

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М.В.ЛОМОНОСОВА

*На правах рукописи*

**Михайлов Артём Сергеевич**

**Взгляды К.Н. Леонтьева на будущее России по его переписке  
второй половины 1880-х – начала 1890-х годов**

Специальность 5.6.1. Отечественная история

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук

Научный руководитель:  
доктор исторических наук, доцент  
Андреев Дмитрий Александрович

Москва – 2026

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b>	4
<b>Глава 1. Эволюция исторических воззрений К.Н. Леонтьева в поздний период его жизни</b>	67
1.1. К.Н. Леонтьев как консерватор: критерии и границы классификаций, стилистические и мировоззренческие маркеры	67
1.2. Развитие понятийного аппарата К.Н. Леонтьева и формулирование им тезиса об истории как смене культурно-исторических типов	72
1.3. Характеристика симптомов «вторичного упрощительного смещения» в переписке К.Н. Леонтьева 1888–1891 гг.	84
<b>Глава 2. Гептастилизм – основная система взглядов К.Н. Леонтьева 1880-х гг.</b>	106
2.1. Царьград, секты и роль России: истоки и контекст религиозной основы гептастилизма	106
2.2. Экономическая основа будущей культуры и социализм	129
2.3. «Культурный идеал» в действии: организация быта, придворный костюм и борьба со стилистическим смещением	136
<b>Глава 3. Кризис гептастилистской утопии (февраль 1888 г.) и переход к осмыслению различных вариантов будущего России</b>	152
3.1. Реакция К.Н. Леонтьева на публикацию статьи Вл.С. Соловьева «Россия и Европа»	152
3.2. К.Н. Леонтьев об альтернативных вариантах будущего России	156
3.3. Поздние редакции гептастилизма	172
<b>Глава 4. К.Н. Леонтьев в идейных дискуссиях 1880-х – начала 1890-х гг.: Ф.М. Достоевский, Вл.С. Соловьев, П.Е. Астафьев</b>	186
4.1. Полемика К.Н. Леонтьева с «Пушкинской речью» Ф.М. Достоевского и хилиазмом Вл.С. Соловьева	186
4.2. Спор К.Н. Леонтьева с П.Е. Астафьевым	208

<b>Заключение</b>	229
<b>Список источников и литературы</b>	235

## Введение

**Научная значимость и актуальность темы исследования.** Несмотря на всплеск интереса к идейному наследию К.Н. Леонтьева в историографии последних десятилетий, слабо освещённой остается тема взглядов этого мыслителя на будущее России. Появление в «Вестнике Европы» статьи Вл.С. Соловьёва «Россия и Европа» в 1888 г., в которой резко критиковались высказанные Н.Я. Данилевским идеи о культурной самобытности и содержались намёки на высказанную впоследствии мысль о сугубо религиозном призвании России в виде объединения Западной и Восточной Церквей, заставило Леонтьева усомниться в реализуемости своего проекта гептастилизма, то есть мысли о создании Россией самобытной «седмистолпной» культуры, призванной сменить «одряхлевший» романо-германский культурно-исторический тип. С этого момента автор «Византизма и славянства» сосредоточился на продумывании различных проектов будущего России: создание оригинальной культуры (сценарий, по-прежнему сохранявший определённую актуальность), воплощение «религиозного призвания» России и подчинение её папству (идея Соловьёва), либо установление режима «социалистического феодализма». Своими размышлениями на эту тему Леонтьев в конце 1880-х – начале 1890-х гг. делился преимущественно в переписке со своими адресатами – А.А. Александровым, К.А. Губастовым, В.В. Розановым, Т.И. Филипповым, И.И. Фуделем и др., что определяет особую роль именно этого типа источника для данного исследования.

В данной диссертации проведено всестороннее изучение позднего периода развития мысли Леонтьева, сосредоточенной на проектах будущего устройства России, с основным упором на переписку, где преимущественно выражались мысли на этот счёт, а также с привлечением широкого круга источников. Новый ракурс и охват исследования позволяют уточнить ряд трактовок прежде известных и скорректировать устоявшиеся в историографии концепции.

**Объект и предмет исследования.** Объектом исследования являются общественно-политические взгляды Леонтьева, а предметом – эволюция и

специфика его воззрений на судьбу России, реконструируемые по его переписке периода второй половины 1880-х – начала 1890-х гг.

**Хронологические рамки исследования** включают в себя временной промежуток со второй половины 1880-х и до начала 1890-х гг. Нижняя граница обусловлена появлением статьи Соловьёва «Россия и Европа» в феврале 1888 г., а верхняя – смертью Леонтьева 12 ноября 1891 г.

**Территориальные рамки исследования** связаны с его объектом и предметом и охватывают локус формирования эпистолярного наследия Леонтьева в обозначенный период: Оптина Пустынь (Калужская губерния), где мыслитель жил с начала июня 1887 г., Сергиев Посад, куда он переехал 23 августа 1891 г., и Москва, в которой «оптинский отшельник» бывал наездами.

**Цель и задачи исследования.** Целью исследования является реконструкция воззрений Леонтьева на возможные сценарии развития истории России, которыми он делился со своими корреспондентами во второй половине 1880-х – начале 1890-х гг. Для достижения поставленной цели были сформулированы следующие исследовательские задачи:

- Определить основы историософии Леонтьева на обозначенном этапе развития, прояснив его концепт «византизма», теорию «триединого процесса» и симптомы «вторичного упрощительного смещения»;
- Представить содержание гептастилизма как главного культурного и историософского проекта Леонтьева периода с начала 1880-х до переломного момента в конце 1880-х гг.;
- Обозначить причины и обстоятельства кризиса отношения Леонтьева к гептастилистической утопии во второй половине 1880-х гг. в контексте появления статьи Соловьёва «Россия и Европа» в 1888 г.;
- Объяснить ключевые идеи вариантов развития будущего России, о которых Леонтьев писал своим корреспондентам в поздний период своего творчества;

– Определить, в какой мере Леонтьев принял тезис Соловьёва о сугубо религиозном призвании России и отказался от идей культурного созидания;

– Выявить сущность полемики Леонтьева с Ф.М. Достоевским вокруг «Пушкинской речи» 1880 г. и в дальнейшем, продолженной в том числе Соловьёвым уже после смерти автора «Братьев Карамазовых»;

**Методологическую основу исследования** составляет система общенаучных и специально-исторических методов. Концептуальной основой диссертации стали принципы историзма, научной объективности и системности.

Принцип историзма заключается в рассмотрении событий прошлого как часть целостного и последовательного процесса. Мысль Леонтьева изучается в становлении, учитывая специфику её различных этапов, факторы, повлиявшие на историософию этого мыслителя. Принцип объективности заключается в рассмотрении событий и явлений прошлого в контексте того времени, когда они происходили.

Цели и задачи исследования обуславливают также задействование историко-генетического метода, что позволяет раскрыть свойства, функции и изменения изучаемой реальности в динамике в процессе исторического развития, что подразумевает выделение внутренних этапов становления мысли Леонтьева, очерчивание их особенностей, установление идейных влияний.

В этом может помочь историко-сравнительный метод, по природе своей скорее имеющий дело со статикой, чем с динамикой. Его суть сводится к выявлению аналогий, общих характерных особенностей явления или процесса.

Историко-типологический метод заключается в выделении признаков, составляющих существенное различие явлений, процессов или частей обоих на основе дедуктивно-индуктивного подхода. Это особенно важно при изучении идейного наследия Леонтьева, которое, обладая всеми признаками системности и последовательности, не было выражено самим автором целиком и полностью в одном трактате или в нескольких, что выявляет необходимость «пересобрать»

комплекс леонтьевских построений путём типологизации разбросанных по различным письмам и сочинениям идей.

Историко-системный метод предполагает, применительно к исследуемой теме, структурно-функциональный анализ мысли Леонтьева, выявление в ней системообразующих признаков, что даёт возможность выявить взаимодействие с другими системами. Так, мысль Леонтьева не развивалась обособленно, но имела своё значение в рамках развития русской консервативной мысли, была вписана в социально-политический контекст пореформенной России и периода «контрреформ» и т.д.

**Степень разработанности темы исследования.** Дореволюционная историография достаточно подробно освещена в статье А.П. Козырева<sup>1</sup>, однако, учитывая специфический ракурс данного исследования, отдельно следует остановиться на следующих работах.

И.И. Фудель в своих статьях писал, что Леонтьев под конец жизни разуверился во всём, кроме Церкви, признав тем самым тезис Соловьёва об исключительно религиозном призвании России<sup>2</sup>. В.В. Розанов остановился на всех основных положениях историософии автора «Византизма и славянства»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Козырев А.П.* Константин Леонтьев в «зеркала» наследников // К.Н. Леонтьев: pro et contra: Антология: В 2-х кн. Кн. 1. СПб., 1995. С. 417–435.

<sup>2</sup> *Фудель И.И.* К вопросу о национальном. Самообман и ошибки // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания. СПб., 2012 (Далее – «Преемство от отцов»...). С. 345–355; *Он же.* Преемство от «отцов» (Письмо к кормчему «Благовеста») // Там же. С. 356–359; *Он же.* Вопросы церковной жизни. Памяти К.Н. Леонтьева // Там же. С. 359–362; *Он же.* Культурный идеал К.Н. Леонтьева // Там же. С. 362–372; *Он же.* Судьба К.Н. Леонтьева // Там же. С. 373–376; *Он же.* К. Леонтьев. О романах гр. Л.Н. Толстого // Там же. С. 376–377; *Он же.* Восточный вопрос (памяти К. Леонтьева) // Там же С. 377–384; *Он же.* Сочинения К. Леонтьева // Там же. С. 384–387; *Он же.* К. Леонтьев // Там же. С. 387–392; *Он же.* Предисловие редактора // Там же. С. 392–396; *Он же.* Восток, Россия и славянство // Там же. С. 397–399; *Он же.* О сочинениях К. Леонтьева (Письмо в редакцию) // Там же. С. 399–400; *Он же.* К. Леонтьев и Вл. Соловьёв в их взаимных отношениях // Там же. С. 400–417; *Он же.* Моё знакомство с К. Леонтьевым (письмо С.Н. Дурылину) // Там же. С. 465–466.

<sup>3</sup> *Розанов В.В.* Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 27–122; *Он же.* О Константине Леонтьеве // Там же. С. 409–416. Другие статьи Розанова о Леонтьеве обстоятельно разобраны в: Иванова Е.В. Прембула // В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев: материалы неизданной книги «Литературные изгнанники», переписка, неопубликованные тексты, статьи о К.Н. Леонтьеве, комментарии. СПб., 2014. С. 829–836 (Далее – «Литературные изгнанники»...).

А.А. Александров предоставил ценные биографические данные о Леонтьеве, но проблематики его историософии в последние годы жизни касался лишь поверхностно<sup>4</sup>. Большое значение имеют работы Евгения Поселянина<sup>5</sup>, Г.И. Замараева<sup>6</sup>. Л.А. Тихомиров в своих мемуарах обращал внимание на то, что Леонтьеву всё время был присущ пессимизм относительно будущего, однако, он «всё-таки поддавался иллюзорной надежде на национальное возрождение России»<sup>7</sup>. С.Н. Дурьлин сопоставлял эсхатологические представления Леонтьева и Соловьёва<sup>8</sup>.

Для работ этого периода характерно преобладание оценочных суждений, при этом у большинства авторов не было полного представления в силу того, что далеко не все сочинения этого мыслителя были опубликованы (особенно это касается изданий писем Леонтьева, многие из которых содержали купюры).

Философы, историки, богословы и писатели русской эмиграции во многом продолжали традиции предыдущего периода, однако к этому историографическому пласту принадлежат и оригинальные, обстоятельные работы, к которым можно отнести монографии Ю.П. Иваска и Н.А. Бердяева о Леонтьеве.

---

<sup>4</sup> Александров А.А. Памяти К.Н. Леонтьева // Там же; *Он же*. На могиле К.Н. Леонтьева // *Он же*. Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение». СПб, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 142–144; *Он же*. К.Н. Леонтьев // *Он же*. Там же. С. 144–147; *Он же*. Константин Николаевич Леонтьев // *Он же*. Там же. С. 148–151; *Он же*. Из воспоминаний о К.Н. Леонтьеве // *Он же*. Там же. С. 230–238; *Он же*. Памяти К.Н. Леонтьева // *Он же*. Там же. С. 241–261; *Он же*. Памяти К.Н. Леонтьева // *Он же*. Там же. С. 262–270.

<sup>5</sup> *Поселянин Е.Н.* Леонтьев. Воспоминания // К.Н. Леонтьев: pro et contra: Антология. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 179–199.

<sup>6</sup> *Замараев Г.И.* Памяти К.Н. Леонтьева // Там же. С. 200–207.

<sup>7</sup> *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. К.Н. Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 2. С. 9.

