-философской мысли идеи софийности мира, опора на соловьевский идеал преображения человечества в Бого-человечество и материи – в Богоматерию»<sup>38</sup>. С этой традицией непосредственно связан Достоевский.

Можно сказать, обобщая идеи А.Г. Гачевой, что русское эсхатологическое мироощущение предстает в двух видах, которые можно обозначить следующим образом: *катастрофический эсхатологизм* и *творческий (или софийный) эсхатологизм*. Если первый, представленный прежде всего К.Н. Леонтьевым и Гоголем, утверждает полное поражение человеческой истории, в которой нет никакого смысла, то второй, связанный с Достоевским, Бердяевым и со всей линией русской религиозной философии, стоящей на позициях активного христианства, считает, что и жизнь, и история, несмотря на неизбежный конец, имеют смысл, и этот смысл как раз в преображении конечного и смертного бытия.

Для раскрытия особенностей отечественной эсхатологической этики кроме Ф.М. Достоевского важными для нас также являются фигуры Н.В. Гоголя, К.Н. Леонтьева и Л.Н. Толстого. Наше исследование посвящено фигуре К.Н. Леонтьева и раскрытию особенностей его эсхатологической этики, но на данном этапе важно рассмотрение таких фигур, как Н.В. Гоголь и Л.Н. Толстой, сравнивая которых с Леонтьевым, возможно дать целостное представление о таком неоднозначном, но, безусловно, оригинальном феномене русской философской ментальности, как эсхатологическая этика.

Сопоставляя творческие и духовные миры Николая Гоголя и Константина Леонтьева, можно увидеть, что их близость определяется не только содержательно (общее эсхатологическое мировидение), но и «формально»: и тот, и другой воплотили форму литературно-философского синтеза, являющегося типологической чертой русской философской культуры. Об этом говорят современные исследователи: «Крайнее выражение эсхатологической тревоги можно найти у Гоголя и Леонтьева – очень близких духовно, психо-

---

<sup>38</sup> Гачева А.Г. Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М., 2016. С. 12.



логически и даже биографически фигур. Их обоих всю жизнь преследует *эсхатологический ужас*, вызывающий мощный аскетический удар по жизни, творчеству и культуре»<sup>39</sup>.

Обоих русских мыслителей объединяют не только теоретические построения, но и общее психологическое мироощущение («эсхатологическая тревога»), которое отражается на биографической канве жизни. В своей книге о Гоголе известный русский философ и историк философии В.В. Зеньковский показал писателя в трех ипостасях: как художника, как мыслителя и как человека. При этом автор прослеживает эволюцию эсхатологических чувств Гоголя, которые проявляются в его личностных характеристиках. Вот, например, такое свидетельство В.В. Зеньковского помогает понять внутреннее душевное умонастроение Гоголя: «В августе 1840 года Гоголь сильно захворал, но кроме физических страданий он испытал «болезненную тоску». «Это было ужасно, – писал он в октябре 1840 года Погодину, – это была та самая тоска, то ужасное беспокойство, в каком я видел Виельгорского в последние дни его жизни». Врачи не могли помочь Гоголю, и он, «поняв свое положение», наскоро написал завещание. Гоголь решил ехать в Италию, чтобы там умирать, – но дорога спасла Гоголя, как он сам писал Плетневу в том же октябре 1840 года»<sup>40</sup>.

Вот это эсхатологическое в своей основе чувство смерти пронизывает не только его психологически, но и «теоретически» (эстетически, философски, метафизически), отражаясь на его произведениях. Как отмечал К. Мочульский, везде и во всем Гоголь чувствует «дыхание Смерти», поскольку он «увидел мир *sub specie mortis*»<sup>41</sup>. Это эсхатологическое видение и определяет эстетическую, метафизическую и философскую стилистику гоголевских тек-

<sup>39</sup> Варава В.В. «Ужас тварности». Эсхатологическая тревога как исток русской философии // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Вып. 2 (14). 2015. С. 33.

<sup>40</sup> Зеньковский В.В. Н. В. Гоголь // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 208.

<sup>41</sup> Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 34.

стов, проникнутых общим чувством конца, гибели, заката<sup>42</sup>. Уже в первых строках «Выбранных мест из переписки с друзьями» он пишет: «Я был тяжело болен. Смерть уже была близко. Собравши остаток сил своих и воспользовавшись первой минутой полной трезвости моего ума, я написал духовное завещание, в котором, между прочим, возлагаю обязанность на друзей моих издать, после моей смерти, некоторые из моих писем... Небесная милость Божия отвела от меня руку смерти»<sup>43</sup>.

При этом очень важно отметить, что Гоголь не замыкается в эстетическом самолюбовании при смерти или не предается полностью болезненным состояниям, но выходит к самым важным *этическим вопросам* о соотношении зла и красоты, зла и смерти и в душе человека, и в культуре, и в жизни. Это делает Гоголя предтечей многих магистральных направлений русской нравственной философии. Как пишет про Гоголя известный современный исследователь русской этики В.Н. Назаров: «...он вплотную подошел к основным темам русской нравственно-философской мысли, предвосхитив и очертив круг духовно-нравственных идей русской культуры. Не оставив после себя цельного и стройного мирозерцания или систематического учения, Гоголь внес в развитие русской этической мысли нечто более значимое: опыт нравственно-религиозных исканий, связанный с кардинальной переоценкой смысла творчества и духовным преображением жизни, запечатленной им в духовной прозе»<sup>44</sup>.

Это очень важные слова, раскрывающие духовный мир Гоголя и его место в русской философии. Идея превосходства этического над эстетическим в свете эсхатологии – важнейшая тема для Гоголя, ставшая своеобразным нравственным каноном для дальнейшей русской философии. В частности, вот как она выражена в «Выбранных местах из переписки с друзьями»,

<sup>42</sup> Эсхатологический подтекст творчества Н.В. Гоголя анализируется в статьях С.О. Егоровой «Миф и история в эсхатологии гоголевского «Вия»» (2016), «О двойном значении эсхатологии в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя» (2016).

<sup>43</sup> Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем. В 17 т. Т. 6. Выбранные места из переписки с друзьями. М., 2009. С. 7.

<sup>44</sup> Назаров В.Н. История русской этики. М., 2006. С. 51.

когда писатель говорит о сожжении второго тома «Мертвых душ»: «Не легко было сжечь пятилетний труд, производимый с такими болезненными напряжениями, где всякая строка досталась потрясением, где было много того, что составляло мои лучшие помышления и занимало мою душу. Но все было сожжено, и притом в ту минуту, когда, видя перед собой смерть, мне очень хотелось оставить после себя хоть что-нибудь, обо мне лучше напоминающее»<sup>45</sup>.

Однако, и это стоит отметить, Гоголь-художник никогда полностью не подчинялся Гоголю-проповеднику, хотя именно так и может показаться при критическом рассмотрении второго периода его жизни. Скорее можно говорить о напряженной борьбе этического и эстетического в душе Гоголя, которая была в значительной степени стимулирована близким ощущением смерти. Именно это и роднит Гоголя с другим русским философом и писателем Константином Леонтьевым, у которого эсхатологическое мировосприятие также достигает высочайшей степени.

Весьма схожие черты мировидения у Гоголя и Леонтьева проявляются и в сильном эстетическом чувстве, и в крайне болезненном восприятии смерти, и в критике пошлости и мещанства современной им буржуазной культуры, и в особой миссии России, и в глубокой постановке вопроса о Церкви, и в культивировании строго аскетического идеала, который должен возвыситься над мирскими ценностями жизни и культуры. Однако, несмотря на близость мироощущений Гоголя и Леонтьева, мы полагаем, что обостренный эсхатологизм присущ именно последнему в большей мере.

Своеобразный вариант эсхатологического мировосприятия мы находим и у Л.Н. Толстого. Эсхатологизм великого писателя выражен прежде всего в его *морализаторстве* и *культурном нигилизме*, за которым прослеживается совершенно определенная *эсхатологическая установка*, связанная с *метафизической тревогой*.

---

<sup>45</sup> Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 86.

Морализаторство Л.Н. Толстого представлено всеобъемлющим образом во всем контексте его жизни и творчества. Наиболее сильное его проявление – в противопоставлении религии и нравственности, веры и добра. С самых первых страниц «Исповеди» звучит этот морализаторский тон: «По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедование православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими»<sup>46</sup>.

Эти слова являются наиболее показательным выражением антиправославной моралистической дидактики, хотя, определенная правда в них есть. Однако абсолютизация какой-то одной черты и есть самый главный признак морализаторства, которому свойственны односторонность и обличительный пафос. Но морализаторство Толстого не ограничивается одной лишь религиозной сферой, но распространяется на всю область культуры, становясь, по сути дела, культурным нигилизмом, который также проявлен в его творчестве значительным образом.

Весьма показательным в этом плане является трактат писателя «Что такое искусство?», в котором есть такие характерные для мировоззрения культурного нигилизма слова: «На днях я шел домой с прогулки в подавленном состоянии духа. Подходя к дому, я услышал громкое пение большого хора баб. Они приветствовали, величали вышедшую замуж и приехавшую мою дочь. В пении этом с криками и битьем в косу выражалось такое определенное чувство радости, бодрости, энергии, что я сам не заметил, как заразился этим чувством, и бодрее пошел к дому и подошел к нему совсем бодрый и веселый. В таком же возбужденном состоянии я нашел и всех домашних, слушавших это пение. В тот же вечер захавший к нам

---

<sup>46</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. М., 2006. С. 2.

прекрасный музыкант, славящийся своим исполнением классических, в особенности бетховенских, вещей, сыграл нам opus 101 сонату Бетховена...

По окончании исполнения присутствующие, хотя и видно было, что всем сделалось скучно, как и полагается, усердно хвалили глубокомысленное произведение Бетховена, не забыв помянуть о том, что вот прежде не понимал этого последнего периода, а он-то самый лучший. Когда же я позволил себе сравнить впечатление, произведенное на меня пением баб, впечатление, испытанное и всеми слышавшими это пение, с этой сонатой, то любители Бетховена только презрительно улыбнулись, не считая нужным отвечать на такие странные речи.

А между тем песня баб была настоящее искусство, передавшее определенное и сильное чувство. 101-я же соната Бетховена была только неудачная попытка искусства, не содержащая никакого определенного чувства и поэтому ничем не заражающая»<sup>47</sup>.

И морализаторская установка, и установка культурного нигилизма весьма характерны для мировоззрения Л.Н. Толстого, однако, мы полагаем, что она не самодостаточна, что под ней кроется более глубокая и серьезная эсхатологическая основа, которая свойственна русскому духовному типу. Обратимся снова к «Исповеди», в которой, по законам жанра, раскрывается духовная эволюция писателя, *вехи его эсхатологического напряжения*. Первоначально Толстой, как и множество его образованных современников, исповедовал «веру в прогресс». Однако два обстоятельства пошатнули эту веру Толстого – это вид смертной казни в Париже и смерть его брата. Эти два события способствовали нарастанию эсхатологической тревоги, сопровождающейся ужасом смерти и бессмысленности.

Такие события, безусловно, оказывают эмоциональное действие на всякого человека. Но в данном случае речь идет о Толстом как представителе и выразителе глубинных свойств национального духа, и его реакции особенно показательны и значимы для понимания специфики этого духа. Сам он

---

<sup>47</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? С. 235–236.

говорит, что эти редкие случаи сомнения не поколебали веру в прогресс, и в то же время они способствовали пробуждению совершенно определенной рефлексии, рефлексии напряженного эсхатологического поиска.

С течением времени сомнения Толстого возрастали, пока не превратились в своего рода «духовное заболевание», от которого он «...бросил все и поехал в степь к башкирам – дышать воздухом, пить кумыс и жить животной жизнью»<sup>48</sup>. Но это не помогло, и «искания общего смысла жизни» продолжились, пока не достигли своего апогея. Вот как он сам описывает это состояние: «...со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?

Сначала мне казалось, что это так – бесцельные, неуместные вопросы. Мне казалось, что это все известно и что если я когда и захочу заняться их разрешением, это не будет стоить мне труда, – что теперь только мне некогда этим заниматься, а когда вздумаю, тогда и найду ответы. Но чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и как точки, падая все на одно место, сплотились эти вопросы без ответов в одно **черное пятно** (выделено нами. – А.Ж.)»<sup>49</sup>.

Язык этого описания может быть назван *феноменологией эсхатологического мироощущения*, чрезвычайно важного для понимания особенностей русской философии в целом. Это «черное пятно» безответных вопросов принято называть в традициях русской философии «проклятыми вопросами»<sup>50</sup>, и Толстой как один из наиболее значимых авторов

<sup>48</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 10.

<sup>49</sup> Толстой Л.Н. Там же. С. 10.

<sup>50</sup> См.: Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России (глава «Проклятые вопросы»). М.; СПб., 2014.

сформулировал эти вопросы в наивысшей форме, показав внутреннее (психологическое, метафизическое, духовное) созревание и рождение этих вопросов. Исследователь С.Г. Семенова достаточно точно описала характер подобных вопрошаний: «Когда на все утешительные обетования веры человек дает абсолютно отрицательный ответ и вместе с тем не находит для себя никакой другой смысловой опоры, вечные вопросы превращаются в «проклятые»»<sup>51</sup>.

Проследуем далее за мыслью Толстого, чтобы во всей полноте прочувствовать глубину эсхатологических переживаний. «Случилось то, – говорит Толстой, – что случается с каждым заболевающим смертельною внутреннею болезнью. Сначала появляются ничтожные признаки недомогания, на которые больной не обращает внимания, потом признаки эти повторяются чаще и чаще и сливаются в одно нераздельное по времени страдание. Страдание растет, и больной не успеет оглянуться, как уже сознает, что то, что он принимал за недомогание, есть то, что **для него значительнее всего в мире, что это – смерть** (выделено нами. – А.Ж.)»<sup>52</sup>.

Смерть, таким образом, есть «значительнее всего в мире». Это и есть предельное эсхатологическое мировидение, упирающее в смерть как абсолютное прекращение всего смыслового процесса. И не просто осознание факта такого конца составляет суть данного мировоззрения, но сопровождаемый ужас и страх, которые нарастают не только при приближении физического конца, но даже при осознании этого конца, при рефлексии над смертностью и конечностью. Остановка, парализация воли – такова типичная характеристика эсхатологического чувства. И у Толстого она выражена наиболее сильным образом.

Он далее пишет: «Жизнь моя остановилась. Я не мог дышать, есть, пить, спать, и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было, потому что не было таких желаний, удовлетворение которых я находил бы

---

<sup>51</sup> Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. С. 18.

<sup>52</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 11.

разумным. Если я желал чего, то я вперед знал, что, удовлетворю или не удовлетворю мое желание, из этого ничего не выйдет.

...Истина была то, что жизнь есть бессмыслица.

Я как будто жил-жил, шел-шел, и пришел к пропасти и ясно увидал, что впереди ничего нет, кроме погибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видать, что ничего нет впереди, кроме обмана жизни и счастья и настоящих страданий, и настоящей смерти – полного уничтожения.

Жизнь мне опостылела – какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от нее»<sup>53</sup>.

Нарастание эсхатологического ужаса доходит до предела, когда Толстой произносит следующие слова: «**Ужас тьмы был слишком велик** (выделено нами. – А.Ж.), и я хотел поскорее, поскорее избавиться от него петлей или пулей. И вот это-то чувство сильнее всего влекло меня к самоубийству». И в итоге – смысловой коллапс: «...**бессмыслица жизни** (выделено нами. – А.Ж.), – есть единственное несомненное знание, доступное человеку»<sup>54</sup>. Примечательно то, что эти предельные вопрошания, в которых выразилось отчаяние очевидно неверующего человека, перемежаются с молитвенным, религиозным настроением, который обнаруживается в дневниках Толстого 1879 года, т.е. в год выхода «Исповеди». Вот, что пишет Толстой в записных книжках этого года: «Что я здесь, брошенный среди мира этого? К кому обращаюсь? У кого буду искать ответа? У людей? Они не знают. Они смеются, не хотят знать, – говорят: это пустяки. Не думай об этом. Вот мир и его сласти. Живи. Но они не обманут меня. Я знаю, что они не верят в то, что говорят. Они так же, как и я, мучаются и страдают страхом перед смертью, перед самим собою и перед Тобою, Господи, которого они не хотят называть. И я не называл Тебя долго, и я делал то же, что они. Я знаю этот обман, и как гнетет сердце, и как страшен огонь отчаяния, таящийся в сердце не

<sup>53</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 11–12.

<sup>54</sup> Толстой Л.Н. Там же. С. 15, 16.



называющего Тебя. Сколько не заливай его, он сожжет внутренность их, как сжигал меня. Но, Господи, я назвал Тебя, и страдания мои кончились. Отчаяние мое прошло»<sup>55</sup>.

Подобные мысли можно квалифицировать в терминах религиозного экзистенциализма в духе Августина. В этих рассуждениях Толстого в концентрированном виде передано эсхатологическое мироощущение, которое свойственно многим видным отечественным философам и писателям. Образуется следующий понятийный ряд, описывающий эсхатологическое состояние: *смерть – проклятые вопросы – ужас – бессмысленность жизни*. Все дальнейшие наиболее значимые построения русской этической мысли будут так или иначе разворачиваться в рамках данной эсхатологической парадигмы, имеющей амбивалентный характер в плане выводов из этой парадигмы, но никогда не в плане сомнений в ее достоверности.

Стремление к высшему и окончательному на фоне глубокого разочарования в наличном – конечном и несовершенном бытии – отличительная черта отечественной нравственной философии. Особое переживание смерти и конечности характеризует данный тип мысли. Здесь и «супраморализм» Н.Ф. Федорова, и «этика соборного дела» В.С. Соловьева, и «экзистенциальная этика веры» Л. Шестова, и «эсхатологическая этика творчества» Н.А. Бердяева, и «богочеловеческая этика» С.Н. Булгакова, и «этика абсолютного добра» Н.О. Лосского, и «этика пола» В.В. Розанова, и «этический идеализм» М.В. Безобразовой, и «христианский реализм» С.Л. Франка, и «этика поступка» М.М. Бахтина, и «аристократическая этика» В.П. Фетисова и др.

Очевидно, что эти построения отличает *абсолютизм*, но мораль и претендует на абсолютность, иначе это релятивные нормы, зависящие от культурно-исторического контекста. В этом смысле уместно говорить о том, что в традициях русской философской культуры явлена абсолютная мораль, т.е. мораль как таковая в своем чистом, беспримесном, нередуцированном виде.

---

<sup>55</sup> Помоги мне, Господи! Лев Толстой на молитве. М., 2016. С. 65.

Можно предположить, что *моральный абсолютизм* русских философов является результатом их *эсхатологической устремленности*, которая сохраняется и в построениях современных авторов.

Вот как, например, определяет мораль известный философ Ю.А. Шрейдер: «...мораль имеет абсолютный, а не культурно-исторический характер. Несмотря на многообразие этических концепций, все они так или иначе направлены на поиск моральных инвариантов. Мораль, отвергающая абсолютизм моральной истины, не выдвигающая абсолютистских требований, не обладала бы действительностью, не могла бы служить ориентиром для человеческих действий»<sup>56</sup>. В сходной тональности пишет и В.П. Фетисов о морали как трагическом противоречии между сущим и должным: «Стремление к недостижимой подлинности, бесконечное блаженство от хотя бы частичного соприкосновения с ней и глубокая скорбь от осознания недостижимости идеала порождают качественно новое отношение к себе и миру»<sup>57</sup>. Это очень характерно для русских философов.

Таким образом, радикальный этикоцентризм русской мысли, ее моральный абсолютизм, проявленный на всех ее этапах, и практически во всех ее идеологически различных течениях, имеют общее основание. И благочестивая моральная проповедь древнерусских книжников и «потревоженный дух» таких различных мыслителей, как Ф.М. Достоевский и К.Н. Леонтьев, имеют общий эсхатологический исток, являющийся типологической чертой отечественной философской культуры.

Мы достаточно подробно рассмотрели эсхатологические воззрения Н.В. Гоголя и Л.Н. Толстого для того, чтобы на их фоне (и в сравнении) более четко вырисовался контур эсхатологического мировосприятия К.Н. Леонтьева.

---

<sup>56</sup> Шрейдер Ю.А. Лекции по этике. М., 1994. С. 3.

<sup>57</sup> Фетисов В.П. Солнце не заходит... С. 40.

## 1.2. Своеобразие нравственных исканий К.Н. Леонтьева

В предыдущем параграфе на примере философских построений и духовных исканий Ф.М. Достоевского, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого и Н.А. Бердяева мы пришли к выводу о том, что эсхатологизм русских философов и писателей является основополагающим мироощущением, придающим этической рефлексии черты уникальности и своеобразия. Иными словами, *эсхатологическая этика* может считаться полноправной типологической характеристикой отечественной философии, в которой проявлена ее самобытность. Не только этим вышеперечисленным авторам присуща эсхатологическая устремленность мысли; ее можно обнаружить практически у всех национально мыслящих философов.

В этом контексте особенно выделяется философско-литературное творчество Константина Николаевича Леонтьева, у которого, как мы полагаем, *эсхатологизм выражен в максимально возможной степени*. Критики Леонтьева отрицали у него наличие идейного единства, общей духовно-теоретической основы его мировоззрения. В.С. Соловьев выразил это предельно однозначно: «Общее направление его мыслей было крайне односторонне, а в частностях они были слишком пестры и неуравновешенны. Одного идеального средоточия, из которого бы выходили и к которому бы сходились, как радиусы, все частные мысли, в мирозерцании Леонтьева не было»<sup>58</sup>.

Мы полагаем, что именно эсхатологическая этика и была «одним идеальным средоточием», выражаясь языком В.С. Соловьева, всех построений Леонтьева, в том числе и его политико-культурных теорий.

Однако в целом достаточно трудно определить этические воззрения К.Н. Леонтьева в существующей системе нравственных координат. Этому многое препятствует. Действительно, «сатанинское христианство» философа, по слову Н.А. Бердяева, как бы выходит за рамки моральных оценок, по-

<sup>58</sup> Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева. С. 21.

сколько обесценивает все, что находится по эту сторону жизни. Кроме этого, подчеркнуто гипертрофированный эстетизм философа, сопровождавший его в течении всей его жизни, препятствует причислению его воззрения к этической сфере. Это скорее *эстетический аморализм*, если подбирать наиболее близкое понятие.

В этом контексте возникают следующие вопросы, которые необходимо разрешить, прежде чем говорить об эсхатологической этике как полноценной нравственной системе, выражающей дух и стиль философии К.Н. Леонтьева:

1) Каким образом предельные эсхатологические воззрения можно трактовать в этических терминах?

2) Как совместим эсхатологизм, основанный на эгоизме, пусть и трансцендентном, с этикой, которая стремится к преодолению эгоизма во всех формах?

3) Каков смысл эстетизма Леонтьева, который, по мнению многих исследователей, переходит в аморализм?

4) Насколько адекватен термин «этический пессимизм» нравственным исканиям Леонтьева?

5) Можно ли вообще говорить о духовных и философских исканиях Леонтьева в терминах этики? Ведь не случайно эпитет «ницшеанец до Ницше» ставит его по ту сторону морали.

### **1.2.1. К.Н. Леонтьев как моралист: pro et contra**

Итак, какая этическая система в большей степени выражает своеобразие нравственных исканий К.Н. Леонтьева, его трансцендентный эгоизм?

Ситуация, связанная с оценкой взглядов Леонтьева, такова, что русские исследователи (в том числе и русские философы-классики), как правило, не вникали глубоко в суть этических воззрений Леонтьева, ограничиваясь часто выпадами в его адрес (например, «этический урод», по словам С.Н. Булгакова). Явная социально-политическая, культурологическая и рели-

гиозная канва его воззрений отодвигают на второй план собственно этические представления Леонтьева, которые, оказывается, не просто вычленишь из его всего его наследия.

Характеризуя взгляды Леонтьева, С.Н. Трубецкой в известной статье «Разочарованный славянофил» пишет: «Его оценка жизни и всемирной истории скорее чувственно-эстетическая, чем нравственно-религиозная. ...»

Безнравственное и вместе с тем вовсе не религиозное учение, которое он проповедовал, поневоле выходит непривлекательным. Кого могла обратиться или наставить эта циничная проповедь! Она равно противоречит и заповедям Христа, и каждому из прошений молитвы Господней (прошению о царствии, о том, чтобы воля Отца была на земле так, как на небесах; о том, чтобы мы избавлены были от искушений и от лукавого). Словом, оно противоречит всему христианскому сознанию»<sup>59</sup>.

Эта оценка С.Н. Трубецкого важна, поскольку она задает определенную парадигму трактовке именно религиозных представлений Леонтьева как безнравственных.

Такая позиция оказывается распространенной, особенно в среде гуманистически настроенных авторов. Т. Масарик достаточно подробно рассматривает философскую позицию в целом, при этом уделяет крайне мало внимания этическим взглядам Леонтьева. Исследователь отрицает какое-либо самостоятельное значение нравственного начала у Леонтьева. Он говорит, что «религия Леонтьева вступает в конфликт с естественной человеческой моралью»<sup>60</sup>.

В целом такая позиция характерна именно для религиозного сознания, ставящего нравственность в зависимость от религии. С.Н. Булгаков дает однозначную формулировку этого соположения: «...нравственность коренится

---

<sup>59</sup> Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 158.

<sup>60</sup> Масарик Т.Г. Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России. Т. 11. Кн. II. Ч. 2–5; Кн. III. Ч. 1. СПб., 2004. С. 255.

в религии»<sup>61</sup>. Но дело в том, что у Леонтьева особо аскетичное отношение к религии, расходящееся с традиционным ее образом, приемлемым для большинства мирян и вообще светских людей. Это и вызывает самое острое неприятие. Масарик следующим образом характеризует религиозные взгляды Леонтьева: «Образ мыслей и литературный стиль Леонтьева во многих отношениях напоминают таковые Гамана и Карлейля, а также де Местра и подобных ему авторов; что же до доктринальной стороны, то здесь нам следует вспомнить Тертуллиана и его «credo quia absurdum». Ибо Леонтьев может и способен верить только в абсурдное.

Религия для него существует только как мистицизм, фактически он цепляется за теологию и схоластику. Будучи заклятым врагом революционных реалистов и нигилистов, он сам был упрямым реалистом и нигилистом. Желая позитивной и определенной религии, он твердо держится за то, как она практически осуществлялась на Афоне и в русских монастырях. Он уповает на ритуалы (говоря о «ритуально-мистической» религии), на монастыри, на монахов, на видимую церковь с ее учениями, с ее религиозной практикой. «Любите прежде всего Церковь», не человечество, не ближнего. Истинно христианская любовь – это любовь к церкви. Церковь учит нас познавать Бога, познавать Христа; поэтому мы должны послушно идти за церковью. «А любовь уже после». Важнее всего не Бог, а церковь. А в церкви важнее всего иерархия»<sup>62</sup>.

Объясняя данную позицию, Масарик считает, что в ее основе лежит не что иное, как аморализм. Но пишет далее: «Именно аморализм приводит Леонтьева к мысли о радикальном отделении религии от нравственности и внушает ему убеждение, что «политика – не этика». По той же причине он презирает демократию – ведь демократическая политика в конечном счете имеет под собой этические основания...»<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 45.

<sup>62</sup> Масарик Т.Г. Россия и Европа... С. 253.

<sup>63</sup> Масарик Т.Г. Там же. С. 256.

В качестве примера он приводит рассказанное Леонтьевым в статье «Грамотность и народность» весьма показательное «Дело раскольника Куртина». Это рассказ о том, как в одной уголовной палате производилось дело о некоем Куртине, раскольнике Спасова согласия, заставшем своего родного сына. Эта ужасающая, выходящая за всякие этические и гуманные границы история в некотором смысле вызывает сочувствие Леонтьева, который пишет: «Суды наши уже, конечно, вовсе не своеобразны; они заимствованы целиком. Но в судах являются люди всех сословий и стран нашей великой отчизны, всякого воспитания; в них рассматриваются и судятся всевозможные страсти, преступления, суеверия, и всякий согласится, что не всякое преступление низко и что многие суеверия трогательны и драгоценны для народа»<sup>64</sup>.

Конечно, высказывания о том, что «многие суеверия трогательны и драгоценны для народа», применимые к злодеянию подобного рода, вызывают негативную реакцию, особенно с точки зрения гуманистического сознания, одним из наиболее сильных воплощений которого был Т. Масарик, кажутся проявлением радикальной реакционности. Для Леонтьева, при всем, конечно, понимании ужаса данного поступка, он является показателем и проявлением веры: «Ужасно проявление веры в преступлении Куртина! Но ужасное или благотворное, все же это проявление веры, веры, против которой XIX век ведет холодную, правильную и беспощадную осаду! Куда обратится взор человека, полного ненависти к иным бездушным и сухим сторонам современного европейского прогресса? Куда, как не к России, где в среде Православия еще возможны великие Святители, подобные Филарету, и где самый раскол представляет не одни ужасные (хотя и трогательные в своем роде) явления, но и картины в высшей степени утешительные и почтенные...»<sup>65</sup>.

Трактуя этот рассказ Леонтьева, Масарик, конечно, отмечает тот факт, что Леонтьева ужасает такая *сила веры*, но он отдает ей предпочтение, по-

<sup>64</sup> Леонтьев К.Н. Грамотность и народность. Т. 7. Кн.1. СПб., 2005. С. 104.

<sup>65</sup> Леонтьев К.Н. Там же. С. 110.

скольку вера выше нравственности и гуманности. «Такой ход мысли, – заключает Т. Масарик, – приводит Леонтьева к оценкам, напоминающим скорее Ницше, чем Иисуса»<sup>66</sup>.

Показательны также оценки прот. Г. Флоровского, данные Леонтьеву в его «Путиях русского богословия». Остановимся на некоторых принципиально важных для нас моментах.

Прежде всего Флоровский делает акцент на страхе с дальнейшими выводами мировоззренческого плана. Он пишет: «Леонтьев весь был в страхе. Он был странно уверен, что от радости люди забываются и забывают о Боге. Поэтому и не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал и не понимал, что можно радоваться о Господе. Он не знал, что «любовь изгоняет страх», – нет, он и не хотел, чтобы любовь изгнала страх...»<sup>67</sup>.

Это достаточно сильное «обвинение», в котором, конечно, много субъективного, но и правдивого. У Леонтьева действительно, кажется, на поверхности страх и только страх, который он пытается безуспешно прикрыть красотой. Отсюда его эстетизм, о котором Флоровский говорит следующее: «Леонтьев не верил в *преображение мира*, и верить *не хотел*. Он именно любовался этим не-преображенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотой... В суждениях о мире у Леонтьева только один критерий, эстетический, и для него это совпадает с измерением *силы жизни*. Он ищет в жизни силы, пестроты, блеска, всякого «многообразия в единстве». И во имя этого великолепия так часто протестует против добра и еще больше против морали»<sup>68</sup>.

Здесь явно приоритет эстетического над этическим, красоты над добром. Флоровский стремится показать, что Леонтьев разрушает триединство Истины, Добра и Красоты, основу этико-эстетического идеала, который присущ большинству русских христианских философов. В итоге Флоровский

<sup>66</sup> Масарик Т.Г. Россия и Европа... С. 255.

<sup>67</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 302.

<sup>68</sup> Флоровский Г. Там же. С. 302–303.



выносит приговор моральному сознанию Леонтьева, вообще отрицая его наличие: «У него точно не было врожденного морального инстинкта, его как-то не тревожил никогда категорический императив «нравственного закона»»<sup>69</sup>.

Безусловно, определенная правда в словах Флоровского есть, поскольку подчеркнутый эстетизм не дает оснований трактовать взгляды Леонтьева в русле доминирующей этикоцентричной традиции русской философии. Все же мы полагаем, что *в основании всех построений Леонтьева, в основании его «эстетического аморализма» лежит совершенно определенная этическая система взглядов – этическое мироощущение*. Выявить ее, опознать, описать в терминах, близких к традициям национальной философии, – значит, продвинуться и в понимании Леонтьева, и в понимании особенностей русской философии, и в понимании особенностей отечественной культуры как таковой.

Во многом этому способствует В.В. Зеньковский, посвятивший разбору этических воззрений философа достаточно большое место в своей «Истории русской философии» и давший своего рода ключ к тайне леонтьевской этики. Прежде всего Зеньковский развенчивает миф об аморализме Леонтьева, считая его недоразумением. Следующие его слова являются отправными для изучения *нравственного мира Леонтьева*: «Если мы имеем в виду *понять* диалектику идей у Леонтьева, а не заниматься обличениями, как это мы находим почти у всех, кто писал о нем, то надо принимать во внимание, что для него **моральная правда** (выделено нами. – А.Ж.) (во втором периоде жизни) состояла вовсе не в том, чтобы не было страданий в человечестве, а в том, чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию»<sup>70</sup>.

Представляется, что это ключевые слова для понимания своеобразия нравственных исканий Леонтьева, его метаний в сторону аморализма и аскетизма, его гиперкритического настроения по отношению к ценностям современ-

<sup>69</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия... С. 304.

<sup>70</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 260.

ной ему культуры. И в то же время эти слова раскрывают Леонтьева как подлинного религиозного мыслителя, принадлежащего к глубинной традиции русской религиозной философии, а не выпадающий из нее, как часто полагали сами представители этой традиции.

Обосновывая свою позицию, В.В. Зеньковский считает, что для этого необходимо четкое понимание различения «любви к ближнему» и «любви к дальнему» (человечеству вообще), которое совершает Леонтьев до Ницше. «Все те места в сочинениях Леонтьева, в которых мы встречаемся с проявлениями «аморализма», – пишет Зеньковский, – действительно относятся только к «дальним», к «человечеству вообще» и связаны с общей историософской концепцией его»<sup>71</sup>.

В этом заключен «корень» «аморализма» Леонтьева, который, в действительности, является проявлением наиболее искренней и глубокой моральности. Любовь к реальному живому человеку Леонтьев горячо защищает, в то время как любовь к «собирательному и отвлеченному» человечеству высмеивает, показывая всю ее надуманность и неправду, непонимание «неистребимого трагизма жизни». Здесь исток, как считает Зеньковский, близости с Достоевским, поскольку, как он пишет: «...и в отношении любви к «ближнему» Леонтьеву чужда всякая «близорукая сентиментальность», – он (как и Достоевский) считает **страдание неизбежным и очень часто целительным моментом жизни** (выделено нами. – А.Ж.). Леонтьев едко высмеивает то «утешительное ребячество», которое успокаивает себя в благодушном оптимизме, он зовет обратиться к «суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед несправимостью земной жизни», отвергает «безумную религию эвдемонизма»<sup>72</sup>.

Эти слова во многом проливают свет на истинный смысл этических настроений Леонтьева, которые никак нельзя назвать аморализмом. Здесь, наоборот, мы видим борьбу за подлинную мораль против морали мнимой,

<sup>71</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 258.

<sup>72</sup> Зеньковский В.В. Там же.

той морали, которая поддерживает пошлый буржуазный уклад жизни с ее бескрылым «средним человеком», с ее мещанской системой ценностей. Такая мораль и есть абстрактная мораль отвлеченного человечества, которая в действительности оказывается губительной. Поэтому борьба с такой моралью не есть аморализм, но *подлинное этическое действие*, которое всегда и разворачивалась в пространстве *антитезы сущего/должного*. По сути дела, это есть *апология морали*, а не аморализм. Характеризуя нравственные взгляды Леонтьева, современный автор пишет по этому поводу: «Отвержение морали, при более внимательном взгляде, оказывается самой настоящей ее защитой и в некотором смысле апологетикой. Причем эта защита имеет удивительный смысл: она оказывается спасением морали от самой себя, от саморазрушения и развала окружающего мира»<sup>73</sup>.

Особенно важно сближение Леонтьева с Достоевским, на которое указывает Зеньковский, в вопросе *о смысле страдания*. Представляется, что в этом у них гораздо больше общего, нежели различий, возникших в основном по поводу «всемирной любви». Это вообще предмет отдельного исследования – сравнительный анализ понимания значимости и неустранимости страданий Достоевским и Леонтьевым. В этом вопросе они, несомненно, принадлежат к этикоцентричным традициям русской философии. Не лишним в этом контексте будет привести известные слова Ф.М. Достоевского: «Я думаю, самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Этою жаждою страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно. Никогда, даже в самые торжественные минуты его истории, не имеет он гордого и торжествующего вида, а лишь умиленный до страдания вид; он

---

<sup>73</sup> Сивак А.Ф. Константин Леонтьев. С. 63.

воздыхает и относит славу свою к милости Господа. Страданием своим русский народ как бы наслаждается»<sup>74</sup>.

Здесь очень много близкого Леонтьеву, особенно критика эвдемонизма и гедонизма, выраженная Достоевским предельно емко, глубоко и точно: «У русского народа даже в счастье непременно есть часть страдания, иначе счастье его для него неполно». Здесь, между прочим, исток византизма Леонтьева, его философии разочарования. Эта «жажда страдания» у русского человека во многом проистекает из его разочарования во всем земном как в конечном, несовершенном, неистинном.

Вернемся вновь к анализу этических взглядов Леонтьева, предпринятых В.В. Зеньковским. Следующим недоразумением после «аморализма Леонтьева» является идея «трансцендентного эгоизма», по поводу которой также формируется неверное мнение относительно этических представлений Леонтьева. Зеньковский поясняет этот момент: «С легкой руки самого Леонтьева, часто говорят о «трансцендентном эгоизме» у него, то есть признают, что забота о личной загробной судьбе как бы отодвинула, подавила в нем всякое непосредственное моральное чувство. Верно в этом лишь то, что проблема спасения, как мы уже говорили, приобрела в душе Леонтьева центральное значение, – но вовсе не в чисто эгоистическом своем моменте: идея спасения освещает для Леонтьева основной вопрос историософии и даже политики»<sup>75</sup>.

Итак, главным в этическом мировоззрении Леонтьева является *соте-риологический* элемент, который определяет собой все остальные. Этим объясняется и то своеобразие его политико-правовых воззрений, которые многими были не поняты и истолкованы в искаженном «реакционном» смысле.

Следующий момент этических взглядов Леонтьева, который разбирает Зеньковский, есть его *учение о любви*. Он акцентирует внимание на таком важном духовном аспекте леонтьевского понимания любви, вне которого

<sup>74</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М., 2010. С. 81.

<sup>75</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 258–259.

нельзя осознать всю глубину этого понимания: «Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную жалость»<sup>76</sup>. Это очень существенное замечание, показывающее подлинный религиозный контекст мышления Леонтьева, в котором любовь не устраняется, но приобретает дополнительные более глубокие метафизические измерения. Поэтому очень важно, подчеркивает Зеньковский, различать у Леонтьева «*любовь моральную*» и «*любовь эстетическую*». Если первая и есть «подлинное милосердие», то вторая есть лишь «восхищение». В этом «восхищении» есть только мечтательный восторг и преклонение перед «идеей человека вообще», в ней нет добра.

Таков идеал всего европейского гуманизма с его главным принципом «любви к дальнему», наиболее ревностным критиком которого выступил К.Н. Леонтьев. Зеньковский хорошо разъяснил этот духовный настрой философа, часто воспринимаемый как «реакционность», «антигуманизм» в следующих словах: «В гуманизме нового времени Леонтьев чувствовал «психологизм», сентиментальность; сам же он чувствовал «потребность *более строгой морали*». Внутренняя суровость, действительно присущая Леонтьеву после его религиозного перелома, *совсем не означает выпадения морали*, а определяется сознанием, что в моральном сознании нового времени скрыто много подлинной (хотя и «изящной») безнравственности. С другой стороны, «крикливый гуманизм» нового времени есть простое порождение религиозного и историософского имманентизма (замысла «*быть добрым без помощи Божией*»)»<sup>77</sup>.

Мы видим, что учение о любви К.Н. Леонтьева, в сущности, является глубоким этическим учением, вписанным в классические традиции моральной философии, поскольку в нем определяющей была «потребность более строгой морали». Здесь снимается та, кажущаяся, на первый взгляд, непреодолимой антиномия «религии любви» и «религии страха», которой отмече-

<sup>76</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 259.

<sup>77</sup> Зеньковский В.В. Там же. С. 259–260.

ны многие высказывания в адрес Леонтьева. Любовь, прошедшая через горнило страха, страха Божьего, конечно, является подлинным проявлением духовной любви, любви в ее высшем духовном измерении.

Кульминацией анализа этических взглядов Леонтьева являются следующие слова В.В. Зеньковского: «...моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием *испорченности* современного человека и современной культуры (с ее «поэзией изящной безнравственности»). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но его мораль, суровая, окрашенная **сознанием трагичности жизни** (выделено нами. – А.Ж.), вытекала из его религиозного восприятия современности»<sup>78</sup>.

По сути дела, В.В. Зеньковский реабилитирует Константина Леонтьева как этика, показывая, что его нравственные воззрения занимали не периферийное место, но были вписаны достаточно глубоко в мировоззренческий фундамент его личности. Это раскрывает перспективу исследования именно этических взглядов Леонтьева, определения своеобразия его нравственного учения в контексте русской философии.

При этом существующие моральные «подводные камни» во взглядах Леонтьева, такие как «эстетический морализм» и «этический пессимизм», не позволяют в полной мере увидеть в нем одного из главных представителей этикоцентричной линии русской философии. Определяющими всех политических, культурологических, социологических и даже религиозных построений Леонтьева является мораль. Для того чтобы это увидеть, нужно последовательно рассмотреть «эстетический аморализм» и «этический пессимизм» Леонтьева, чтобы понять, что эти понятия не исчерпывают полноты нравственных исканий философа.

---

<sup>78</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 260.

### 1.2.2. Феномен «эстетического аморализма»

Этические воззрения К.Н. Леонтьева действительно спорны и парадоксальны, если принять довольно распространенную точку зрения на философа как на *рафинированного эстета*. С.Л. Франк говорит в известной статье про Леонтьева, «что страстный, органический *эстетизм* был основным свойством натуры Леонтьева, в этом согласны все его критики»<sup>79</sup>. С.А. Левицкий пишет про Леонтьева: «По натуре он был утонченный эстет и эпикуреец», и тут же добавляет: «В то же время он был глубоко и истово религиозным человеком. **Борьба эстета с монахом** (выделено нами. – А.Ж.) составляет главную личную драму его жизни»<sup>80</sup>. С.А. Левицкий тем самым показывает, что это не одномерный эстетизм, явно вычитающий этику, но сложное антиномическое соотношение.

Известный исследователь творчества философа К.М. Долгов говорит по этому поводу следующее: «Константин Леонтьев – первый и последний великий русский эстет. Именно ему принадлежит заслуга постановки фундаментальных проблем эстетики и эстетизма в их универсальном смысле и значении: эстетика природы, эстетика духа, эстетическое понимание истории, эстетика быта, эстетика жизни и эстетика литературы и искусства... Эстетический критерий был у него самым универсальным и приложимым абсолютно ко всему, начиная от минералов до самого святого человека. Этот критерий был для него более универсальным, чем критерий религиозный или этический»<sup>81</sup>.

Но не все видные историки были чуткими к антиномическим нюансам в мировоззрении Леонтьева. Т. Масарик пишет: «Аморализм вкупе с художественно-эстетическим подходом получил у Леонтьева большое развитие»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Франк С.Л. Миросозерцание Константина Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 237.

<sup>80</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 125.

<sup>81</sup> Долгов К.М. Восхождение на Афон: Жизнь и миросозерцание Константина Леонтьева. М., 2008. С. 183.

<sup>82</sup> Масарик Т.Г. Россия и Европа... С. 255.

Этим объясняется его нелюбовь к мещанскому усредненному буржуазному типу жизни и культуры, против которой он боролся в течение всей своей жизни. «Правда, – несколько корректирует свою позицию Т. Масарик, – подобный аморализм характеризовал Леонтьева до его пострига, но и став тайным монахом, он не смог полностью с ним справиться. Если до пострига он воспринимал историю и жизнь человеческую эстетически, как зритель трагедии, то после пострига он как бы улетел на «свою луну», откуда с не меньшей объективностью и тоже как посторонний зритель высказывался в том смысле, что для появления великих и сильных личностей необходимо, чтобы существовала социальная несправедливость, сословное угнетение, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм – одним словом, все, с чем борется XIX век... «Без насилия ничего не случится»»<sup>83</sup>.

В сходных тонах пишет Б.В. Яковенко, характеризуя историко-философское учение Леонтьева как *«аморальную натуралистическо-эстетическую теорию деспотизма»*. В этой характеристике присутствуют оба термина «аморальный» и «эстетический». В более развернутом виде она выглядит следующим образом: «Крайний индивидуализм Леонтьева, который обрел у него форму прямой и неудержимой ненависти ко всякого рода эгалитаризму, потерял добрую половину своей действенности по причине неестественного симбиоза с пессимистическим и фатальным аморализмом и трансцендентным эстетизмом, а потом и вовсе растворился в явно натуралистической, даже прямо зоологической социальной философии деспотизма»<sup>84</sup>.

В словах Б.В. Яковенко заметна абсолютизация философской позиции Леонтьева, которую он характеризует как *«пессимистический и фатальный аморализм»*. Главный акцент здесь на «аморализм» и «эстетизм», которые и усилены пессимистическим и трансцендентным, но составляют этическое ядро. *Аморальный эстетизм* или *эстетический аморализм* – такова суть этой распространенной оценки этических воззрений Леонтьева.

<sup>83</sup> Масарик Т.Г. Россия и Европа... С. 255–256.

<sup>84</sup> Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 465.



Обстоятельный анализ интересующего нас аспекта в художественном творчестве К.Н. Леонтьева дан в работе А.В. Репникова «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева»<sup>85</sup>. Автор отмечает, что, несмотря на жизненные метаморфозы, «...Леонтьев обладал цельным мировоззрением, которое было проникнуто обостренным чувством прекрасного (в религии, в политике, и, даже, просто в быту)»<sup>86</sup>.

Чувство прекрасного даже в его «обостренной» форме, очевидно, не равно эстетизму, граничащему с аморализмом. Анализируя художественные произведения Леонтьева, А.П. Репников выявляет суть «аморализма» Леонтьева, который часто неоправданно применяется к нему. Это эротизм, особое отношение Леонтьева к женщине, вопросам любви и брака, которые «...вплотную связывают с пресловутыми обвинениями его в «аморализме»»<sup>87</sup>. Но, считает исследователь, ссылаясь на К.М. Долгова, это вовсе не аморализм в этическом смысле слова, но эстетический, как знак восхищения женской красотой. Это не противопоставление эстетики этике, это расширение границ эстетического, включающее в себя чувственный элемент. Поэтому «эстетический аморализм» (более точно – *эстетизированный эротизм*) – это не безнравственность в чистом виде, но нарушения канона общественной морали, которое всегда очень ригористично (до ханжества) относится к любым вольностям в эротической области.

В этом контексте представляет интерес оценка эротического пласта творчества В.В. Розанова, данная литературным критиком П.К. Губером. В этом, как и во многих других отношениях, Леонтьев был близок Розанову. Примечательная характеристика общего отношения к эротической проблематике со стороны российского общества, которое объясняет негативное восприятие творчества Леонтьева в терминах «аморализма». «Заметьте, – пишет П. К. Губер, – многие русские писатели в личной жизни вовсе не были цело-

<sup>85</sup> Репников А.В. «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева // Эхо. Сборник статей по новой и новейшей истории Отечества. М., 1999. В этой работе представлена библиография относительно эстетических взглядов Леонтьева, в том числе касающихся его «аморализма».

<sup>86</sup> Репников А.В. Там же. С. 85.

<sup>87</sup> Репников А.В. Там же. С. 97.

мудренными людьми... Но русская литература от Пушкина до Чехова – самая целомудренная во всей Европе. И не потому, что за нею так долго бдительным оком следила еще более целомудренная цензура. Нищету, грязь, грубость и жестокость жизни наша литература всегда рисовала с беспощадной правдивостью. Но, изображая отношения между мужчиной и женщиной, она неизменно обретала некий предел, за которым – как безошибочно чувствовали все истинные носители национального поэтического гения – «мысль изреченная есть ложь». И не изрекали.

Наша литература была целомудренной и в самом начале XX столетия от этого своего качества умышленно и преднамеренно отказалась. Русский цинизм, которого и прежде было сколь угодно в жизни, перелился в книги»<sup>88</sup>.

А вот Леонтьев изрек, и гораздо раньше того «мейнстрима», который П.К. Губер точно назвал «русским эротизмом печального образа». Он предвосхитил повальный книжный цинизм эпохи, сам, не будучи циником. Его «эротизм», в конце концов, связан с традициями культа духовной красоты женщины, в софиологизме В. С. Соловьева.

Очевидно, что и сам эстетизм Леонтьева – это не самодовлеющий феномен, но особая творческая манера, присущая русским писателям, заключающаяся в том, что кроме трагедии и тоски в эстетическом описании присутствует *тайна*. Это присутствие тайны постоянно сопровождает Леонтьева, что видно уже в первых эстетических опытах в романе «Подлипки». Вот некоторые фрагменты: «Куда ни обернусь я, везде дышит передо мной предание, или собственная память оживляет все. Заверну я за ворота и посмотрю налево, на пруд, покрытый снегом – там над сухой вершиной, в которую переходит пруд, стоит нагнутый столетний дуб, разодранный пополам. Одна половина его разодралась и упала в ров в то время, когда еще мне было семь лет, не от грозы и не от ветра, а в самый жаркий, тихий июльский полдень... Какой величественный гром огласил нашу тихую усадьбу...». И далее: «В большом саду нашем, которым мы гордились перед всей окрестностью, мно-

<sup>88</sup> Губер П.К. Силуэт Розанова // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. С. 345.

го липовых и старых березовых аллей. В липовых хорошо, когда жарко, а в самой длинной из березовых аллей, когда осенью шумит ветер и гонится за мной, вдруг вырастая на верхушках, я слышу в этом шуме всякий раз много знакомого, много особенного, чего я не слышу в ветре других деревьев и чего не могу теперь выразить вам...»<sup>89</sup>.

Хотелось бы еще привести точку зрения С.В. Хатунцева, который в своей монографии обстоятельно развенчивает распространенную точку зрения на всепоглощающий эстетизм Леонтьева, на его «моральный аморализм» или имморализм. Исследователь согласен со многими авторами, считающими, что прекрасное являлось для Леонтьева высшим и универсальным критерием, мерилom, целью жизни. Разбирая произведение «В своем краю», исследователь приводит высказывания Леонтьева, которые «...неоднократно давали повод для обвинения его в «эстетическом имморализме»»<sup>90</sup>.

Однако, как считает С.В. Хатунцев, термин «эстетический имморализм» по отношению ко взглядам Леонтьева некорректен. Имморализм означает отрицание моральных устоев и общепринятых норм поведения в обществе, вообще нигилистическое отношение ко всем нравственным принципам. Крупный гуманист современности, чилийский философ-этик Д.С. Соммер считает, что «Моральный долг всех людей – глубоко размышлять над истинным значением добра и зла»<sup>91</sup>. И поэтому он полагает *аморальным* отказ от необходимости верно отличать добро от зла и точно понимать значение каждого из этих понятий.

Ни аморализм, ни имморализм в выше обозначенных смыслах не могут быть применимы к воззрениям Леонтьева. С.В. Хатунцев объясняет этическое своеобразие философа: «Он не отвергал морали как таковой, считая ее одной из категорий прекрасного, которое Леонтьев только предпочитал мо-

<sup>89</sup> Леонтьев К.Н. Подлипки. Собр. соч. Т. 1. С. 354.

<sup>90</sup> Хатунцев С.В. Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007. С. 102.

<sup>91</sup> Соммер Д. С. Мораль XXI века. М., 2013. С. 222.

рали, причем предпочитал как целое части... нигилистом по отношению ко нравственным принципам К. Леонтьев не был»<sup>92</sup>.

Исследователь раскрывает глубокую моральную основу взглядов Леонтьева, объясняя в том числе сходство с Ницше. Он пишет: «Не отрицал он, даже на словах, подобно настоящим аморалистам, и общепринятых норм поведения. Он выступал исключительно против морали, которая, с его точки зрения, лишена черт прекрасного, то есть **против морали буржуазной, морали современной ему Европы** (выделено нами. – А.Ж.), и выступал с позиций романтического эстетизма, что делало его одним из предшественников Ф. Ницше. Как Ницше двумя десятилетиями позднее, Леонтьев утверждал иную, антибуржуазную мораль, мораль, основанную на эстетическом чувстве, мораль аристократическо-героическую. Поэтому достаточных оснований считать его аморалистом не существует»<sup>93</sup>.

Против буржуазной морали выступал не только Леонтьев, но и многие философы того времени, включая Ницше и Федорова. Это общее умонастроение прогрессивно мыслящих людей. Сравнительный анализ воззрений Леонтьева с воззрениями Герцена, Ницше и особенно Н.Ф. Федорова – предмет отдельного исследования, хотелось бы только привести несколько критических высказываний Н.Ф. Федорова в адрес культуры, науки, в том числе показывающих общую ригористичность интонации, присущую обоим мыслителям.

Так, Федоров пишет: «У науки – нет ни совести, ни стыда, ни сострадания. Нынешнее знание есть сила, но сила безнравственная, т.е. бесстрастная»<sup>94</sup>; «Потому-то и изъездилось, опошлилось слово *человек*, и в особенности *добродетельный человек*, что добродетели служили не делом; если же и приносилась дань добродетели, то лишь лицемерием, поэтому и слова эти, *человек, добродетельный человек*, стали противны, как лицемерие»<sup>95</sup>; «Глав-

<sup>92</sup> Хатунцев С.В. Константин Леонтьев... С. 103.

<sup>93</sup> Хатунцев С.В. Там же.

<sup>94</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. III. С. 218.

<sup>95</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. I. С. 299.

ным препятствием к наступлению желанного дня является крайняя нравственная тупость книжников-ученых и всей «Интеллигентской» толпы...»<sup>96</sup>; «Университет – это самое *больное место* современного общества, ведущее его самым прямым путем к гибели»<sup>97</sup>; «Гимн малодушного отчаяния, призывающий юношей к забвению горестей, призывающий произвести анестезию боли и печали посредством вина и новых средств, эфира и морфина, и таким образом заменить печальную действительность фантастическим представлением, *обманом*.

Gaudeamus... есть та же песнь кутежного цеха с тем отличием, что первая правдива, искренна, а последняя лицемерна и лжива, она умалчивает о вине, хотя без вина и для нее нет радости...»<sup>98</sup>.

Эти немногие критические высказывания Федорова в сторону морального состояния современного ему общества подчеркивают общность взглядов обоих мыслителей. Критический настрой по отношению европейской культуры, который замечен у русских философов XIX века, имеет далеко идущие последствия. Наблюдая, как нигилизм, безверие, гедонизм находят свое распространение в культуре их времени, они пророчески говорили о гибельных плодах этого. И действительно, мы видим, как европейская, и в том числе русская, культура, испытав искусы уравнилительной идеологии, через испытание секуляризмом, вновь начинает обращаться к духовным ценностям.

Как бы в подтверждение многих интуиций и предостережений Леонтьева пишет современный автор Т. Горичева, называя нынешнюю эпоху «*тоской по послушанию*». Она пишет: «Процесс нивелировки, сглаживания любых различий должен естественно привести к тому, что философы опять затосковали по иерархии, по дифференциации и другому. Отсюда неизбежно стремление к святости – мир святого строго иерархичен»<sup>99</sup>. Во многом объ-

<sup>96</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. II. С. 259.

<sup>97</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. III. С. 249.

<sup>98</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. III. С. 248.

<sup>99</sup> Горичева Т. Святое без Бога // Московский эзотерический сборник. М., 1997. С. 97.

яснима такая сильная устремленность Леонтьева к монашеству, в котором он видел как раз *духовную вертикаль*, противопоставляя ей *ценностную горизонталь* современного ему общества и культуры.

В поисках более адекватной терминологии для определения этико-эстетических взглядов Леонтьева С.В. Хатунцев предпочитает употреблять термин «эстетический натурализм» или «натуралистический эстетизм», который, с его точки зрения, гораздо более корректный, чем «эстетический имморализм». Речь здесь идет не об отказе Леонтьева от этики ради эстетики, но об особой «эстетической этике».

Мы полностью разделяем мнение С.В. Хатунцева о том, что Леонтьеву совершенно не чужд моральный взгляд, который распространен во вменяемом ему аморализме. У философа сложная архитектоника этико-эстетического дискурса, в котором нет отрицания одного ради другого, но есть определенный синтез, который, впрочем, характерен и для магистральной линии русской религиозной философии в лице В.С. Соловьева. В основании этого синтеза лежит триединство Истины, Добра и Красоты, которое можно найти у всех выдающихся представителей отечественной философской традиции. И Леонтьев здесь не исключение. «В переживании единения с Абсолютом, – пишет известный философ В.Г. Иванов, – слиты в нераздельном единстве истина, красота и добро: логическое, эстетическое и этическое»<sup>100</sup>. Это некая универсальная формула, определяющая во многом стиль русского философствования.

Мы считаем, что намного продуктивнее искать у Леонтьева то, что единит его с этой коренной традицией русской философии, нежели то, что разъединяет. И во многом выявление сложных, антиномических отношений между этическим и эстетическим способствует этому. В этом контексте интересен анализ творчества В. Набокова, который дан в работах Н.В. Голик. Исследователь полагает, что своеобразие Набокова заключается в том, что у

---

<sup>100</sup> Иванов В.Г. ...Еще раз об идеале // Этическое и эстетическое. СПб., 2000. С. 68.

него «эстетическое, в котором уже есть этическое»<sup>101</sup>. Иными словами, эстетическое не вычеркивает полностью этическое, но является своеобразной формой этического. Это как раз то, что выявил у Леонтьева исследователь С.В. Хатунцев.

Но чтобы увидеть тонкое взаимоотношение этического и эстетического, необходимо раскрыть своего рода этические аспекты эстетического, что делает Н.В. Голик, когда пишет: «...эстетическое способно подобно «минускату» определять, если хотите, «черные дыры», зоны небытия, болотной трясины, засасывающей человека и человечество, где ничего не происходит и не может произойти, поскольку рутинная наполненность повседневности превращается в трясины... Нравственность признается Набоковым только вплетенной в эстетическое»<sup>102</sup>. Все это в полной мере можно отнести и к Леонтьеву, поскольку у него не устранение нравственности, но борьба за подлинную нравственность.

Эстетизм Леонтьева – это не самосуицидальный эстетизм, потому что, как пишет исследователь творчества К.Н. Леонтьева А.А. Корольков: «Последовательный эстетизм никак не вяжется с устремленностью к монашеству, равно как и с патриотизмом, ибо эстетизм не предполагает нравственного должностования, в том числе гражданского и духовного подвига»<sup>103</sup>. Интересные мысли высказал П. Перцов: «Леонтьев был совсем не западный эстет, а восточный мистик, искавший под псевдонимом «красоты» не столько собственную художественность, проявленную в человеческом творчестве, сколько пышное раскрытие и взаимную гармонию всех жизненных сил – и природы, и истории, и личности. Его «эстетизм» был какой-то космический: он стремился к «космосу» в древнем значении этого слова – к какому-то общему «ладу» вселенной. И в этом глубоко сказалась в нем подлинная рус-

<sup>101</sup> Голик Н.В. Совершенный образ этического // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. СПб., 1999. С. 52.

<sup>102</sup> Голик Н.В. Aisthesis этического и возможности его описания // Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. СПб., 2001. С. 24.

<sup>103</sup> Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. С. 300.

ская стихия, – и с этим его устремлением – не в поверхностном раздоре, а в глубоком тоже «ладу» находились религиозные запросы его души.

Поэтому и мог он, начав жизненно «эстетикой», кончить втайне наде-  
тым большим крестом»<sup>104</sup>.

Несмотря на явный патриотизм и нравственное долженствование, при-  
сущее Леонтьеву, он сам часто отдавал предпочтение эстетическому началу.  
«*Эстетика спасла во мне гражданственность...*» – пишет К.Н. Леонтьев в  
статье «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой»<sup>105</sup>. А в письме  
И. Фуделью философ говорит следующее: «Настоящий культурно-славянский  
идеал должен быть скорее *эстетического*, чем нравственного характера. Ибо  
если рассматривать дело с *реалистической* точки зрения, не увлекаясь какою-  
нибудь добродушною верой в осуществление того, чего мы *сердцем* желаем,  
то придется согласиться, что **эстетические требования осуществимее в  
жизни, чем моральные** (выделено нами. – А.Ж.)»<sup>106</sup>. В письме к Розанову  
есть такие слова: «В эстетическом же мировоззрении *все вмести́мо!*.. И все  
религии. И всякая мораль, даже до некоторой степени и мораль внешнего ри-  
туала»<sup>107</sup>.

Очевидна *приоритетность эстетического над этическим* в воззрени-  
ях К.Н. Леонтьева<sup>108</sup>. Но это особый, «этический эстетизм», который прони-  
зан тоской, осознанием *трагичности жизни*<sup>109</sup>. Это эстетизм, имеющий глу-  
бокую этическую и религиозную окрашенность, и В.В. Зеньковский очень  
умело это показывает. Возможно, что это в некоторой степени заостренное и

<sup>104</sup> Фетисенко О.Л. Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву // Христианское чте-  
ние. 2016. № 1. С. 58.

<sup>105</sup> Леонтьев К.Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и  
писем. В 12 т. СПб., 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 297.

<sup>106</sup> Фудель И., свящ. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология.  
Кн. 1. СПб., 1995. С. 170.

<sup>107</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собр. соч.  
Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001.

<sup>108</sup> Неправомерность полной дедукции всего творчества Леонтьева к эстетическому началу см. дис.  
исследование: Бояркина Н.В. Эстетизм как идея синтеза и категория трагического в творчестве  
Константина Леонтьева : дис. ... канд. филол. наук. М., 2008.