<sup>8</sup> *Резвых Т.Н.* «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С.Н. Дурьлина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). М., 2015. С. 83–118; *Она же*. «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С.Н. Дурьлина (окончание) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 4 (60). М., 2015. С. 113–135; *Дурьлин С. Н.* Отец Иосиф Фудель (Мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко) // Литературная учеба. 1996. № 3. С. 179–187

П.Б. Струве считал «апокалиптические толкования» исторических процессов, предпринимаемые Леонтьевым, превратными, как и любое «сопряжение» религии с политикой и эстетикой. Об этом он писал в 1926 г.<sup>9</sup>

Н.А. Бердяев в своей биографии К.Н. Леонтьева (1926 г.) отмечал, что взгляды этого мыслителя на будущее России коренным образом изменились и стали пессимистическими<sup>10</sup>. Автор полагал, что Леонтьев поддался влиянию Соловьёва и признал, что призвание России может быть только религиозное, которое, как утверждал автор, создатель гипотезы триединого процесса понимал ограничено, то есть как веру в «православную церковь как путь спасения своей души»<sup>11</sup>. Бердяев писал, что социализм (в виде «монархического социализма») Леонтьев оценивал только как средство приостановки смешения и консервации, не видя в нём «особенной правды»<sup>12</sup>. Эсхатология Леонтьева, по мнению автора монографии, была «натурализованной», а не мистической (то есть связанной с гипотезой триединого процесса), и тесно связанной с либерально-эгалитарным прогрессом<sup>13</sup>.

Прот. Георгий Флоровский, богослов, историк, деятель экуменистического движения, в своей ранней работе «Тупики романтизма»<sup>14</sup>, опубликованной по-немецки в 1929 г. и по-русски в 2007 г., относил Герцена и Леонтьева к одному духовному типу, видя общее в романтическом эстетизме. Только Достоевскому удалось преодолеть романтизм. По мнению Флоровского, история для Леонтьева была сугубо органической, лишённой внутреннего онтологического смысла, которая притом «безусловно иррациональна и не соответствует идеалам ни разума, ни сердца». Автор возводил такую историософию к романтизму,

---

<sup>9</sup> Струве П.Б. Константин Леонтьев // // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 184.

<sup>10</sup> Бердяев Н.А. Константин Леонтьев // Там же. С. 127.

<sup>11</sup> Там же. С. 148–149.

<sup>12</sup> Там же. С. 152.

<sup>13</sup> Там же. С. 173–174.

<sup>14</sup> Флоровский Г.В. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004/2005 год. М., 2007. С. 490–524.

усматривая влияние, в частности, русского шеллингианства, понимавшего природу как поэзию<sup>15</sup>. Романтизм такого рода имеет заложенный в себе апокалиптизм, выражающийся в ожидании грядущего преобразования жизни<sup>16</sup>. Следует иметь в виду, что романтизм Флоровского является типическим мировоззрением, не ограниченным конкретным временным периодом или течением<sup>17</sup>.

В монографии «Пути русского богословия», вышедшей в Париже в 1937 г., отмечал «гиперэсхатологизм» Леонтьева и утверждал, что христианство оценивалось этим философом только как «религия конца»<sup>18</sup>. Согласно Флоровскому, Леонтьеву был присущ языческий натурализм, но никак не христианское мировоззрение<sup>19</sup>.

В.В. Зеньковский, философ в богослов, в своём труде «История русской философии» (1948–1950 гг.), предоставил более взвешенную оценку историософии Леонтьева и, упомянув «неполноту христианского сознания» этого мыслителя<sup>20</sup>, проводил мысль о том, что «моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием *испорченности* современного человека и современной культуры» и вытекают из религиозного мировоззрения<sup>21</sup>.

Русский поэт и литературный критик Ю.П. Иваск написал одну из наиболее основательных биографий Леонтьева. Журнальная публикация выходила в 1961–1964 гг. (парижский журнал «Возрождение»), а отдельное издание – в 1974 г. в Берне<sup>22</sup>. Он рассматривал жизнь и творчество Леонтьева сквозь призму мифа о Нарциссе и Алкивиаде, а также используя методiku психоанализа. По мнению

---

<sup>15</sup> Там же. С. 502–506.

<sup>16</sup> Там же. С. 496.

<sup>17</sup> *Тесля А.А.* А.И. Герцен в истолкованиях Г.В. Флоровского и концепция истории русской философии в «Пути русского богословия» // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2020. Т. IV, № 2.

<sup>18</sup> *Он же.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 387

<sup>19</sup> Там же. С. 384.

<sup>20</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2011. С. 435.

<sup>21</sup> Там же. С. 430.

<sup>22</sup> *Красавченко Т.Н.* Ю. Иваск о Константине Леонтьеве: (к истории публикации книги о философе) // *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7, Литературоведение: Реферативный журнал.* 1999. С. 203–204.

Иваска, Леонтьев был главным пессимистом среди русских мыслителей<sup>23</sup>. Леонтьев, согласно оценке автора, слабо верил в исправление ситуации и воплощение собственного культурного идеала, но считал, что «надо бороться»<sup>24</sup>.

И.М. Концевич в монографии «Оптина пустынь и её время» отводит Леонтьеву небольшую отдельную главу. Подчёркиваются святоотеческие истоки историософских и экклесиологических взглядов «оптинского отшельника», которого автор идентифицировал как сторонника «византийского православия», отвергавшего хилиастическую ересь о построении «царстве Божием» на земле, о чём он спорил с Ф.М. Достоевским. И.М. Концевич, таким образом, встаёт в этой полемике на сторону Леонтьева<sup>25</sup>.

Как можно видеть, статьи и монографии, написанные русскими эмигрантами, отличались субъективизмом и значительной долей оценочных суждений, что роднит их с работами дореволюционного периода изучения наследия Леонтьева.

На протяжении большей части советского периода творчеством Леонтьева занимались мало, основная масса публикаций о нём приходится на период Перестройки. Вместе с тем, на более ранних этапах имели место упоминания мысли автора «Византизма и славянства». В основном она рассматривалась в контексте русского консерватизма.

В довоенный период русские консерваторы, Леонтьев в частности, упоминались в критическом ключе, как предтечи фашизма. (Здесь же следует обратить внимание на то, что осовременивание Леонтьева и прослеживание параллелизма его мысли с фашистской идеологией было свойственно и эмигрантской историографии. В частности, поэт-эмигрант Г.В. Иванов в 1926 г. писал: «Совпадение политических теорий Леонтьева с “практикой”

---

<sup>23</sup> *Иваск Ю.П.* Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 517.

<sup>24</sup> Там же. С. 519–520.

<sup>25</sup> *Концевич И.М.* Оптиная Пустынь и ее время. Свято-Введенская Оптиная Пустынь, 2008. С. 307–312.

современности прямо поразительно. Не знаешь иногда, кто это говорит – Леонтьев, или гитлеровский оратор, или русский младоросс»<sup>26</sup>).

В 1935 г. в периодическом издании «Литературное наследство» был опубликован автобиографический текст Леонтьева «Моя литературная судьба» с комментариями С.Н. Дурылина и сопроводительной статьёй Н.Л. Мещерякова. В ней Леонтьев назван самым реакционным русским писателем второй половины XIX в. Отмечено, что его наследие приобрело актуальность на текущий момент для рассмотрения в качестве идейных истоков черносотенства, евразийства и фашизма. Говорится о проницательности Леонтьева с точки зрения марксистской телеологии: он осознавал неизбежность революции (проникнутое, вместе с тем, «ощущением глубокого страха перед торжеством в будущем ненавистного ему социализма»), не защищал привилегии дворянства, что отличало его от единомышленников по охранительству. Впрочем, историософия Константина Николаевича обозначена как пессимистичная и сведена автором статьи к «подмораживанию» и «реакции». Дальнейший ход истории показал, согласно статье, несостоятельность этих идей, так что «нет надобности опровергать их». Футурология Леонтьева проигнорирована. Именно антипрогрессизм этого мыслителя роднит его систему с философией «Шпенглера, Кайзерлинга, Пауля Эрнста и других “философов” и “социологов” современного фашизма», которые борются «во имя возврата Средневековья»<sup>27</sup>.

Советский литературный партийный функционер В.В. Ермилов в 1939 г. в статье для журнала «Красная новь» под заголовком «Мечта художника и действительность» мимоходом упомянул «мракобеса» Леонтьева, который отмечен как «политический друг и поклонник К. Победоносцева», «под влиянием которого находился в последние годы своей жизни Ф.М. Достоевский». Критика художественных текстов Достоевского Леонтьева, представителя

---

<sup>26</sup> Иванов Г.В. Страх перед жизнью // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 194.

<sup>27</sup> Мещеряков Н.Л. У истоков современной реакции / Н.Л. Мещеряков // Литературное наследство. М., 1935. Вып. 22/24. С. 427–432.

эксплуататорских классов, противопоставлена «правильной» критике Белинского как демократического читателя. Так, сочувствие Достоевского Соне Мармеладовой, персонажу романа «Преступление и наказание», автором статьи поощрялось, но с сожалением, что это сочувствие фактически оправдывало социальный строй, провозглашало «святость страдания». В этом контексте сказано о полемике с Леонтьевым вокруг «Пушкинской речи». Апология социального неравенства и страданий, равно как и отрицание земной «гармонии» («последовательно-христианские рассуждения») и счастья автор статьи соотносит с фашистской идеологией<sup>28</sup>.

Заслуживает упоминания цитата из доклада Н.И. Бухарина на заседании Ассоциации по изучению культуры весной 1936 г. в Париже, которая позволяет лучше понять идеологический климат того периода: «один из наиболее реакционных русских философов Константин Леонтьев некогда жаловался, что в Санкт-Петербурге только что снесли все грязные дома, уничтожили русские блузы и т.д. ...а тем уничтожили великолепие и многоцветие жизни. Но жизненное разнообразие не всегда на один манер. Сам св. Августин говорил, что зло существует, дабы подчеркнуть силу добра. Социализм отвергает такого рода разнообразие, для него неприемлемо эстетическое восхищение злом. Социализм творит другие формы многоцветия жизни»<sup>29</sup>.

Ликвидация фашистской угрозы снизила идеологический интерес к русским консерваторам (в частности, к Леонтьеву), критиковавшимся ранее как идейно близкие к фашизму и нацизму. Однако частые упоминания русской консервативной мысли в «буржуазной» послевоенной историографии заставили советских историков вновь обратиться к этой теме и критиковать зарубежных исследователей, проводивших параллели между русским консервативным наследием и советским режимом.

---

<sup>28</sup> Ермилов В.В. Мечта художника и действительность // Красная новь. 1939. № 1. С. 232.

<sup>29</sup> Цит. по: Репников А.В. Консервативные модели российской государственности. М., 2014. С. 43–44.

В 1969 г. в «Вопросах философии» вышла статья А.Л. Янова (эмигрировавшего в США в 1975 г.) «Славянофилы и Константин Леонтьев». В ней противопоставлялись охранители, такие как Леонтьев, и славянофилы, лишённые «деспотической» составляющей. Кроме того, упомянут проект «социалистической монархии»<sup>30</sup>.

П.П. Гайденко в 1974 г. опубликовала статью «Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев – литературный критик)», которая, будучи написана в рамках истмата, лишена избыточной схематизации и манипуляций фактами в угоду идеологии и содержит ряд тонких замечаний. Так, прослеживается генезис мировоззрения Леонтьева и отмечается его большую близость с европейскими романтиками в сравнении со славянофилами. При этом автор выделяла творчество Леонтьева как новую форму романтического эстетизма в сравнении, в частности, с Ап. Григорьевым. Вместе с тем, последний период творчества «оптинского отшельника» не был рассмотрен, равно как и его футурологические и эсхатологические проекты. Небезынтересным представляется указание П.П. Гайденко на то, что одной из важнейших историософских мыслей Леонтьева было стремление к поддержанию и сохранению «непрерывного разложения», имея в виду сходство второй стадии «триединого процесса развития», цветения, с началом разложения, то есть активной фазы развития болезни из примера Леонтьева с пневмонией. Однако сведение всей историософии Леонтьева к эстетизму и органицизму, игнорируя теологическую составляющую, видится некоторым упрощением<sup>31</sup>.

И.А. Голосенко в статье «Социальная философия неославянофильства»<sup>32</sup> (1978 г.) комплиментарно отозвался о «правильной» (с точки зрения исторического материализма) критике «буржуазного прогресса» и «буржуазного

---

<sup>30</sup> Янов А.Л. Славянофилы и Константин Леонтьев // Вопросы философии. 1969. № 8. С. 97–106.

<sup>31</sup> Гайденко П.П. «Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев – литературный критик)» // Вопросы литературы. 1974 № 5. С. 159–205.

<sup>32</sup> Голосенко И.А. Социальная философия неославянофильства / Он же. Социологическая мысль в России: очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978. С. 227–254.

либерализма», однако отметил её «реакционную» сущность. Цитируя слова Маркса из «Манифеста коммунистической партии» о «феодальном утопическом социализме», автор определил Леонтьева как «феодального критика» социализма. Согласно статье, несмотря на признание создателем «гипотезы триединого процесса» положительных сторон социализма в виде «коммунистической реакции», «нового насилия», он всё же боялся такого сценария, потому что «будущая культура не будет при этом аристократической культурой немногих избранных». Основной посыл статьи И.А. Голосенко сводится к развенчанию замечаний, высказанных авторами «буржуазной историографии» (включая представителей русской религиозной философии) о параллелизме марксизма-ленинизма с «неославянофильской» (к которой автор отнёс Данилевского и Леонтьева) социальной критикой, являются «фальсификацией истории»<sup>33</sup>.

Л.Р. Авдеева является автором ряда работ о К.Н. Леонтьеве<sup>34</sup>, которые также следует рассматривать в русле борьбы «с антикоммунистическим истолкованием религиозно-идеалистической концепции государства, разрабатывавшейся в работах К. Леонтьева, Н. Данилевского» и др.<sup>35</sup>

Таким образом, Леонтьев возвращается в поле зрения советской историографии во второй половине 1960-х гг. Работы этого периода отмечают полемическую направленность против западных исследований, нацеленных на поиск истоков советской идеологии в том числе в русском консерватизме. Кроме того, научные труды данного временного отрезка характеризует несколько

---

<sup>33</sup> Там же. С. 250–253.