<sup>109</sup> См.: Кантор В.К. К. Леонтьев: христианство без надежды, или трагическое чувство бытия // Во-  
просы литературы. 2011. № 4.



болезненное переживание красоты, даже «демоническое», как отмечает С.Л. Франк, но в этом всегда чувствуется трагизм: «...эстетический аморализм Леонтьева имеет не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; он направлен не на преодоление самого понятия зла, а скорее на признание прав зла как такового. Сходно с Ницше и Бодлером, но, пожалуй, еще сильнее их Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического; **болезненная острота этой любви к трагическому** (выделено нами. – А. Ж.) граничит у Леонтьева почти с садизмом. Где нет зла и насилия, порождающих трагедию, там для Леонтьева жизнь скучна и пошла; всякое благополучие, всякая спокойная добродетельность есть начало духовного разложения и смерти»<sup>110</sup>.

Очень трепетное отношение к эстетическому видно из письма Леонтьева Розанову по поводу желания последнего озаглавить статью «Эстетическое воззрение на историю». Как своему единомышленнику Леонтьев пишет Розанову: «Опасаясь, что очень немногие поймут слово «эстетика» так серьезно, как мы его с вами понимаем»<sup>111</sup>. Это происходит из-за того, что, согласно Леонтьеву, «круг *эстетического* понимания истории все сужается и сужается».

Это происходит потому, что такое «суженное» понимание эстетического происходит в мире, в котором господствуют низменные вкусы, присущие буржуазной морали. Леонтьев поясняет: «Эстетика природы и эстетика искусства (стихи, картины, романы, театр, музыка) никому не мешают и многих утешают.

Что касается настоящей эстетики самой жизни, то она связана со столькими опасностями, тягостями и жестокостями, со столькими *пороками*, что нынешнее боязливое (*сравнительно*, конечно, с прежним), слабонервное, маловерующее, телесно самоизнеженное и жалостливое (тоже *сравнительно* с прежним) человечество радо-радешенько видеть всякую эстетику на полотне,

<sup>110</sup> Франк С.Л. Мирозерцание Константина Леонтьева. С. 238.

<sup>111</sup> Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 371.

подмостках опер и трагедий и на страницах романов, а в действительности – «избави Боже!»»<sup>112</sup>.

Итак, «чистый» аморализм, так же как и «чистый» эстетизм, не свойствен воззрениям Леонтьева, у которого можно обнаружить сложноструктурированную иерархическую систему духовных ценностей, в которой, с нашей точки зрения, моральное начало имеет определяющее значение. Все дело в неоднозначности существующей этической терминологии, которая во многом затрудняет адекватное восприятие подлинных взглядов Леонтьева. Когда Леонтьев критикует мораль, то он критикует мораль в том смысле, который был распространен в его эпоху. Это мораль как феномен буржуазной культуры, против которой выступал не только Леонтьев, но и многие другие яркие мыслители, такие как А.И. Герцен, Ф. Ницше, Н. Федоров.

В этом смысле Леонтьев должен восприниматься не как эстетствующий и циничный моралист-одиночка, но как выдающийся критик буржуазной морали, наряду с другими *видными мыслителями этого лагеря*. Это не аморализм, но *критический морализм*, который, с нашей точки зрения, более точно характеризует этические воззрения Леонтьева.

### 1.2.3. Этический пессимизм

В поисках адекватной терминологии для этических воззрений К.Н. Леонтьева необходимо обратить внимание на понятие «*этический пессимизм*», которое, на первый взгляд, является наиболее близким выражением нравственного мирочувствия Леонтьева. Многие исследователи творчества философа употребляют понятие «пессимизм» применительно к его мировоззрению в целом.

Так, показательными являются такие слова С.А. Левицкого: «...Леонтьев был крайним пессимистом в отношении всего земного. Мало

---

<sup>112</sup> Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 372.

того, он с каким-то злорадством утверждал этот свой пессимизм *ad maiorem Gloriam Dei*<sup>113</sup>. Б.В. Яковенко характеризует взгляды Леонтьева в терминах «пессимистического и фатального аморализма» и «трансцендентного эгоизма»<sup>114</sup>. Современный исследователь А.Ф. Сивак так характеризует пессимистические воззрения К.Н. Леонтьева: «Мрачен взгляд Леонтьева на юдоль земную, наполненную бесчисленными и бесконечными страданиями, потом и кровью, обидами и утратами»<sup>115</sup>.

Пессимистическое мироощущение связано с неверием в позитивный смысл жизни, в оправданность человеческого существования как такового. Во многом это происходит из-за особо острого переживания смерти. И вот основанием леонтьевского пессимизма во многом как раз и является особо острое *переживание смерти*: «Глубочайший ужас от мысли о смерти абсолютно, раз и навсегда прерывающей земное существование человека, и загробном воздаянии, особенно вечных адских мучениях, является для него серьезной личной проблемой. Он понимает, что смерть неизбежна, и это порождает в его душе тотальный пессимизм, который окрашивает все его чувства и мысли: о будущем России, Европы, всего человечества. Все погибнет, неотвратимость смерти одолевает земной мир»<sup>116</sup>.

Этими рассуждениями пронизаны многие тексты философа, особенно его художественные произведения. Так, в романе «Подлипки» звучат очень сильные интонации на грани отчаяния, тоски и предельного скепсиса: «Неужели жизнь моя должна идти так, как жизнь всех? Да это лучше б и не родиться! Да лучше страстный порок, чем гнусная посредственность». «Лучше б и не родиться!» – таков страшный ответ злого мудреца силена царю Мидасу в произведении Ницше. Зажатость житейскими обстоятельствами приводит героя к таким раздумьям: «И неужели вся жизнь такова? Или это

<sup>113</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 130–131.

<sup>114</sup> Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 465.

<sup>115</sup> Сивак А.Ф. Константин Леонтьев. С. 56.

<sup>116</sup> Сивак А.Ф. Там же. С. 73.

только моя? Но чья же лучше... чья? Куда не обернусь я, везде вижу слезы, и слезы пошло утертые, и опять слезы... Чью жизнь я предпочту моей?».

В конечном счете эти «жалобы» на жизненные неурядицы приводят к более крупным обобщениям, и в поле рефлексии героя попадает уже вся жизнь, жизнь как таковая, с ее безысходностью: «И как душно везде! Даже великие люди... как кончили они? Смертью и смертью... К чему же привела их жизнь?... Как жива передо мною картинка, где Наполеон в круглой широкой шляпе и сюртуке стоит, заложив руки за спину!.. Перед ним какая-то дама и негр, обремененный ношей... Как ему скучно! И еще картинка: M-me Bertrand с высоким гребнем, рак внутри, раскрытый рот и смерть! Еще я вижу Гете в старомодном сюртуке, старого Гете, женатого на кухарке... как душно в его комнате! Шиллер изнурен ночным трудом и умирает рано; Руссо муж Терезы, которая не понимает, кто ее муж... И это еще все великие люди! Не ужас ли это, не ужас ли со всех сторон?..»

И в глубине такого отчаяния появляются мысли о духовном исходе, о монашеском пути: «О, Боже мой! не лучше ли стать схимником или монахом, но монахом твердым, светлым, знающим, чего хочет душа, свободным, прозрачным, как свежий осенний день?.. Эта светлая, одинокая жизнь не лучше ли и душного брака, где должны так трагически мешаться и жалость, и скука, и бедные проблески последней пропадающей любви, и дети, и однообразие?..»<sup>117</sup>.

В «Исповеди мужа» явны пессимистические воззрения на общественные отношения: «Я не люблю общества, на что оно мне? Успехи? они у меня были; но жизнь так создана, что в ту минуту, когда жаждешь успеха, он не приходит, а пришел, – его почти не чувствуешь.

Когда я один, я могу думать о себе и быть довольным; при других, как бы хорошо со мной ни обращались, мне все недостаточно»<sup>118</sup>.

<sup>117</sup> Леонтьев К.Н. Подлипки. Собр. соч. Т. 1. С. 590–591.

<sup>118</sup> Леонтьев К.Н. Исповедь мужа. Т. 2. С. 328.

Это слова рафинированного и утонченного пессимиста, направленные в адрес общества, пронизаны скепсисом и неверием. Прибавим к этому еще характеристику, данную Г. Флоровским: «...не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал, что можно радоваться о Господе», и перед нами картина законченного пессимиста с явным атеистическим уклоном. Но, очевидно, что это христианство, но особо понятие христианство. Флоровский продолжает: «Не часто говорил он и о самом Христе... Нет, *не истины* искал он в христианстве и в вере, но *только спасения*... И именно *спасения от ада* и гибели, там и здесь, – нет, не новой жизни... В его восприятии христианство почти что совпадает с философским пессимизмом, с философией Гартмана»<sup>119</sup>.

Все это, конечно, можно трактовать в терминах пессимистического мировоззрения<sup>120</sup>. Но дело в том, что в зависимости от психологического состояния человек может впадать в различные состояния, в том числе и в состояния крайнего пессимизма. Является ли он при этом убежденным пессимистом, мировоззренческим пессимистом?

Дело в том, что Леонтьев неоднократно употребляет слово «пессимизм», сочувственно относится к немецким пессимистам (Гартману и Шопенгауэру). Но насколько он сам является именно пессимистом?

Рассмотрим некоторые его «пессимистические» высказывания. Так, в «Варшавском дневнике» он пишет: «Пессимизм относительно *всего человеческого* и личная вера в Божий Промысел и в наше бессилие, в наше неразумие, – вот что мирит человека и с жизнью собственной, и с *властью других*, и с возмутительным, вечным трагизмом истории...»<sup>121</sup>. Здесь главным является трагизм истории, трагическое мироощущение, в котором пессимизм выступает одним из элементов наряду с верой в Промысел и в человеческое неразумие.

<sup>119</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия... С. 302, 304.

<sup>120</sup> См.: Солонин Ю.Н. К проблеме европейского пессимизма как явления философии и культуры // Метафизические исследования. 1997. Т. 4. № 4-4 (4). С. 9–26.

<sup>121</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2. С. 83.

Интересно употребление Леонтьевым словосочетания «оптимистический пессимизм» по отношению к православным школам, в которых господствуют европейские образцы. В статье «Как надо понимать сближение с народом?», характеризуя «мужицкое мировоззрение», Леонтьев дает такое развернутое понимание пессимизма, противопоставляя его оптимизму, в котором заметно проступают черты византизма: «Такое воззрение на неизбежность в жизни страданий, зла, обид, разочарований и даже ужасов, на *невозможность* устранить все это *разумом, наукой и гражданской правдой* и даже на *огромную, косвенную пользу* всех этих зол вовсе не принадлежит только *незнанию*, или так называемой «наивности». Такое воззрение на жизнь имеет даже и в области философской мысли *особое название*; этот род мирозерцания зовется *пессимизмом*, *pessimus* по-латыни, как многим известно, значит *наихудший*, *optimus* – *наилучший*, отсюда оптимизм, т.е. учение о том, что *все* идет к *наилучшему*. Если мы философскому и религиозному пессимизму (т.е. – *зло должно быть* и, кто знает, может быть, *все* на земле *идет к худшему*, напр(имер), к разрушению), противоположим такой сложный термин: *оптимизм прогрессивно-эвдемонический*, то есть *поступательно-благоденственный*, – то мне кажется, что это будет точнее»<sup>122</sup>.

При этом Леонтьев полагает, что «...не одним только простым или невежественным, как говорится, людям свойственно придерживаться пессимистического неверия в благоденственный прогресс.

Все положительные религии, создавшие своим влиянием, прямым и косвенным, главнейшие культуры земного шара, – были учениями *пессимизма, узаконившими страдания, обиды и неправду земной жизни*»<sup>123</sup>. И христианство попадает в число таких учений: «Все христианские мыслители были тоже своего рода пессимистами. Они даже находили, что зло, обиды, горе в высшей степени нам *полезны* и даже *необходимы*; так что христианское ми-

<sup>122</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2. С. 165–166.

<sup>123</sup> Леонтьев К.Н. Там же. Т. 7. Кн. 2. С. 166.

ровоззрение с этой стороны можно назвать – *оптимистическим пессимизмом*<sup>124</sup>.

Поясняя суть этого противоречивого феномена «оптимистического пессимизма», присущего христианству, Леонтьев пишет: «Так как грабеж и опустошение Рима варварами причинили жителям почти *все главные роды человеческих страданий* и несчастий: насильственную, болезненную, преждевременную смерть, страх, мучения при виде страданий близких, удаление из отчизны в тяжкий плен и рабство, вероятно, множество физических страданий от ран, ушибов и т.п., потерю имущества и вообще обеднение, преследование, и наконец, гражданскую, конечно, скорбь о взятии великого города, которого никто так долго взять не мог, – то я и привел именно этот пример, для доказательства, насколько Христианству присущ тот *оптимистический пессимизм*, о котором я говорю и который во всяком страдании и зле видит прямую или косвенную пользу *для человека, верующего во Христа*»<sup>125</sup>.

Леонтьев убежден, что с христианской точки зрения воцарение на земле ценностей демократического прогресса, таких как постоянный мир, благоденствие, согласие, общая обеспеченность и проч., было бы «величайшим бедствием в христианском смысле». Это, конечно, вступает в заметное противоречие с миротворческой миссией Церкви, но, возможно, раскрывает какой-то потаенный эсхатологический механизм, которым жив дух подлинного христианства. Леонтьев пишет: «С Христианством можно мирить философскую идею сложного *развития для неизвестных* дальнейших целей (может быть, и для всеобщего *разрушения*), но эвдемонический (благодетельственный) прогресс, ищущий счастья в равенстве и свободе — совершенно непримирим с основной идеей Христианства...»<sup>126</sup>.

Далее Леонтьев, цитируя Гартмана, говорит, что пессимизм – это новейшая, «самая передовая философия Запада» есть «мужественное и честное неверие в благодетельную спасительность прогресса». В итоге он дает та-

<sup>124</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2. С. 167.

<sup>125</sup> Леонтьев К.Н. Там же. Т. 7. Кн. 2. 168–169.

<sup>126</sup> Леонтьев К.Н. Там же. Т. 7. Кн. 2. С. 169.

кую оценку Гартману, в которой раскрывается вся несхожесть его мировоззрения, несмотря на внешние сходства и определенную симпатию: «Я привожу с истинным восхищением эти прекрасные слова главы пессимистического учения, несмотря на то, что я ни в чем почти остальном не могу согласиться с ним. Ни с тем, например, что это неверие *в будущее всеобщее счастье* должно быть сопряжено с *простой моралью* (т.е. независимой от «страха Божия» и вообще от какой-нибудь обрядно-мистической религии; такая сухая *нынешняя* мораль, сознаюсь, мне просто ненавистна по причинам, объяснения которых для людей простоватых должны быть очень пространными и потому здесь неуместны, *а умные и так согласятся со мной*). Я, конечно, не могу сочувствовать Эд. Гартману еще и в непочтительных отзывах его о Христианстве. Он находит хорошим в нем только мужественное примирение с горестями и ужасами жизни (т.е. только тот самый *пессимизм*, о котором идет здесь речь). Не могу довольствоваться и тем *слепым*, безучастным, неумолимым, *Имманентным* Богом, которого он предлагает людям взамен *нашего* Бога, Бога *лично*го, «живого»»<sup>127</sup>.

Здесь корень противоречия и основного несходства мировоззрений Леонтьева и Гартмана. Безусловно, Леонтьев положительно оценивает его: «Конечно, «пессимизм» Гартмана вернее, умнее, мужественнее, в научном смысле честнее и реальнее веры в прелести индустриально-бюргерского благодушия и в *неприкосновенность* всякой, самой гнусной европейской «личности», все ниже и ниже спускающейся в эстетическом и нравственном отношениях... Разумеется, мировоззрение «пессимистическое» лучше *обыкновенного* прогрессивного»<sup>128</sup>.

При этом главный пункт расхождения, не позволяющий отождествить мировоззрения Гартмана и Леонтьева, как раз лежит в области *религии*. В этом смысле мы считаем, что точка зрения Г. Флоровского, согласно которой восприятие христианства Леонтьевым совпадает с философией Гартмана, не

<sup>127</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2. С. 170–171.

<sup>128</sup> Леонтьев К.Н. Там же. Т. 7. Кн. 2. С. 171–172.



является точной. «Отрицательная» сторона пессимизма Гартмана вполне принимается Леонтьевым, в то время как «положительная» отвергается.

Это очень важно, поэтому дадим еще слово Леонтьеву: «Отвергая прямо всеспасительность *эвдемонического* прогресса, признавая зло и страдания неотразимой принадлежностью жизни, это учение должно вести и в области общих идей, и на практике к примирению *со всеми теми неудобствами государственной и общественной жизни*, против которых так упорно борются либеральные прогрессисты; оно, это учение, своими отрицательными сторонами мирит *ум наш* и с *неравенством* (хоть бы и *сословным*), и с *войнами*, и с *недугами*, и с *семейным деспотизмом*, и с *личными распрями*, и с *тяглом наших государственных обязанностей*...

На почве, глубоко-расчищенной учением пессимизма, могла бы свободно произрастать и приносить свои прекрасные плоды какая угодно *положительная религия*; ибо на одном печальном *отрицании* всех благ – и *земных и загробных* (как предлагает Гартман) – кто же станет долго жить? Гартман прав, ожидая, что совершенное разочарование в приятных плодах *земного прогресса* вскоре доведет людей сызнова до полнейшего поворота к религиозному, мистическому одушевлению; но пойдут люди молиться, конечно, не к тому мертвому, слепому и безличному Богу, которого он предлагает нам...

Его учение дорого только как *приготовительное средство* для тех несчастных людей, которые *прямо истин Веры принять не в силах!*.. За пессимизмом в науке, в педагогии, в литературе последует Вера; за Верой – *послушание и дисциплина*; за Верой и послушанием *Церкви и властям независимость национального духа!*..»<sup>129</sup>.

В этом контексте важно отметить, что для Леонтьева истинный пессимизм – это *религиозный пессимизм*, поэтому именно так он и оценивает монашеское дело: «Каковы бы ни были монахи сами (мы знаем, что в наше время и они очень *ослабели*), но учение их уже потому правильно, что в нем

<sup>129</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2. С. 172–173.

больше практической реальности, чем в учениях *уравнительного оптимизма*... Монахи *пессимисты* для земли... И это уж одно превосходно, потому что учит покорности и терпению. Монахи более чем кто-либо реалисты в хорошем смысле этого слова, – они не мчатся за *розовым облаком* рая земного. Они если не все умом понимают, то сердцем чувствуют, что *вблизи* это розовое облако окажется всегда лишь серым, сырым и нездоровым туманом»<sup>130</sup>.

Итак, «монахи *пессимисты* для земли». В целом мировоззрение и мироощущение К.Н. Леонтьева в определенном смысле можно считать пессимистическими, и в то же время это не пассивное созерцание бедствий и несчастий, но активное сострадание в человеческом несчастье. Мы полагаем, что Леонтьеву, несмотря на весь его «эстетизм», не было чуждо глубокое сострадание к человеческой участи вообще. Конечно, по многим моментам этические взгляды К.Н. Леонтьева попадают под рубрику «пессимизма». Однако было бы некоторым упрощением рассматривать философию Леонтьева исключительно как пессимистическую этику.

Необходимо сделать некоторые уточнения по поводу термина пессимизм, чтобы понять, насколько он уместен и адекватен применительно к мироощущению Леонтьева.

В этическом плане пессимизм определяется следующим образом: «В философско-этическом понимании пессимистическое мировоззрение делает акцент на преобладание в мире страданий и тщетную борьбу добра со злом, на торжество несправедливости, на бессмысленность человеческой жизни и исторического процесса»<sup>131</sup>. Неверием в торжество добра и отличается этический пессимизм, в конечном счете релятивируя мораль, делая ее относительной и зависимой от индивидуальных, социальных и культурных факторов.

Д. Вейгольд сводит основные положения философского пессимизма к четырем основным моментам:

<sup>130</sup> Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2. С. 226.

<sup>131</sup> Скворцов А.А. Пессимизм // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 354.

- человеческая жизнь представляет собой больше страданий, чем радостей;
- мировой принцип представляет сам по себе принцип злополучия;
- небытие с теоретической точки зрения предпочтительнее бытия;
- пресечение бытия можно и должно осуществить также практически<sup>132</sup>.

Очевидно, что в эти трактовки пессимизма воззрения Леонтьева полностью не вписываются. Все его усилия были направлены на борьбу с неоправданным оптимизмом, который несет прогрессистская идеология, не учитывающая реальное положение вещей, противоречащее этой идеологии. Однако того радикального *мироотрицания*, которое свойственно классическому пессимизму, у Леонтьева, конечно, нет. И для него «небытие не могло быть предпочтительнее бытия».

Кроме того, важно понимать тот духовный микроклимат культуры, в котором появился западный пессимизм, рецепировав важнейшие элементы индийского мировоззрения. Это очень глубоко показал А. Швейцер в своем фундаментальном труде «Культура и этика». Он показывает, как на определенном этапе философского самосознания европейской культуры появляются вопросы о смысле и оправданности вообще исторического и культурного процесса как такового. Он пишет: «Кто даст нам гарантию, что ход событий, происходящих в мире, поддается влиянию в такой мере, что может быть направлен на содействие достижению подлинной цели культуры – самосовершенствования индивида? Кто убедит нас в том, что он вообще имеет смысл с точки зрения всеобщей эволюции? И не является ли мое направленное на окружающий мир деяние отклонением от направленного на меня самого деяния, к которому все в конечном счете и сводится?»

---

<sup>132</sup> Интымакова Л.Г. Пессимизм А. Шопенгауэра: оценки и интерпретации современников // Научный вестник Волгоградского филиала РАНХиГС. Сер. Политология и социология. 2015. № 3. С. 69–70.

Под воздействием этих сомнений пессимизм индийцев и пессимизм Шопенгауэра отказывают материальным и социальным достижениям, составляющим видимую сторону культуры, в каком бы то ни было значении. Индивиду, по их мнению, не следует заботиться об обществе, народе и человечестве – он должен стремиться лишь к тому, чтобы в самом себе пережить торжество духа над материей»<sup>133</sup>.

Такой классический пессимизм имеет свою долгую историю в традициях европейской рациональной и иррациональной мысли, которая может быть представлена следующим образом. Но сразу нужно сказать, что это традиция именно западноевропейской философской и духовной ментальности, в которую отечественная традиция, хотя и вписывается, но лишь отчасти.

В истории европейской философской культуры, начиная с Гесиода, сожалеющего об утрате счастливого «золотого века», наличествуют определенные пессимистические черты, имеющие характер традиции. Наряду с Гесиодом следует считать Гераклита одним из предтеч пессимистической философии. Именно Гераклит, которого традиция прозвала «темным» и «плачущим», сожалел о том, что люди отвращаются от истины (Логоса) и влекутся к суете и неправде. Но для этого есть основания в космологическом порядке, в котором текущий мир непостоянен и подвержен постоянному изменению и уничтожению.

Стойки перенимают основную установку Гераклита, заключающуюся в мужественном противостоянии невзгодам безразличной судьбы, которая не уготовила человеку ничего, сулящего оптимизм. В эпоху Возрождения трагические интонации можно обнаружить у Николая Кузанского и Джордано Бруно. Они связаны прежде всего с острым переживанием краткосрочности человеческого бытия. У немецких мистиков прежде всего у Я. Беме и И. Экхардта, пессимистический настрой представлен в более сильном виде. Здесь очевидно влияние гностицизма, которые отразились и на философии Ф.В.И. Шеллинга, в том числе и на его суждениях о «зловещей бездне» в ду-

---

<sup>133</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 97.

ше человека и вообще «темной стороне Бога». Даже в рационалистической философии И. Канта звучат пессимистические мотивы, особенно в его рассуждениях о «радикальном зле» в человеческой природе.

Наивысшее воплощение пессимистические воззрения достигли в европейской философии XIX века в лице Кьеркегора, Шопенгауэра и Ницше. Но в истории философской мысли титула пессимист с большой буквы удостоился именно А. Шопенгауэр, взгляды которого встретили острую критику и неприятие со стороны Ф. Ницше.

Оснований считать Шопенгауэра пессимистом предостаточно. Ему принадлежит исключительная роль в формировании неклассического образа философии, в которой пессимизм не одно из умонастроений, наряду с оптимизмом, но ее субстанциональная основа. В это абсолютная «новизна» Шопенгауэра, поскольку, как пишет А. Швейцер, характеризуя магистральную линию западной цивилизации с ее философской основой: «История западной философии – это история борьбы за оптимистическое мировоззрение. Если европейские народы в древности и в новое время достигли определенного уровня культуры, объясняется это тем, что в их мышлении доминировало оптимистическое мировоззрение, которое, не сумев уничтожить пессимизм, во всяком случае, постоянно его подавляло»<sup>134</sup>. В лице Шопенгауэра, таким образом, происходит определенный *реванш пессимизма*, причем пессимизма, в отличие от Леонтьева, никак не связанного с христианской эсхатологией, с переживанием нравственной неправды, царящей на земле.

Основная его концепция, отрицающая онтологический перспективизм, может быть названа *философской программой пессимизма*. О значимости Шопенгауэра как основателя новой неклассической фазы пессимизма говорит современный автор: «Пессимизм имеет давнее происхождение, некоторые из идей пессимизма проскальзывают в философии еще со времен античности, когда философы размышляли о роли познания для мудреца и том, каков результат нашей жизни... Однако же ни одно из этих учений не сделало

<sup>134</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 98.

пессимизм философской программой, ему скорее определялись мифологические и религиозные черты. И только в неклассической философии снова обнаруживаются черты пессимистических воззрений. Такой поворот определен обращением к человеку, к его действию... Первый же неклассический философский проект пессимизма был представлен Артуром Шопенгауэром»<sup>135</sup>.

Кредо пессимизма Шопенгауэра достаточно полно выражено в следующих словах из его главного труда «Мир как воля и представление»: «Существует лишь *одно* врожденное заблуждение и оно состоит в том, что мы рождены, чтобы быть счастливыми»<sup>136</sup>. И все свои усилия Шопенгауэр направляет на то, чтобы развеять это заблуждение.

Приведем несколько аргументов немецкого философа для того, чтобы сопоставить их с размышлениями Леонтьева. О жизни он говорит следующее: «Если же посмотреть на существование человека с физической стороны, то станет очевидно, что, подобно тому как наша ходьба, как известно, – только постоянно задерживаемое падение, жизнь нашего тела есть только постоянно задерживаемое умирание, постоянно отодвигаемая смерть; и наконец, деятельность нашего духа есть постоянно отодвигаемая скука. Каждый вдох отражает постоянно вторгающуюся смерть, с которой мы таким образом ежесекундно боремся, а через большие промежутки времени ее задерживают каждая трапеза, каждый отдых, каждое согревание и т.д. В конце концов смерть должна победить, ибо мы отданы ей уже самим рождением, и она только некоторое время играет со своей добычей, пока не проглотит ее. Между тем мы с великим усердием и заботой продолжаем нашу жизнь, пока это возможно, так же, как раздувают по возможности дольше по возможности большой мыльный пузырь, хотя и не сомневаются в том, что он лопнет»<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Матвеева Е.В. Пессимизм в философии А. Шопенгауэра // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. 2014. № 21. С. 158.

<sup>136</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 616.

<sup>137</sup> Шопенгауэр А. Там же. Т. 1. С. 412.

Таково концептуальное выражение западной философии пессимизма, в которой отсутствует та нравственная и экзистенциальная страстность и вовлеченность, которая отличает стилистику письма К. Леонтьева. «Таким образом, – заключает Шопенгауэр даже с некоторой долей иронии, – его жизнь качается, подобно маятнику, в ту и другую сторону, между страданием и скукой, которые в самом деле составляют ее последние составные части. Это странным образом нашло свое выражение и в том, что, после того как человек переместил все страдания и муки в ад, для неба не осталось ничего, кроме скуки»<sup>138</sup>.

За вычетом стилистических различий между Шопенгауэром и Леонтьевым необходимо отметить отсутствие серьезного влияния западной философии пессимизма на Леонтьева. К тому же духовный контекст, в котором родился западный пессимизм в лице Гартмана и Шопенгауэра, значительным образом отличается от духовной (в том числе и политической) атмосферы, в которой жил и творил Леонтьев. А. Швейцер хорошо показывает условия появления пессимизма: «Пессимизм – это ослабленная воля к жизни. Следовательно, он всюду, где человек и общество уже **не находятся больше во власти идеалов прогресса** (выделено нами. – А.Ж.), которые с необходимостью выдвигает последовательная воля к жизни, а опускаются до принятия действительности такой, какова она есть»<sup>139</sup>.

Если западный пессимизм возникает как реакция на *несостоявшийся прогресс*, то «русский пессимизм» (в лице, конечно, Леонтьева) возникает как упреждающая реакция на саму возможность (т.е. невозможность) прогресса. Как раз общество во времена Леонтьева и находилось во власти идеалов прогресса, оно еще не разочаровалось в результатах этих идей. И в этом пророческая сила Леонтьева, который, исходя из своего глубинного мироощущения, понимал, как никто в его время (разве только Достоевский сопоставим с ним в этом), вредоносную утопичность идей прогресса.

<sup>138</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 413.

<sup>139</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью... С. 99.

Рассматривая вопрос об истории восприятия традиции немецкой пессимистической философии (прежде всего Шопенгауэра и Эдуарда фон Гартмана) представителями русской консервативной мысли, О.К. Авдеев отмечает, что, несмотря на живой интерес, который вызвали эти теории у Леонтьева, он не занимался изучением немецкого пессимизма как философского направления и не пытался его опровергать. Скорее его отношение можно назвать *инструментальным*: «Для Леонтьева несовместимость философского пессимизма и христианского «оптимистического пессимизма» не менее очевидна, но он рассматривает новомодное учение «политически», как возможное орудие против эвдемонистического прогрессизма и эгалитарного либерализма, борьбе с которыми, угрожающими христианству и культуре, он и посвятил свое творчество. И немецкий пессимизм оказывается с этого ракурса скорее возможностью, чем угрозой»<sup>140</sup>.

Иными словами, для Леонтьева немецкий пессимизм есть «орудие против эвдемонистического прогрессизма и эгалитарного либерализма», не представляющее самосущего мировоззренческого явления, которым для него был византизм. Это «техническое», т.е. политическое средство для борьбы с враждебным мировоззрением. Точнее, одно из средств наряду с традиционными, более действенными аскетическими средствами религии. Леонтьевский «пессимизм» – это византизм, возникающий не в результате разочарования конкретным социальным проектом, которое несла с собой идеология прогресса, но разочарования в земном. В этом самое глубокое *отличие пессимизма Шопенгауэра от византийского эсхатологизма Леонтьева*.

Для большего прояснения этих различий важна критическая оценка Шопенгауэра, данная Ницше. Так, в своей последней книге «Ессе homo» Ницше определяет себя как *первого трагического философа*, явившегося самой крайней противоположностью и антиподом «всякого пессимистического

---

<sup>140</sup> Авдеев О.К. Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма // Альманах современной науки и образования. 2016. № 9 (111). С. 20.