<sup>34</sup> *Авдеева Л.Р.* Философско-методологические аспекты консервативной социологии К. Леонтьева // Актуальные проблемы философии народов СССР. М., 1981. Вып. 9. С. 72–78; *она же.* Проблема «Россия и Европа» в воззрениях Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1982. № 3. С. 74–86; *она же.* Проблема государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX – начале XX в. // Вестник Московского университета. Сер. 12. Теория научного коммунизма. 1982. № 5. С. 85–94; *она же.* Религиозно-консервативная социология К.Н. Леонтьева. Дис... канд. филос. наук. М., 1983; *она же.* К.Н. Леонтьев: Пророк или «одиноким мыслитель» // Социально-политический журнал. 1992. № 8. С. 8–91.

<sup>35</sup> *Она же.* Проблема государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX – начале XX в. // Вестник Московского университета. Сер. 12. Теория научного коммунизма. 1982. № 5. С. 85–86.

большая объективность и идеологическая нейтральность в сравнении с таковыми эпохи сталинизма.

После начала Перестройки начали появляться статьи, посвящённые различным аспектам историософии этого мыслителя.

Статья А.М. Салмина представляет собой наиболее обстоятельное исследование для советского периода историографии политической философии Леонтьева. Автор уделил внимание эстетической и религиозной составляющим и их роли в формировании и развитии его историософии. О последнем периоде развития мысли автора «Византизма и славянства» А.М. Салмин писал мало, но последние «полтора-два года» жизни Леонтьева автор, изучив высказывания «оптинского отшельника», охарактеризовал как наиболее пессимистические<sup>36</sup>.

А.П. Козырев изучал полемику Леонтьева и Соловьёва. В статье 1992 г. «Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев: диалог в поисках русской звезды»<sup>37</sup> (которая, в частности, была использована в монографии «Соловьёв и гностики»<sup>38</sup>, вышедшей в 2007 г.) и пришёл к выводу, что «соловьёвская критика поколебала его [Константина Николаевича. – Авт.] убеждение (очевидно, не только она), пришло неотвратимого рокового рубежа. Но отказаться от своей веры к Леонтьев не мог»<sup>39</sup>.

В.В. Бибихин рассматривал мысль Леонтьева через дихотомию жизни и проекта. Философ отмечал, что, согласно мысли Константина Николаевича, конец всему неизбежен, он, согласно статье, автоматически следует из леонтьевской теории триединого процесса; однако цивилизация, ставящая во главу угла технический и социальный прогресс, сильно ускоряет разложение и приближает конец, ибо стремится удовлетворять потребности и сокращать страдания<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Салмин А.М. Политическая историософия Константина Леонтьева // сб. Русская политическая мысль второй половины XIX в. М., 1989. С. 147.

<sup>37</sup> Козырев А.П. Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев: диалог в поисках русской звезды // Начала. 1992. № 2. М.. С. 63–74.

<sup>38</sup> Козырев А.П. Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев: диалог в поисках русской звезды // Он же. Соловьёв и гностики. М., 2007. С. 268-293.

<sup>39</sup> Там же. С. 282.

<sup>40</sup> Бибихин В.В. Константин Леонтьев // Другое начало. СПб, 2017. С. 105–108.

В историографии современного периода усилилась тенденция к тематической разветвлённости исследований личности Леонтьева и его мировоззрения. Эти статьи и монографии можно разделить на три группы: 1) работы по историософии Леонтьева и его биографии общего характера; 2) статьи, посвящённые пониманию Леонтьевым социализма; 3) немногочисленные исследования на тему эсхатологических представлений Леонтьева.

К числу исследований историософии Леонтьева в целом принадлежат труды К.М. Долгова, Д.М. Володихина, С.В. Хатунцева, Р.А. Гоголева, О.Л. Фетисенко и др.

В 1997 г. вышла монография К.М. Долгова<sup>41</sup>, в которой он на основе метода имманентного философско-эстетического анализа показал тесную взаимосвязь творчества и личности. Книга носит в основном описательный характер. Автор предположил, что призвание России Леонтьев видел не в 4-м основном культурном типе, а в религиозной деятельности. Про последние годы жизни автора «Византизма и славянства» сказано, что мысль его «становится предельно ясной, могучей, глубокой, одухотворённой и пророческой», однако в монографии отсутствует углубление в эту проблематику<sup>42</sup>.

В статье о П.Н. Милюкове А.В. Репников уделил внимание проблематике отношения Леонтьева к славянофильскому течению. Автор статьи указал на то, что историк П.Н. Милюков в своей лекции 22 января 1893 г., впоследствии изданной в брошюре «Разложение славянофильства: Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьёв» и вошедшей в сборник «Из истории русской интеллигенции» (1902 г.), положил начало концепции рассмотрения Леонтьев как позднего славянофила в историографии. Ранее уже была опубликована статья С.Н. Трубецкого «Разочарованный славянофил», а после Милюкова вышла другая статья Трубецкого «Противоречия нашей культуры». Н.О. Лосский в «Истории русской философии» поддержал тенденцию идентификации Леонтьева в

---

<sup>41</sup> Долгов К.М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М., 2008.

<sup>42</sup> Там же. С. 285, 317.

контексте позднего славянофильства. Однако необходимо учитывать, что, по признанию самого же Милюкова, целью его работы было доказать, что славянофильство «умерло и не воскреснет». Эти идеи привели в результате Соловьёва к католичеству, а Данилевского и Леонтьева, по его словам, к «изуверству». Леонтьев, замечал Репников, был ближе к либеральным мыслителям, чем к славянофилам. Показательно, что именно среди церковных философов либерального направления Леонтьев упоминается больше всего. Леонтьев-реакционер был им интереснее, чем консервативным мыслителям. Впрочем, автор не стремится «выписать» Леонтьев из славянофилов, потому что вопрос и его принадлежности к этому лагерю дискуссионный<sup>43</sup>.

Д.М. Володихин, написавший научно-популярную книгу о Леонтьеве, указывал на колебания Леонтьева относительно «будущего русского величия» и отмечал, что к концу жизни Леонтьев остался в сомнениях на сей счёт<sup>44</sup>. В новой его монографии 2025 г. небезынтересно указание на преимущественно реактивную природу творчества Леонтьева после 1887 г., когда угасание было очевидно. Так, новые работы мыслителя представляли собой отклик на «событие, книгу, идею». Большое значение в творчестве Леонтьева того периода играла полемика, которая есть «уже вторичность, уже своего рода несамостоятельность»<sup>45</sup>.

С.В. Хатунцев в монографии «Константин Леонтьев: интеллектуальная биография» ставил целью своей работы изучение интеллектуальной биографии Леонтьева в период 1850–1874 гг., однако его монография ценна для настоящего исследования тем, что позволяет истоки формирования мировоззрения «оптинского отшельника»<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Репников А.В. П.Н. Милюков и К.Н. Леонтьев // П.Н. Милюков: историк, политик, дипломат. Материалы международной научной конференции. М., 2000. С. 344, 354.

<sup>44</sup> Володихин Д.М. "Высокомерный странник". Философия и жизнь Константина Леонтьева. М., 2000. С. 96.

<sup>45</sup> Он же. Константин Леонтьев: русский историософ. Калуга, 2025. С. 54.

<sup>46</sup> Хатунцев С.В. Константин Леонтьев: интеллектуальная биография. 1850–1874. СПб, 2007.

Р.А. Гоголев вписал мысль Леонтьева в общефилософский контекст, выявлял истоки мировоззрения Леонтьева, уходящие корнями в Античность, и сопоставил его с философией Н.Я. Данилевского<sup>47</sup>, Ф.И. Тютчева<sup>48</sup>, анализировал соприкосновение Леонтьева и Ницше<sup>49</sup>. Эсхатологии Леонтьева он посвятил один параграф последней главы<sup>50</sup>.

А.Э. Котов в монографии «Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии» определил направление мысли Леонтьева как реакционный романтизм, апеллируя к тому факту, что этот мыслитель не был только лишь охранителем и признавал необходимость движения вперед или задержки этого движения в зависимости от исторической конъюнктуры<sup>51</sup>. В статье «“Современная нефеодалная монархия”: русская консервативная печать конца XIX века в поисках национальной идеологии» автор останавливался также на «пророчествах» этого мыслителя о социализме, упоминая переписку с Т.И. Филипповым<sup>52</sup>. Статья «“Народность” и “сословность”: два полюса русского консерватизма» интересна в контексте настоящего исследования в том числе тем, что позволяет убедиться в проблематичности типологизации Леонтьева в рамках консерватизма. Автор оспорил распространённое в историографии мнение (берущее начало с Н.А. Бердяева) о том, что автор «Византизма и славянства» принадлежал к защитникам сословного начала<sup>53</sup>. Это проблематизирует отнесение Леонтьева к консерваторам, тяготевшим к «народности» (славянофилы), так и к тем

---

<sup>47</sup> Гоголев Р.А. «Ангельский доктор» русской истории. Философия К.Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007. С. 62.

<sup>48</sup> Там же. С. 49.

<sup>49</sup> Там же. С. 88.

<sup>50</sup> Там же. С. 107–125.

<sup>51</sup> Котов А.Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. СПб., 2010. С. 39–40.

<sup>52</sup> Он же. «Современная нефеодалная монархия»: русская консервативная печать конца XIX века в поисках национальной идеологии // Тетради по консерватизму. 2015. № 2(4). С. 142–144.

<sup>53</sup> Он же. “Народность” и “сословность”: два полюса русского консерватизма // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 288–289. Эти выводы также углублены в статье: Он же. Русский национализм и православие во второй половине XIX в. // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 248–257.

консерваторам, которые настаивали на необходимости укрепления сословности (в частности, газета «Весть»). В работе «Священник Иосиф Фудель и спор о национализме» затрагивается в том числе поздний этап развития мысли Леонтьева на фоне отношения к национализму его ученика, о. Иосифа Фуделя. В статье показано, что, несмотря на сильное идейное влияние Константина Николаевича, Фудель был в некоторых вопросах ближе к Соловьёву, настаивая на религиозном призвании России, что отдаляет его от леонтьевского «консервативного романтизма»<sup>54</sup>.

Монография О.Л. Фетисенко «Гептастилисты...»<sup>55</sup> стала важнейшей вехой в леонтьевоведении. В ней автор впервые опубликовала и проанализировала тексты Леонтьева, связанные с концепцией гептастилизма; предоставила максимально полный на данный момент обзор взаимоотношений Леонтьева со многими его современниками вообще и учениками в частности.

Нелишним будет сказать о рецензиях на данную монографию. А.А. Тесля подвергнул сомнению факт существования доктрины гептастилизма как тайного, «эзотерического» учения, доступного лишь кругу посвящённых. Гептастилизм являл собою скорее некий круг проблем, который обсуждался в личных беседах между Леонтьевым и его друзьями и знакомыми. По мнению автора, большего внимания заслуживает вторая часть монографии, где представлен фундаментальный обзор взаимоотношений Леонтьева со всеми его знакомыми, включая учеников. Наконец, важно и то, что О.Л. Фетисенко предприняла успешную попытку вписать Леонтьева в единый контекст консервативной мысли в России второй половины XIX в.<sup>56</sup> С.В. Хатунцев подчеркнул огромное значение монографии О.Л. Фетисенко для леонтьевоведения, однако, по его замечанию,

---

<sup>54</sup> *Он же*. Священник Иосиф Фудель и спор о национализме // *Russian Colonial Studies*. 2019. №2. С. 56-75.

<sup>55</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.

<sup>56</sup> *Тесля А.А.* Константин Леонтьев в кругу собеседников и учеников (рец. на кн.: Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012) // «Новое литературное обозрение», 2013. № 3 (121). С. 352–356.

стройного изложения концепции гептастилизма на страницах её монографии найти невозможно, что, впрочем, он объяснил особенностями историософии Леонтьева: гептастилизм, утверждал автор, резко выбивался из леонтьевской философии истории и противоречил её основам, так как эта утопическая идея «на самом деле о том, как немолодому уже, стареющему человеку, точнее – культурно-политическому организму (России) просуществовать новый жизненный срок, 1000–1200 лет...»<sup>57</sup>.

С.В. Хатунцев в статье «Консервация будущего...» рассматривал историософию Леонтьева через призму концепции гептастилизма. В ней автор комментировал работы О.Л. Фетисенко, Р.А. Гоголева и Г.Б. Кремнёва и сделал ряд заключений. Во-первых, по мнению автора, стройного учения гептастилизма не существовало, а монография О.Л. Фетисенко является «лишь реконструкцией <...> культурно-исторической грёзы» Леонтьева<sup>58</sup>. Во-вторых, после переломного 1888 г. Леонтьев редуцировал семь столпов до трёх (религиозный, государственный и экономический): воплощение в жизнь такой «программы-минимум» позволило бы продлить «исторический цикл» если не на 1000–1200 лет, как это было бы в случае с семистолпием, то хотя бы на половину этого срока. Автор предположил, что к концу жизни Леонтьев мог и вовсе верить в реализацию лишь религиозного столпа<sup>59</sup>.

Биография Леонтьева О.Д. Волкогиной представляет широкий абрис жизни автора «Византизма и славянства». В отношении позднего этапа развития его мысли автор отметила фундаментальный сдвиг, отмеченный большим, в сравнении с прежним, пессимизмом<sup>60</sup>.

М.П. Чижов в монографии о Леонтьеве, помимо обстоятельного освещения чисто биографических моментов, немало внимания уделял актуальности леонтьевских прогнозов, обозначив этого мыслителя одним из родоначальников

---

<sup>57</sup> Хатунцев С.В. Нелегкий труд кариатиды // Самопознание. №3, 2015. С. 29–31.

<sup>58</sup> Он же. «Консервация будущего»: гептастилистическая геополитика Константина Леонтьева // Тетради по консерватизму. 2015. № 2(4). С. 177.

<sup>59</sup> Там же. С. 171.

<sup>60</sup> Волкогинова О.Д. Константин Леонтьев. М., 2013. С. 199.

геополитики<sup>61</sup>. Анализируя период 1888-1891 гг., он не связывал крен в сторону исторического пессимизма в мировоззрении Леонтьева с полемикой с Вл. С. Соловьёвым, ссылаясь лишь на слова Фуделя об «эсхатологических прозрениях» Леонтьева в последний год его жизни. Эсхатологии Леонтьева автор монографии посвятил небольшую главу, где он пунктирно наметил параллелизм построений монаха Климента и Феофана Затворника, равно как и указал на евангельские и святоотеческие истоки такой эсхатологии<sup>62</sup>.

Д.И. Стогов изучал влияние идейного наследия К.Н. Леонтьева на консерваторов правого толка начала XX в. (В. Л. Величко, А. С. Будиловича, А. А. Киреева, Л. А. Тихомирова, Б. В. Никольского, С. Ф. Шарапова), некоторые из которых общались с Леонтьевым в последние годы его жизни, и подчёркивал ряд общих мест, таких как критика либерализма, противопоставление России и Запада, неприятие национализма как антипода имперской идеи, акцент на сословности<sup>63</sup>. Кроме того, Д.И. Стогов рассмотрел проблематику осмысления византийского наследия представителями правоконсервативных кругов и пришёл к выводу о том, что трактат Леонтьева «Византизм и славянство» был одним из важнейших источников формирования их позиции по византийскому вопросу. В частности, им были близки идеалы сильной монархической власти, церковности и симфонии священства и царства<sup>64</sup>.

Монография В.А. Котельникова представляет собой интеллектуальную биографию Леонтьева, показывающую истоки и влияния мысли автора

---

<sup>61</sup> *Чижов М.П.* Константин Леонтьев. М., 2016. С. 521. Несколько модернизируя мысль Леонтьева, автор монографии утверждал, что тот, кто разделяет идеи Константина Николаевича, «тот патриот, тот за сильную Россию, в противном случае – русофоб и ненавистник русского имперского духа, при этом легко допускающий сильную власть в ЕС и США с их имперским мышлением». Там же. С. 592.

<sup>62</sup> Там же. С. 530–540.

<sup>63</sup> *Стогов Д.И.* Русские монархисты начала XX в. о К.Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. №4. С. 171, 173, 175.

<sup>64</sup> *Стогов Д.И.* Русские консерваторы начала XX в. о Византии и византизме // Русско-Византийский вестник. 2025. №1 (20). С. 131.

«Византизма и славянства» в широком контексте европейской культуры<sup>65</sup>. Уделяется значительное внимание изучению «Восточного вопроса» в исторической перспективе

Автор уделил внимание последнему этапу становления леонтьевской мысли, отметив, что «к концу восьмидесятых годов» мысли Данилевского о создании самобытной культуры Россией начинали казаться «оптинскому отшельнику» несбыточными, что подтолкнуло к размышлениям о том, возможна ли новая культура вообще. Пик размышлений подобного рода В.А. Котельников относит к 1890 г., указывая на статью того же года «“Московские ведомости” о двоевластии», а также на значимое с точки зрения полноты выражения эсхатологических настроений письмо к Александрову от 3 мая 1890 г. В то же время, по мнению автора монографии, уже в 1875 г. у Леонтьева развилось скептическое отношение в «особом призвании России», для подтверждения чего В.А. Котельников ссылается на завершающую главу трактата «Византизм и славянство»<sup>66</sup>.

В монографии уточнён тезис С.В. Хатунцева и Р.А. Гоголева о плотном инкорпорировании органической теории в мировоззрение Леонтьева, при этом акцентуировано расхождение с западноевропейским органицизмом, родоначальником которой был Герберт Спенсер. Отличие заключается в том, что для последнего эволюционный процесс предполагал качественный рост, не имеющий временного завершения, что соотносит его теорию с прогрессизмом. Тем характернее, что Спенсер находился под сильным влиянием позитивистской методологии Огюста Конта<sup>67</sup>.

Среди исследований леонтьевской концепции социализма можно выделить следующие.

---

<sup>65</sup> Котельников В.А. Воин мысли: Константин Леонтьев в поединке с веком. СПб., 2025... Например, неожиданное влияние беллицизма и этатизма Леонтьева на учёного и военного А.Е. Снесарева, автора курса лекций для слушателей военной академии РККА 1929 г. «Философия войны». Там же. С. 378

<sup>66</sup> Там же. С. 360–362, 394.

<sup>67</sup> Там же. С. 385–386.

А.В. Репников в статье «В ожидании “социалистического самодержца”» подчёркивал влияние К.Н. Леонтьева на Л.А. Тихомирова, с которым они состояли в переписке. Автор рассматривал мысль последних лет жизни Леонтьева с точки зрения двух перспектив развития России – социалистической и либеральной<sup>68</sup>. В то же время А.В. Репников отметил, что Леонтьев не верил в возможность существования либеральной республики, которая неизбежно была бы сметена радикальными силами. Поэтому Леонтьев, сопоставляя либерализм и социализм, склонился к выбору последнего<sup>69</sup>.

Историк С. Сергеев отмечал, что социализм понимался Леонтьевым в трёх вариациях. В первой из них социализм выступал в качестве теории, предполагавшей всеобщее равенство, то есть представлял следующей ступенью либерально-демократического прогресса. Во втором случае социализм понимался как «феодализм будущего», который представлял бы собой новое неравенство и новую иерархию, где подвижность капитала и собственности была бы сильно ограничена. Наконец, в третьем смысле Леонтьев говорил о монархическом социализме. Автор при этом сделал оговорку, что такое разделение не абсолютно, и Леонтьев подчас не различал, например, социализм как «феодализм будущего» и социализм как «социалистическую монархию»<sup>70</sup>.

М.А. Емельянов-Лукьянчиков выделял два сценария русского будущего Леонтьева: первый является положительным, и к нему принадлежали проекты по созданию новой цивилизации (гептастилизм), а ко второму «социалистический феодализм»<sup>71</sup>. Автор заключал, что первый сценарий Леонтьев считал едва ли

---

<sup>68</sup> Репников А.В. В ожидании “социалистического самодержца” // Армагеддон: актуальные проблемы истории, философии, культурологии: (Сборник) М., 1999. С. 18.

<sup>69</sup> Там же. С. 21.

<sup>70</sup> Сергеев Сергей. «Окончательное смешение» или «новое созидание»? Проблема социализма в мировоззрении К.Н. Леонтьева // Роман-журнал XXI век. 2003. Вып. 7. С. 100–104.

<sup>71</sup> Емельянов-Лукьянчиков М.А. Константин Леонтьев о «социалистическом феодализме» в России: два сценария // 1917 год: революции в России: материалы Всероссийской научной конференции (30 ноября – 1 декабря 2007 г.). М., 2008. С. 268

осуществимым, хотя и наиболее предпочтительным, а второй (социализм) философ оценивал «вероятным, но нежелательным»<sup>72</sup>.

К статьям, посвящённым непосредственно эсхатологическим представлениям Леонтьева, относятся работы Г.Б. Кремнёва, Р.А. Гоголева и С.В. Хатунцева, Н.В. Котрелёва, Е.В. Бессчастновой.

Схожесть футурологии и эсхатологии у Леонтьева проследил Г.Б. Кремнёв. Он отметил, что леонтьевская эсхатология сильно отличалась от представлений о конце света других русских мыслителей (Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Фёдорова, Вл. С. Соловьёва, Н.А. Бердяева и др.) тем, что в ней была слаба «сотериологическая доминанта», подразумевающая, например, идеи апокатастасиса, хилиазма, метафорического понимания книги Апокалипсиса. Немаловажным является наблюдение автора о том, что Леонтьев, считая установление всемирной буржуазной эгалитарной республики неизбежным, такими мерами как создание многоосновной новой культуры или установление прочного сословного строя в лице «охранительного социализма» рассчитывал лишь замедлить этот процесс, отдалив тем самым конец земной истории<sup>73</sup>.

Р.А. Гоголев заметил, что в мировоззрении Леонтьева существовала тесная связь между его личными историсофскими интуициями (гипотеза триединого процесса) и историческими, а также эсхатологическими идеями, развитыми в восточно-христианской литературе. Автор подробно разобрал категорию вторичного смещения в историсофии Леонтьева и отметил, что именно в индивидуализме Леонтьев «склонен видеть скрытую пружину механизма распада цивилизации европейского Запада», так как принятие принципов индивидуализма (высшей точкой чего является революция) влекло за собой укоренение особой этики, включавшей в себя рациональные идеи эмансипации от сословных, религиозных и других ограничений, и, как следствие, установление особого экономического уклада. Точная и гуманитарная наука играла большую роль в

---

<sup>72</sup> Там же. С. 271.

<sup>73</sup> Кремнёв Г. Константин Леонтьев и русское будущее // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 683–685.

оправдании и стимулировании такого положения дел, следствием чего стали господство техники, относящейся к орудиям смещения<sup>74</sup>. Р.А. Гоголев утверждал, что после начала полемики с Вл. С. Соловьёвым в 1888 г. по поводу будущего России (религиозного или культурного), историософия Леонтьева утратила утопические черты и окончательно приобрела эсхатологический характер<sup>75</sup>, «оптинский отшельник» начал мыслить будущее России разновариантно<sup>76</sup>. В то же время автор уверен, что Леонтьев принял тезис Соловьёва о сугубо религиозном призвании России<sup>77</sup>. Социализм Леонтьев понимал как «инструмент замедления» всеобщего смещения, так как он создал бы новое расслоение в обществе и предстал бы, согласно оценке Леонтьева (в чём он следовал за Спенсером), «новым рабством»<sup>78</sup>.

Статья<sup>79</sup> С.В. Хатунцева посвящена пониманию Леонтьевым «угрозы с Востока» как важной составной части его эсхатологических воззрений в сопоставлении с аналогичными мыслями Вл. С. Соловьёва, развитыми в его повести «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Автор указывал на то, что мысли о «китайской опасности» были для Леонтьева сокровенными, и он делился ими только в личной переписке или при живом общении<sup>80</sup>. С.В. Хатунцев проследил истоки формирования этого концепта в мировоззрении этого философа и пришёл к выводу, что влияние Леонтьева на представления Соловьёва об «угрозе с Востока» безусловно, но влияние Соловьёва на Леонтьева в этом смысле лишь возможно<sup>81</sup>.

Здесь же следует отметить статью Н.В. Котрелёва «Эсхатология у Владимира Соловьёва», которая применительно к данной теме важна тем, что в

---

<sup>74</sup> Гоголев Роман. Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 208–209.

<sup>75</sup> Там же. С. 217.

<sup>76</sup> Там же. С. 214.

<sup>77</sup> Там же. С. 215.

<sup>78</sup> Там же. С. 219.

<sup>79</sup> Хатунцев С.В. Мотив «китайской угрозы» у К.Н. Леонтьева // Там же. С. 224–237.

<sup>80</sup> Там же. С. 230.

<sup>81</sup> Там же. С. 235.

ней автор впервые опубликовал архивный источник в виде наброска Соловьёва предисловия к «Трёх разговорам...», где автор сам писал о сходстве персонажа господина Z с К.Н. Леонтьевым и Н.Н. Страховым<sup>82</sup>.

Е.В. Бессчетнова обобщила и углубила изучение полемики Леонтьева и Соловьёва, уделив пристальное внимание особенностям развития мысли обоих участников спора в равной степени<sup>83</sup>.

Необходимо также выделить труды, затрагивающие смежные по отношению к историософии Леонтьева темы.

А.П. Соловьёв, изучая идейное наследие архиепископа Никанора, главу своей монографии уделил взаимоотношениям Никанора и Леонтьева. Автор отметил сходство идей этих двух мыслителей, но обратил внимание на то, что прямых заимствований Леонтьева у Никанора и наоборот не прослеживается<sup>84</sup>. А.П. Соловьёв пришёл к выводу, что, несмотря на отличающиеся интерпретации терминов, Леонтьев и арх. Никанор мыслили в одном русле<sup>85</sup>. Различные интерпретации терминов были обусловлены пренебрежением Леонтьева к «логико-философской форме выражения своих воззрений»<sup>86</sup>. Например, в работе «Культурный идеал и племенная политика» Леонтьев, используя (по собственному признанию) терминологию Никанора, писал о национальности как об эйдосе («идосе»), то есть отвлечённом понятии; а нация в его понимании – это уже вещь, то есть нечто конкретное. У Никанора же наоборот эйдос есть конкретная вещь<sup>87</sup>.

В диссертации В.Н. Винюковой, посвящённой общественной и церковной деятельности И.И. Фуделя, взаимоотношениям Фуделя и Леонтьева уделяется

---

<sup>82</sup> *Котрелёв Н.В.* Эсхатология у Владимира Соловьёва // Там же. С. 255–256.