философа»<sup>141</sup>. Главная характеристика пессимиста по Ницше – это недостаток «трагической мудрости» – которая заключается в том, чтобы «...*быть самому* вечной радостью становления, – той радостью, которая заключает в себе также и *радость уничтожения...*»<sup>142</sup>.

Очевидно, что Ницше здесь имеет в виду Шопенгауэра как главного представителя философии пессимизма. В этом смысле очень важно отметить бинарную оппозицию: *пессимизм/трагизм*, которую вводит Ницше. Основные признаки пессимизма – это духовные свойства представителя *decadence*, для которого упадочническое настроение и воля к гибели являются определяющими. Именно эти характеристики, полагал Ницше, в большей мере присущи Шопенгауэру.

Данные различия (трагизм/пессимизм) являются важнейшим смысловым маркером дёля более точной и детальной характеристики воззрений К. Леонтьева. Здесь возникают следующие вопросы: можно ли русского философа, которого культурная традиция окрестила «ницшеанцем до Ницше», считать наследником Артура Шопенгауэра? И можно ли воззрения Леонтьева квалифицировать в терминах не только пессимизма, но и трагизма, нарушая тем самым канон Ницше?

Помогает понять это отличие Леонтьева от Шопенгауэра обращение к А. Швейцеру, который дает, с нашей точки зрения, исчерпывающий анализ, как он называет, *разрушительного мировоззрения* Шопенгауэра, этику которого он называет *этикой мироотречения*.

В общих чертах аргументация Швейцера выглядит так. «Шопенгауэр, – говорит он, – первый в западноевропейской философии разработал последовательную миро- и жизнеотрицающую этику». Это «пальма первенства» Шопенгауэра, о которой мы говорили выше. Нужно отдать должное немецкому мыслителю в таком невероятном для западноевропейского рационализма внедрения совершенно чуждого ему мировоззрения.

<sup>141</sup> Ницше Ф. *Ессе homo*. М., 1990. С. 730.

<sup>142</sup> Ницше Ф. *Ессе homo*. С. 730.

Далее Швейцер показывает те черты мировоззрения Шопенгауэра, которые свойственны именно западному буржуазному мещанскому сознанию, столь ненавидимому Леонтьевым: «Пессимистическому мировоззрению Шопенгауэра не свойственны то величие и спокойствие, которым преисполнены индийские мудрецы. Он ведет себя подобно нервному и болезненному европейцу. Там, где восточные мудрецы величественно вступают в мир надэтического, постигнув во всей глубине идею освобождения от мира, минуют добро и зло как давно преодоленные этапы пути, Шопенгауэр выглядит бедным европейским скептиком. Неспособный жить созданным им самим мировоззрением, он цепляется за жизнь, как за деньги, ценит гастрономические наслаждения больше, чем улады любви, и презирает людей сильнее, чем им сочувствует»<sup>143</sup>.

Духовно и психологически Леонтьев совершенно не похож на психотип Шопенгауэра: Леонтьев как раз не испытывал презрения к людям, не ценил деньги и гастрономические наслаждения, ценил «улады любви», и вообще, презирал именно мещанские ценности, которые боготворит Шопенгауэр, противореча своим философским открытиям.

Концептуальные основания *пессимистической философии*, исходящей из *эсхатологического мирочувствия*, даны Леонтьевым в его статье «О всемирной любви», посвященной критике «розового христианства» Ф.М. Достоевского. В ней философ говорит о том, что будущая наука должна будет отказаться от той «утилитарной и оптимистической тенденциозности», которая характерна для ее нынешнего состояния, и обратиться к «тому суровому и печальному пессимизму, к тому мужественному смирению с непоправимостью земной жизни, которое говорит: «Терпите! *Всем лучше никогда не будет.* Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли – вот единственно возможная на земле *гармония!* И больше ничего не ждите. Помните и то, что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные

<sup>143</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью... С. 188, 181.

гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать *какой-нибудь конец*»<sup>144</sup>.

Такой *предельный эсхатологизм* обесценивает все стремления к улучшению временного, наличного бытия. «Верно только *одно*, – говорит с каким-то торжеством Леонтьев, – *одно*, одно только *несомненно* – *это то, что все здешнее должно погибнуть!* И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений?»<sup>145</sup>. Это своего рода *программа концептуализированного пессимизма*, основанного на *эсхатологическом* мироощущении: «Вот та пессимистическая философия, которая должна рано или поздно, и, вероятно, после целого ряда ужасающих разочарований, лечь в основание будущей науки»<sup>146</sup>. В целом это идеологические основания консерватизма, который базируется на этико-философских представлениях.

О радикальном эсхатологизме Леонтьева, по сути подчинившего себя христианству, говорит Г. Флоровский: «Все кончится, все оборвется... Христианство для Леонтьева есть только *религия конца*... Пророчество о конце, не тема для жизни, – нет в христианстве «благой вести» об истории и для истории... В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и там вполне удовлетворялся... У Леонтьева встречаем неожиданный гиперэсхатологизм, столь характерный для Реформации»<sup>147</sup>. На известное высказывание Леонтьева: «Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда» Г. Флоровский реагирует так: «Какая ядовитая смесь от Ницше и от Кальвина сразу!»<sup>148</sup>.

Мы полагаем, что как и в случае с аналогией с Гартманом, уподобление позиции Леонтьева позиции Ницше и Кальвина именно в данном контексте некорректно. С Ницше его сближает не эстетизм, но трагизм, отсутствие которого Ницше зафиксировал в Шопенгауэре. Предельный эсхатологизм ми-

<sup>144</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. С. 199.

<sup>145</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане... С. 200.

<sup>146</sup> Леонтьев К.Н. Там же.

<sup>147</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия... С. 304.

<sup>148</sup> Флоровский Г. Там же. С. 303.

ровоззрения Леонтьева коренится не в Реформации (у Кальвина), а в *трагическом переживании бытия*, свойственного русскому самосознанию. В нем обнаруживается близость *тоски, ужаса и страха смерти*, столь свойственных Леонтьеву.

На близость трагизма и ужаса указывают современные авторы: «Можно заметить, что чем более человек расположен к переживанию реальности, чем он более перед ней открыт и доверчив, тем **внутренне более трагичен и тем ужасней само ужасное** (выделено нами. – А.Ж.). Некоторым людям кажется, что они постоянно живут в ужасе, что различные испытания, выпадающие на их долю в повседневной жизни, и есть истинный кошмар. Я, разумеется, говорю сейчас не о них. Подлинный трагизм затрагивает только тех людей, которые устремлены к чему-то великому, ожидают прорыва в невозможное, ищут откровения»<sup>149</sup>. «Страх смерти, – пишет современный исследователь, – одно из самых мучительных душевно-духовных страданий личности. В нем сконцентрирован трагический пафос жизни человека как разумного существа»<sup>150</sup>.

Вот этот «трагический пафос жизни» характерен для Леонтьева, но и не для него одного. Здесь длинный перечень имен, начиная от Гоголя и заканчивая Платоновым, если не брать современный период.

Таким образом, можно подвести некоторый итог. Особенность мировоззрения Леонтьева заключается в том, что он включает одновременно и *пессимистическую философию Шопенгауэра*, и *трагическую философию Ницше*. Но, и на это стоит обратить особое внимание, это *русский пессимизм* и *русский трагизм*. Одновременно черты трагизма и пессимизма, составляющие духовную субстанцию леонтьевского византизма, можно обнаружить во многих произведениях философа. И метафизический смысл леонтьевского византизма как раз таки и заключается в этом синтезе трагизма и пессимизма, немыслимого для западного философа Ницше.

<sup>149</sup> Ужас реального. СПб., 2003. С. 128.

<sup>150</sup> Сабиров В.Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. 1995. № 3. С. 102.

Очевидно, что тот глубоко религиозный византийский пессимизм, основанный на эсхатологическом ужасе, который исповедовал Леонтьев – *ad majorem Gloriam Dei*, не имеет ничего общего с пессимизмом Шопенгауэра, восходящим к брахманистскому, отстраненно-ироничному скепсису. Пессимизм Шопенгауэра, этого «бедного европейского скептика», по словам А. Швейцера, все же имеет земную посюстороннюю основу, это в большей мере скепсис, основанный на психологическом анализе конечности человеческой жизни, в то время как у Леонтьева – это эсхатологический катастрофизм, основанный на духовном переживании греховного человеческого бытия.

Иными словами, византийский эсхатологизм Леонтьева значительным образом отличается от брахманистского (и в своей основе западного мещанского) пессимизма Шопенгауэра.

Также значительно отличие эсхатологической этики Леонтьева от пессимистической философии Гартмана, поскольку у последнего, при всем недоверии к прогрессу, явно отсутствует тот эсхатологический смысл религиозного, который является определяющим для Леонтьева.

Это говорит о том, что этические взгляды К.Н. Леонтьева вполне самостоятельны и независимы от построений западноевропейской философии, особенно в области пессимизма. Византийский идеал разочарования питает ум и сердце Леонтьева, вызывая отрицание морали «среднего человека» и бунт против морализма. Эти вопросы мы рассмотрим в следующей главе.

## Выводы первой главы

В первой главе мы рассмотрели феномен *эсхатологической этики* в структуре дискурсов моральной философии. Выдвигается идея о том, что она представляет собой типологическую характеристику русской религиозной философии. Выделяются два направления русского эсхатологического мироощущения: *катастрофическое* и *творческое*. Первое, основанное на историческом пессимизме, связано с именем К.Н. Леонтьева; второе основано на идее преображения мира и человека и представляет собой магистральную линию русской религиозной мысли, которую представляют Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев и т.д. Делается вывод о том, что моральный абсолютизм русской философии является метафизической проекцией эсхатологического мироощущения.

В данной главе произведен сравнительный анализ эсхатологических воззрений Н.В. Гоголя и Л.Н. Толстого и сопоставление их с идеями Константина Леонтьева, в результате чего выявлено следующее. Во-первых, выдающихся деятелей русской культуры объединяет принадлежность к литературе и философии; во-вторых, им свойственно остро критичное отношение к современной им действительности, неприятие ценностей секулярной культуры; в-третьих, эти мыслители ищут спасения жизни на путях православия; и в-четвертых, Гоголь, и Леонтьев, и Толстой принадлежат к мыслителям с ярко выраженной эсхатологической направленностью, которая отразилась как на их личном образе жизни, так и на их философских построениях.

Своеобразие нравственных исканий К.Н. Леонтьева позволило выявить две диаметрально противоположные позиции, существующие по поводу того, является ли Леонтьев моралистом или нет. Первая, отрицающая моральное начало у Леонтьева, наиболее сильно представлена прот. Георгием Флоровским. Вторая, противоположная, в большей степени озвучена прот. В.В. Зеньковским и Н.А. Бердяевым. Оба русских философа признавали у Леонтьева наличие большого пласта этических воззрений.

В первой главе мы показали, что значительным препятствием для полноценного понимания этического своеобразия идей Леонтьева являются существующие негативные штампы относительно его идей. Это прежде всего «эстетический аморализм», «трансцендентный эгоизм» и «этический пессимизм». В ходе исследования нами установлено, что ни «чистый» аморализм, ни «чистый» эстетизм, ни «чистый» пессимизм не могут выступить основными характеристиками нравственных исканий Леонтьева. В основном неверные трактовки возникают из-за неоднозначности существующей этической терминологии, которая во многом затрудняет адекватное восприятие подлинных взглядов Леонтьева. Леонтьевская критика морали прежде всего направлена против существующей европейской (мещанской, буржуазной) морали. В данном контексте обнаруживается значительное сходство в воззрениях Леонтьева и таких крупных критиков буржуазной морали, как А.И. Герцен, Ф. Ницше, Н.Ф. Федоров.

Относительно *приоритетности эстетического над этическим* в воззрениях К.Н. Леонтьева необходимо сказать, что это особый, «этический эстетизм», который пронизан тоской, глубоким осознанием *трагичности жизни*. Как показал В.В. Зеньковский, это эстетизм, имеющий глубокую этическую и религиозную окрашенность.

Итак, главная особенность эсхатологической этики К.Н. Леонтьева в том, что в ней нашли пересечение наиболее глубинные черты отечественной философии – этикоцентризм и гипертрофированный эсхатологизм. Этические взгляды Леонтьева включает и *пессимистическую философию Шопенгауэра*, и *трагическую философию Ницше*, при этом оставаясь на почве византийского мироощущения. Особенность византийский пессимизма в том, что он основан на эсхатологическом ужасе религиозного характера (*ad majorem Gloriam Dei*). В этом существенное отличие от пессимизма Шопенгауэра, восходящего к брахманистскому скепсису.

## ГЛАВА 2. ОСОБЕННОСТИ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

### К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

#### 2.1. Преодоление этического или «трансцендентный эгоизм»

В первой главе мы рассматривали вопрос о своеобразии нравственных исканий К.Н. Леонтьева. Прежде всего удалось установить, что вопреки распространенным оценкам философских взглядов Леонтьева как «эстетического аморалиста» и «этического пессимиста», наиболее точное выражение его нравственные искания получают в понятии «эсхатологическая этика». В этом смысле воззрения Леонтьева напоминают философию Кьеркегора в том смысле, что религиозное является высшим, во имя которого происходит преодоление эстетического и этического.

Характеризуя взгляды Леонтьева, В.А. Кувакин и М.А. Маслин делают такое наблюдение: «Подобно С. Кьеркегору и Ф. Ницше, он тяготел к преодолению этического во имя страха Божьего, деспотически-иерархических и аристократически-прекрасных форм жизни»<sup>151</sup>. Общим у Леонтьева и Кьеркегора является наличие *суперценности*, в качестве чего выступает религия, во имя которой отрицается более низкий уровень бытия. А про родство Леонтьева с Ницше очень хорошо в свое время сказал В.С. Соловьев: «В своем презрении к чистой этике и в своем культе самоутверждающейся силы и красоты Леонтьев предвосхитил многие мысли Ницше, вдвойне парадоксальные под пером афонского послушника и оптинского монаха»<sup>152</sup>.

Однако и *презрение к чистой этике*, и сам акт *преодоления этического* у Леонтьева носит характер нравственного делания. Это парадоксальным образом *нравственное преодоление этического*. Суперценностью для Леонтьева является эсхатологический предел, в свете которого земные относитель-

<sup>151</sup> Кувакин В.А., Маслин М.А. Комментарии // Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 528.

<sup>152</sup> Соловьев В.С. Леонтьев // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 417.



ные ценности (в том числе и мораль светского общества, по своей сути либеральная и гуманистическая) теряют всякое значение. Главное для Леонтьева – не столько *утверждение положительных религиозных ценностей* (как для большинства религиозных мыслителей), сколько *отрицание относительных конечных мирских ценностей*, составляющих содержание гуманистической этики.

Нам представляется, что это контекст, который позволяет адекватно воспринять этические воззрения Леонтьева без редукции его воззрений к расхожим штампам и откровенным предубеждениям. Как отмечает А. Каплин: «К.Н. Леонтьеву, как и ранним (истинным) славянофилам, не повезло на доброжелательное, объективное внимание как со стороны ученого мира, так и литературно-творческой общественности»<sup>153</sup>. К сожалению, исследуя историографию о Леонтьеве, приходится признать правоту данных слов.

Как правило, пишущие о Леонтьеве отмечают «мрачные» тона его эсхатологических воззрений. Так, Ю.П. Иваск говорит про Леонтьева, что «...в его пестром эстетизме, странно совмещавшемся с **мрачной эсхатологией** (выделено нами. – А.Ж.), на ходили нечто декадентское». В то же время этот эсхатологизм не носил того фатального характера мироотрицания, о котором говорил А. Швейцер, характеризуя западный пессимизм как упадок культуры. Леонтьев противоречив, и жизнелюбивый настрой никогда не покидал его. Ю.П. Иваск продолжает: «При всем пессимизме была у него радость бытия, и в своем творчестве упоение жизнью он выражал убедительнее, чем все свои страхи и скорби; недуги не мешали ему восхищаться; он одряхлел телом, но не духом...»<sup>154</sup>.

Достаточно радикально об эсхатологизме Леонтьева высказался С.Н. Булгаков по поводу 25-летия со дня кончины К.Н. Леонтьева (13 ноября 1916 года): «Наряду с проповедью страха выступают с резкою четкостью и

<sup>153</sup> Каплин А.Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011. С. 447.

<sup>154</sup> Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831–1891) // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 498.

**мрачные эсхатологические тона** (выделено нами. – А.Ж.), безнадежное безразличие ко всему земному, ибо все пройдет с шумом. Такая вера в скорость конца и непрочность всего живого была у первых христиан, но для них она являлась источником радости и света, не страха и разочарования. Поэтому невольно в леонтьевском эсхатологизме слышится и личное разочарование, и надорванность: с раненым сердцем и подстреленными крыльями пришел он к воротам обители и искал там силы не столько для жизни, сколько для «близко уже надвинувшейся смерти»<sup>155</sup>.

В еще более радикальных тонах об эсхатологизме Константина Леонтьева говорит Н.А. Бердяев, истолковав его взгляды как «сатанинское» христианство: «Для Леонтьева христианство не есть религия любви и радостной вести, а мрачная религия страха и насилия. Больше всего он дорожил в христианстве пессимистическими предсказаниями о будущем земли, о невозможности на ней Царства Божьего. Как это ни странно, но христианина Леонтьева притягивало более всего к себе учение о зле, о безбожном и антихристском начале, заключенное в религии Христа. И Леонтьева я решаюсь назвать сатанистом, надевшим на себя христианское обличие. Его религиозный пафос был направлен на апокалиптические предсказания об оскудении любви, о смерти мира и Страшном суде»<sup>156</sup>.

«Учение о зле», действительно, притягивало Леонтьева, но не для апологии зла или эстетического любования злым началом, но для понимания его истинной сущности, что в конечном счете предполагало борьбу с ним. В этом смысле обвинения Леонтьева, пускай и в метафорическом смысле, в сатанизме, конечно, не обоснованы. Это тем более странно, потому что именно Н.А. Бердяеву, как никому иному, свойственно глубокое погружение в эсхатологические предметы – смерть, ад, зло, грех, страдание и соответственно критика той философии, которая не обращает внимание на эти вещи.

<sup>155</sup> Булгаков С.Н. Победитель – Победенный (Судьба К.Н. Леонтьева) // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 386–387.

<sup>156</sup> Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 220.

Весьма критичны слова С.Н. Трубецкого в адрес Леонтьева, изобличающие эсхатологизм как внутреннюю установку страха, которая была руководящей для философа: «Многие статьи Леонтьева написаны с неподдельным страхом, ненавистью и скорбью. Несравненно более пронизательный, чем многие из его единомышленников, он сознает чрезвычайно живо, что все европейское человечество вступает в самый сильный, решительный кризис, какой оно переживало. Причины этого кризиса для него столь же непонятны, как и его конец. Но он сознает его неизбежным, неотвратимым. Он ненавидит равенство, боится свободы, не верит в братство; но он видит, что весь провиденциальный ход истории ведет человечество к какой-то новой, сверхнародной форме политической жизни, к какому-то универсальному единству»<sup>157</sup>.

Эти, порой резкие, оценки мировоззрения К.Н. Леонтьева, данные видными русскими религиозными философами, в определенной степени оправданы. Таковы доведенные до крайних пределов христианское отчаяние, пессимизм и неверие в преображение жизни и культуры. Здесь духовная энергия переносится в *личный план спасения*. Сам философ говорит об этом так: «Христос не обещал нам в будущем воцарения *любви и правды на этой земле*, нет! Он сказал, что «под конец оскудеет любовь...» Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства *в загробной жизни* – вот и все»<sup>158</sup>. А в письме к В.В. Розанову он высказывается еще более определенно: «Христианство личное есть прежде всего *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. *Альтруизм* же сам собою «приложится». «Страх Божий» (за *себя*, за свою *вечность*) есть начало премудрости *религиозной*»<sup>159</sup>.

Об эсхатологизме К.Н. Леонтьева пишут современные исследователи. В.Н. Назаров назвал религиозные воззрения К.Н. Леонтьева «*этикой транс-*

<sup>157</sup> Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 137.

<sup>158</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. С. 173.

<sup>159</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 329–330.

*цендентного эгоизма*», используя словосочетание «трансцендентный эгоизм», который употреблял сам Леонтьев в ответ на «уничижительный отзыв Хомякова о молитвах»<sup>160</sup>. Тем самым здесь раскрывается достаточно серьезная *этическая тема*, связанная с религиозными заботами о «спасении души», возникшая в среде русских философов XIX века. Почему это не сугубо богословская, но и нравственная забота, как раз и предстоит выяснить в ходе нашего исследования.

Характеризуя данный тип этики, представленный в большей мере у Леонтьева, В.Н. Назаров отмечает: «...гуманность в понимании Леонтьева не есть любовь к человечеству во имя всеобщего благоденствия и всемирного братства, но акт мистической веры в загробное спасение *личной души*. Это позволяет охарактеризовать христианский спиритуализм Леонтьева и как *этику трансцендентного эгоизма*»<sup>161</sup>. С точки зрения исследователя данный тип этико-религиозных представлений характеризуется как *мистическое оправдание христианства* («этика христианского спиритуализма»), в котором больше мистического, чем собственно этического. Нравственно то, что находит мистическое оправдание, а в мистическом плане наиболее сильным для Леонтьева было ощущение смирения и «страха Божьего»<sup>162</sup>.

Д.Е. Муза отмечает: «Бесспорно, что в мировоззрении К.Н. Леонтьева эсхатологический мотив составляет важнейший компонент, причем соотносительный с учением о христианском Откровении»<sup>163</sup>. «Более всего он [Леонтьев] был озадачен эсхатологической тематикой»<sup>164</sup> – пишет О.Б. Ионайтис. «Сознание Леонтьева, – пишет А.Ф. Сивак, – имеет религиозно апокалиптическую направленность, в идее неизбежного наступления конца мира он снимает все противоречия и противоположности, которые с завершением

<sup>160</sup> Фетисенко О.Л. Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву... С. 274.

<sup>161</sup> Назаров В.Н. История русской этики. М., 2006. С. 97.

<sup>162</sup> Назаров В.Н. Там же.

<sup>163</sup> Муза Д.Е. Константин Николаевич Леонтьев: Личностный миф и драма идей в контексте поиска духовного смысла истории. М., 2015. С. 147.

<sup>164</sup> Ионайтис О.Б. С.Н. Булгаков о К.Н. Леонтьеве // Философское образование. 2006. № 14. С. 50.

мира исчезнут во взаимном уничтожении»<sup>165</sup>. Останется только дело человека, по которому будет составлена «карта загробной жизни».

Л.Н. Столович, указывая на особо острое эсхатологическое мироощущение Леонтьева, отмечает и существенное противоречие, связанное с этим мироощущением. Он пишет в «Истории русской философии»: «...у Леонтьева была своя логика. Да, утверждает он, *«все здешнее должно погибнуть»*. Да, на земле никакое спасение невозможно – оно осуществимо только в загробной жизни. Но как приятен момент земной жизни! Как страстно молил больной консул Божию Матерь, что бы она подняла его с одра смерти!»<sup>166</sup>. Это противоречие, составляющее экзистенциальную драму мыслителя, который переживал на своей собственной жизни (не в тексте, как многие кабинетные ученые), но непосредственно в живой жизни, у края пропасти, на смертном одре это *неустранимое противоречие между жаждой жизни и тщетностью жизни*. Это очень глубокий уровень той нравственной философии, которая отличает отечественную философскую культуру.

В этом контексте необходимо существенное различие между «этикой» и «нравственной философией», характерное для традиций русской философии. Дело в том, что русская философская лексика имеет три этических понятия: «этика», «мораль» и «нравственность», отношения между которыми часто носят не проясненный характер. Как отмечает А.А. Гусейнов, есть определенные затруднения с определением того, что такое мораль, поскольку в русском языке употребляются наряду с «моралью» еще два термина – «этика» и «нравственность». И часто они смешиваются. «Определенную область философского знания принято называть этикой или философской этикой, ее же нередко именуют нравственной философией, моральной философией»<sup>167</sup>.

Действительно, с одной стороны, есть устоявшаяся традиция употребления этической терминологии, сложившейся на почве западноевропейской

<sup>165</sup> Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. Л., 1991. С. 57.

<sup>166</sup> Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. М., 2005. С. 161.

<sup>167</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 6.

культуры, идущей от Аристотеля с его дифференциацией философского знания. С другой стороны, есть особая специфика этического дискурса русской философии, которая не укладывается в традиции аристотелевского (в целом научного) понимания этики. Исследователь истории этической мысли в России Е.А. Овчинникова отмечает следующее: «Своеобразие русской философии выразилось прежде всего в обостренном, повышенном интересе к нравственным проблемам»<sup>168</sup>.

А вот оригинальное суждение философа-этика В.П. Фетисова об этом повышенном интересе к нравственной проблематике в России: «Русский человек как раз и оригинален тем, что все время ощущает напряженную остроту противоречия между тем и этим миром. Категории добра и зла играют здесь всего лишь служебную роль. Этот мир не является сам по себе ни добрым ни злым, точно так же, как и тот, другой мир – они оба суть предельные основания человеческого бытия. Они оба прекрасны и совершенны, поскольку предполагают друг друга, они оба одинаково ущербны, поскольку им не хватает друг друга. Такая диалектика поднимается над дихотомией добра и зла, не отрицает ее, но открывает новые горизонты для философского мышления о жизни»<sup>169</sup>.

Здесь возникает важная проблема: насколько совпадает существующий этический дискурс, имеющий по своей сути академический характер университетской дисциплины, и «повышенный интерес к нравственным проблемам»?

Представляется, что далеко не полностью. Нравственные вопрошания, характерные для русской философии, отличаются особой метафизической напряженностью, тетрактанностью, неакадемичностью, входят непосредственно в экзистенциальную глубину жизни, и поэтому часто имеют художественную форму выражения. Философ Ю.Н. Давыдов в книге «Этика любви

<sup>168</sup> Овчинникова Е.А. Русская этика в поисках целостности личности // *Miscellanea humanitaria philosophiae: Очерки по философии и культуре*. СПб., 2001. С. 145.

<sup>169</sup> Фетисов В.П. О философичности русского человека и сердечности русской философии // *Русская философия сегодня (идеи и направления)*. Воронеж, 2009. С. 5.

и метафизика своеволия» дает свое видение особенности русской нравственной философии: «...русская классическая литература, которая в произведениях таких наших писателей, как Лев Толстой и Федор Достоевский, предстала одновременно и как классика нравственной философии, до сих пор не превзойденная ни «новой», ни «новейшей» философской модой, – будь это экзистенциалистская, структуралистская или неомарксистская мода»<sup>170</sup>.

Этим и отличается стилистика основных идей К. Леонтьева, который предпочитал публицистику и художественные тексты, примыкая тем самым одновременно и к этикоцентричной, и к литературоцентричной традиции русской мысли, к которой принадлежали Достоевский и Толстой. И. Фудель называет Леонтьева «художником мысли», раскрывая тем самым особенности его философствования: «К. Леонтьев есть прежде всего художник мысли, как он сам часто любил называть себя. Он мыслит образами, и яркие картины, которые могли бы служить хорошей иллюстрацией доказанной мысли, очень часто заменяют ему всякие логические доказательства. В этом и сила, и слабость К. Леонтьева; сила – потому что художественное чутье вводит его на ту высоту познания, которая недоступна логическому анализу; слабость же заключается в том, что эта особенность К. Леонтьева мешает правильному пониманию его мыслей»<sup>171</sup>.

В свете эсхатологических воззрений К.Н. Леонтьева становится понятен смысл «преодоления этического», которое является не отрицанием морали как таковой, но критикой наличной (мещанской, буржуазной) морали провозглашением более возвышенной системы ценностей. В более точном смысле это не отрицание морали, а борьба за подлинную мораль. В этом смысле становится понятной оценка В.В. Зеньковского, назвавшего Леонтьева именно моралистом. В своих письмах В.В. Розанову с комментариями последнего достаточно полно раскрывается смысл «преодоления этического» у

<sup>170</sup> Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. М., 1989. С. 12.

<sup>171</sup> Фудель И., свящ. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2 кн. СПб., 1995. Кн. I. С. 160.

Леонтьева как одна из главных особенностей его эсхатологических воззрений.

О своей идее «трансцендентного эгоизма» он говорит следующее: «Я считаю *эстетику мерилом* наилучшего для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем местностям. *Мерило положительной религии, например, приложимо только к самому себе (для спасения индивидуальной души моей за гробом, трансцендентный эгоизм)* и вообще к людям, исповедующим ту же религию. Как вы будете, например, со строго христианским мерилом к жизни современных китайцев и к жизни древних римлян?»<sup>172</sup>.

Из этих слов видно, что по крайней мере «трансцендентный эгоизм» как основание индивидуальной религиозности не имеет самодовлеющего значения, поскольку перекрывается эстетическим универсализмом. Этим же критерием перекрывается и мораль, в которой, как и в религиозности, нет того универсализма, который присущ эстетическому. Леонтьев далее пишет: «Мерило чисто моральное тоже не годится, ибо, во 1-х, придется предать проклятию большинство полководцев, царей, политиков и даже художников (большею частью художники были развратны, а многие и жестоки); остаются одни «мрачные земледельцы», да какие-нибудь кроткие и честные ученые. Например, св. Константин, св. Ирина, св. Кирилл Александрийский и *почти все ветхозаветные святые...*»<sup>173</sup>.

Примечателен комментарий В. Розанова к этим словам: «Замечательно отрицание *универсальности* морального мерила. Это то, что позднее у Ницше и ницшеанцев получило название: «поверх добра и зла» (= «морали»). У Л-ва видно, *сквозь зубы*, неуважение, презрение, почти издевка над «моральным критериемом», который, однако, *по всемирному взгляду*, составляет пафос христианства... со своим имморализмом (теоретическим) Л-в встал как бы *против Христа*, в упор, прямо и, завертываясь в греческую тунику, повер-

<sup>172</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 373.

<sup>173</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... Там же.



нулся со словами: «*Не нужно! не хочу!!.. и не уважаю!!!*» Это – «бунт» почище карамазовского, по спокойствию тона, в котором он ведется»<sup>174</sup>.

Розанов здесь несколько радикализирует «бунтарский» пафос Леонтьева, но совершенно точно замечает, что это превосходит всякое традиционное понимание морали, в том числе и христианской. Леонтьев задает более высокий критерий оценки для выдающихся, в том числе и святых, личностей. Современный автор отметит, что «...само «христианское учение» К.Н. Леонтьев понимал прежде всего как «мистико-материалистическое», а потом уже моральное»<sup>175</sup>. И это, безусловно, можно назвать «преодолением этического», поскольку этический критерий не знает тех головокружительных погружений в метафизические бездны добра и зла, о которых говорит Леонтьев.

Далее он совершает сущностное выделение *двух типов морали*, которое позволяет увидеть истинный смысл его «преодоления этического». Он пишет Розанову: «...*этическое* мировоззрение неизбежно и всегда колеблется между двумя разными моральями: *моралью внутренней борьбы* (или моралью *стремления*) и моралью *внешнего результата* (моралью осуществления)»<sup>176</sup>. Это напоминает разделение Ницше на два типа морали: «мораль рабов» и «мораль господ» при всем их несходстве. Примечательно деление на два типа морали на основании критерия внутренней духовности. Леонтьев разъясняет смысл своего разделения следующим образом: «Первая мораль, конечно, *менее верна*; но зато она ближе и к мистической религии, и к эстетике (победа разума и сердца над гневом и зверством есть так же *эстетическое* явление – *моральная эстетика*); вторая мораль – гораздо *вернее*: но ведь это забота об одном лишь внешне-моральном результате и приводит шаг за шагом к тому общеутилитарному мировоззрению, которое и есть всемирная *уравнительная революция* (смещение, разрушение, вторичное упрощение и т.п.)»<sup>177</sup>.

<sup>174</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 373.

<sup>175</sup> Каплин А. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011. С. 455.

<sup>176</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 373.

<sup>177</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... Там же.

Иными словами, второй тип морали – «мораль внешнего результата», который в терминологии Ницше можно было бы обозначить как «мораль рабов», есть разрушительное явление, приводящее к упрощению и смешению. Именно с этим типом морали и борется Леонтьев, и его «преодоление этического» можно объяснить как преодоление внешней морали осуществления. Такая мораль – основа утилитаризма, против которого всегда выступал Леонтьев, предлагая эстетический критерий как неутилитарный. В этом смысле его «моральная эстетика» и есть своего рода эстетическая этика, которая преодолевает утилитаризм эстетически. В сущности, это есть этическая задача, и в этом смысле взгляды Леонтьева с полным правом можно охарактеризовать как этические.

Вообще, это та достаточно тонкая грань, на которой балансируют этические понятия. Очевидно, что у Леонтьева пафос, традиционный для русской философской мысли в целом: борьба с моралью как социальной конвенцией во имя нравственной правды как истинного духовного и метафизического критерия. В конечном счете это то, что в русской религиозной философии носит специфическое название «смысл жизни», в своей семантике не тождественное европейским эквивалентам данного понятия (английские: *meaning of life, sense of life*; немецкий: *Sinn des Lebens*). Поиск смысла жизни есть особая духовная задача человека, по сути, делающая человека человеком. Безотносительно к результату этого поиска важен сам *процесс поиска*, наполняющей жизнь если и не субстанцией смысла, то по крайней мере субстанцией поиска смысла. Такова отличительная черта русской философии, которой не могут не обладать ее выдающиеся представители.

Определенную кульминацию эсхатологической этики как преодоления этического можно найти в «безумных» афоризмах Леонтьева, в которых он в максимально концентрированном виде выразил сущность своего мировидения. Розанов дал высочайшую оценку этим афоризмам, сказав, что «В них вся *суть* Л-ва, разом поднимающая его над близорукими современниками,

дающая ему преимущество мысли даже и над Д-ким»<sup>178</sup>. Это достаточно сильное заявление, подвигающее к тому, чтобы самым подробным образом разобрать данные афоризмы.

Рассмотрим некоторые, на наш взгляд, важные идеи этих афоризмов. Первый гласит: «Если видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность (т.е. ее эстетика) суть признаки внутренней *жизнеспособности* человечества, то уменьшение *их* должно быть признаком *устарения человечества и его близкой смерти (на земле)*»<sup>179</sup>.

Здесь критерий жизненности («видимое разнообразие» и «ощущаемая интенсивность») совпадает с эстетическим основанием, тем самым эстетика здесь возводится в ранг онтологии. И в этом ее этический смысл – способствовать поддержанию жизни. Соответственно, то, что этому не способствует, является в такой степени неэстетическим, как и неморальным. Отсюда следует критика христианства и прогресса, выраженная в следующих двух афоризмах.

«Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству *по основам*, сильно вторит ему в этом по *внешности*, отчасти и *подделываясь* под него).

Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить *эстетику жизни на земле*, т.е. *самую жизнь*».

Это одно из наиболее «парадоксальных» и «антихристианских» высказываний Леонтьева, в которых, однако, проявлена вся антиномическая глубина его философского мышления. Христианская проповедь предполагает культурный универсализм («ни элина, ни иудея»), Леонтьев же является апологетом культурного разнообразия. И столкновение столь противоположных устремлений оказалось неизбежным. Но в этом тезисе философа одновременно и проникновение в глубинную сущность духовных и жизненных

<sup>178</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 375.

<sup>179</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... Там же.

процессов, и пророчество относительно гибельного для культуры сближения прогресса и христианства. Христианство, будучи в своей основе глубоко эсхатологическим учением, противостоит всем прогрессистским тенденциям, которые когда-либо появлялись на земле.

*Прогресс антиэсхатологичен, а эсхатология антипрогрессивна* – так можно выразить соположение этих двух начал. Леонтьев видит, чувствует и предчувствует роковое смешение этих полярностей, что само по себе является уже гибельным для духовной культуры. Это состояние, многократно описанное в терминах *кризиса культуры*, который во многом совпадает с *кризисом веры*, начало которого буквально зафиксировал Леонтьев. Сегодня европейское человечество сталкивается с результатами этого процесса, в основании которых смешение прогресса и христианства, приводящее к исчезновению эсхатологического начала из культуры.

В этом контексте хотелось бы обратить внимание на близость воззрений русского философа XIX века Константина Леонтьева и современного немецкого философа Дитриха фон Гильдебранда. Мы полагаем, что это важно для того, чтобы оценить прогностическую силу воззрений Леонтьева, с одной стороны, с другой – более глубоко осознать сущность преодоления этического в его нравственных исканиях.

В работе «Новая Вавилонская башня» немецкий философ пишет: «Отличительной особенностью современного кризиса является попытка человека освободиться от ограничений, накладываемых на него как на тварное существо, – проигнорировать свое метафизическое положение, избавиться от всех обязательств по отношению к тому, что выше и больше его. Человек жаждет воздвигнуть новую вавилонскую башню»<sup>180</sup>.

В принципе, об этом и говорил К. Леонтьев. Более того, можно сказать, что только об этом он и говорил, в этом истинный смысл и пафос всех его известных произведений. Тот либерализм, с которым боролся Леонтьев,

---

<sup>180</sup> Гильдебранд Дитрих фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы. СПб., 1998. С. 8.

сегодня трансформируется в «индивидуалистическую самодостаточность», которую критикует Гильдебранд: «Эта индивидуалистическая самодостаточность отвергает все наши связи с Богом и с нравственным законом. Современный человек, пораженный этой болезнью, отказывается следовать призыву ценностей, отказывается подчиниться чему-либо как обладающему внутренним благородством и возвышенностью. Ему чужды благоговение, послушание, благодарность. Он не желает отказываться от самого себя – напротив, все вокруг становится для него средством удовлетворения его произвольных желаний»<sup>181</sup>.

В образе современного человека, каким его представляет Гильдебранд, легко угадываются те черты современного ему человека, о котором много говорил Леонтьев: «Современный человек – это релятивист, избегающий идеи абсолютной истины, гордый своим критическим превосходством перед наивными догматиками прежних времен»<sup>182</sup>. Но, пожалуй, главное сходство с Леонтьевым выражено в следующих словах: «...мы обрекаем себя на бесконечную скуку. Мы разрушаем многоцветное богатство человеческой жизни, очарование случайных ситуаций, все поэтическое, но прежде всего – достоинство и глубину жизни»<sup>183</sup>.

Леонтьев как раз и защищал «многоцветное богатство человеческой жизни», выступая против мещанской пошлости и однообразия жизни. Следующие высказывания немецкого философа звучат в унисон с леонтьевской критикой современного ему человека. Гильдебранд говорит про этого человека следующее: «Его жизнь уподобляется механизму, теряет глубину, богатство, краски. Его уделом становится серая, безмерная скука. Небытие глядит ему в лицо... Таинственная духовная «песнь» любой сущности, наделенной подлинной ценностью, ее качественное многообразие больше не рассматривается как объективная реальность. Жертвы этой перверсии живут в бесцветном, сером, банальном мире, где имеют значение лишь те вещи, ко-

<sup>181</sup> Гильдебранд. Новая Вавилонская башня... С. 10.

<sup>182</sup> Гильдебранд. Там же. С. 18.

<sup>183</sup> Гильдебранд. Там же. С. 27.

торые могут быть отнесены к практическим или научным категориям. Из этого мира изгнано все таинственное – не только сверхъестественное, но также и все естественные загадки. Объективная реальность всех вещей сведена к бескрылому фактуализму. Подлинным образом мира признается атмосфера приемного покоя или деловой конторы... Пустота, уплощенность, бессмысленность, безвкусице такого мира могут породить только бесконечную метафизическую скуку и безысходное отчаяние. И нас не избавят от этой метафизической скуки и уныния никакие нескончаемые развлечения в виде субъективных иллюзий, образов и впечатлений»<sup>184</sup>.

Все эти интонации очень близки духу Леонтьева. И особенно важной в этом контексте оказывается благоговейное отношение к эстетическому, религиозное переживание красоты: «Красота природы – этот глубокий, полный смысла голос, обращенное к нам послание более высокой реальности, чем та, с которой имеет дело наука, – захватывающее историческое развитие, открывающееся нам в картинах величественных событий, особая атмосфера и очарование тех или иных стран, воздействие пережитого вместе с любимым человеком, таинство отношений между мужчиной и женщиной – ко всему этому теперь не относятся как к реальности, окружающей нас, как к подлинному миру, в котором мы живем и действуем: все это считается субъективными впечатлениями или даже выдумками. Человек больше не верит в эту полную драматизма реальность, он относится к ней как к романтической, субъективной иллюзии, которую он может вызвать по своему желанию и приспособить к своим капризам. С ней обращаются так, как будто она имеет ту же природу, что и алкогольное возбуждение, и может быть достигнута в любой момент. Таким образом, человека больше не формирует реальность этих вещей, он становится лишь скучающим наблюдателем. Он никогда не выходит за рамки собственной тривиальности»<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Гильдебранд. Новая Вавилонская башня... С. 29, 32, 33.

<sup>185</sup> Гильдебранд. Там же. С. 31–32.

Под всеми этими словами мог бы подписаться Леонтьев, которого можно считать предтечей и пророком экзистенциального кризиса современного человека, утратившего уже и веру в прогресс, которая во времена Леонтьева была очень сильна, и от опасностей полагания только на эту веру он предупреждал. Этим объясним следующий, четвертый «безумный афоризм», в котором сконцентрировано эсхатологическое мироощущение: «И Церковь говорит: *«Конец приблизится, когда Евангелие будет проповедовано везде»»*<sup>186</sup>.

Это один из самых парадоксальных и противоречивых моментов в диалектике религиозного сознания. Христианство само приближает конец через свою проповедь, которая уменьшает живительное разнообразие мира, что ускоряет его гибель. То есть само христианство вместе с европейским прогрессом убивают жизнь. И об этом говорит, пророчествуя, Церковь.

И пятый тезис Леонтьева звучит совершенно в логике его эсхатологического мироощущения: «Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике»<sup>187</sup>.

Иными словами, согласно логике Леонтьева, вопреки всему, что поддерживает жизнь (эстетика), необходимо стремиться к тому, чтобы мир как можно скорее подошел к своему концу. Конечно, это мироотрицание, но, принимая во внимание всю полноту биографии и творчества Леонтьева, необходимо сказать, что это все же радикальная *критика относительности земных ценностей*, невозможность строить на них более-менее прочную основу социальной жизни. И это действительно парадокс, но парадокс уже гуманизма и либерализма, который как раз и стремится к упрочению этого мира, к построению «Царства Божьего на земле». Но, предупреждает Леонтьев,

<sup>186</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 375.

<sup>187</sup> Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 375.

на абсолютизированных ценностях конечного мира ничего не построишь. И в этом глубокое значение эсхатологического мировоззрения, которое является антиутопическим по своей сути.

В этом контексте интересно выглядит неприятие (в чем-то наивное) Леонтьевым прогресса, в котором, однако, угадывается вся последующая критическая философия техники, экологическая этика, которая со всем размахом развернулась в следующем после смерти Леонтьева столетии. Он пишет: «Я для моей *личной* жизни давно, давно и с *радостью* пожертвовал наукой, и во многих смыслах... все усовершенствования новейшей техники **ненавижу всей душой** и бескорыстно мечтаю, что хоть лет через 25–50–75 после моей смерти *истины новейшей социальной науки*, сами *потребности* общества потребуют, если не уничтожения, то строжайшего *ограничения* этих всех изобретений и открытий. *Мирные* изобретения (телефоны, жел. дороги и т.д.) в 1000 раз вреднее изобретений *боевой* техники. Последние убивают много отдельных *людей*, первые убивают шаг за шагом всю живую, *органическую* жизнь на земле. Поэзию, религию, обособление государств и *быта*... «Древо познания» и «Древо жизни». Усиление *движения* само по себе не есть еще признак усиления жизни. Машина идет, а дерево стоит»<sup>188</sup>.

В XX веке о серьезных духовных и этических проблемах, возникших из-за развития техники и технологий, говорили самые значительные философы, среди которых Й. Хейзинга, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Йонас, Хосе Ортега-и-Гассет и др. Естественно, этот вопрос волновал и русских философов, прежде всего Н.А. Бердяева и И.А. Ильина, которых можно считать последователями Леонтьева в этом вопросе. Вот, например, что писал И.А. Ильин: «...народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хо-

<sup>188</sup> Письма К. Н. Леонтьева к В. В. Розанову... С. 370.



зьяйство) переживать эпоху упадка»<sup>189</sup>. Это звучит совершенно в духе Леонтьева.

Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями последнего – важнейший документ, помогающий более глубоко понять, как своеобразие обоих мыслителей, так и своеобразие отечественной философии. Приведем суждение С.А. Левицкого, в котором раскрывается уникальность этических воззрений обоих философов. В «Очерках по истории русской философии» он пишет, что его поражает в Розанове: «...его презрение к морали – не во имя аморальности, а во имя христианства. Он больше всего ценил сердечную теплоту, горячую веру, кротость, милосердие, вообще – первичные христианские добродетели, не подходящие под мораль закона, но весьма низко оценивал вторичные, собственно моральные добродетели: честность, верность данному слову, воздержание, следование голосу долга. Как и Леонтьев, он считал даже, что развитие этих чисто моральных качеств может привести к моральному самодовольству, к утрате смирения, к моральной гордыне. Верующий, хотя слабый духом Мармеладов для него выше морально безупречного, но атеиста Белинского. Поэтому Розанова можно назвать «христианским имморалистом». Здесь перед нами – снова пример отрыва мистики от морали, что было нередко в период Серебряного века, но получило особенно острую форму именно у Розанова»<sup>190</sup>.

Эта развернутая характеристика этического миропонимания Розанова показывает, насколько он был близок к Леонтьеву именно в вопросах морали. «Христианский имморалист» Розанов, так же как и «эстетический аморалист» Леонтьев, нисколько не являются банальными отрицателями морали как таковой, но демонстрируют более высокий уровень морального сознания, чем тот, который присущ большинству их современников. Обоим мыслителям свойственно то понимание духовной глубины человека, в котором нет и не может быть одномерных, выпрямленных характеристик.

<sup>189</sup> Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т.1. М., 1996. С. 300.

<sup>190</sup> Левицкий С.А. Очерки... С. 286.

Характеризуя преодоление этического в целом в философии Леонтьева, необходимо отметить следующее. Совершенно прав Н.А. Бердяев, когда говорит про Леонтьева, что «Он проповедует не аморализм, а более для него высокую мораль неравенства, мораль жизни в красоте. Он религиозно верил, что сам Бог хочет неравенства, контраста, разнообразия»<sup>191</sup>. Это есть классическое *преодоление этического* во имя религиозного.

Выделив два типа морали, поставив эстетику выше этики, вообще поставив под вопрос существующие светские и религиозные ценности современного ему общества<sup>192</sup>, Леонтьев совершил *переворот в морали* наподобие «переоценки ценностей», которую произвел Ницше: «Что такое нигилизм? – То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос «зачем?»»<sup>193</sup>.

И поэтому аналогия и ассоциация с Ницше далеко не случайна. Но именно в этом аспекте. Характеризуя философию морали Ницше, А.А. Гусейнов пишет: «В отличие от всех прежних философско-этических опытов, в том числе кантианского, и даже прежде всего кантианского, нацеленных на оправдание морали путем ее теоретического обоснования, Ницше проблематизировал саму мораль. Он поставил вопрос о ценности моральных ценностей и тем самым низвел их до уровня предмета философского сомнения. Ницше расширил саму задачу философской этики, конкретизировав ее как критику морального сознания»<sup>194</sup>.

Все это можно применить и к Леонтьеву, с той только разницей, что он до и вне Ницше «проблематизировал саму мораль», поскольку до него именно мораль не подвергали такой критике и рефлексии. В этом смысле эсхатологическая этика Леонтьева с полным правом может быть названа «критикой морального сознания».

<sup>191</sup> Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 86.

<sup>192</sup> Леонтьев пишет: «...само христианство (*по-моему*, конечно, *ложно* понимаемое большинством, т.е. понимаемое более с *утилитарно-моральной*, чем с *мистико-догматической* стороны) часто играет в руку демократическому прогрессу» (Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову... С. 372).

<sup>193</sup> Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. СПб., 2008. С. 27.

<sup>194</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. С. 251.

## 2.2. Византизм как нравственный идеал разочарования

В прошлом параграфе мы рассмотрели механизм преодоления этического, характеризующий религиозный стиль русской мысли, в которой существует достаточно сильное разделение на этику как аристотелевский академический дискурс и нравственную философию как метафизические вопрошания о предельных основаниях бытия. Фигура К.Н. Леонтьева, на наш взгляд, достаточно точно и глубоко отражает своеобразие русской религиозно-философской мысли, в которой происходит удивительное переплетение религиозного и философского, отражающее своеобразный стиль русской мысли, ее духовное и психологическое мироощущение.

Существенным компонентом эсхатологической этики Леонтьева, ее сущностным выражением является «византийский идеал» философа, который в большей мере выражает нравственное мироощущение философа, нежели его социально-политические построения, имеющие в своей основе духовный принцип византизма. *Феномен византизма* в творческом наследии философа имеет два измерения: *политико-культурный идеал* и *духовно-психологическое мироощущение*. Они представляют собой единство, имеющее две разные сферы выражения.

Эти два аспекта византизма составляют его внутреннюю сущность. Как пишет С.С. Аверинцев в «Поэтике ранневизантийской литературы»: «Две силы, внутренне чуждые миру классической древности и в своем двуединстве составляющие формообразующий принцип «византизма» – императорская власть и христианская вера – возникают почти одновременно. Византийские авторы любили отмечать, что рождение Христа совпало с царствованием Августа»<sup>195</sup>. Именно эти два полюса – *императорская власть* и *христианская вера* составили двуединство византийского идеала Леонтьева. Но цементирующей основой этих двух начал, как мы полагаем, выступило именно эсха-

<sup>195</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 62.

тологическое мирочувствие, которое дало глубоко личностное понимание этих начал (*государственного и духовного*).

Рассмотрим сначала внешнюю проекцию византизма Леонтьева, отраженную в его политических (консервативных) воззрениях.

Византийский церковно-политический и культурный идеал формируется у К.Н. Леонтьева по мере отхода от славянофильского учения, в котором он усматривал «европеизм новейшего времени». Русская культурная самобытность заключается, с точки зрения Леонтьева, в греко-российских древних «корнях», которым именовались им «византизмом». «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм»<sup>196</sup>.

Именно в этом главный момент расхождения Леонтьева и славянофилов, как принято считать. Так, С.А. Левицкий пишет: «...в противоположность Данилевскому, довольно равнодушному к религии, Леонтьев был глубоко верующим человеком, фанатически преданным православию. В этом отношении он шел дальше ранних славянофилов. Если те рекомендовали России вернуться к традициям московского быта, то Леонтьев обращался к первоисточнику православия, к древней Византии, культуру которой он высоко ценил и считал ее образцом для России. Для него византийское православие составляет душу России»<sup>197</sup>.

Для славянофилов, отмечает А.Д. Каплин: «...Россия есть не что иное, как духовный организм, а общий источник и путь русского народа – Православная вера. Но у К.Н. Леонтьева – это «византизм»»<sup>198</sup>. «Столь ненавистному тотальному мещанскому царству западной демократии, – пишут о Леонтьеве современные авторы В.В. Сербиненко и И.В. Гребешев, – он про-

<sup>196</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 326. Интересное сопоставление взглядов К. Леонтьева и О. Мандельштама в контексте византизма: Минц Б.А. Осип Мандельштам и Константин Леонтьев (к проблеме русской историософской традиции) // Известия ВГПУ. 2009.

<sup>197</sup> Левицкий С.А. Очерки... С. 127.

<sup>198</sup> Каплин А.Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. М., 2011. С. 455.

тивопоставляет, однако, отнюдь не славянофильские идеи «соборности» и «цельного знания», и не идеал Святой Руси»<sup>199</sup>.

Византизм мыслится философом как спасение от европеизации с ее духовно сниженными стандартами. Как государственная доктрина византизм приобретает у К.Н. Леонтьева стратегический характер. «Обеспокоенность Леонтьева, дипломата и писателя, судьбой своего отечества была вызвана постоянными выступлениями западных держав против России. Его наблюдения вылились в твердое убеждение: только сила, мощь, справедливая и твердая политика России способны защитить и своих сограждан, и восточных христиан, нуждающихся в покровительстве единоверного государства. Напряженные размышления о русском народе, о путях развития России привели Леонтьева к очень важному выводу: основой ее будущего государственного устройства должен стать **византизм**»<sup>200</sup>.

Во многом это объясняется тем, что с точки зрения философа византизм проявлен в эстетической сфере как феноменологически очевидный, составляющий предмет национальной гордости. К.Н. Леонтьев пишет: «...наша серебряная утварь, наши иконы, наши мозаики, создания нашего Византизма, суть до сих пор почти единственное спасение нашего эстетического самолюбия на выставках, с которых пришлось бы нам без этого Византизма бежать, закрывши лицо руками»<sup>201</sup>. Кроме этого, считает Леонтьев, византизм проникает и в литературу: «Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Кольцов, оба графа Толстые (и Лев, и Алексей), заплатили богатую дань этому Византизму, той или другой его стороне, государственной или церковной, строгой или теплой...»<sup>202</sup>.

Современные исследователи подчеркивают абсолютно позитивный характер идеи византизма в культурно-политических построениях К.Н. Леонтьева. Так, М. Чижов отмечает: «Именно в «византизме как в лучшей форме

<sup>199</sup> Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX–XX веков. М., 2016. С. 151.

<sup>200</sup> Северикова Н.М. Константин Леонтьев и византизм // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 88.

<sup>201</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. С. 305.

<sup>202</sup> Леонтьев К.Н. Там же. С. 305.

имперского устройства видел Леонтьев ту спасительную особенность, что отделяет Россию от Запада, что позволяет ей сохранять свою самобытность, традиции охранения и развития (нет, не прогресса), что определяет весь строй общественной жизни»<sup>203</sup>. С.В. Хатунцев пишет, что «византизм» явился для Леонтьева «...формообразующим началом российского государственно-культурного организма»<sup>204</sup>. Д.Е. Муза подчеркивает, что Леонтьев, «...в своих поисках адекватной ориентации России и нахождении для нее точки опоры приходит к единственной формуле – формуле «византизма», способной дать цивилизационный текст и воспитать (в византийском духе) цивилизационного лидера, отстроить институциональную структуру и дисциплинировать саму жизнь или придать русской цивилизации искомую форму и смысл исторического бытия». Более того, как отмечает исследователь: «...культивирование византизма при отталкивании от Европы (изживании ее тлетворного духа) конститутивно в отношении «русского духа», контрастно проявляемого в религиозной и эстетической плоскостях... собственно «византийский проект» Леонтьева является доминирующим даже при столкновении с русским либерализмом и при внимательном отношении к возможной социалистической метаморфозе»<sup>205</sup>.

О том, каким образом *идея византизма* придает фундаментальность всем теоретическим, и прежде всего *консервативным*, построениям К.Н. Леонтьева, пишет К.М. Долгов в своей книге, посвященной мыслителю: «Апеллирование к византизму определило консервативную позицию Леонтьева: он считал, что без консервативных начал, охраняющих христианские ценности, государственное развитие немислимо, как и развитие социальное и культурное. России могут угрожать лишь либерализм, демократия, конституция, идея социального прогресса. Он призывал не поддаваться демагогическим лозунгам всеобщего равенства, не увлекаться то «холодной и обманчивой те-

<sup>203</sup> Чижов М. Константин Леонтьев. М., 2016. С. 312.

<sup>204</sup> Хатунцев С.В. Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. СПб., 2007. С. 191.

<sup>205</sup> Муза Д.Е. Константин Николаевич Леонтьев: Личностный миф и драма идей в контексте поиска духовного смысла истории. М., 2015. С. 110.

нью скучного, презренного всемирного блага», то «племенными односторонними чувствами», то «религией всеобщей пользы», только удастся сохранить византизм как гарантию сохранения православной веры, самодержавия и лучших народных традиций – подлинно консервативных начал в России»<sup>206</sup>.

Консервативный вектор византизма, конечно, очень важен и стратегически перспективен, особенно в контексте современного «консервативного поворота», о котором пишет известный историк русской философии М.А. Маслин. Объясняя резкое возрастание интереса к отечественным идейным течениям консервативного направления, он отмечает: «Этот интерес объясняется прежде всего реакцией на «упростительное смешение» глобализации: чем резче происходят разрывы с важнейшими ценностями православной цивилизации, тем активнее стремление опереться на собственные традиции, которые были насильственно пресечены в советский период. Падение и Российской империи, и советской государственности следует оценивать в сфере духа»<sup>207</sup>.

При этом нужно отметить, что негативное отношение к византизму было распространено и во времена В.С. Соловьева, и в настоящее время. «Весь XIX век, – отмечает М. Чижов, – не утихали споры вокруг путей развития России, в которых византийское направление, а сам термин «византизм» или «византийство» стало признаком застоя и отсталости от Западной Европы»<sup>208</sup>. Классическое выражение этих взглядов мы находим у В.С. Соловьева, в его критике леонтьевского византизма. В общих чертах она выглядит следующим образом.

Страсть к византизму у Леонтьева В. Соловьев объясняет исключительно политически, как неприятие ценностей европейской цивилизации. В статье, посвященной памяти Леонтьева, Соловьев пишет: «У него не было одной господствующей и объединяющей любви, но была одна главная нена-

<sup>206</sup> Долгов К.М. Восхождение на Афон: Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М., 2008. С. 293–294.

<sup>207</sup> Маслин М.А. Консервативный поворот в истории идей // Тетради по консерватизму: Альманах. № 4. М., 2016. С. 147–148.

<sup>208</sup> Чижов М. Константин Леонтьев. М., 2016. С. 313.

висть – к современной европейской цивилизации, которая, впрочем, была ему известна не в своем западном подлиннике, а только по неполному русскому и карикатурному греко-славянскому переводу. Этой ненавистной ему Европе он противопоставлял то старый византизм, то еще не существующую и неведомую культуру будущего»<sup>209</sup>.

Соловьев задает вполне правомерный вопрос: в чем же внутреннее единство самого этого византизма?

Отвечая на этот вопрос, Соловьев усматривает внутренне противоречие в леонтьевской концепции византизма: «Если все земное, все историческое есть только преходящее сновидение, то таким же преходящим сновидением нужно признать и идеал сложной нововизантийской или нововосточной культуры. Это также есть сновидение и притом только *предполагаемое*, следовательно, самое пустое из всех сновидений. Истинный идеал должен относиться к тому, что вечно. Но вечно для нас, по мнению Леонтьева, только личное существование за гробом, а оно ведь нисколько не связано ни с какими культурными элементами – политическими, экономическими или художественными. Спасать свою душу можно при всяких условиях, и для того, кто этим занят, такие вопросы, как взятие Царь-града, возрождение русского дворянства и основание новой охранительной цивилизации, совершенно не нужны и не интересны. Кому охота охранять преходящие сновидения, а непреходящее в охране не нуждается»<sup>210</sup>.

А вот как выглядит современная критика византизма: «Главный социальный продукт византизма – это тип индивидуального сознания, отличающегося склонностью мыслить вне пределов естественно-правовых категорий, отсутствием критического отношения к неправовым акциям государственной власти, податливостью манипулятивному давлению господствующих идеологов, покорностью силе автократического правления, способностью достаточно легко приспособливаться к требованиям жестких политических режи-

<sup>209</sup> Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 21.

<sup>210</sup> Соловьев В.С. Там же. С. 24–15.



мов. Носитель подобного сознания, пребывающий в рамках жесткой дисциплинарности, способен с легкостью переходить от молчаливой покорности в противоположное состояние и превращаться в «человека беззакония». Привычка подчиняться внешнему диктату делает его самого после перераспределения власти предрасположенным к диктату и насилию. Российская история переполнена примерами такого рода»<sup>211</sup>.

Учитывая разные точки зрения на сущность византизма, важно понимать, что в основании *консервативного проекта* лежит *византийский идеал*, который имеет не только и не столько политические измерения, но метафизические и духовно-нравственные. Не случайно, что М.А. Маслин, характеризуя политические неудачи России, предлагает искать их в «сфере духа». Этико-эстетическая реконструкция византийского идеала К.Н. Леонтьева помогает это осуществить.

В контексте нашего исследования важными являются не столько государственно-политические и культурные измерения феномена византизма, сколько духовные и собственно философские. Раскрытие этих измерений, с нашей точки зрения, будет способствовать пониманию того, насколько леонтьевский принцип византизма соответствует духу и стилю русской религиозной философии с ее славянофильской и православной обращенностью. Это действительно разные пути или два вектора в недрах одной большой традиции?

В.С. Соловьев, характеризуя эволюцию взглядов Леонтьева, отмечает, что «Прежний натуралист и жорж-зандист... сделался крайним и искренним сторонником византийско-аскетического религиозного идеала»<sup>212</sup>. В этой характеристике мировоззрения Леонтьева подчеркивается не внешний государственно-политический аспект византизма, но внутренний – аскетический и религиозный. Это, с нашей точки зрения, верный акцент, помогающий про-

<sup>211</sup> Бачинин В.А. Византизм и византизм // Credo new. 2005. № 4. См. также: Бачинин В.А. Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. СПб., 2005.

<sup>212</sup> Соловьев В.С. Леонтьев // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 415.

яснить истинный смысл идеи византизма, в которой наиболее сконцентрированы основные черты эсхатологической этики.

Ядро «византизма», как мы полагаем, составляет *идея разочарования* во всем земном, скепсис по отношению ко всем посюсторонним оптимистическим проектам развития, прогресса, обустройства наличного строя бытия. Сам философ следующим образом характеризует данное явление: «В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что Византизм (как и вообще Христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»<sup>213</sup>.