<sup>83</sup> *Бессчетнова Е.В.* Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. М.; СПб., 2017.

<sup>84</sup> *Соловьёв А.П.* «Согласовать философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа, 2015. С. 304.

<sup>85</sup> Там же. С. 315.

<sup>86</sup> Там же. С. 312.

<sup>87</sup> Там же. С. 313.

параграф. В нём автор скорректировала распространённое в историографии мнение (которого, в частности, придерживается О.Л. Фетиесенко), о том, что Фудель только воспроизводил идеи Леонтьева. Она утверждала, что Леонтьев действительно оказал влияние на политические воззрения (впрочем, с некоторыми оговорками – например, критическое отношение к Европе Фудель воспринял от славянофилов и Достоевского<sup>88</sup>), но «в содержательном плане» встреча с Леонтьевым не определила дальнейшую жизнь этого общественного деятеля<sup>89</sup>. Н.В. Винюкова пришла к выводу, что для Фуделя Леонтьев имел значение главным образом как человек, который сумел обратить многих представителей интеллигенции к Церкви<sup>90</sup>. Таким образом, несмотря на то что изначально Леонтьев действительно имел сильное влияние на Фуделя, круг проблем, о которых они писали, был различным, и для Фуделя были важнее скорее культурно-религиозные идеи Константина Николаевича, чем его политические аспекты его философии.

О категории формы в философии Леонтьева существует несколько работ. В.В. Михайлов и М.Ю. Чернавский в совместной статье проводили мысль о том, что эстетическая концепция Леонтьева основана на его учении о форме. В понимании Леонтьевым авторы проводили параллели с Ибн-Синою и Аристотелем<sup>91</sup>. Т.Н. Резвых, напротив, отрицала сходство леонтьевского видения формы с энтелехией Аристотеля (впервые такую аналогию провели В.В. Розанов и Ю.П. Иваск), а также объясняла категорию формы в контексте всей историософии Леонтьева<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> *Винюкова Н.В.* Общественная и церковная деятельность И.И. Фуделя: 1864–1918: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Винюкова Надежда Валерьевна; [Место защиты: ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова»]. Москва, 2019. С. 82.

<sup>89</sup> Там же. С. 77

<sup>90</sup> Там же. С. 97.

<sup>91</sup> *Михайлов В.В., Чернавский М.Ю.* Эстетизм и учение о форме в философской концепции К.Н. Леонтьева // Гуманитарные исследования: Альманах. Уссурийск, 1999. С. 73–76.

<sup>92</sup> *Резвых Т.Н.* Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [Вып. 9]. М., 2012. С. 60–61.

Для понимания церковных проектов Леонтьева и уяснения их исторических корней важны работы прот. Вадима Суворова<sup>93</sup> и Н.Н. Лисового<sup>94</sup>.

Отдельно следует сказать об общетеоретических работах, позволяющих глубже понять идейно-содержательную сторону историософии, эсхатологии (составляющей историософии) и смежных с ними понятий.

В силу того, что Леонтьева принято считать консерватором, в работе уделяется место идейному контекстуализированию наследия этого мыслителя. Чтобы определить сущность консерватизма, использованы работы С. Хантингтона<sup>95</sup>, К. Мангейма<sup>96</sup>. Большое значение имеют работы Р.С. Уортмана<sup>97</sup>, М.В. Ремизова<sup>98</sup>, А.В. Репникова<sup>99</sup>, В.М. Камнева<sup>100</sup>, проясняющие различные аспекты консервативной идеологии, в том числе применительно к реалиям истории России.

Тематической типологизацией русской историософии занимались несколько исследователей. А.Г. Гачева выделяла концепции линейного прогресса, понимания истории как «работы спасения», «краха истории»<sup>101</sup>, В.В. Варава отмечал в качестве основы для типологизации дихотомию «трагизм (пессимизм) / активизм (оптимизм)»<sup>102</sup>, Н.А. Хренов выделял несколько типов русского

---

<sup>93</sup> Суворов В.Г. Идея постоянного всеправославного синода в русском православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2017. №4–1. С. 81–91.

<sup>94</sup> Лисовой Н.Н. Русская Церковь и Патриархаты Востока: Три церковно-политические утопии XX в. // Религии мира: История и современность, 2002. М., 2002. С. 143–219.

<sup>95</sup> Huntington, Samuel P. Conservatism as an Ideology // The American Political Science Review v. 51, n. 2 (1957). P. 454–473.

<sup>96</sup> Mannheim K. Conservative Thought // Mannheim K. Essays on Sociology and Social Psychology. London, 1953. P. 74–164.

<sup>97</sup> Уортман Р.С. Сценарии власти: мифы и церемонии русской монархии: в 2 Т. М., 2004.

<sup>98</sup> Ремизов М.В. Консерватизм и современность // Консерватизм / традиционализм: теория, формы реализации, перспектива. Материалы научного семинара. Вып. № 3. М., 2010. С. 6–24.

<sup>99</sup> Репников А.В. Консервативные модели российской государственности. М., 2014.

<sup>100</sup> Камнев В.М., Осипов И.Д. Политическая философия русского консерватизма. СПб., 2023.

<sup>101</sup> Гачева А.Г. Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2002. №16. С. 54–64.

<sup>102</sup> Варава В.В. Рождение философии из духа эсхатологии // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М., 2016. С. 78–91.

утопического сознания: либерально-гуманистический, социалистическо-коммунистический, консервативный, хилиастический<sup>103</sup>.

В отношении представлений о стиле Леонтьева как составляющей его эстетических воззрений важна работа А.Ф. Лосева «Теория художественного стиля»<sup>104</sup> а также статья В.Б. Шкловского «Искусство как приём»<sup>105</sup>, которые составляют методологическую базу изучения этой узкой темы. Ряд аспектов стиля Леонтьева освещён в статьях А.В. Репникова<sup>106</sup>, Д.В. Кунильской<sup>107</sup> и в работе В.А. Котельникова<sup>108</sup>.

Для прояснения понятия отдельных аспектов симфонии (важной в контексте мыслей Леонтьева о церковном устройстве) понадобится глава из монографии Х.Г. Бека «Византийское тысячелетие», где описывается идея «политической ортодоксии»<sup>109</sup>. Концепцию симфонии Юстиниана I описал И.И. Соколов<sup>110</sup>, а также прот. Иоанн Мейендорф в работе «Византийское наследие в Православной Церкви»<sup>111</sup> и прот. В. Асмус в статье «Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого)»<sup>112</sup>, а концепция симфонии патриарха Фотия описана в монографии «Культура

---

<sup>103</sup> Хренов Н.А. Утопическое сознание в России рубежа XIX–XX вв. // Там же. С. 16–41.

<sup>104</sup> Лосев А.Ф. Теория художественного стиля // *Он же. Учение о стиле*. М.; СПб., 2019.

<sup>105</sup> Шкловский В.Б. Искусство как приём // *Он же. Собрание сочинений*. Том I: революция. М., 2019. С. 250–269.

<sup>106</sup> Репников А.В. «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева. М., 1999.

<sup>107</sup> Кунильская Д.В. «Литературный» Византизм в романе К.Н. Леонтьева «Одиссей Полихрониадес» // Проблемы исторической поэтики. 2013. №11. С. 256–267; *она же*. Истоки «идеального» в романе «Одиссей Полихрониадес»: к изучению античной и христианской традиций в творчестве К.Н. Леонтьева // <https://litbook.ru/article/8390/> (Дата обращения: 20.08.2025).

<sup>108</sup> Котельников В.А. Эстетика и критика Константина Леонтьева // *Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем*. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9. С. 497–572.

<sup>109</sup> Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. München. 1978. S. 87–108.

<sup>110</sup> Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении: (Вступ. Лекция по каф. Истории Греко-восточной Церкви прочитанная в С.-Петербургской Духовной Академии 1 ноября 1903 года // Христианское чтение. 1903. № 12. С. 733–775.

<sup>111</sup> Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви. Киев, 2007.

<sup>112</sup> Асмус В., прот. Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого) – <http://www.pravoslavie.ru/37859.html> (Дата обращения: 20.05.2020).

Византии. Вторая половина VII – XII в.»<sup>113</sup> и в монографии И.П. Медведева «Правовая культура Византийской империи»<sup>114</sup>; статья А.Г. Бондача посвящена византийскому правовому памятнику «Исагога», в создании которой участвовал свт. Фотий, где были отражены его идеи<sup>115</sup>. Феномен симфонии подробно изучен крупнейшим французским византологом Ж. Дагроном<sup>116</sup>; ряд важных уточнений относительно культурного контекста появления и развития симфонии делает С.С. Аверинцев<sup>117</sup>. Вопрос о примате Константинопольского патриархата разбирается в статье П.В. Кузенкова<sup>118</sup>. Отдельно стоит сказать о литературе, полезной для прояснения связанных с концепцией симфонии, общекультурных историко-культурологических аспектов, для чего важна монография Э. Фёгелина<sup>119</sup>. Наконец, немаловажной представляется монография Б.А. Успенского и Г.В. Бежанидзе<sup>120</sup>, проливающей свет на особенности перцепции симфонии на Руси<sup>121</sup>.

Полемика К.Н. Леонтьева и Ф.М. Достоевского (необходимая для прояснения тема, так как к ней мыслитель часто возвращался в том числе в последние годы жизни) имеет обширную историографию.

Первым, кто в публичном издании прямо указал на хилиазм Достоевского, был Д.С. Мережковский. Его пригласила А.Г. Достоевская для написания вводной статьи для полного собрания сочинений Ф.М. Достоевского, приуроченного к 25-летию с года смерти писателя. Она позволила Мережковскому использовать хранившийся тогда у неё архив её мужа. Автор будущей статьи, таким образом, имел доступ в том числе и к черновым материалам, и мог найти какую-либо

---

<sup>113</sup> Культура Византии: Вторая половина VII-XII в. М., 1989.

<sup>114</sup> *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001.

<sup>115</sup> *Бондач А.Г.* Исагога // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 50–52.

<sup>116</sup> *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме». СПб., 2010.

<sup>117</sup> *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.

<sup>118</sup> *Кузенков П.В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2014. №53 (3). С. 25–51.

<sup>119</sup> *Фёгелин Э.* Новая наука политики. Введение. СПб., 2021.

<sup>120</sup> *Бежанидзе Б.В.* Рецепция византийского концепта «благой симфонии» в русской богословско-политической мысли XI–XVII веков. М., 2025.

<sup>121</sup> *Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и её русское переосмысление). М., 1998.

информацию о хилиазме Достоевского – а именно в черновиках эти настроения выражены более рельефно – в рабочих тетрадях к «Бесам» или даже в черновике к «Ответу Градовскому».

Мережковский в статье «Пророк русской революции» стремился представить Достоевского как проповедника хилиастических, гностических идей. Православие, пришедшее из Византии, он обвинял в цезарепапизме, отождествляющем императора с «земным богом», и противопоставлял диктатуру «государственного языческого насилия» теократии западной церкви<sup>122</sup>. Достоевский, писал автор статьи, не договорил свою мысль до конца, скрыл «свою религиозную революцию под политической реакцией», и провёл параллель с тем, как старец Паисий из романа «Братья Карамазовы» проинтерпретировал «апокалиптическое учение своего учителя», то есть старца Зосимы: его интерпретация сводилась к обращению государства в церковь. По Мережковскому же между ними суждено случиться последней борьбе, борьбе «Христа с Антихристом»<sup>123</sup>. (Интересно наблюдать своеобразное смещение аксиологического регистра по линии Леонтьев – Достоевский – Мережковский. Мережковский критиковал у Достоевского ровно то, что одобрил бы у него Леонтьев – кратко это можно выразить триадой-лозунгом, аккумулирующем в себе имперскую идею: православие, самодержавие, народность; и одобрял то, что, в свою очередь, критиковал Леонтьев – идеи всечеловечества, братского единения, народа-богоносца и пр.)

По словам Мережковского, истинная религия состоит не в православии и не в христианстве даже, а в том, что следует за христианством: «Апокалипсис, Грядущий, Третий Завет, откровение Третьей Ипостаси Божеской – религия Св. Духа». Указание на «третий завет» и «религию Св. Духа» очевидным образом выдаёт влияние на эти построения Мережковского концепции Иоахима Флорского. Показательно также, что автор статьи «Пророк русской революции»

---

<sup>122</sup> Мережковский Д.С. Пророк русской революции: К юбилею Достоевского. СПб., 1906. С. 5, 11.

<sup>123</sup> Там же. С. 49–50.

прямо отождествил идеи старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» о растворении государства в церкви с хилиастическими пророчествами<sup>124</sup>.

Данная статья Мережковского не устроила А.Г. Достоевскую, поэтому она пригласила её написать С.Н. Булгакова<sup>125</sup> (который тоже впоследствии стал хилиастом).