Это наиболее полное концептуальное выражение «идеала византизма» у К.Н. Леонтьева. Собственно говоря, в этих словах содержится в концентрированном виде вся духовная «программа» понимания «византизма», которая станет определяющей для К.Н. Леонтьева. С.А. Левицкий комментирует эти слова К.Н. Леонтьева так: «византийский идеал Леонтьева с его монашески-аскетическим, смиренным христианством и с его суровой апологией самодержавной власти является полной противоположностью идеалам демократии и социализма, основанным, по убеждению Леонтьева, на вере в «земной рай», на высокой оценке личности и культе всеобщей пользы». Понятно поэтому, почему Леонтьев так ополчается против демократии и социализма, между которыми он, по правильному замечанию Бердяева, неоправданно ставит знак равенства. Леонтьев был из тех, кто верил в Бога, но отрицал царство Божие на земле, — поэтому он люто ненавидел тех, кто верил в цар-

<sup>213</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. СПб., 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 300–301.

ство Божие на земле, но отрицал Бога. Леонтьеву, воодушевленному византийским идеалом, самая идея «земного рая» кажется кощунственной, к тому же – ненаучной и антиэстетической. В ряде красноречивых филиппик не устает он извергать пламень ненависти к идеалу земного рая, за которым ему мерещится царство безбожия и пошлости.

В этих программных словах К.Н. Леонтьева достаточно точно и полно выражена *нравственная идея разочарования*, которая, однако, далека от романтического (в своей сути эстетического) идеала разочарованности. Здесь речь идет о бытийной судьбе всего сущего, всего мироздания, пронизанного *злом и смертью*, и в этом смысле можно говорить о византизме Леонтьева как морально-онтологическом идеале. Вообще, эсхатологическим духом проникнуты многие произведения мыслителя.

Взгляд Леонтьева на мир, человека и культуру – это взгляд как бы в увеличительное стекло, в котором гипертрофированными оказываются силы зла и смерти, гибели и катастрофы. Обостренное эсхатологическое чувство, с одной стороны, с другой – суровая мораль как «противоядие» силам гибели, зла и распада. В сущности, это и есть *византийский тип духовности*.

Для понимания данного мироощущения, в основании которого гипертрофированный ужас смерти и на его фоне сниженное отношение к посюстороннему плану бытия, важен также опыт «личной апокалиптики» автора, переживающего данное мироощущение. Речь идет о знаменитом «леонтьевском духовном переломе», т.е. о кризисе, произошедшем с ним в 1871 году и приведшим к радикальному изменению сознания.

Это значимое событие в духовной биографии Леонтьева С.А. Левицкий представляет таким образом: «В 70-х годах Леонтьев переживает большой кризис. Из утонченного эстета-эпикурейца он становится глубоко верующим человеком. Он несколько раз посещает Афон и Оптину Пустынь и выражает даже желание постричься, но монахи отговаривают его, советуя продолжать

свое творчество «во славу православия». Так он и прожил вторую часть своей жизни «около церковных стен»<sup>214</sup>.

Как отмечает М. Чижов: «История болезни Леонтьева и чудодейственного выздоровления в воспоминаниях разных лиц представляется поразному»<sup>215</sup>. Возможно, в данном случае речь идет об актуализации тех принципов, которые являются как бы архетипическими, присущими данному типу изначально (априорно). В любом случае важно обращение к этому биографическому (и в своей сути глубоко экзистенциальному) фрагменту жизни, в котором проявилось предельное эсхатологическое мироощущение.

Показательным здесь является собственное признание К.Н. Леонтьева в письме В.В. Розанову относительно причин такого поворота: «Причин было много разом, и сердечных, и умственных, и, наконец, тех внешних и по-видимому (только) случайных, в которых нередко гораздо больше открывается Высшая Телеология, чем в ясных самому человеку внутренних перерождениях... в лето 1871 года, когда консулом в Салониках, лежа на диване, в страхе неожиданной смерти (от сильнейшего приступа *холеры*) я смотрел на образ Божией Матери (только что привезенный мне монахом с Афона), я ничего этого предвидеть еще не мог, и все литературные планы мои еще были даже очень смутны. Я думал в ту минуту не о спасении души (ибо *вера в личного Бога* давно далась мне гораздо легче, чем *вера в мое собственное личное бессмертие*), я обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти и, будучи уже заранее подготовлен (как я уже сказал) целым рядом других психологических превращений, симпатий и отвращений, *я вдруг*, в одну минуту поверил в существование и могущество этой Божией Матери...»<sup>216</sup>.

В контексте нашего исследования возникает вопрос о правомерности наделять «византийский нравственный идеал» склонностью «к разочарованию во всем земном, в счастье, в способности нашей к полному нравствен-

<sup>214</sup> Левицкий С.А. Очерки... С. 126.

<sup>215</sup> Чижов М. Константин Леонтьев. М., 2016. С. 268.

<sup>216</sup> Письма К. Н. Леонтьева к В. В. Розанову... С. 377–378.

ному совершенствованию», т.е. наделять его тем, чем наделял его Леонтьев? Каковы вообще истоки такого представления о византизме у Леонтьева и насколько они соответствуют истинному образу византизма?

Безусловно, это предмет отдельного и большого исследования, на идею которого нас натолкнула статья С.С. Аверинцева «Византийский культурный тип и православная духовность». В этой работе речь идет об идее о. Павла Флоренского о «вкусе православном», о котором он в «Столпе и утверждении Истины» пишет: «Вкус православный, православное обличье чувствуется, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказывается»<sup>217</sup>. Вообще нужно отметить общий духовный настрой эстетических и эсхатологических воззрений Флоренского и Леонтьева, что так же может стать предметом самостоятельного исследования. В данном моменте важно обратить внимание на комментарий С.С. Аверинцева к этим словам о. Павла Флоренского, которые заставляют обратить критический взор и на леонтьевское понимание византизма. Ученый пишет: «...даже православный вкус греков и тот не вполне тождественен православному вкусу русских – не говоря уже о таких православных землях, как Грузия и Румыния. Будучи сам страстным любителем греческого церковного пения, я не могу забыть шока, пережитого однажды при мне русскими православными в греческом храме на богослужении... Нетрудно, однако, усмотреть определенные черты, общие для православных культур, – и они, без сомнения, важнее, нежели все их различия»<sup>218</sup>.

Представляется, что Леонтьев как раз и нащупал эти «черты, общие для православных культур», которые коренятся в его эсхатологической этике, основанной на «нравственном идеале разочарования». Здесь как раз исток неприятия идей Леонтьева многими русскими философами, его «религии страха», которую он якобы противопоставляет «религии любви». Вот что пишет П.Н. Милюков: «Не любовь, а страх Божий – такова основа религии

<sup>217</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 8.

<sup>218</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 426–427.

по Леонтьеву. Сам он испытывал этот страх перед вечным осуждением. От него он ушел в монашество. И спасение свое личное он вверял церкви в обычном, а не Хомяковском понимании этого слова»<sup>219</sup>.

«Религия страха», которую исповедовал Леонтьев, основывается не только на индивидуальных особенностях его личности, с ее гипертрофированным страхом смерти, но также имеет библейское обоснование. «Страх Господень», или «страх Божий», является одним из важнейших библейских духовных первопринципов, о котором повествуют многие тексты религиозного содержания. Так, в Псалмах говорится: «Начало мудрости – страх Господень; разум верный у всех, исполняющих заповеди Его. Хвала Ему пребудет вовек» (Псалтирь 110:10); в Притчах сказано: «Начало мудрости – страх Господень; глупцы только презирают мудрость и наставление» (Притчи 1:7).

У раннехристианских авторов, в частности у Климента Александрийского, встречаем такое рассуждение: «Страх Божий заключается в боязни греха и в послушном исполнении заповедей Божиих, что равнозначно благочестию. Трепет – это страх перед божественным. Но если страх есть страстное состояние души, как говорят наши противники, то далеко не каждый страх эквивалентен душевному смятению. Страх перед демонами отличается смятенностью души, потому что демоны и сами находятся в постоянном внешнем и внутреннем волнении. Бог же, напротив, бесстрастен, поэтому и внушаемый им страх не вносит в душу никакого смятения. В действительности это не страх Бога, но страх потерять его. Страх такого рода – это страх оказаться в путах зла, страх злого. Страх перед путами есть желание бессмертия и стремление к свободе от страстей. «Этот страх Божий возводит нас к покаянию и надежде»<sup>220</sup>.

Видный православный богослов и поэт св. Ефрем Сирий пишет: «Блажен тот человек, который имеет в себе страх Божий. Он явно ублажается и Святым Духом... Кто боится Господа, тот подлинно, вне всякого вражеского

<sup>219</sup> Миллюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. М., 1994. С. 183.

<sup>220</sup> Климент Александрийский. Строматы. С. 283.

ухищрения, и избежал всех козней врага. В ком есть страх Божий, тот удобно спасается от умыслов злокозненного врага... В ком есть страх Божий, тот не бывает беспечен; потому что всегда трезвится»<sup>221</sup>.

Эти мысли проходят так или иначе через всю историю святоотеческого наследия. Приведем мнение еще одного уже современного выдающегося духовного писателя и подвижника архимандрита Софрония (Сахарова), который в своей духовной автобиографии «Видеть Бога как он есть» пишет следующее: «Страх Божий есть следствие духовного озарения человека. Его природа – неизъяснима психологией. В нем, страхе этом, нет ничего общего с животным. Есть много степеней и форм его, но мы сейчас остановимся на одной из них, наиболее действенной для спасения нашего: «ужас» оказаться недостойным Бога, открывшегося нам во Свете незаходимом. Охваченные сим святым страхом – освобождаются от всякого иного земного страха»<sup>222</sup>.

Это своего рода классическое и одновременно современное понимание духовной значимости «страха Божьего». Вопрос о соотношении *страха и надежды* в контексте византийской традиции разбирается С.С. Аверинцевым. Он пишет: «К страху и надежде как двум универсалиям христианской жизни относятся два новозаветных текста: «со страхом совершайте свое спасение» и «мы спасены в надежде». Оба раза понятия «страх» и «надежда» сопряжены с понятием «спасение». Конечно, «страх» о котором идет речь, есть именно страх за «спасение», и надежда есть именно надежда на «спасение», но этим сказано не все, ибо страх составляет условие «спасения», а надежда, если это полная, совершенная надежда, содержит в себе уже как бы обладание «спасением» еще до этого обладания»<sup>223</sup>.

Кроме этого, пишет далее ученый: «Легко усмотреть, что драматическое сосуществование ликующей надежды и пронзительного страха, составляющее эмоциональный фон византийских проповедей и гимнов, укоренено

<sup>221</sup> Ефрем Сирин. Духовные наставления. М., 1998. С. 16.

<sup>222</sup> Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 21.

<sup>223</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 81.

в самых основах христианского представления о человеке»<sup>224</sup>. Именно здесь Леонтьев нашел пристанище своему сложному религиозному чувству: «Он уверовал, – пишет про него Флоровский, – и веровал, с надрывом, с разочарованием и грустью, и вера не стала для него источником вдохновения, осталась только средством самобичевания и самопринуждения... Леонтьев был разочарованным романтиком больше, чем верующим. И так характерен его образ для тогдашней эпохи *религиозного кризиса*, религиозного разложения романтизма»<sup>225</sup>.

Таким образом, если говорить о «религии страха» Леонтьева, то нужно не упускать из виду тот сотериологический аспект, на который указывал В.В. Зеньковский как на определяющий для воззрений Леонтьева и который увязывается С.С. Аверинцевым с надеждой. Это контекст традиционного христианства. Зеньковский резюмирует по поводу этических воззрений Леонтьева: «Этот «страх Господень» был не чем иным, как *возвратом к морали* уже мистической, всецело и до конца определяемой религиозным пониманием жизни»<sup>226</sup>.

При этом важно понимать, что разочарование, о котором говорит Леонтьев как о византийском нравственном идеале, не является лишь романтическим мироощущением, свойственным поэтическому мироощущению. Леонтьев пытается обосновать эту мысль, в том числе и ссылкой на естественнонаучные аргументы. Этому посвящена значительная часть работы «Византизм и славянство», в которой явлен научный концепт идеи византизма в своей высшей государственно-культурной форме. При этом сам внутренний, моральный дух этой идеи представлен во многих, в том числе и художественных, произведениях философа.

С.Н. Булгаков писал: «Кто хочет узнать подлинного Леонтьева, должен пережить чары и отраву его беллетристики и через нее увидеть автора»<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 81.

<sup>225</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 20.

<sup>226</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 254.

<sup>227</sup> Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 84.



«Подлинный Леонтьев» виден уже в первых строках во многом исповедального романа «Подлипки»: «Никогда, может быть, не собрался бы я исполнить обещанное — написать вам что-нибудь о моей прошлой жизни, о детстве моем и первых годах молодости...

Но сегодня, Бог знает почему, проснулся я рано... встал и подошел к окну...

Если бы вы знали, какая томящая тоска охватила мою душу! На дворе чуть брезжилось; окно мое было в сад, и за ночь выпал молодой снег, покрыл куртины и сырые сучья. Если вы никогда не видали первого снега в деревне, на липах, и яблонях *вашего* сада, то вы едва ли поймете то глубокое чувство одиночества, которое наполнило мою душу!

Долго глядел я в окно — вот все, что я могу еще сказать об этом утре; а потом взял перо и решился исполнить обещание...»<sup>228</sup>.

«Томящая тоска» и «глубокое чувство одиночества» – это одновременно и архетипные для русского мироощущения экзистенциалы, более всего выраженные в философической литературе, и основополагающие принципы мирозерцания, составляющие идеал византизма с его разочарованием во всем земном. Это разочарование касается и природного, и духовного, и социального бытия. Вот строчки из «Исповеди мужа», в которых чувствуется разочарование и усталость от суеты мирской (общественной) жизни: «Я не люблю общества, на что оно мне? Успехи? они у меня были; но жизнь так создана, что в ту минуту, когда жаждешь успеха, он не приходит, а пришел, – его почти не чувствуешь.

Когда я один, я могу думать о себе и быть довольным; при других, как бы хорошо со мной ни обращались, мне все недостаточно»<sup>229</sup>.

Для понимания литературно-биографического истока византийского идеала К.Н. Леонтьева представляется важным следующее наблюдение

<sup>228</sup> Леонтьев К.Н. Подлипки // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 84.

<sup>229</sup> Леонтьев К.Н. Исповедь мужа // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 328.

В.А. Котельникова: «Леонтьев иногда до странности близок к персонажам русской классики. По многим чертам своим он напрашивается быть между Онегиным и Печориным, Рудиным и Лаврецким, Болконским и Вронским, Ставрогиным, Версиловым и Карамазовыми. Он, в сущности, не только деятель, но и герой, причем один из характернейших, литературы XIX века – в том смысле, в каком Ф. Ницше иногда называют героем Достоевского. Есть что-то не только страдающее, но и страдательное в фигуре Леонтьева, уже очерченной в общих ее контурах и разобранной в интимных душевных изгибах на страницах Лермонтова, Тургенева, Достоевского – последнего особенно»<sup>230</sup>.

В этом смысле К.Н. Леонтьев вбирает в себя опыт всей русской литературы в ее наивысшем *трагическом измерении*, поскольку страдание составляет, по словам Ф.М. Достоевского, наиболее важную часть русского национального характера. Страдания К.Н. Леонтьева как нельзя лучше вписываются в этот контекст страдания, поскольку его душевные терзания связаны с переживанием тщетности и бессмысленности всего земного как скоропреходящего. О переплетенности *судьбы и мысли* в творчестве Леонтьева очень точно сказал современный исследователь А.А. Корольков: «К. Леонтьев поглощен был тайной своего существования, своих мучений, в которые включен весь мир, и через свою собственную судьбу он чувствовал несовершенство мира и истоки его гибели»<sup>231</sup>.

Несомненно, здесь необходимо искать наиболее существенные черты, которые повлияли на формирование идеала византизма, ставшего мощной этической доктриной и основой для политического консерватизма.

Важным текстом для понимания духовной эволюции К.Н. Леонтьева является «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни». Он заканчивается такими словами: «Мне часто приходится теперь зимою, когда я

<sup>230</sup> Котельников В.А. Парадокс о писателе // Леонтьев К.Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991. С. 6.

<sup>231</sup> Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева // Корольков А.А. Русская духовная философия. СПб., 1998. С. 242.

приезжаю в Оптину Пустынь, проходить мимо той дорожки, которая ведет к большому деревянному распятию маленького скитского кладбища. Дорожка расчищена, но могилы занесены снегом. Вечером на распятии горит лампадка в красном фонаре, и откуда бы я ни возвращался в поздний час, я издали вижу этот свет в темноте и знаю, *что такое там, около этого пунцового, сияющего пятна...*

Иногда оно кажется кротким, но зато иногда нестерпимо страшным во мраке посреди снегов!.. Страшно за себя, страшно за близких, страшно особенно за Родину, когда вспомнишь, как мало в ней таких людей и как рано они умирают, не свершив и половины возможного...»<sup>232</sup>.

В этих словах чувствуются не только тоска, но и ноты отчаяния, столь характерные для эсхатологического мировосприятия К.Н. Леонтьева. Весьма примечательно, как эти слова характеризует С.Н. Булгаков в статье «Победитель – Победенный» (Судьба К.Н. Леонтьева), посвященной 25-летию со дня смерти философа: «В этих словах как-то вдруг обнажилась душа Леонтьева, не утешенная тишиною Оптиной, не умиренная ее миром, мятущаяся, неупокоенная. Древний ужас, *terror antiquus*, сторожит ее и объемлет. Зачем же, почему, откуда этот страх здесь, в обители веры, у молитв друга»? о чем этот надрывный вопль, невзначай вырвавшийся из раненного сердца?»<sup>233</sup>.

Пытаясь раскрыть этот достаточно нетипичный для религиозного сознания мотив, в котором очень сильно перемешаны страх, отчаяние и разочарование, С.Н. Булгаков, правда уже в статье, посвященной Вячеславу Иванову, все же находит в этом позитивную интонацию, характеризующую особенность русской философии: «Стремлением к целостному, жизненному, религиозному, а не школьному только философствованию отмечены уже первые опыты раннего славянофильства, этим же путем шли К. Леонтьев, Н.Ф. Федоров, по-своему даже Л. Толстой. Все это, конечно, пока только

<sup>232</sup> Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2003. Т. 6. Кн. 1. С. 351.

<sup>233</sup> Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 82.

опыты, предчувствия и предвестия, но направление воли, духовный стиль русского философствования уже определился...»<sup>234</sup>.

Весьма примечательно, что С.Н. Булгаков вписывает Константина Леонтьева в глубинную духовную традицию русского философствования. Это значит, что византийский идеал Леонтьева все же не так чужд основным направлениям русской философской мысли, но являет собой, возможно, в несколько радикальной форме, но исконный нравственный идеал, к которому устремлена русская философия. Двуединство философии и богословия наиболее сильно проявлено в *византийском идеале разочарования земным*, поскольку эсхатологический вектор, направленный на полный разрыв и преодоление всего мирского, уравнивается культуротворческим потенциалом государственно-политической проекции «византизма». Таким образом, мы видим плодотворное взаимодействие и религиозных, и философских (прежде всего нравственных) идей в конструировании не-утопического идеала жизнеустроения в философии К.Н. Леонтьева.

Важно отметить, что такое мироощущение во многом иррационально в своей основе, но именно таким оно было и у Гоголя. Здесь обнаруживается полное духовное, психологическое и религиозное родство двух выдающихся представителей русской культуры, в основе которой, как это ни парадоксально, *разочарование в культуре* как наиболее сильном проявлении земного, житейского, человеческого. Оно, как мы полагаем, является квинтэссенцией эсхатологического мироощущения, которое есть *архетипическая черта* русского национального мировосприятия.

В этом контексте представляют интерес идеи, высказанные в книге И.А. Бессонова «Русская народная эсхатология: история и современность», в которой на обширном материале показаны истоки русской эсхатологии. Среди этих истоков немаловажное место занимает *византийская апокалиптика*. Автор говорит о том, что в византийской литературе сложился устойчивый «эсхатологический сюжет», неизвестный ни еврейской, ни раннехристиан-

<sup>234</sup> Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 98.

ской, ни святоотеческой традиции, который характеризуется следующим образом: «...вместо традиционной эсхатологической модели – от нынешних бедствий к мессианскому будущему – византийская эсхатология рисует двойную модель – от бедствий к счастливому правлению последнего царя и затем к новым еще более тяжелым бедствиям, за которыми последует окончательное избавление»<sup>235</sup>.

Это есть легенда о «последнем императоре», в которой можно усмотреть определенную строгость к благим ожиданиям в конце. С некоторой степенью допущения можно, конечно, говорить, что мировоззрение Леонтьева тяготело к данному типу византийской апокалиптики, а не к каноническому образу византийской духовности с традиционной эсхатологической моделью.

Суровый аскетизм, который проповедовал Леонтьев, соответствует суровому духу этой легенды и не соответствует «эсхатологическому оптимизму» традиционного христианства, о котором говорит С.С. Аверинцев в своих работах.

Так, в работе «Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»» С.С. Аверинцев пишет: «Верю в будущее Исаак благословил Иакова и Исава...» (11, 8–9, 13, 20). Будущее – вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает Йахве Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы Божественных гарантий грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот **эсхатологический оптимизм** (выделено нами. – А.Ж.), умозаключающий от бедственности настоящего к благополучию будущего («Ибо Я пролью воды на жаждающее, и потоки на иссохшее», – обещает Йахве в «Книге Исаяи», гл. 44, ст. 3), приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство»<sup>236</sup>.

<sup>235</sup> Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. М., 2014. С. 62.

<sup>236</sup> Аверинцев С.С. Образ античности. СПб., 2004. С. 66.

Этот тип эсхатологического оптимизма очевидно противостоит тому эсхатологическому пессимизму и трагизму, который исповедовал Леонтьев. Окончательное избавление от страданий возможно лишь через прохождение через еще большие страдания. Это в целом соответствует нравственному мироощущению К.Н. Леонтьева и тех представителей русской эсхатологической этики, о которых мы говорили выше в нашем исследовании.

Таким образом, основные духовные элементы идеала «византизма» К.Н. Леонтьева выглядят следующим образом:

- ужас гибели и страх смерти;
- отрицание гуманизма;
- отрицание прогресса;
- антропологический скепсис;
- эсхатологизм;
- этический пессимизм.

Эти элементы органично вошли в «тело» русской культуры, образовав в ней неустранимый византийский субстрат, который проявляет себя в различных культурных формах.

Таким образом, мы установили, что у Леонтьева речь идет не столько о политическом устройстве Византии (хотя и об этом тоже), сколько о неких духовных метафизических началах, которые уместно интерпретировать в терминах «эсхатологической этики». Именно так принято характеризовать воззрения тех мыслителей, для которых *нравственный идеал разочарования* является духовной основой личностного мировоззрения.

### **2.3. Правовой идеал К.Н. Леонтьева в контексте эсхатологической этики**

Как таковой правовой идеал отсутствует в философских построениях К.Н. Леонтьева, если к этому идеалу применять классические критерии, например те, которые изложены И. Кантом. «Право, – пишет немецкий фило-

соф, – есть ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону; а публичное право есть совокупность внешних законов, которые делают возможным такое полное согласие»<sup>237</sup>.

Это формальный критерий, являющийся нормой европейской культурной традиции, для которой идея *свободы* имеет высшую ценность. Кант резюмирует: «...право – это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы»<sup>238</sup>. У Гегеля это находит такое выражение: «Идея права есть свобода, и истинное ее понимание достигается лишь тогда, когда она познается в ее понятии и наличном бытии этого понятия»<sup>239</sup>.

Однако здесь необходимо сделать уточнение: если речь идет о «правовом идеале», а не о «философии права», то здесь на первый план выходят *этические* и *метафизические* представления, а точнее – философские, в которых обнаруживает себя то, что имеет отношение к традиционной правовой сфере. О первичности философской рефлексии над всеми сферами бытия, включая и *сферу права*, пишут современные авторы: «Каков способ мышления единой сущности бытия, задаваемой философией, таково будет и мышление бытия права. Какова философия, таково и понимание права, таков и метод юридического мышления, таковы категории правовой науки, таковы ценности правосознания»<sup>240</sup>.

Охватывая в целом этико-метафизический пласт философского наследия Леонтьева, который мы раскрыли в предшествующей части работы, очень легко склониться к интерпретации его идей в терминах морально-правового *нигилизма*, классическая формулировка которого дана С.Л. Франком в его известной работе «Этика нигилизма», в большей мере имеющей

<sup>237</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 78.

<sup>238</sup> Кант И. Там же. С. 139.

<sup>239</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 59.

<sup>240</sup> Альбов А.П. и др. Русская философия права – философия бытия, веры и нравственности // Русская философия права: философия веры и нравственности: Антология / Сост. А. П. Альбов и др. СПб., 1997. С. 11.

отношение к культурному нигилизму Л.Н. Толстого. «Нигилизм и морализм, – пишет Франк, – безверие и фанатическая суровость нравственных требований, беспринципность в метафизическом смысле – ибо нигилизм и есть отрицание принципиальных оценок, объективного различия между добром и злом – и жесточайшая добросовестность в соблюдении эмпирических принципов, т.е., по существу, условных и непринципиальных требований – это своеобразное, рационально непостижимое и вместе с тем жизненно-крепкое слияние антагонистических мотивов в могучую психическую силу и есть то умонастроение, которое мы называем нигилистическим морализмом»<sup>241</sup>.

Мы полагаем, что не верно было бы трактовать правовые представления Леонтьева в терминах нигилизма из-за сильного критического пафоса по отношению к существующей внешней культуре. Правовые идеи Леонтьева теряются в недрах его публицистики, насыщенной историософской, культурно-исторической, эстетической проблематикой. Во многом это из-за *эсхатологической установки*, в которой ценность посюстороннего бытия минимальна. В.В. Зеньковский пишет: «Леонтьев отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет в потустороннем мире, и что его жизнь *там* зависит от жизни *здесь*. Это коренное христианское убеждение, со времени перелома целиком проникающее в мысль и душу Леонтьева, определяет его отношение к ходячей утилитарной морали, к буржуазному идеалу»<sup>242</sup>.

Такова антропология – фундамент всех построений, и право в конечном счете проистекает из субстанциональных свойств субъекта, из его претензий на осуществление полноты земной жизни, к которой К.Н. Леонтьев относился с большим недоверием.

<sup>241</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // С.Л. Франк. Соч. М., 1990. С. 88.

<sup>242</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 256.



Давая общую характеристику правовым воззрениям Леонтьева, можно сказать, что у него *право подчинено морали* в том смысле, как это понималось в традициях русской нравственной философии, занимавшейся в том числе глубокой разработкой философии права. Вот как об этом пишут современные авторы: «...в качестве главной проблемы русской философии права выступила проблема отношения права и нравственности, проблема отношения закона и добра. Русская мысль явно стремилась вернуться к древней традиции благодати, о которой говорит митрополит Иларион, пыталась найти формы государства и права, воплощающие в жизнь начала бытия, понятого как бытие свободы и абсолютного добра»<sup>243</sup>.

В статье «Мнение Джона-Стюарта Милля о личности» содержатся самые общие представления, в которых имеются идеи правового характера, связанные с вопросами общественной морали, государственного устройства, взаимоотношения личности и общества, свободы личности, развития индивидуальности и т.д. Это сокращенный перевод двух глав книги Милля «On Liberty» («О свободе»), во вступлении к которому имеются интересующие нас идеи.

Примечательны прежде всего слова Вильгельма фон Гумбольдта, являющиеся эпиграфом к книге Милля, которые приводит Леонтьев: «Великий, главный принцип, к подтверждению которого направлены все доказательства в этой книге, состоит в существенной, абсолютной необходимости самого пышного, самого разнообразного человеческого развития». Комментируя эти слова Гумбольдта, Леонтьев ярко раскрывает свою позицию: «Деспотизм обычая, бесцветность мнений везде свивают себе гнездо; для них и в обществе, и в народе нашем есть много центров. В самых прогрессивных воззрениях бывает иногда бездна пошлости. Помимо политических условий нашей жизни существует известный круг полуобщественной, участвующей деятельности для каждого из нас, и на это, доступное всем поприще каждый может вносить или не вносить силу и полноту. (Мы говорим: силу и полноту –

---

<sup>243</sup> Альбов А.П. и др. Русская философия права – философия бытия, веры и нравственности. С. 17.

именно потому, что сила без полноты возможна, точно так же, как возможно благосостояние без развития; но полнота без некоторой силы невообразима, как невообразимо свободное развитие без сносной доли благосостояния.)»<sup>244</sup>.

Две главные идеи, составляющие субстанцию жизни – *разнообразие* и *развитие* нуждаются в *силе* и *полноте*. Собственно, эти витальные, биологические первопринципы заменят в дальнейшем Леонтьеву необходимость социальных (и соответственно правовых) первооснов общества, которые сами базируются на этих принципах. Далее следует пассаж, в котором Леонтьев обозначает свою *юридическую* позицию: «Россия разнообразна этнографически; способна к децентрализации не с одной административной стороны; глубокое, долгое разъединение сословий, вчера крайне вредное, дало, однако, возможность отстояться далеким друг от друга формам и завтра может стать полезным, благоприятствуя развитию самобытных личностей, которые для истории в одно и то же время и цель, и орудия. Во всех обществах величайшие эпохи наставали тогда, когда юридическое уравнение (без уравнения экономического и умственного) возбуждало общее движение вверх и вниз; везде лучшие (в смысле развития) эпохи следовали за первым энергическим наплывом демократии»<sup>245</sup>.

Главное здесь – развитие самобытных личностей, которому способствует «долгое разъединение сословий». И наконец, своеобразное кредо философии жизни Леонтьева, из которого выводятся уже все остальные (в том числе и правовые идеи): «Мы верим, твердо верим, что благосостояние и для личности, и для обществ только одно из главных средств, а высшая цель есть развитие, жизнь; не покой – брат застоя, наш дорогой идеал, а битва жизни, движение, цвет ее!»<sup>246</sup>.

Все эти мысли найдут развитие в дальнейших теориях философа. Здесь есть еще один очень важный аспект, касающийся правовых идей Леонтьева. В проекции на политико-правовую сферу эсхатологические идеи мыслителя

<sup>244</sup> Леонтьев К.Н. Мнение Джона-Стюарта Милля о личности. Т. 7. Кн. 1. С. 7.

<sup>245</sup> Леонтьев К.Н. Там же. С. 8.

<sup>246</sup> Леонтьев К.Н. Там же. С. 9.

получают определенность, значимость и перспективность в качестве *прогно-стически-пророческих* идей. Современный исследователь А.А. Корольков пишет: «На рубеже XIX–XX вв. не находилось еще прозорливцев, оценивших гениальную точность хотя бы названия работы Леонтьева: «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Только через полвека пришла ко времени книга О. Шпенглера «Закат Европы», а ко второй половине XX столетия уже десятки философов, социологов, психологов повествовали об угрозе усредненного сознания, о крушении традиционности, утрате национального лица европейских стран, о массовой культуре»<sup>247</sup>. Другой исследователь В.Ю. Катасонов говорит даже и о ближайших к нам событиях как пророчествах Леонтьева: «Нынешние трагические события на Украине показывают, насколько прав был К. Леонтьев, когда предупреждал о пагубных последствиях племенизма среди славянских народов»<sup>248</sup>.