С.Н. Булгаков прямо указывал в статье на то, что он пользовался черновиками Достоевского к «Бесам», и обращал внимание на огромное значение этих набросков для понимания центральной идеи русского писателя и мыслителя. Она состояла, по утверждению Булгакова, в христианстве, в манифестации идеалов свободы, равенства и братства через церковь, призванную побороть порочный дуализм между христианством и язычеством. На момент написания статьи автор ещё не был хилиастом, вместе с тем он писал о том, что церковь призвана к введению «всей жизни человечества в сферу жизни церковной, которое обещано нам под новым небом и на новой земле»<sup>126</sup>. Согласно статье, православие Достоевского не подразумевало, что нынешняя Церковь является «окончательным выражением её мистической сущности». Упоминались и инвективы Леонтьева в адрес Достоевского, сторонника «византийского православия», который глядел «в своих идеалах не вперёд, а назад»<sup>127</sup>. «Идеализацию самодержавия» Булгаков считал одним из «политических заблуждений» Достоевского; а «Бесы» представили однобокий, «партийный»

---

<sup>124</sup> «Здесь, конечно, разумеется обетование Апокалипсиса о "тысячелетнем царстве святых на земле", на этой земле, и под этим небом, в конце всемирной истории, но до конца мира: "Агнец сделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле" (Откровение V, 10). Те, "которые не поклонились Зверю, – ожили и царствовали со Христом тысячу лет". Это – "стан святых и город возлюбленный" (XXI, 4–8)». Там же. С. 43.

<sup>125</sup> Подробнее про историю публикации вводной статьи для ПСС Достоевского см.: Буданова Н.Ф. «И свет во тьме светит...» (К характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского). СПб., 2012. С. 321–323.

<sup>126</sup> Булгаков С.Н. Очерк о Ф.М. Достоевском // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. 6-е издание. Т.1. СПб., 1906. С. IX.

<sup>127</sup> Там же. С. XXIII.

взгляд на революционеров как нигилистов, но с того времени, возражал Булгаков, многое изменилось<sup>128</sup>.

Особый интерес представляют материалы Вольной философской ассоциации «Вольфила» существовавшей в Петрограде в 1919–1924 гг. Участники, среди которых были Р.В. Иванов-Разумник, Андрей Белый, А. Блок, Конст. Эрберг, В.Э. Мейерхольд, Е.Г. Лундберг, А.З. Штейнберг, К.С. Петров-Водкин и др., размышляли о революции в различных измерениях, причём все они ей так или иначе симпатизировали. В октябре-ноября 1921 г. в ассоциации делались доклады в честь 100-летия со дня рождения Ф.М. Достоевского. Одним из уцелевших текстов является машинописная стенограмма доклада Р.В. Иванова-Разумника «Достоевский, К. Леонтьев и идея всемирной революции» и последующего обсуждения, сохранность которого, впрочем, неполная<sup>129</sup>. Автор доклада спорил с утверждением Достоевского про Леонтьева, высказанного им в его («не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет»). Напротив, если мир, по словам автора «Византизма и славянства» обречён (с чем был не согласен Достоевский и что спровоцировало резкую отповедь с его стороны), то необходима строгая аскеза, «византийский искус». Спасения «на путях истории», говорил Иванов-Разумник, Леонтьев не предполагал, и даже свершение мировой революции или дальнейший ход эгалитарного прогресса не помогли бы избежать смерти человечества. Различие в мировоззрении двух мыслителей докладчик сводил к формуле «нет спасения на путях мира» у Леонтьева и «мир во зле лежит» у Достоевского. У Достоевского была воля к преображению мира, и она составляла его центральную идею, а у Леонтьева этой воли не было<sup>130</sup>. Иванов-Разумник останавливался и на историософии (в том числе эсхатологии) Леонтьева. Он указывал на колебания мыслителя между надеждами на излечение человечества от «либерально-эгалитарной пошлости» и апокалиптическими

---

<sup>128</sup> Там же. С. XXXIII, XXXVII.

<sup>129</sup> Достоевский и К. Леонтьев: дискуссия в «Вольфиле» // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2000. Т. 15. С. 407–462.

<sup>130</sup> Там же. С. 419–420.

идеями, причём со временем «ученик Данилевского», по его словам, всё меньше верил в первую возможность. «Оптимистический прогноз» Леонтьева скорее не «преображение», но «повторение мира» («повторение мира» вместо его «претворения»). В таком состоянии мир может просуществовать до того самого апокалипсиса<sup>131</sup>. Как можно видеть, докладчик был сосредоточен на сценарии «удержания» у Леонтьева и не указывал на созидательные проекты, что неудивительно, так как корпус гептастилистических текстов был на тот момент неизвестен.

Идейные истоки воззрений Достоевского, одним из ключевых аспектов которых является хилиазм, тесным образом связаны с утопическим социализмом. По-видимому, первым, кто высказался о влиянии идей утопического социализма и общегуманистической философии на творчество Достоевского, был советский достоевковед В.Л. Комарович, опубликовавший в 1924 г. статью «“Мировая гармония” Достоевского». Он оспорил расхожее утверждение о том, что Достоевский после каторги полностью отрёкся от увлекавшего его социализма. Комарович настаивал на том, что такое представление избыточно упрощённое, и в действительности «юношеская мечта о новом “земном рае” навсегда осталась в сознании Достоевского». Именно о таком идеале земного счастливого устройства человечества говорил Достоевский в «Пушкинской речи», называя это «мировой гармонией»<sup>132</sup>.

Два года спустя, в 1926 г., на параллелизм философии Достоевского и утопического социализма указывал П.Б. Струве. В статье, посвящённой К.Н. Леонтьеву, он писал, что герою его публикации «претила характерная для Достоевского примесь к христианству гуманизма и сентиментализма, отчасти совершенно самобытного, почти народнического, отчасти заимствованного у

---

<sup>131</sup> Там же. С. 448, 451.

<sup>132</sup> *Комарович В.Л.* «Мировая гармония» Достоевского // *Он же.* «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском. М., 2018. С. 151. Статья была впервые опубликована в журнале «Антей» в 1924 г. *Он же.* «Братья Карамазовы». Новые исследования и материалы // Там же. С. 311–438.

западных социалистов (главным образом у Фурье и Жорж Санд)»<sup>133</sup>. Эта мысль была впоследствии развита в историографии.

Из советского периода изучения вопроса можно выделить статью Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской «Раскол в консерваторах», которые детально исследовали полемику Леонтьева с Достоевским и Соловьёвым. Согласно статье, Леонтьев в «Пушкинской речи» «увидел “понижение” христианства до социально-утопического “жорж-зандовского” гуманизма» и ересь хилиазма. При этом утверждается, что Леонтьев искал защитить от Достоевского не столько веру, сколько «отстоять эстетику иерархического “византийского” уклада жизни от внедисциплинарного пафоса любви». Прослежена также роль в этой дискуссии Вл.С. Соловьёва, который сначала лично (непублично) высказался в поддержку Леонтьева, однако впоследствии в своём основном труде 1883 г. «Великий спор и христианская политика» громил Леонтьева слева и справа: с одной стороны, он обвинял строй Византии (и «византийца» Леонтьева вослед) в «практическом несторианстве», то есть разделении мира на «здесьшний», десакрализованный, в котором человек живёт по-язычески, и трансцендентный, сакральный; и в «практическом монофизитстве», иными словами, «поглощения Богом человека», ведущему к пренебрежению к человеческой природе, – с другой<sup>134</sup>.

Н.А. Рабкина<sup>135</sup> в своей статье рассматривала полемику вокруг «Пушкинской речи», но не углублялась в идейные истоки. Автор сосредоточилась на преломлении идей Леонтьева в творчестве Достоевского. Например, даже родовую фамилию Леонтьева – Карабановы – автор считает тождественной

---

<sup>133</sup> Струве П.Б. Константин Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 185.

<sup>134</sup> Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. Владимир Соловьёв и Ф. М. Достоевский в умственном кругу русских консерваторов XIX века // Они же. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 93–98. Впервые статья опубликована в 1982 под названием «Раскол в консерваторах»: Гальцева Р.П. Раскол в консерваторах: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьёв, И.С. Аксаков, К.Н. Леонтьев, К.П. Победоносцев в споре об общественном идеале // Неоконсерватизм в странах Запада: реф. сб. М., 1982. Ч. 2. С. 227–295.

<sup>135</sup> Рабкина Н.А. Антигерой Достоевского и штрихи реальной истории // Известия АН СССР. 1984. Сер. лит. и яз. Т. 43, № 4. С. 315–326.

Карамазовым. О.Л. Фетисенко замечала, что Н.А. Рабкина слишком преувеличила интерес Достоевского к Леонтьеву, ища прототипы целого ряда героев произведений первого в личности второго<sup>136</sup>.

В монографии Н.Ф. Будановой (одного из редакторов ПССиП Достоевского 1972–1990 гг.) отведено значительное место изучению полемики Достоевского и Леонтьева, а также пересмотрено идущее от Леонтьева мнение о том, что Достоевский был слабо знаком со святоотеческой традицией. Автор подвергла ревизии взгляд В.Л. Комаровича и утверждала, что Достоевский всё же отрёкся от фурьеризма по возвращении из каторги. Фёдор Михайлович, писала Н.Ф. Буданова, предугадывал превращение утопического социализма в политический (атеизм и революция), и приводила в пример его утверждение, что петрашевцы могли стать нынешними нечаевцами. Писатель отвергал, по словам автора монографии, все насильственные стремление устройства человечества (отсюда же образы хрустального дворца, муравейника, «шигалевщины», великого инквизитора)<sup>137</sup>. По поводу спора Леонтьева и Достоевского Н.Ф. Буданова отметила, что Леонтьев «подходит к Достоевскому с узкоцерковной меркой, судит его не по духу, а по букве закона»<sup>138</sup>. Исследователь справедливо заметила, что обвинения в ереси, эксплицитные и имплицитные, были у участников спора взаимными, но несколько упростила общую картину, указывая на то, что ересь Достоевского в глазах Леонтьева состояла в идеалах чрезмерной любви, а Достоевский видел ересь своего оппонента в безразличии к миру. Н.Ф. Буданова заключает: «представляется, что Достоевский более прав не только с общегуманистической, но и с христианской точки зрения»<sup>139</sup>. (Н.Ф. Буданова в раннем варианте этой статьи 1991 г., задавала риторический вопрос: «И неужели христианское чувство К. Леонтьева <...> не отозвалось на слова Акакия

---

<sup>136</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 257.

<sup>137</sup> Буданова Н.Ф. «И свет во тьме светит...» (К характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского). СПб., 2012. С. 5–6, 18, 20. Впервые статья была опубликована в 1991 г., см. ниже.

<sup>138</sup> Там же. С. 23.

<sup>139</sup> Там же. С. 26.

Акакиевича “Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?”». Автор модернизировала тезисы полемики Леонтьева и Достоевского, оценивая идеи автора «Братьев Карамазовых» как более соответствующие деятельности современной ей РПЦ, которая, по её мнению, занимается «активной миротворческой деятельностью, направленной на спасение мира (“Творения Божия”) от атомной катастрофы, на улучшение условий жизни на земле <...>». В позднейших редакциях эти акценты были сглажены<sup>140</sup>). При этом автор косвенным образом указывала на хилиазм Соловьёва, а именно его трактовки идей Достоевского: так, указывается, что в «Трёх речах...» Соловьёва, написанных в защиту Достоевского, образы «всемирного единения» и «мировой гармонии» получают «явно земные очертания»<sup>141</sup>. Н.Ф. Буданова нашла справедливыми замечания тех авторов, которые замечали «известную ущербность, духовную непросветлённость эстетического идеала Леонтьева по сравнению с идеалом Достоевского, писали об “аморальном эстетизме” Леонтьева, о его “языческой” по своей природе, “бездуховной” красоте»<sup>142</sup>.

Полемика вокруг «Пушкинской речи» изучалась также С.Г. Бочаровым. Он предложил, как представляется, более глубокий анализ данной дискуссии. Как и Н.Ф. Буданова, он тоже отметил взаимное обвинение в ереси участников дискуссии, но в своих оценках он оказался более проницателен. С одной стороны, Леонтьев, писал исследователь, видел ересь Достоевского в хилиазме. С другой стороны, критика Леонтьева была «квазидогматической». Достоевский воспринимал гармонию как братское единение (этическая категория), а Леонтьев – как сопряжение и борьбу антитез (эстетическая категория), в том числе добра и зла. «Розовую» ересь Достоевского исследователь метафорически противопоставил «чёрной» ереси Леонтьева. Спор, согласно наблюдению

---

<sup>140</sup> Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский: Материалы и исследования. Л., 1991. Т. 9. С. 203, 210.

<sup>141</sup> Буданова Н.Ф. «И свет во тьме светит...»... С. 31.

<sup>142</sup> Там же. С. 43. Ср. также: «Странное дело! Самобытный критик, тонко чувствующий эстетическую природу слова, Леонтьев словно утрачивает свой дар, когда обращается к творчеству Достоевского» (относительно оценки романа «Братья Карамазовы»). Там же. С. 45.

С.Г. Бочарова, крутился вокруг понятий «любовь» и «гармония», которые участники дискуссии понимали различно<sup>143</sup>. Автор пояснял, что, хотя в исторической перспективе «трезво-разочарованный тон Леонтьева» оказался более оправдан, но абсолютизация страха в ущерб христианской любви тоже не является сугубо ортодоксальной позицией<sup>144</sup>. В статье автор доказывал важный тезис о том, что у Леонтьева деление писателей на «своих» и «чужих» происходило тоже по эстетической линии: изящная проза Герцена была ему ближе, несмотря на значительное расхождение в политических взглядах, чем истончённые душевными копаниями романы Достоевского, хотя в мировоззрении у них было очень много общего. Наконец, мимоходом упомянут в статье и «социализм» Леонтьева, характеризуемый как закономерное развития его идей<sup>145</sup>.

По мнению П.П. Гайденко, Леонтьев критиковал в «Пушкинской речи» Достоевского в первую очередь хилиазм, который хорошо соотносился с популярными в среде образованного класса идеями либерального эгалитарного прогресса. Ссылаясь на В.Л. Комаровича, исследовательница настаивала на том, что Достоевский не расстался до конца жизни с идеями утопического социализма, которые оказали на него большое влияние в молодости<sup>146</sup>.

В.А. Котельников изучал истоки хилиастических воззрений Достоевского, которые он видел в концепции Иоахима Флорского. Автор анализировал подготовительные материалы к «Бесам» и «Братьям Карамазовым» и с уверенностью говорил о наличии в них хилиастических идей, которые в конечных версиях этих произведений были выражены лишь имплицитно. Чаяния земного рая должны, по Достоевскому, воплотиться на земле, внутри истории, а не за её пределами. В построениях такого рода, аргументировал В.А. Котельников,

---

<sup>143</sup> Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский // *Он же*. Вещество существования: филологические этюды. М., Жизнь и мысль, 2014. С. 256–257, 261. Впервые статья была опубликована в 1993–1994 гг.

<sup>144</sup> Там же. С. 259.

<sup>145</sup> Там же. С. 286–288.

<sup>146</sup> Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 188–189, 191.

чувствуется влияние идей Иоахима Флорского, предполагающей деление истории на три периода – Отца (Ветхий Завет), Сына (Новый Завет) и Св. Духа (будущее «вечное евангелие»). В последнем периоде наступит господство монашества, что приведёт к воцарению христианской любви, а церковь Петра преобразится в церковь Иоанна. Характерно в этой связи, пишет В.А. Котельников, особое расположение Достоевского к монашеству, старцам, и нередко критическое отношение к белому духовенству<sup>147</sup>.

В другой, более поздней статье того же автора был представлен более детальный анализ влияния мысли Иоахима Флорского на Достоевского. Привлекая более обширную источниковую базу, включая черновые материалы и письма, автор ясно показал, что Достоевский действительно возлагал огромные надежды на монастыри, в то время как к клиру он был настроен скорее скептически. Обновлению мира суждено наступить через монашество – что, опять же, роднит эти воззрения с концепцией Иоахима Флорского, согласно которому «состояние монашества» должно сменить «состояние священства». Об учении Флорского Достоевский мог получить представление через Жорж Занд, романы которой он переводил, через сочинения Ренана, а также через пропитанные идеями иоахимизма работы 1830–х и 1840–х гг. польского поэта и драматурга Зыгмунта Красиньского. С ним русский писатель мог быть знаком по неопубликованному переводу И.С. Аксакова<sup>148</sup>.

Известный исследователь А.Г. Гачева является автором ряда статей и монографий по истории русской мысли – Фёдорова, Достоевского, Тютчева, Леонтьева и пр. В них она представила цельную концепцию. Так, она выделила два направления в трактовке миллениума. Первое – радикальное, искажающее истинное понимание. Согласно этой трактовке, Царство Божие мыслится как нечто рукотворное, в крайнем варианте – должно водворяться насильно, «огнём и

---

<sup>147</sup> Котельников В.А. Средневековье Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Отв. ред. Н.Ф. Буданова, И.Д. Якубович. Вып. 16. СПб., 2001. С. 25–27.

<sup>148</sup> Он же. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–128.

мечом», попытки к чему имели место во время кровавой Крестьянской войны (1524–1526 гг.). В значительной мере такая трактовка была абсорбирована утопическим социализмом и марксизмом, но в секуляризированной форме. Другая традиция экзегезы тянется от первых христианских апологетов (св. Папия Иерапольского, Иустина Мученика, Иринаея Лионского). В Средние века она была представлена, в частности, Иоахимом Флорским, идеи которого имели влияние на Достоевского. Согласно этой трактовке, земное Царство Божие, являющее собой райское совершенное состояние, исключая возможность греха, плавно перетекает в Иерусалим небесный, обещанный в 21-ой главе Апокалипсиса. Это и есть традиция «творческой эсхатологии», к которой принадлежали, в частности, Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров. При этом миллениум мыслится внутри исторического времени, а не за его пределами и достигается посредством обожения (теозиса); совершенный социум основывается на принципах соборности, что, как писала автор, отлично от леонтьевской концепции «трансцендентного эгоизма». Теозис, по Достоевскому, является, таким образом, двусоставным (преображение личное и общественное<sup>149</sup>).

Используя различные источники (черновые материалы к «Бесам» и «Братьям Карамазовым», письмо Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г. и др.), автор доказывала, что в грядущем новом состоянии преобразиться также тело человека: наступит бессмертие, прекратится деторождение. Это, замечала А.Г. Гачева, отличает данную концепцию миллениума от той, исповедуемой некоторыми ранними христианами, которые представляли «воскресение первое» в теле со всеми его физиологическими свойствами. Другая особенность хилиастической концепции Достоевского, согласно А.Г. Гачева, состояла в том, что она не предполагала последней битвы с Антихристом после тысячи лет существования земного Царства Божия. Вместо этого окончательное слияние с Небесным Иерусалимом должно совершиться эволюционно. Страшный Суд представляется

---

<sup>149</sup> Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...»: Достоевский и Тютчев. М., 2004. С. 361–364, 356.

развязкой двух путей развития, христианского и антихристианского (соотносимого с Западом, папством, революцией, социализмом). Отпавшие от истинного пути должны пройти «суд истории», но метанойя, покаяние отпавших может произойти даже в последний момент<sup>150</sup>.

Автор противопоставила концепцию исторического времени Достоевского (векторная направленность) историософии Леонтьева и Данилевского («циклическая теория культурно-исторических типов»). В истории в понимании Леонтьева якобы всё относительно, ибо в перспективе всё будет предано огню. Теорию культурно-исторических типов А.Г. Гачева отождествила с вечным возвращением<sup>151</sup>.

Та же концепция, но в сжатом виде, представлена в статье «Царство Божие на земле в понимании Ф. М. Достоевского»<sup>152</sup>.

В монографии «Достоевский и Н. Ф. Федоров: встречи в русской литературе» автор развивала те же мысли, но значительно расширила перспективу, изучив влияние на Ф.М. Достоевского философии Н.Ф. Фёдорова. Дополняя тезисы, нашедшие выражение на страницах монографии «Нам не дано предугадать...», А.Г. Гачева писала, что из концепции «неудачи истории» Леонтьева логично вытекает негация всякого земного устроительства, обесмысливая политику и культуру. Резкий дуализм души и тела представлен как важнейшая составляющая леонтьевского строгого «византийского» православия; абсолютна лишь внутренняя работа души, поэтому понятен становится «трансцендентный эгоизм» Леонтьева. Отсюда, уверена А.Г. Гачева, следует положительное отношение этого мыслителя к старообрядческим сектам, которые, с одной стороны, возмутились «порчей византийского христианства», а с другой, исповедовали мироотрицательное мировоззрение, предполагавшее только личное спасение и не видели необходимости в «историческом делании».

---

<sup>150</sup> Там же. С. 371–373

<sup>151</sup> Там же. С. 357.

<sup>152</sup> Гачева А.Г. Царство Божие на земле в понимании Ф.М. Достоевского // Она же. Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск. 2005. Вып. 5. С. 312–323.

Самосожжение посреди антихристового царства автор считала крайним вариантом выражения концепции «краха истории»<sup>153</sup> (по меньшей мере это сомнительное утверждение. Попытка представить Леонтьева гностиком (манихейцем, пренебрегающим материей) видится по-своему последовательной, однако аргументация в этом направлении нивелируется указанием на имплицитно выражаемую Леонтьевым концепцию катехона, удерживающего от наступления конца мира (2Фес. 2:7). Леонтьев не отрицал мир, он отрицал в мире только то, что уничтожает разнообразие форм и «поэзию жизни». Безусловно, конец земной жизни мыслился Леонтьевым как неминуемый и, более того, в исторической перспективе весьма близкий, – но как раз потому, что он видел вокруг себя всё меньше сословно-корпоративных форм (включая и самобытные старообрядческие секты), способных обеспечить истинный плюрализм. Отсюда же проистекает его классификация сект на мистические и рационалистические: он симпатизировал первым из них, в то время как во вторых видел проявление либеральных тенденций, ведущих к пренебрежению рамками какого-либо рода, размыванию формы (в широком смысле). «Старообрядческие секты» ценны для Леонтьева не тем, что они цеплялись за старое, «византийское» православие (тем более, что этого нельзя сказать про значительную часть беспоповских согласий), но тем, что они препятствуют распространению либерализма: с одной стороны, представители этих сект не восприимчивы к западным идеям, а с другой, мистические секты сами по себе самобытны и вносят разнообразие, противное всё уравнивающему либерализму, в общественный уклад культурно-исторического типа. Подробнее об этом будет сказано ниже). А.Г. Гачева отмечала, что в русской религиозной философии «активно-христианская линия» основывается на «идеях христианского синергизма, развитых в исихастской, паламитской традиции». Это – идеи теоантропоцентризма<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: встречи в русской литературе. М., 2008. С. 469–470.

<sup>154</sup> Там же. С. 520.

В статье «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова» А.Г. Гачева исследовала влияние идей Фёдорова на Достоевского и подчёркивала, что оно было опосредованным: с идеями всеобщего воскресения русского мыслителя-космиста автор «Братьев Карамазовых» был знаком через письма к нему Н.П. Петерсона, друга и ученика Фёдорова. Интерпретации ученика различались со временем, он вникал в идеи своего учителя постепенно. Например, в 1860–х гг. Петерсон представлял себе воскресение всех людей «без Бога силами одного человека». Более того, концепцию всеобщего воскресения Фёдорова Достоевский рассматривал сквозь призму собственных миллениаристских идей, т.е. тысячелетнего земного царства Божия, знаменующего личностное и общественное преображение, которое при этом, вопреки пророчествам Апокалипсиса, не будет прервано восстанием Сатаны, обольщающим народы (Откр. 20:7). В то же время вслед за Фёдоровым Достоевский противопоставлял закон Божий закону природы, что созвучно его идеям о преображении человеческого естества<sup>155</sup>.

Как уже можно видеть, позиции исследователей весьма неоднородны и имеют заметный идейный (чтобы не сказать – идеологический) крен. Следует сказать, что вовсе необязательно и далеко не всегда это имеет негативное влияние на качество научного труда, тем более что субъективизм в той или иной мере в любом случае неизбежен. Для прояснения позиций ведущих учёных, занимающихся Достоевским и смежными темами, представляется важным обратиться к материалам круглого стола, посвящённого эсхатологии Достоевского, который проходил в рамках II Международного симпозиума

---

<sup>155</sup> Гачева А.Г. Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб, 2004. С. 832–833. См. также: *Она же*. 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. 160–184.

«Русская словесность в мировом культурном контексте» в 2006 г.<sup>156</sup> Так, А.Г. Гачева настаивала на том, что секулярное, безбожное строительство рая на земле критиковал не только Леонтьев, но и сам Достоевский, и назвала две причины, по которым часть мыслей Достоевского уходила в подтекст, как это случилось в особенностях с его хилиастическими соображениями. Во-первых, это имеет отношение к природе художественного текста, где идея не декларируется непосредственно и неприкрыто. И во-вторых, Достоевский опасался договаривать свои мысли об истории и эсхатологии, чтобы не выйти за «катехизические рамки» и не шокировать современников. Б.Н. Тихомиров упрекнул А.Г. Гачеву в пренебрежении некоторыми цитатами Достоевского, например, о том, что «мир переродится вдруг чудом» (записная тетрадь 1876-1877 гг.), а до этого будут катастрофы: то есть мир преобразится чудом, а не упорным трудом («работой спасения»). Т.А. Касаткина, в свою очередь, не согласна с подходом А.Г. Гачевой. Она убеждена, что мысль Достоевского не претерпевала эволюцию, а постепенно прояснялась. Поэтому и отношение к тем стоящим особняком, выбивающимся из единого ряда цитатам у неё несколько иное. По этой же причине не приходится, по её мнению, говорить о влиянии Фёдорова и Соловьёва на эсхатологию Достоевского, потому что она в том или ином виде была у него выражена ранее, и знакомство с концепциями русского космиста и гностика могло повлиять разве что в отношении языка описания. Т.А. Касаткина также обратила внимание, что, по Достоевскому, земля есть такое место, из которого можно попасть в рай или в ад, но есть локусы, на которых проявится либо рай, либо ад. Это внеисторично, ведь человечество не движется куда-то вперёд, где сможет достичь некоего изменения состояния, но уже находится в нём, однако от человека требуются усилия по его проявлению (актуализация рая или ада, выведение его из потенции). На это Б.Н. Тихомиров резонно заметил, что если говорить об активно-творческой эсхатологии (истории

---

<sup>156</sup> Эсхатологическая концепция Достоевского. Круглый стол // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: избранные доклады и тезисы. М., 2008. С. 170–203.

как «работа спасения»), то Евангелие надо закрыть, потому как Христос однозначно и без сослагательного наклонения говорил, что земля и небо перейдут, а слово Его нет (Мф. 24:35, т.н. «малый Апокалипсис»). Исследователь отметила, что сам он симпатизирует концепции активно-творческой эсхатологии, но вместе с тем понимает, что она предполагает ревизию Писания, а «условность» апокалиптических пророчеств и есть ревизия. В этом и состоит главная проблема, ведь авторитет Писания был для Достоевского непреложным, и потому необходимо соотносить его эсхатологию с Писанием<sup>157</sup>.