В этом смысле К.Н. Леонтьев был не только «пророк», предсказавший гибельность развития культуры, основанной на идеях автономного и независимого субъекта, но предтечей многих направлений в гуманитарной науке, которые сформировали кризисологическую парадигму исследований будущего цивилизации. Основной пафос этой парадигмы заключается в критическом отношении к идеям *прогресса*.

По сути дела, «этика трансцендентного эгоизма» Леонтьева есть ближайший синоним «эсхатологической этики», но не в точно бердяевском смысле, поскольку у последнего ясно выражена идея *онтологического оптимизма*, которая Леонтьеву была принципиально чужда. Как отмечает Д.Е. Муза: «...думается, не кто иной, как Леонтьев первым понял и описал всю чудовищность оптимистической эсхатологии, инспирированной Западом в виде прогресса, ее сущностную, духовную противоестественность»<sup>249</sup>.

<sup>247</sup> Корольков А.А. Константин Леонтьев и судьбы культуры // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 9.

<sup>248</sup> Катасонов В.Ю. Социология Константина Леонтьева. С. 63–64.

<sup>249</sup> Муза Д.Е. Константин Николаевич Леонтьев... С. 159. Анализ критического отношения К.Н. Леонтьева к идее социального прогресса в широком диапазоне исторических, политических, культурологических, социологических измерений тема многих исследований: Шестакова И.Г.

Конечно, и Н.А. Бердяев был противником прогресса в западном понимании, и в этом он схож с Леонтьевым. Но все же Леонтьеву был чужд оптимизм в любом виде, в том числе и христианский оптимизм Бердяева. При этом общим является рассмотрение смысла человеческого бытия именно с эсхатологической точки зрения, т.е. с точки зрения значимости идеи конца и в личной, и во всеобщей перспективе. Это отличает подход отечественных философов, принимавших всегда всерьез конечные судьбы мира и соотносивших с ними жизнь конкретного человека.

С этой точки зрения идеи К.Н. Леонтьева представляют собой ценнейший материал по истории русского эсхатологического мироощущения, трансформированного в этическую плоскость. В этом контексте хотелось бы привести следующие слова философа, в которых достаточно полно выпажено *этическое кредо философа*: «Верно только одно – точно, одно, одно только несомненно – это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений?»<sup>250</sup>.

Такая корневая эсхатологическая установка приводит Леонтьева к глубокой *антилиберальной установке*, которая заставляет смотреть на мир в трагических и одновременно эстетических тонах разочарования и скорби. Отсюда часто такие мысли, которые позволяют воспринимать его как «ницшеанца до Ницше»: «Музыка жизни рождается сменой боли и наслаждения, и все поэтическое выходит или из грязного народа или из изящной аристократической крови»<sup>251</sup>.

Либерально настроенные авторы однозначно трактуют взгляды Леонтьева в терминах «реакции». Вот, например, что пишет о нем П.Н. Милуков в

---

Проблема социального прогресса в философии Константина Николаевича Леонтьева (2002); Дамье Н.В. Философия истории К.Н. Леонтьева (1993); Доробжева Т.М. Проблема социокультурного идеала в социально-философских воззрениях К.Н. Леонтьева (1995); Камнев В.М. Россия как культурно-исторический тип и феномен (К. Леонтьев) (1999); Косик В.И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему (1997); Мячин А.Г. Социально-политические взгляды К.Н. Леонтьева (1998); Панюков А.И. Русская национальная идея в философском творчестве Константина Николаевича Леонтьева (1998); Азаркин Н.М. Консервативный правопорядок думы с К.Н. Леонтьевым (2004) и др.

<sup>250</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. СПб., 2014. Т. 9. С. 200.

<sup>251</sup> Леонтьев К.Н. Афонские письма. СПб., 2009, Т. 8. Кн. 2. С. 186.

своих «Очерках по истории русской культуры»: «Вместо «свободы» в духе он проповедовал безусловное подчинение иерархии. Против иллюзии конечного торжества любви и братства в мире он ссылаясь на апокалиптическое оскудение любви как раз тогда, когда «будет проповедано Евангелие во всех концах земли». В русском народе он не находил никаких залогов миссионерского призвания и хотел византийское церковное начало сохранить в неприкосновенном виде от «церковного народа». Национальность при этом он не только не признавал проникнутой живым религиозным духом, но для него она представляла из себя пустое место, подлежащее хранению в нетронутым виде. Все это совпадало со стремлениями официальной церкви эпохи Победоносцева. Естественно, что с такими взглядами Леонтьев явился глашатаем самой последовательной реакции»<sup>252</sup>.

Р.А. Гальцева называет К.Н. Леонтьева, наряду с Ф.М. Достоевским «известным ненавистником новоевропейской цивилизации», который «вооружает нас эстетической критикой всеевропейского мещанства». Кроме этого, исследователь делает очень важное наблюдение относительно часто критикуемой реакционности Леонтьева, раскрывая значимость идей его философского консерватизма: «...этот мыслитель оставил нам в наследство ключевую для понимания современной эпохи дефиницию – «смесительное упрощение», которое погубило сложное цветение аристократической культуры иерархического общества. Но чтобы положить предел разложению былого величия и красоты, этот «турецкий игумен» не останавливается и перед исключительно «силовым решением», рекомендуя принудительное отмораживание России и ее изоляцию от Европы»<sup>253</sup>.

Для Леонтьева Запад несет в себе самые сильные пороки, вообще присущие человечеству. В статье «Мой исторический фатализм» он провозглашает своеобразный антизападнический манифест. Можно сделать, считает он, «великое дело» (примирить болгарское духовенство с Великой Цареградской

<sup>252</sup> Милуков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. М., 1994. С. 183.

<sup>253</sup> Гальцева Р.А. Знаки эпохи. Философская полемика. М., 2008. С. 480.

Церковью) в том случае: «...если у нас будет побольше веры в дисциплину Церкви и поменьше веры в атеистическую свободу Запада!»<sup>254</sup>.

Определенная жесткость правового идеала Леонтьева проистекала из его обличительного пафоса, который свойствен вообще обостренному эсхатологическому мироощущению. С.А. Левицкий пишет: «Вообще в Леонтьеве было нечто от ветхозаветного пророка, грозно изобличающего идолопоклонство, в данном случае – фетиши безбожной цивилизации. Он предвидел многое, в том числе что жажда всеобщего равенства и всеобщей свободы, не освященная христианским миропониманием, приведет даже не к земному раю, а к его противоположности – к новым страшнейшим бедствиям, по сравнению с которыми прежние несчастья покажутся благоденствием»<sup>255</sup>.

Это не просто моральное обличение, но и политическое предвидение. Левицкий завершает свое рассуждение: «...начав с утверждения византийского идеала, Леонтьев кончил крушение веры в положительную будущность России и пророчески предвидел наступление разрушительной революции, которая, как он боялся, может погубить не только Россию, но и весь мир»<sup>256</sup>.

Мировоззрение К.Н. Леонтьева представляет собой единство, состоящее из разнородных начал. Главное начало, с нашей точки зрения, определяется эсхатологическим видением гибнущего мира, требующего насильственного приведения в единство. Здесь заключено этическое своеобразие его правовой концепции. «*Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий матери разбежаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет*»<sup>257</sup>. Этот известный постулат философа из его самой известной работы «Византизм и славянство» проистекает из метафизического (и соответственно этического) ощущения мира как конечного, гибнущего, разбегающегося. Эта форма имеет этически позитивное значение, поскольку не дает конечному миру распасться до времени. «Деспотизм внутренней идеи» есть

<sup>254</sup> Леонтьев К.Н. Мой исторический фатализм. Т. 8. Кн. 1. С. 279.

<sup>255</sup> Левицкий С.А. Очерки... С. 131.

<sup>256</sup> Левицкий С.А. Там же. С. 134.

<sup>257</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 300–444.

этическая проекция в правовую систему, которая основывается на жестких и суровых, но в конечном счете оправданных формах государственного правления, воплощенных в национально-религиозных традициях.

В этом контексте нашего исследования необходимо коснуться вопроса о полемике Леонтьева с Достоевским, которая отражает противостояние двух полярных направлений русского эсхатологизма (катастрофического и софиологического), за которым просматривается два радикально противоположных этико-религиозных взгляда: «религия страха» и «религия любви». В проекции на социальную сферу речь идет о двух типах *политико-правового устройства*. Одно (в случае с Достоевским) основано на принципах сострадания к преступнику, в другом случае (с Леонтьевым) речь идет о жесткой государственной системе.

Несмотря на то, что О.Л. Фетисенко говорит о «глубинном родстве» Достоевского и Леонтьева («Возможно, если несколько отойти от проблематики спора «о всемирной любви»... станет заметнее глубинное родство двух писателей»<sup>258</sup>), в их воззрениях весьма ощутимо именно этическое различие, основанное на противоположном понимании «всемирной любви», ведущее к различным вариантам эсхатологической этики.

Главный упрек Леонтьева в адрес Достоевского по поводу его «Пушкинской речи», в которой речь шла о всемирной любви как высшем христианском призвании русского народа, заключается в том, что Достоевский с точки зрения Леонтьева не отличает друг от друга различные типы любви. Сам Леонтьев выделяет два основных типа: *любовь-милосердие* (любовь моральная) и *любовь-восхищение* (любовь эстетическая); или по-другому: *нравственная* (сострадательная) и *эстетическая* (художественная) и дает им обстоятельный анализ. В результате он спрашивает: «Но возможно ли сводить целое культурное историческое призвание великого народа на одно доброе чувство к людям без особых, определенных, в одно и то же время *веще-*

<sup>258</sup> Фетисенко О.Л. Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву... С. 280.

*ственных и мистических*, так сказать, предметов веры, вне и выше этого человечества стоящих, – вот вопрос?»<sup>259</sup>.

В ответе на этот вопрос Леонтьев со всей полнотой разворачивает свою аргументацию, которая выглядит весьма убедительной и достоверной: «Космополитизм Православия имеет такой предмет в живой личности распятого Иисуса. Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, Который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней: вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и Его Апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...»<sup>260</sup>.

В этих словах делается акцент на недолговечности и, следовательно, несовершенстве всего земного, лишь после гибели которого наступает истинное бытие. Соответственно не бесцветная любовь ко всем людям без различия, в которой нет мистической глубины и смысла, а страх Божий, который основан на эсхатологической мудрости. Леонтьев резюмирует: «Прежде, например, чем полюбить кого-либо из европейских либералов и радикалов, надо *бояться* Церкви.

Начало премудрости (т.е. настоящей веры) есть *страх*, а любовь – только *плод*. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом»<sup>261</sup>.

В этом корень отличия «религии страха» от «религии любви», которые, несмотря на это, едины на глубинном уровне *национального эсхатологического архетипа*, духом которого также проникнуты все писания Ф.М. Достоевского, лишь с другим, нежели у Леонтьева, аксиологическим акцентом.

<sup>259</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. С. 192.

<sup>260</sup> Леонтьев К.Н. Там же. С. 192–193.

<sup>261</sup> Леонтьев К.Н. Там же. С. 194.



Этот акцент имеет большое значение для определения внутренних позиций этих мыслителей в плане того, как они понимают *смысл спасения* от неизбежной гибели в мире, обреченном на эту гибель. В самой же гибели этого несовершенного мира нет никаких сомнений, и это их на бесконечность отделяет от либеральных толкований смысла истории и человеческой жизни в истории.

В исследованиях, посвященных философской концепции К.Н. Леонтьева, как правило, не рассматривают вопрос об автономности нравственного начала в его взглядах. *Этическое* у мыслителя, как мы показали выше, явно находится в подчинительном положении перед *эстетическим* и *правовым*. Рассматривая социологические воззрения русских мыслителей XIX века, В.Ю. Катасонов отмечает, что: «...наиболее парадоксальной и спорной является та часть «натуралистической социологии» К. Леонтьева, которая касается вопроса применимости норм морали в социальной и политической жизни»<sup>262</sup>.

Действительно, у Леонтьева речь идет о такой жесткой форме правосознания, что оно, кажется, полностью исключает этическое начало. Укрепление государственной дисциплины является для Леонтьева необходимым условием общей стабильности. Обращаясь к раннехристианской истории, он пишет: «С воцарением христианских императоров к этим новым чиновническим властям прибавилось еще другое, несравненно более сильное средство общественной дисциплины – власть церкви, власть и привилегии епископов. Этого орудия Древний Рим не имел: у него не было такого сильного жреческого привилегированного сословия. У христианской Византии явилось это новое и чрезвычайно спасительное орудие дисциплины. Итак, повторяю, кесаризм византийский имел в себе, как известно, много жизненности и естественности, сообразной с обстоятельствами и потребностями времени. Он опирался на две силы: на новую религию, которую даже и большая часть не-

---

<sup>262</sup> Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. К. Леонтьев, Л. Тихомиров, В. Соловьев, С. Булгаков, С. Шарапов. М., 2015. С. 185.

христиан (т.е. атеистов и деистов) нашего времени признает наилучшей из всех дотоле бывших религий, и на древнее государственное право, сформулированное так хорошо, как ни одно до него сформулировано не было... Это счастливое сочетание очень древнего привычного (т.е. римской диктатуры и муниципальности) с самым новым и увлекательным (т.е. с христианством) и дало возможность первому христианскому государству устоять так долго на почве расшатанной, полусгнившей, среди неблагоприятных обстоятельств»<sup>263</sup>.

Итак, *кесаризм византийский*, опиравшийся на древнее государственное право (смесь диктатуры и муниципальности) и есть правовой идеал Леонтьева, основанный на недоверии ко всем человеческим институтам. В основе такого правового устройства находится сила власти (и государственной и церковной). Применительно к современной ему России это выливается в идею деспотичности государственной власти, которая непосредственно связана с особенностями русского народа, с его достоинствами и недостатками. В письмах В.В. Розанову он пишет о «русских пороках»: «...пороки эти очень большие и требуют большей, чем у других народов, власти церковной и политической. То есть наибольшей меры легализованного внешнего насилия и внутреннего действия страха согрешить»<sup>264</sup>.

Комментируя эти слова Леонтьева, современный исследователь пишет: «Русский народ признает только сильную власть, причем персонифицированную, а норма закона для него – пустой звук. По мнению Леонтьева, генерал народу милее и понятнее, чем параграф хорошего устава. Леонтьев не против законов, но на Руси закон нужен не народу, а власти. С властью народ не спорит и не судится. А если народу дать закон (конституцию), то произойдет следующее: через некоторое время он перестанет уважать царя и бояться генерала; а закон он все равно исполнять не будет, не надо путать русского мужика с законопослушным англичанином. Закон подобен камню,

<sup>263</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. С. 194.

<sup>264</sup> «Избранные письма» В.В. Розанову // К. Леонтьев. Избранные письма. 1854–1891. СПб., 1993.

случайно оказавшемуся на дороге. Мужик найдет способ его обойти»<sup>265</sup>. Исследователь с сочувствием цитирует следующий фрагмент из статьи Леонтьева «О либерализме вообще»: «Государство обязано всегда быть грозным, иногда жестоким и безжалостным, потому что общество всегда и везде слишком подвижно, бедно мыслью и слишком страстно...».

То есть Леонтьев как бы поддерживает *низкий уровень правосознания русского народа*, его неспособность к законотворчеству и нормотворчеству, т.е. быть полноценным субъектом морально-правового порядка, соответствующего нормам европейского цивилизованного (в своей основе христианского миропорядка). Об этом писали многие авторы. Вот, в частности, мнение современных философов-этиков: «...традиционная и многократно проговоренная в старой и новой литературе слабость российского народного правосознания выражается и в том, что закон в России всегда воспринимается как чуждая, внешняя и сверху давящая сила (из-под которой простому человеку надо уметь увертываться), но никогда не как государством и обществом гарантированное право самого гражданина». Такая «правовая несамосознательность граждан» приводит к тому, что от граждан «требуется не правосознательность, но правопослушность, лояльность, исполнительность. При такой социально-правовой установке для демократических правовых тенденций не остается места»<sup>266</sup>.

Иными словами, деспотизм государственной власти, согласно Леонтьеву, связан с низким уровнем российского народного правосознания. Именно за такие воззрения Леонтьева в его адрес было больше всего критики. *Апологет государственного насилия* – таким предстает К. Леонтьев в своих правовых воззрениях с точки зрения русских религиозных философов. С.Л. Франк пишет: «Общественное мнение, привыкшее у нас вообще к внешним, политическим критериям, знает Леонтьева только как яростного реакционера и

<sup>265</sup> Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. К. Леонтьев, Л. Тихомиров, В. Соловьев, С. Булгаков, С. Шарапов. М., 2015. С. 188.

<sup>266</sup> Апресян Р.Г., Гусейнов А.А. Демократия и гражданство // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 11.

изувера»<sup>267</sup>. Философ ссылается на Ив. Аксакова, который определял учение К.Н. Леонтьева как «сладострастный культ палки».

Далее Франк пишет о невозможности сведения идей Леонтьева в логическую взаимозависимость: «Как совместить эстетическую страсть к богатству и сложности жизни с изуверским монашеским аскетизмом, как соединить глубочайший пессимизм с романтической верой в возрождение византийского строя или тонкую любовь к свободному и самобытному многообразию жизненных явлений с цинической проповедью самодовлеющего значения государственного насилия?»<sup>268</sup>.

Другой видный русский философ Н.А. Бердяев пишет, что Леонтьев упивается «государственным имморализмом», и высказывается о нем еще более радикально: «Леонтьев был самым крайним государственнымником, у него был настоящий культ деспотической власти, поклонение государственному насилию» и далее: «Леонтьев делается настоящим сатанистом, когда поклоняется не Господу Богу своему, а насильственной государственности»<sup>269</sup>.

Религиозно-политическую концепцию К.Н. Леонтьева достаточно точно охарактеризовал современный исследователь Д.Е. Муза, назвав ее ««политической теологией» православия», в которой «...есть и эстетика, вместо права царит принцип страха... и нравственный закон Божий»<sup>270</sup>. Исследователь отмечает, что К.Н. Леонтьев отказывается от философии в пользу политической деятельности, которая замкнута на самодержавие и греко-русскую церковь. Другой исследователь пишет в такой же тональности: «Деспотичность государства, по мнению Леонтьева, должна дополняться и усиливаться религиозным воспитанием народа. Особенно поддержанием и развитием в человеке страха Божия, который несравненно действеннее любого, самого хорошего закона. **Заповеди Божии – вот истинная конституция русского народа**

<sup>267</sup> Франк С.Л. Миросозерцание Константина Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 236

<sup>268</sup> Франк С.Л. Там же.

<sup>269</sup> Бердяев Н.А. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 226, 231.

<sup>270</sup> Муза Д.Е. Константин Николаевич Леонтьев: Личностный миф и драма идей в контексте поиска духовного смысла истории. М., 2015. С. 57.

(выделено нами. – А. Ж.). Кстати, страх Божий должен определять и поведение «государевых людей». А моральными нормами они могут пользоваться в своей личной жизни»<sup>271</sup>.

«Заповеди Божии – вот истинная конституция русского народа» – такова сущность леонтьевской философии права с точки зрения современного консерватизма.

Итак, вместо права *принцип страха и закон Божий* – такова суть правовых идей Леонтьева. Только в контексте эсхатологических воззрений становятся понятными правовые идеи философа – «принцип страха» и «закон Божий». Мы уже отмечали в ходе всей работы, что особенность этических воззрений К.Н. Леонтьева в том, что это *этика в контексте эсхатологии*, которую можно просто назвать *эсхатологической этикой*. Вне этого контекста понять морально-правовые идеи мыслителя невозможно. Иначе он всегда будет выглядеть как деспот и реакционер. Несмотря на то, что эсхатологизм, как правило, присущ философам религиозного склада, у некоторых из них он имеет гипертрофированные черты. К такой категории относится и К.Н. Леонтьев.

Стоит еще раз акцентировать внимание на эсхатологической стороне мирочувствия Леонтьева. Эсхатологизм в русской культуре, по словам А.Г. Гачевой, предстает в «разных обличьях: от историософского негативизма и сурового апокалиптизма в духе К.Н. Леонтьева до попыток прочесть обетование о «новом небе и новой земле» как задание истории, которая может стать богочеловеческим делом»<sup>272</sup>. «Суровый апокалиптизм» Леонтьева как раз и является главной основой эсхатологической этики, которая строится в контексте жестких и строгих правовых начал.

Этот тип эсхатологизма проникнут не только ощущением «конца», но недоверием к наличному бытию, бытию временному, и поэтому несовершен-

<sup>271</sup> Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. К. Леонтьев, Л. Тихомиров, В. Соловьев, С. Булгаков, С. Шарапов. С. 188–189.

<sup>272</sup> Гачева А.Г. Предисловие // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М., 2016. С. 12.

ному. В этом смысле никакая абсолютизация морального начала в таком мире просто невозможна. Духом *этического скепсиса* проникнуты такие слова философа: «Как можем мы надеяться на *всеобщую нравственную или практическую правду*, когда самая теоретическая истина, или разгадка земной жизни, до сих пор скрыта для нас за непроницаемою завесой; когда и великие умы и целые нации постоянно ошибаются, разочаровываются и идут совсем не к тем целям, которых они искали? Победители впадают почти всегда в те самые ошибки, которые сгубили побежденных ими, и т.д. ... *Ничего нет верного в реальном мире явлений*»<sup>273</sup>.

В следующих словах К.Н. Леонтьева из его известной статьи «Страх Божий и любовь к человечеству», посвященной критике «розового» христианства, выражено *этическое кредо* философа, основанное на эсхатологических представлениях: «Христос не обещал нам в будущем воцарения *любви и правды на этой земле*, нет! Он сказал, что «под конец оскудеет любовь...» Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в *загробной жизни* – вот и все»<sup>274</sup>.

Таким образом, «загробный идеал» – это есть максимум морали, которая предписана человеку в этой земной реальности, в которой нет любви и правды. Соответственно правовые идеи Леонтьева раскрываются не в проекции гуманистической этики, ограниченной посюсторонним идеалом, а в перспективе вечности. Это определяет их суровую интонацию, в том числе – интонацию обличения либерального морализма.

Моралецентризм русской философии часто вырождается в своего антипода – морализм (или морализаторство), наиболее ярким представителем которого был Л.Н. Толстой. «Воду на мельницу либеральных морализаторов, – отмечает В.Ю. Катасонов – стал лить и великий писатель Л.Н. Толстой после того, как увлекся сам и увлек многих других философией «непротивления злу

<sup>273</sup> Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2014. Т. 9. С. 200.

<sup>274</sup> Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2014. Т. 9. С. 173.

насилием»... Подобного рода морализаторство вызывало у Леонтьева отвращение»<sup>275</sup>.

Действительно, в адрес Л.Н. Толстого направлено острое критики К.Н. Леонтьева. Прежде всего философ критикует Толстого за «розовое» христианство: «Этот оттенок Христианства очень многим знаком; эта своего рода как бы «ересь», не формулированная, не совокупившаяся в организованную еретическую общину, весьма, однако, распространена у нас теперь в образованном классе.

Об одном *умалчивать*, другое *игнорировать*, третье *отвергать* совершенно; иного *стыдиться и признавать святым и божественным* только то, что наиболее приближается к чуждым Православию понятиям европейского *утилитарного прогресса* – вот черты того Христианства, которому служат теперь, нередко и бессознательно, многие русские люди и которого, к сожалению, провозвестником в числе других явился на склоне лет своих и гениальный автор «Войны и Мира»!..»<sup>276</sup>.

Для таких людей, полагает Леонтьев, важны не страх и смирение, а прогресс, образованность, наука, равенство, свобода. Вся духовная глубина христианства исчезает, остаются лишь внешние формы любви и братства, за которыми нет никаких реальных основ. Морализм Толстого, направленный против веры в Бога и Церковь, есть, согласно Леонтьеву, совершенно недопустимая вещь. «Какая же это любовь, – негодует философ, – отнимать у людей шатких *ту веру, которая облегчала им жестокие скорби земного бытия?* Отнимать эту отраду из-за чего? Из-за пресыщенного славой и все-таки ненасытного тщеславия своего?

Что-нибудь одно из двух: если *новый* Толстой не понимает такой простой вещи, что колебать веру в Бога и Церковь у людей неопытных или слабых, или поверхностно воспитанных есть не любовь, а жестокость и преступ-

<sup>275</sup> Катасонов В.Ю. Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историософия Льва Тихомирова. М., 2015. С. 267.

<sup>276</sup> Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству. С. 166.

ление, то как ни даровит был Толстой прежний – этот *новый* Толстой и в *этом частном вопросе* просто выжил из *своего ума!*»<sup>277</sup>.

Правовой ригоризм Леонтьева проистекает из пессимистического и даже трагического взгляда на конец человеческого бытия, что способствует формированию некой суровости по отношению к наличному бытию, в котором государственное принуждение выступает как защита от преждевременного разложения и распада. А этот распад и разложение прежде всего нравственного свойства, которое характеризуется тем, что «последние времена» будут отмечены засильем «бездушного человека», т.е. человека без души и совести. «Христова история человечества закончилась, – пишет М. Чижов, – потому что исчезла субстанция, через которую Спаситель воздействует на человека! Человек в своей **ненасытности** (термин Константина Леонтьева) перескакивает с моральных рельс поведения на физиологические, свойственные скоту. История человечества прерывается, начинается история животного мира»<sup>278</sup>. И определяющим состоянием человека для Леонтьева, как указывает исследователь, будет именно нравственное состояние: «...Леонтьев отмечал, что грозный час грозного Суда Божьего неизвестен ни ангелам, ни Сыну Человеческому и зависит он только от **нравственного состояния мира**»<sup>279</sup>.

Кроме этого, личное мироощущение Леонтьева проникнуто стремлением к отрешенности, покою, уединению; психологически ему присущи усталость и разочарование во всем земном. С большой художественностью он пишет об этом в «Записках отшельника»: «Я бы и рад был иногда в удалении моем стать равнодушным ко всем волнующим ум вопросам дня...

Перед окном моим бесконечные осенние поля.

Я счастлив, что из кабинета моего такой дальний и покоящий вид....

Прекрасен тот дом, из которого вид на широкие поля... и в этом доме я, давно больной и усталый, но сердцем веселый и покойный, хотел бы, под звон колоколов монашеских, напоминающих мне беспрестанно о близкой уже

<sup>277</sup> Леонтьев К.Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой. С. 305.

<sup>278</sup> Чижов М. Константин Леонтьев. М., 2016. С. 531–532.

<sup>279</sup> Чижов М. Там же. С. 540.



вечности, стать равнодушным ко всему на свете, кроме собственной души и забот о ее очищении!...»<sup>280</sup>.

Таким образом, можно подвести некоторые итоги.

Все вышеперечисленные воззрения на К.Н. Леонтьева говорят о том, что он как будто не принадлежит к той магистральной линии русской философии, которую принято называть этикоцентризмом (или моралецентризмом) и о которой В.В. Зеньковский писал, что она «больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, и смысле, и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования»<sup>281</sup>.

Здесь возникает следующий вопрос: действительно ли К.Н. Леонтьев отстоял от главной этикоцентричной линии русской религиозной философии или все же он к ней принадлежит? В таком случае необходимо раскрыть *этическое своеобразие* правовых идей Леонтьева. Иными словами, в его концепции, детерминированной политически и религиозно, необходимо найти значимые идеи нравственного характера.

Этически воззрения К.Н. Леонтьева складываются из трех начал: эсхатологизм в форме «историософского негативизма и сурового апокалиптизма»; критика «абстрактного морализма» Толстого и Достоевского; пессимизм и разочарование в истории и жизни (моральный византизм).

Именно эти этические воззрения формируют своеобразие правовой концепции Леонтьева, которая исходит больше из *этических*, а не *политических* мотивов. В этой концепции превалирует идея деспотизма внешних форм над идеей правовой суверенности личности, которая, в силу антропологического и этического несовершенства своего морального бытия, а также ввиду общего эсхатологического понимания мира, должна руководствоваться не

<sup>280</sup> Леонтьев К.Н. Записки отшельника // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. СПб., 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 234.

<sup>281</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л., 1991. С. 16.

столько юридическими нормами, сколько религиозно-психологическим переживанием страха Божьего и подчинения закону Божьему.

### Выводы второй главы

Итак, рассмотрев феномен эсхатологической этики Леонтьева, мы можем сделать вывод о том, что духовной основой нравственных исканий философа являются следующие компоненты:

- преодоление этического;
- нравственный идеал разочарования;
- «правовая» идея «страха Божия».

Существенной чертой эсхатологической этики Леонтьева выступает феномен *преодоления этического*, который его сближает с Кьеркегором. Этическое не отрицается (моральный нигилизм), а преодолевается во имя высшей ценности, что также представляет собой этический акт, только другого, более высокого порядка. В этом смысле существующие оценки взглядов Леонтьева в терминах «аморализма» несостоятельны.

Важным является разделение Леонтьевым морали на два типа: *мораль внутренней борьбы* и *мораль внешнего результата*. Это в определенной степени сближает его с делением морали на два вида, совершенное Ницше (мораль рабов и мораль господ). Второй тип морали у Леонтьева («мораль внешнего результата») есть основа утилитаризма и она представляет собой разрушительное явление, приводящее к упрощению и смешению. Критический пафос Леонтьева направлен на борьбу именно с этой моралью, что и составляет основной смысл его «преодоления этического».

Выделение двух типов морали, полагание эстетики выше этики, острая критика существующих ценностей светской культуры позволяют говорить о своеобразном *перевороте в морали*, наподобие «переоценки ценностей», произведенной Ницше. Значимость Леонтьева как моралиста в этом контексте заключается в том, что он «проблематизировал мораль». В этом смысле эсхатологическая этика Леонтьева с полным правом может быть названа «критикой морального сознания».

Также в данной главе был рассмотрен *нравственный идеал разочарования*, составляющий сущность принципа византизма. Данный принцип включает одновременное наличие пессимизма (*линия Шопенгауэра*) и трагизма (*линия Ницше*), которые в философии К.Н. Леонтьева дали уникальный этико-философский синтез (этическая эсхатология). Эта черта является такой же типологически значимой для русской философии, как и всеединство, соборность, имяславие, софиология и т.д.

Во второй главе мы проанализировали этические воззрения К.Н. Леонтьева, имеющие отношение к правовой сфере. Выявлено, что его этика главным образом складывается из трех начал: эсхатологизм; критика «абстрактного морализма»; пессимизм и разочарование в истории и жизни. Именно эти начала объясняют жесткость и суровость правовых идей мыслителя, которые являются основой философии русского консерватизма.

Образ Леонтьева как крайнего реакционера и ретрограда являлся крайне распространенным в среде видных представителей классической русской религиозной философии. Такие мыслители, как В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, дают отрицательную оценку политико-правовым взглядам Леонтьева, не усматривая в них полноценного нравственного начала.

Этих имен достаточно, чтобы уловить общую атмосферу негативного восприятия Леонтьева. Кроме этого, Леонтьев подверг острой критике религиозные взгляды Толстого и Достоевского, которые являются духовными кумирами многих русских религиозных философов. Именно в этом вопросе,

пожалуй, наибольшее расхождение между Леонтьевым и магистральной нравственно-религиозной линией русской религиозной философии.

Также в этой главе определена общая основа, которая характерна для русского национального самосознания, связанного с византийской традицией. В этом контексте раскрываются особенности *этического пессимизма* Леонтьева, который становится основой *философии русского консерватизма*.

Сущность «страха Господня» у К.Н. Леонтьева означает, согласно В.В. Зеньковскому, возврат к «морали мистической», что означало «решительный разрыв с системой секулярной культуры». В то же время в проекции на правовую сферу это не предполагало развития правосознания, основанного на моральных принципах. «Заповеди Божии – вот истинная конституция русского народа» (В.Ю. Катасонов) – такова квинтэссенция правового горизонта К.Н. Леонтьева с точки зрения современного консерватизма.

## Заключение

Система взглядов К.Н. Леонтьева – это совершенно определенная нравственная философия, которая является первичной и определяющей по отношению ко всем остальным воззрениям мыслителя. Более того, без глубокого понимания своеобразия нравственной позиции Леонтьева невозможно адекватно оценить его консервативные воззрения, в какой бы сфере они ни проявлялись – в религиозной, правовой, политической, государственной, исторической, культурной, эстетической, метафизической и проч.

Этические воззрения Леонтьева полностью подпадают под главный критерий эсхатологической этики, который ей задал Н.А. Бердяев в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Это «вопрос о смерти и бессмертии», который является основным, присутствующим «в каждом явлении жизни, в каждом акте жизни». Структура эсхатологической этики Н.А. Бердяева включает в себя три элемента: 1) смерть и бессмертие; 2) ад; 3) по ту сторону добра и зла. Все три элемента в полном объеме присутствуют в философском наследии Леонтьева. Именно *эсхатологический субстрат* пронизывает все построения Леонтьева, является началом и концом, целью и смыслом всех его теорий, в том числе касающихся политической и культурной самобытности России.

Несмотря на сильную эстетическую доминату его взглядов, как носитель определенного нравственного мирочувствия К.Н. Леонтьев принадлежит к магистральной этикоцентричной линии русской философии, являясь одним из виднейших ее представителей. Как только мы смотрим на Леонтьева исключительно через призму политических построений, уходит вся его глубина и оригинальность, и он превращается в крайне правого выразителя «палочного режима», у которого находится лишь «сладоэмоциональный культ палки» (И.С. Аксаков) и для которого «Заповеди Божии – вот истинная конституция русского народа» (В.Ю. Катасонов).

Этические взгляды К.Н. Леонтьева, нашедшие наиболее полное выражение в эсхатологической этике, обладают, несомненно, определенной противоречивостью, которая часто не позволяла вообще увидеть нравственность в его построениях и подвигала к тому, чтобы трактовать его воззрения в терминах «аморализма». Как известно, В.С. Соловьев отрицал цельность мировоззрения Леонтьева, полагая, что «три главных предмета», или «мотива» – *религиозный, политический и эстетический*, не согласованы между собой: «эти три мотива господствуют в его писаниях, а отсутствие между ними внутренней положительной связи есть главный недостаток его мирозерцания»<sup>282</sup>. При этом этический элемент вообще выпадает из поля зрения Леонтьева, поскольку в «своем презрении к чистой этике», считает он, Леонтьев предвосхитил Ницше.

Мы полагаем, что именно этические воззрения и представляют собой основу единства всех уровней мировоззрения Леонтьева, в большей степени проявленных в религиозной, политической и эстетической плоскостях. Именно этика связывает эти разнородные начала, образуя внутреннюю цельность взглядов Леонтьева, несмотря на их пестроту, мозаичность, бессистемность. Все они проникнуты духом эсхатологической этики, которая как раз и характеризуется *презрением к чистой этике и преодолением этического*, представляя собой полноценный вариант критической философии.

При этом данный тип этического дискурса не является исключительно критическим, но содержит в себе позитивную программу, заключающуюся не в тотальном мироотрицании, что свойственно этическому нигилизму и пессимизму, но *в ограничении утопической по своей сути гуманистической этики*. Эсхатологическая этика скептична не вообще к бытию, но к посюстороннему бытию, по отношению к которому действуют никогда себя не оправдывающие либеральные принципы прогресса.

В этом контексте представляется возможным дать собственное *определение эсхатологической этике К.Н. Леонтьева* как феномену, выражающему

<sup>282</sup> Соловьев В.С. Леонтьев // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 417.

глубину и своеобразие русской философии. Духовной основой эсхатологической этики Леонтьева явился *нравственный идеал разочарования*, составляющий сущность принципа византизма. Этот принцип включает одновременное наличие пессимизма (линия Шопенгауэра) и трагизма (линия Ницше), которые соединившись в личности К.Н. Леонтьева, дали уникальный этико-философский синтез (эсхатологическая этика), ставший типологической чертой русской религиозной философии наряду с такими ее общепринятыми духовными характеристиками, как всеединство, соборность, софиология, имяславие.

В то же время в своих истоках эсхатологическая этика Леонтьева близка к тому «потревоженному духу», который свойствен многим русским мыслителям, включая Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. Для «потревоженного духа» характернее не ужас гибели, а фундаментальное *несоответствие сущего и должного*, которое характеризует наличный план бытия. Кроме этого, «потревоженный дух» свидетельствует об обостренном «пророческом даре», что, несомненно, сближает Леонтьева и Достоевского, о чем говорит С.А. Левицкий: «Как и Достоевский, Леонтьев как бы слышал подземный гул надвигавшейся на Русь революции. Он совершенно не разделял розовых надежд наших либералов на благополучный исход такой революции и прямо предсказывал, что революция ввергнет Россию в бездну неисчислимых бедствий»<sup>283</sup>.

Пронизанность эсхатологическим мироощущением накладывает свой отпечаток также и на своеобразие правовых идей Леонтьева, которые вне этого контекста воспринимать нельзя. Деспотизм по отношению к общественным формам, вместо цивилизованных норм права, предполагает наличие страха Божьего и закона Божьего. Таков «эсхатологический минимум» права в построениях Леонтьева.

Таким образом, мы можем заключить, что этические воззрения Леонтьева обладают целостностью, не лишенной противоречий. С одной стороны,

<sup>283</sup> Левицкий С.А. Очерки... С. 133.

это не отрицание морали как таковой (классический аморализм), но критика существующей конкретной буржуазной морали его времени. В этом смысле этические воззрения Леонтьева корректно охарактеризовать в терминах «критического морализма», который свойствен многим представителям той эпохи (Ф. Ницше, А.И. Герцен, Н.Ф. Федоров).

С другой стороны, эсхатологическая этика Леонтьева, основывающаяся на византийском идеале нравственного разочарования во всем земном, вообще отрицает какое бы то ни было позитивное жизнеустройство, что дает основание трактовать его взгляды в терминах нигилизма (или «сатанинского христианства, по Н.А. Бердяеву). При этом в чем существенное отличие эсхатологической этики К.Н. Леонтьева от этического пессимизма Гартмана и Шопенгауэра? Это не тотальное отрицание смысла и ценности бытия, но отрицание либерально-прогрессистского их понимания.

Как раз наличие сурового мистико-аскетического идеала, отрицающего посясторонние ценности, не отрицает вечное бытие ценностей, которые возможны лишь в потусторонней проекции. В этом смысл того «трансцендентного эгоизма», который также часто получал неверную и одиозную трактовку в морально сниженных терминах.

Важным элементом этических воззрений К.Н. Леонтьева, позволяющим говорить о его взглядах в терминах полноправной моральной философии, является выделение двух типов морали – *морали внутренней борьбы* и *морали внешнего результата*. Кроме этого, критическое неприятие моральных ценностей европейской цивилизации позволяет говорить о своеобразном *перевороте в морали* как неременном условии дальнейших преобразований в политико-культурных областях. Можно сказать, что Леонтьев «проблематизировал мораль», т.е. совершил то, что после него сделал Ницше под титлом «переоценки ценностей». Таким образом, эсхатологическая этика Леонтьева может быть названа «критикой морального сознания», которая противостоит, с одной стороны, моральному нигилизму революционных демократов, с другой – морализму Л.Н. Толстого.



В целом эсхатологическая этика Леонтьева содержит в себе позитивную основу, которая позволяет заниматься обустройством наличного плана бытия. Поэтому не случайно всю свою жизнь философ так страстно интересовался политико-социальными вопросами. И как результат – значительный интерес к его политическим воззрениям в философии современного русского консерватизма.

### Перспектива дальнейшего исследования

В результате проведенного исследования этических воззрений К.Н. Леонтьева мы пришли к результатам, предполагающим дальнейшее исследование материала в следующих направлениях:

- исследование вопроса о соотношении религиозного и нравственного начал в метафизике К.Н. Леонтьева с позиций философской этики;
- сравнительный анализ эсхатологической этики К.Н. Леонтьева и этики пессимизма А. Шопенгауэра;
- исследование вопроса о сходстве и различиях взглядов и вообще мироощущения К.Н. Леонтьева и других русских философов, в том числе:
  - критика буржуазной морали и культуры К.Н. Леонтьева и Н.Ф. Федорова;
  - «религия любви» и «религия страха»: Достоевский и Леонтьев как два типа русской апокалиптики;
  - сопоставление эстетических и эсхатологических взглядов К.Н. Леонтьева и П.А. Флоренского;
- византизм как этико-правовой идеал К.Н. Леонтьева;
- учение К.Н. Леонтьева в современном философском дискурсе (этический дискурс и дискурс консерватизма);
- исследование вопроса об аутентичности понимания К.Н. Леонтьевым «византийского нравственного идеала» в контексте работы С.С. Аве-

ринцева «Византийский культурный тип и православная духовность: некоторые наблюдения».

Обозначенные ракурсы дальнейшего исследования творчества К.Н. Леонтьева свидетельствуют, с нашей точки зрения, о том, что философские идеи этого мыслителя обладают большим эвристическим потенциалом, который оказывается возможным оценить с позиции сегодняшнего времени.

## Список литературы

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
2. Аверинцев С.С. Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
3. Авдеев О.К. Отражение философии пессимизма (Артур Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман) в философских концепциях русского консерватизма // Альманах современной науки и образования. – 2016. № 9 (111). – С. 17–20.
4. Авдеев О.К. Проблема личности в русском консерватизме: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев : дис. ... канд. филос. наук. – М., 2011. – 165 с.
5. Авдеева Л.Р. К.Н. Леонтьев. Пророк или «одинокий мыслитель»? – М., 2012.
6. Азаркин Н.М. Консервативный правопорядок думы с К.Н. Леонтьевым // История государства и права. – 2004. № 5. – С. 11–13.
7. Альбов А.П., Маслеников Д.В., Сальников В.П. Русская философия права – философия бытия, веры и нравственности : Антология. – СПб. : Алетейя, 1997. – С. 8–25.
8. Апология русской философии: Сб. ст. К 70-летию профессора Б.В. Емельянова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 544 с.
9. Апресян Р.Г., Гусейнов А.А. Демократия и гражданство // Вопросы философии. – 1996. № 7. – С. 3–17.
10. Арушанов В.З. Интерпретация эволюции европейского средневекового мировоззрения в концепции христианской эсхатологии В.С. Соловьева // Россия и Европа: связь культуры и экономики: Материалы XIV международной научно-практической конференции. – Прага, Чешская Республика: WORLD PRESS, 2016. – С. 416–420.
11. Баженова А.А. Русская эстетическая мысль и современность. – М.: Знание, 1980. – 144 с.

12. Бачинин В.А. Византизм и византизм // *Credo new*. 2005. № 4.
13. Бачинин В.А. Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. – СПб.: Алетейя, 2005.
14. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2003. – 701 с.
15. Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб., 1995. – С. 208–235.
16. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. – СПб., 1995. – С. 29–180.
17. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 43–272.
18. Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. – М.: Гнозис, 2014. – 336 с.
19. Бессчетнова Е.В. Диалог Вл.С. Соловьёва и К.Н. Леонтьева: проблема бытия России : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. – М., 2015. – 24 с.
20. Бирич И.А. Пророческий дар русской философии // Судьба наследия русской философской мысли на рубеже XXI века : сб. науч. ст. / отв. ред.-сост. И.А. Бирич. – М.: МГПУ, 2001. – С. 230–235.
21. Бояркина Н.В. Эстетизм как идея синтеза и категория трагического в творчестве Константина Леонтьева : дис. ... канд. филол. наук. – М., 2008. – 177 с.
22. Бродский А.И. В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX века. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – 152 с.
23. Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – 509 с.

24. Булгаков С.Н. Победитель – Побежденный (Судьба К.Н. Леонтьева) // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 376–393.
25. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
26. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности : монография / пер. с англ. А.М. Руткевич. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 208 с.
27. Бураченко В.В. К.Н. Леонтьев – «художник мысли» и «философ-поэт» // Оптина Пустынь и русская культура. Материалы VIII всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. – Калуга: Эйдос, 2011. – С. 45–48.
28. Валицкий А. Философия права русского либерализма. – М.: Мысль, 2012. – 567 с.
29. Варава В.В. «Ужас тварности». Эсхатологическая тревога как исток русской философии // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. Вып. 2 (14). – 2015. – С. 28–41.
30. Вдовина О.А. Особенности русской религиозной философии // Оптина Пустынь и русская культура. Материалы VIII всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским. – Калуга: Эйдос, 2011. – С. 59–61.
31. Вейдле В.В. Русские философы: христианство и культура в истории духовной критики XX века. – М.: Пашков дом, 2006. – С. 128–192.
32. Византизм и славянство : Великий спор / [К. Леонтьев, Н. Данилевский, В. Соловьев и др.]. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – 733 с.
33. Виноградов А.А. К.Н. Леонтьев: литературно-критическая позиция : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Кострома, 2006. – 18 с.
34. Волкогонова О.Д. Константин Леонтьев. – М.: Молодая гвардия, 2013. – 453 с.
35. Володихин Д.М. «Высокомерный странник». Философия и жизнь Константина Леонтьева. – М.: Мануфактура, 2000. – 192 с.

36. Гальцева Р.А. Знаки эпохи. Философская полемика. – М.: Летний сад, 2008. – 668 с.
37. Гачева А.Г. Идея оправдания истории и активно-творческий эсхатологизм русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой трети XX в. // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. – М.: Индрик, 2016. – С. 160–184.
38. Гачева А.Г. Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. – М.: Индрик, 2016. – 712 с.
39. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
40. Гельфонд М.Л. Л.Н. Толстой как философ: Pro et Contra // Этическая мысль. Вып. 10. – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 174–189.
41. Гильдебранд Дитрих фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы. – СПб.: Алетейя, 1998. – 315 с.
42. Гоголев Р.А. «Ангельский доктор» русской истории: философия истории К.Н. Леонтьева: опыт реконструкции. – М.: АИРО-XXI, 2007. – 158 с.
43. Гоголев Р.А. Философия истории К.Н. Леонтьева (опыт реконструкции) : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Нижегород. гос. архит.-строит. ун-т. им. В.П. Чкалова. – Н. Новгород, 2001. – 154 с.
44. Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем. В 17 т. Т. 6. Выбранные места из переписки с друзьями. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. – 744 с.
45. Голик Н.В. Aisthesis этического и возможности его описания // Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. Сер. «Symposium». Вып. 16. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 22–24.
46. Голик Н.В. Эстетическое как явленное этическое // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. Тезисы

докладов и выступлений. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С. 29–31.

47. Горичева Т. Святое без Бога // Московский эзотерический сборник. – М.: ТЕРРА, 1997. – С. 92–106.

48. Гранин Р.С. Хилязм С.Н. Булгакова: между апокалиптикой и эсхатологией // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время Т. 8. Вып. 2. 2015 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=24080568>).

49. Грановский В.В. Исторический идеал К.Н. Леонтьева: от «реакционной романтики» к патристическому декадансу // Философское образование. – 2015. № 2 (32). – С. 23–56.

50. Губер П.К. Силуэт Розанова // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. II. СПб.: РХГИ, 1995. – С. 343–348.

51. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. – М.: Эксмо, 2003. – 448 с.

52. Гусев Д.В. Г.П. Федотов об эсхатологии и религиозном значении культуры // Булгаковские чтения. – 2016. № 10. – С. 79–86.

53. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. – М.: Вече, 2009. – 496 с.

54. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 317 с.

55. Дамье Н.В. Философия истории К.Н. Леонтьева : дис. ... канд. филос. наук. – М., 1993. – 172 с.

56. Дианов Д.Н. Творческие искания Ф.М. Достоевского в оценке русской религиозно-философской критики конца XIX – начала XX веков (К. Леонтьев, Вл. Соловьев, В. Розанов) : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. – Кострома, 2004. – 18 с.

57. Долгов К.М. Восхождение на Афон: Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. – М.: Отчий дом, 2008. – 720 с.

58. Донских К.Ю. Философия и эстетизм в творчестве К.Н. Леонтьева : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. – М., 2012. – 22 с.

59. Доробжева Т.М. Проблема социокультурного идеала в социально-философских воззрениях К.Н. Леонтьева : дис. ... канд. филос. наук. – М., 1995. – 186 с.
60. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. / сост., комментарии А.В. Белов; отв. ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 880 с.
61. Дуккон А. Эсхатологичность Достоевского в интерпретации Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. – М.: Индрик, 2016. – С. 390–408.
62. Евгений (Болховитинов), митр. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М. : Русский Двор, 1995. – 425 с.
63. Егорова С.О. Миф и история в эсхатологии гоголевского «Вия» // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. 2016. № 3. – С. 26–35.
64. Егорова С.О. О двойном значении эсхатологии в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2016. № 8 (112). – С. 180–186.
65. Емельянов-Лукияничков М.А. Концепция «племенизма» К.Н. Леонтьева в цивилизационной историософии XIX–XX веков // Вопросы истории. – 2004. № 9. – С. 120–132.
66. Ефрем Сирий. Духовные наставления. – М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1998. – 304 с.
67. Журавлева А.В. Эсхатологическая этика как феномен русской философской культуры // Евразийский юридический журнал. – 2017. № 9. – С. 360-363.
68. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч.1. – Л.: ЭГО, 1991. – 222 с.
69. Зеньковский В.В. Н.В. Гоголь // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. – С. 142–266.



70. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Paris: YMCA-PRESS, 1991. – 368 с.
71. Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли. – М., 1990. – С. 164–193.
72. Иванов В.Г. ...Еще раз об идеале // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. Материалы научной конференции. 26–27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 66–68.
73. Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831–1891) // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. – СПб., 1995. – С. 229–650.
74. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.И. Собр. соч. В 10 т. Т.1. – М. : Русская книга, 1996. – С. 285–333.
75. Интымакова Л.Г. Пессимизм А. Шопенгауэра: оценки и интерпретации современников // Научный вестник Волгоградского филиала РАН-ХиГС. Сер. Политология и социология. – 2015. № 3. – С. 68–73.
76. Ионайтис О.Б. С.Н. Булгаков о К.Н. Леонтьеве // Философское образование. – 2006. № 14. – С. 48–52.
77. Исследования по русской философии и культуре : сб. науч. тр. / науч. ред. С.В. Корнилов. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – 253 с.
78. Камнев В.М. Россия как культурно-исторический тип и феномен (К. Леонтьев) // Христианство и русская литература. – СПб., 1999. Сб. 3. – С. 367–382.
79. Камнев В. М., Камнева Л. С. «Русский Ницше»: к истокам одного мифа // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2015. Т. 2. № 2. – С. 54–63.
80. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч. В 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. Ч. 2. – С. 107–478.
81. Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 600 с.

82. Кантор В.К. К. Леонтьев: христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия // Вопросы литературы. – 2011. № 4. – С. 341–397.
83. Каплин А.Д. Славянофилы, их сподвижники и последователи. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 624 с.
84. Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. К. Леонтьев, Л. Тихомиров, В. Соловьев, С. Булгаков, С. Шарпов. – М.: Родная страна, 2015. – 464 с.
85. Катасонов В.Ю. Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историософия Льва Тихомирова. – М.: Институт русской цивилизации, 2015. – 432 с.
86. Кибальник С.А. Гоголь, Достоевский и «социальное христианство» // Вопросы философии. 2017. № 4.
87. Клементьев А.А. Русская философия истории второй половины XIX века (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев): историософский и философско-политический натурализм : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2004. – 22 с.
88. Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Кн. 1–3). – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 544 с.
89. К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. В 2 кн. – СПб.: РХГИ, 1995.
90. К. Леонтьев, наш современник : сборник / сост. Б. Адрианов, Н. Мальчевский. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. – 462 с.
91. Кожурин А.Я. Тема человека в полемике К.Н. Леонтьева с «розовым христианством» // Антропологический синтез: религия, философия, образование. – СПб.: РГХИ, 2001. – С. 274–288.
92. Козловская Н.В., Сергеева Е.В. Философский термин «византизм» в трудах К.Н. Леонтьева // Соловьевские исследования. – 2016. № 3 (51). – С. 26–33.

93. Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева // Корольков А.А. Русская духовная философия. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – С. 235–375.
94. Корольков А.А. Константин Леонтьев и судьбы культуры // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 2. – СПб., 1995. – С. 7–14.
95. Косик В.И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. – М.: Зерцало, 1997. – 240 с.
96. Котельников В.А. Оптина Пустынь и русская литература (статья третья) // Русская литература. – 1989. № 4. – С. 3–20.
97. Котельников В.А. Парадокс о писателе // Леонтьев К.Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. – М.: Современник, 1991. – 528 с.
98. Котельников В.А. Апокалиптика и эсхатология у Достоевского // Русская литература. – 2011. № 3. – С. 51–67.
99. Кривенко О.А. Духовный путь личности в повести К.Н. Леонтьева «Дитя души» // Власть. – 2014. № 2. – С. 147–150.
100. Кувакин В.А., Маслин М.А. Комментарии // Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 521–553.
101. Кузьмина Т.А. Экзистенциальная этика Н.А. Бердяева // Этическая мысль. Вып. 8. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 87–128.
102. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М.: Канон, 1996. – 496 с.
103. Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). – СПб.: Владимир Даль, 2000.
104. Лобье Патрик де. Эсхатология. – М.: Астрель, 2004. – 158 с.
105. Луцевич Л.Ф. «Исповедь» Константина Леонтьева: текст и контекст // Текст и традиция. – 2016. Т. 4. – С. 41–58.
106. Макаров Д.В., Макарова С.Н. Идеал человека в русской литературе (от Древней Руси до XX века): христианский контекст. – М.: ФЛИНТА: Наука, 2013. – 120 с.

107. Масарик Т.Г. Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России. Т. 11. Кн. II. Ч. 2–5; Кн. III. Ч. 1. – СПб.: РХГИ, 2004. – 719 с.
108. Масланов Е.В. Формирование социального идеала в творчестве ранних славянофилов и К.Н. Леонтьева: сравнительный анализ : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. – Н.-Новгород, 2011. – 26 с.
109. Маслин М.А. Консервативный поворот в истории идей // Тетради по консерватизму: Альманах. – № 4. – М.: Фонд ИСЭПИ, 2016. – С. 147–153.
110. Матвеева Е.В. Пессимизм в философии А. Шопенгауэра // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. – 2014. № 21. – С. 158–161.
111. Мень А. прот. Русская религиозная философия. – М., 2008. – 317 с.
112. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – 416 с.
113. Минаков А.Ю. Изучение русского консерватизма в современной российской историографии // Тетради по консерватизму. – 2015. № 4. – С. 211–218.
114. Минц Б.А. Осип Манделъштам и Константин Леонтьев (к проблеме русской историософской традиции) // Известия ВГПУ. – 2009. – С. 198–202.
115. Мочалов Е.В. проблемы истории и эсхатологии в творчестве Н. Бердяева // Социальные и гуманитарные исследования: традиции и реальности : межвуз. сб. науч. тр. – Саранск, 2010. – С. 34–43.
116. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – 607 с.
117. Муза Д.Е. Константин Николаевич Леонтьев: Личностный миф и драма идей в контексте поиска духовного смысла истории. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 168 с.
118. Мячин А.Г. Социально-политические взгляды К.Н. Леонтьева : дис. ... канд. полит. наук. – М., 1998. – 160 с.

119. Назаров В.Н. История русской этики. – М.: Гардарики, 2006. – 319 с.
120. Нижников С.А. История одного спора: Ф. Достоевский и К. Леонтьев о сущности христианства // Вестник РУДН. Сер. Философия. – 2011, №2. – С. 6–15.
121. Никоненко В.С. Труды по русской философии и литературе. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 532 с.
122. Ницше Ф. Ессе homo // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С. 693–770.
123. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – СПб.: Азбука-классика, 2008.
124. Овчинникова Е.А. Русская этика в поисках целостности личности // *Miscellanea humanitaria philosophiae*: Очерки по философии и культуре. СПб., 2001. С. 145.
125. Океанский В.П. Мир Хомякова: Церковь и культура. – Иваново: ГОУ ВПО ШГПУ, 2009. – 280 с.
126. О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли. – М.: Книга, 1990. – 432 с.
127. Памяти Константина Николаевича Леонтьева : лит. сб. – СПб.: Типография «Сириус», 1911. – 424 с.
128. Панюков А.И. Русская национальная идея в философском творчестве Константина Николаевича Леонтьева // Национальная идея: образование и воспитание (философско-методологические и региональные аспекты). – Читинский гос. тех. ун-т., 1998. Вып. 1. С. 79–85.
129. Перцов П. Константин Леонтьев // Христианское чтение. – 2016. № 1. – С. 44–63.
130. Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 2001. – С. 329–330.

131. Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // Вопросы философии. – 1992. № 2. – С. 127–139.
132. Помоги мне, Господи! Лев Толстой на молитве. – М.: Аграф, 2016. – 464 с.
133. Пророки Византизма: переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891) / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом), Центр по изучению традиционалистских направлений в рус. лит. Нового времени; сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. О.Л. Фетисенко. – СПб.: Пушкинский Дом, 2012. – 723 с.
134. Репников А.В. «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева // Эхо. Сборник статей по новой и новейшей истории Отечества. – М., 1999. – Вып. 2. – С. 85–107.
135. Репников А.В. К. Леонтьев – философ российского консерватизма // Полис. Политические исследования. – 2011. № 3. – С. 184–189.
136. Репников А.В. Консервативная концепция российской государственности. – М.: Сигнал, 1999. – 166 с.
137. Розанов В.В. Уединенное. – М.: Правда, 1990. – С. 195–277.
138. Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 2001. – 477 с.
139. Руткевич А.М. Что такое консерватизм? – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 224 с.
140. Сабиров В.Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. – 1995. № 3. – С. 100–107.
141. Северикова Н.М. Константин Леонтьев и византизм // Вопросы философии. – 2012. № 6. – С. 85–94.
142. Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 2. – М.: Издательский дом «ПоРог», 2004. – 512 с.
143. Сербиненко В.В., Гребешев И.В. Русская метафизика XIX–XX веков. – М.: Руниверс, 2016. – 800 с.

144. Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 85 с.
145. Скворцов А.А. Пессимизм // Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 354–355.
146. Смирнов Н.Н. Константин Леонтьев: Жизнь и творчество // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1990. – С. 5-16.
147. Соина О.С. Феномен русского морализаторства: Этические очерки. – Новосибирск: Наука, 1995. – 200 с.
148. Соловьев В.С. Леонтьев // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 414–419.
149. Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб., 1995. – С. 20–17.
150. Солонин Ю.Н. К проблеме европейского пессимизма как явления философии и культуры // Метафизические исследования. – 1997. Т. 4. № 4-4 (4). – С. 9–26.
151. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
152. Степун Ф.А. Встречи. – М.: Аграф, 1998. – 256 с.
153. Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. – М.: Республика, 2005. – 495 с.
154. Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе : сб. ст. – М.: Кругъ. 2007. – 936 с.
155. Тихомиров Л.А. Русские идеалы и К.Н. Леонтьев // Литературная учеба. – 1992. № 1/3. – С. 152–159.
156. Тихомиров Л.А. Тени прошлого: К.Н. Леонтьев // Литературная учеба. – 1992. № 1/3. – С. 140–151.
157. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. Произведения 1879–1884 гг. – М.: РГБ, 2006. – С. 1–60.

158. Толстой Л.Н. Что такое искусство? – М. : Современник, 1985. – 592 с.
159. Трубецкой Е.Н. Возвращение к философии // Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. – М.: Изд. дом «Синтаксис», 2010. – С.141–155.
160. Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб., 1995. – С. 123–159.
161. Ужас реального / Т.М. Горичева [и др.]. – СПб.: Алетейя, 2003. – 286 с.
162. Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. – М., 1995–1999.
163. Фетисенко О.Л. Петр Перцов и его приношение Константину Леонтьеву // Христианское чтение. – 2016. № 1. – С. 44–63.
164. Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). – СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. – 784 с.
165. Фетисенко О.Л. Константин Леонтьев и Иван Аксаков о двух типах христианства // Русская литература. – 2008. № 3. – С. 129–140.
166. Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. – Воронеж: ВГЛТА, 2011. – 518 с.
167. Фетисов В.П. О философичности русского человека и сердечности русской философии // Русская философия сегодня (идеи и направления). – Воронеж : ИППЦ, 2009. – С. 4–9.
168. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. – М. : Правда, 1990. – 491 с.
169. Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 601 с.
170. Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С.Л. Сочинения. – М. : Правда, 1990.



171. Франк С.Л. Константин Леонтьев, русский Ницше / пер. с нем. В. Курапиной // Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 404–421.
172. Франк С.Л. Мирозерцание Константина Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. – С. 235–241.
173. Фудель И., свящ. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2 кн. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. Кн. 1. – С. 160–180.
174. Фудель И., прот. Судьба К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2 кн. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. Кн. 1. – С. 294–358.
175. Хатунцев С.В. Константин Леонтьев : Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. – СПб.: Алетейя, 2007. – 208 с.
176. Хрипунова Е.В. Проза Константина Леонтьева: эволюция, проблематика, стиль : 10.01.01 : автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Волгоград, 2002. – 22 с.
177. Чернавский М.Ю. Религиозно-философские основы консерватизма К.Н. Леонтьева : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – М., 2000.
178. Чижов М. Константин Леонтьев. – М.: Институт русской цивилизации, 2016. – 640 с.
179. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
180. Шестакова И.Г. Проблема социального прогресса в философии Константина Николаевича Леонтьева : дис. ... канд. филос. наук. – СПб, 2002. – 143 с.
181. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М.: Наука, 1993. Т1., Т. 2.
182. Шрейдер Ю.А. Лекции по этике. – М.: Мирос, 1994. – 136 с.
183. Яковенко Б.В. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.