В ходе дискуссии, которая вышла на тему зла и противления ему, Б.Н. Тихомиров формулирует апорию, согласно которой есть ситуации, когда христианин не может не убить, но нет ситуаций, где он может убить (ср. с Алёшиной реакцией «расстрелять!» в «Братьях Карамазовых»). Если А.Г. Гачева в целом согласилась с этой «формулой», настаивая на необходимости сопротивления злу, то Т.А. Касаткина резко возразила, что ситуаций таких для христианина быть не может, и нельзя себе даже их представить по отношению, например, к Серафиму Саровскому<sup>158</sup> (имеется в виду мотив своеобразной локальной реализации пророчеств Исайи и преображении мира: «Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис. 11:6), ср. с «дружбой» Серафима Саровского с медведями. Подробнее об этом будет сказано ниже). В этом фрагменте, пожалуй, наиболее ярко проявляются приверженности исследователей условно гуманистической или условно аскетической парадигме.

М.Ю. Елепова и О.А. Ларионова написали статью, в которой сопоставили идейное наследие Ф.М. Достоевского и Н.Ф. Фёдорова. Они высказали мысль о том, что материалистическая идея земного воскресения человека Фёдорова привлекла Достоевского и Соловьёва, однако они привнесли в эти представления сильную христианскую составляющую в противовес фёдоровскому

---

<sup>157</sup> Там же. С. 172–174, 177, 180–183.

<sup>158</sup> Там же. С. 185.

«материализму». Главное расхождение с православной традицией у Достоевского авторы связали с мессианской ролью России и русского народа, посредством которых и должны сбыться пророчества писателя о земном рае<sup>159</sup>.

В статье Д.В. Семикопова сопоставлены эсхатологические взгляды Достоевского и Леонтьева. Автор описал три футурологических сценария Достоевского. Первый представлял собой «Русский “социализм”», своеобразное наложение христианства и социализма в живых, не механических формах, благодаря которому наступит миллениум, тысячелетнее царство правды на земле. При этом исследователь отметил амбивалентное отношение Достоевского к социализму, в рамках которого идея «всечеловека» подменяется атеистической идеей «общечеловека». Отсюда – вторая эсхатологическая модель Достоевского: торжество социализма в его текущем, безбожном варианте, что приведёт к господству Антихриста, массовому уничтожению людей («сжигать младенцев в печах») и т.д. Наконец, автор выделил и третий вариант: победа антихристианского социализма с последующей победой христианской идеей. Мысли Достоевского о незавершённости созидания Церкви на земле, долженствующей привести к установлению новых общественных порядков, основанных на Евангельском учении, роднят его с теократическими построениями Соловьёва. Но позже, как справедливо заметил автор, Соловьёв разочаруется в этом, и его мысль качнётся в сторону эсхатологического пессимизма (ср. «Повесть об Антихристе»), близкого Леонтьеву<sup>160</sup>.

Автор статьи утверждал, что различие в эклисиологических взглядах двух мыслителей состояло в том, что Церковь для Достоевского была в становлении, в то время как для Леонтьева – статичная<sup>161</sup> (что безусловно: вопрос о развитии церковных догматов стал предметом острой эпистолярной полемики Леонтьева и

---

<sup>159</sup> Елепова М.Ю., Ларионова О.А. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров: к вопросу об эсхатологических исканиях Ф.М. Достоевского // Вестник Поморского ун-та. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 1. С. 55–59.

<sup>160</sup> Семикопов Д.В. Эсхатологические взгляды Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. Вып. 8. С. 135–137.

<sup>161</sup> Там же.

о. И. Фуделя. Леонтьев не считал догматы нечто совершенно статичным; они могли если даже не развиваться, то раскрываться<sup>162</sup>). Таким образом, по Д.В. Семикопову, Достоевский настаивал на преобразении мира в милленаристском ключе, в то время как Леонтьев считал мир обречённым.

Исследователь не без оснований замечал, что к концу жизни, в 1880-х гг., Леонтьев рассчитывал скорее на удержание, чем созидание; отсрочку так или иначе неизбежного краха истории. Д.В. Семикопов ввёл понятие катехона (удерживающего) для прояснения историософии Леонтьева: монархия была для него катехоном, потому как поддерживала сословное разнообразие, препятствовала уравниванию социальных и культурных слоёв, удерживая посредством этого наступление идеологии свободы. При этом автор учитывал и то, что монархия мыслилась Леонтьевым необходимой в первую очередь как средство дисциплины, и что первичными были неравноправность и сословность<sup>163</sup>.

В другой статье Д.В. Семикопова сравнивались еkkлесиологические взгляды Леонтьева и Достоевского: строгий иерархический принцип, проповедь необходимости ограничений и страха Божия первого противопоставлялись фактическому отрицанию иерархии, «сведению Церкви к народному началу», чаяний всеобщей любви второго. При этом автор выразил скепсис по отношению к бытовавшему ещё при жизни данных мыслителей утверждению о параллелизме «религиозных систем» Достоевского и Леонтьева как нестяжателей и иосифлян, так как Леонтьев, живя в Оптиной пустыни, находился в среде наследников

---

<sup>162</sup> *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 19 марта 1891 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб., 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 302, 309. (Далее – «Преемство от отцов»...)

<sup>163</sup> *Семикопов Д.В.* Эсхатологические взгляды Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. Вып. 8. С. 144–145.

традиции заволжских старцев<sup>164</sup>. Отмечено, что на Достоевского большое впечатление оказало принятие догмата о непогрешимости папы *ex cathedra* 18 июля 1870 г.: для Достоевского это выглядело притязанием на установление всемирной монархии, в то время как будущее католичества он представлял в союзе с социализмом, которому принадлежит будущее Европы. Это станет подменой христианства, выраженной в идее Великого Инквизитора. Протестантизм же не носит самостоятельного характера, так как противостоит католичеству и без него не существовал бы<sup>165</sup>.

Свящ. Георгий Ореханов и свящ. Андрей Постернак обратили внимание на то, что обвинительные пункты Достоевского в работе Леонтьева «Наши новые христиане...» во многом приложимы к Толстому, хотя милленаристские мотивы были у него тогда выражены скрыто, и в этом брошюра Леонтьева опередила своё время. «Новое направление» Толстого тогда ещё не выкристаллизовалось, но Леонтьев, согласно статье, тонко почувствовал нарождающуюся тенденцию, которая вскоре получит широкое распространение не только даже в рамках толстовства, но среди всей интеллигенции. Авторы статьи выразили согласие с оценкой Н.Ф. Будановой, писавшей об однобоком взгляде Леонтьева на идеи Достоевского, и указывали на полифоничность его мысли; характерно, что в «Дневнике писателя» есть слова о том, что Достоевский видел несбыточность мечты о земном рае, но несмотря на это считал должным к этому стремиться. Вместе с тем в статье отмечалась уязвимость позиции Леонтьева в том, что она не принимала во внимание создавшийся в русском обществе того периода вакуум «миссионерски-воспитательного воздействия на общество», в противовес всеохватывающим идеям либерализма. В историософии Леонтьева, как написано в статье, нет будущего; это «теология разрушения». Однако авторами не учитываются все аспекты его мысли, в том числе органицистская теория, поэтому

---

<sup>164</sup> Семиконов Д.В. Два типа экклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев *contra* Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. Вып. 9. С. 56–58.

<sup>165</sup> Там же. С. 47–48.

всё ошибочно сводится к абстрактному пессимизму. В завершение исследователи выделили два компонента критики Леонтьева «розового христианства»: ересь хилиазма и приспособление христианства под реалии современного секулярного мира, что впоследствии выльется в распространение мечтательного мистицизма<sup>166</sup>.

Во многом эти мысли были продолжены статье прот. Г.Л. Ореханова «Лермонтов русской философии»: Новая жизнь дискуссии о «розовом христианстве»<sup>167</sup>, где автор признаёт проницательность Леонтьева в критике идей Достоевского и Толстого и укоренённости этой критики в святоотеческом предании, однако упрекает автора «Византизма и славянства» в том, что тот «не захотел увидеть, что творчество Достоевского как раз и есть своеобразный ответ на морализм Толстого»<sup>168</sup>.

О.Л. Фетисенко, подробно излагая историю спора Достоевского и Леонтьева, пришла к выводу, что градус критики Леонтьева менялся с течением времени, и постепенно пострижник оптинских старцев начинал высказываться об авторе «Братьев Карамазовых» в несколько более примирительных тонах, т.к. впоследствии главную угрозу он видел в Вл.С. Соловьёва и Л.Н. Толстом. Однако полного примирения не было, и, например, в последней статье, где упоминался Достоевский («Оптинский старец Амвросий»), Леонтьев снова высказывался резко критически<sup>169</sup>. Главным обвинительным пунктом Достоевскому была ересь хилиазма, о чём Леонтьев прямо не говорил печатно<sup>170</sup>. Важно заметить, что О.Л. Фетисенко в качестве одно из аспектов полемики называла тему «христианство и социализм»: симптоматично, что на тему «прогрессивно-

---

<sup>166</sup> Свящ. Георгий Ореханов, свящ. Андрей Постернак. Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский и К.Н. Леонтьев: смысл и значение спора о «розовом христианстве» // Ярославский педагогический вестник. 2011. Т. I. № 3 (Гуманитарные науки). С. 35–38.

<sup>167</sup> Ореханов Г.Л., прот. «Лермонтов русской философии»: Новая жизнь дискуссии о «розовом христианстве» // Христианство и русская литература. Сб. 8. СПб., 2017. С. 129–158.

<sup>168</sup> Там же. С. 157.

<sup>169</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты». С. 225–226. Впервые многие из этих тезисов были опубликованы в статье 2001 г.: Она же. К истории Пушкинской речи .... // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2001. Вып. 16. С. 330–342.

<sup>170</sup> «Гептастилисты». С. 261.

охранительного» социализма Леонтьев писал нередко в тех же письмах, где говорил и о Достоевском; Достоевский и социализм для него – одна тема<sup>171</sup>.

О.В. Париков проводил мысль о своеобразии хилиазма Достоевского, который был пронизан идеями мессианства русского народа (установление земного Рая через русский народ и Россию), всеобщего спасения. Отмечено влияние на эти построения философии Вл. С. Соловьёва. Изучая хилиазм Достоевского, автор использовал множество источников, однако упустил из виду черновые записи к роману «Бесы», и это, вероятно, повлияло на то, что он солидаризировался с оценкой Соловьёва, согласно которой хилиастические идеи стали овладевать Достоевским лишь к концу жизни (хотя, безусловно, его представления на этот счёт менялись)<sup>172</sup>.

Ценные в контексте изучаемой проблематики наблюдения сделал А.В. Золотарёв. Он справедливо отметил, что именно ересь хилиазма, т.е. вера в возможность построения Царства Божия на земле, стала корневым предметом леонтьевской критики. Но вопрос об обвинении Достоевского в ереси хилиазма автор не счёл закрытым: «Пушкинская речь» допускает различные интерпретации, из которых хилиастическая представлена Соловьёвым. Впрочем, утверждал А.В. Золотарёв, интерпретация Соловьёва весьма близка самому Достоевскому. Автор аргументировал эту позицию, цитируя «Братьев Карамазовых», черновики к «Ответу Градовскому» и письмо Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г., очевидно свидетельствующие о хилиастических пристрастиях Достоевского, – однако ни разу не упомянул «хилиастический комплекс» в записных тетрадях к «Бесам». Критику Леонтьева исследователь признал верной, но лишь отчасти: неправ Леонтьев был в том, что представлял «мировую гармонию» Достоевского исключительно как эманацию эвдемонизма и социального утопизма. В действительности идея «мировой гармонии» была

---

<sup>171</sup> Там же. С. 218.

<sup>172</sup> Париков О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново. 2013. № 2(38). С. 24–27.

направлена против теории гуманистического прогресса, где бытие (общественный строй) определяет сознание; у Достоевского же первично именно личное нравственное совершенствование, от которого уже зависит общественное переустройство. Следовательно, хилиазм у Достоевского особый. От древнего хилиазма, говорится в статье, его отличает то, что раннехристианские представители хилиазма исходили из такого понимания Апокалипсиса, согласно которому для Тысячелетнего Царства будут призваны только праведники, воскресшие после воскресения первого, которые будут судить грешников; в то время как у Достоевского все эти противоречия сняты: воскресают все, и последующего суда нет<sup>173</sup>. Таким образом, хилиазм Достоевского мыслится как особый, отличный от «еретического хилиазма»; но насколько то, что делает его особенным действительно позволяет говорить о сущностном отличии одного от другого? По всей видимости, сам автор в этом не вполне уверен, что проявляется в различных редакциях этой же статьи. В одной из них в предпоследнем абзаце говорилось, что: «“Всемирную гармонию” у Достоевского следует понимать как его христианское упование, надежду, как призыв и проповедь христианской любви в мире, и в таком случае она не имеет **ничего общего** с еретическим хилиазмом»<sup>174</sup>; в то время как в другой версии: «имеет **мало общего**»<sup>175</sup> (полужирный шрифт в обоих случаях мой. – Авт.).

В более поздней статье<sup>176</sup> А.В. Золотарёв углубился в проблематику хилиазма Достоевского. Он выделил три источника хилиастических представлений Достоевского: 1) усвоенные ещё в молодости актуальные западные идеи, включая гуманистическую теорию нравственного прогресса человечества и социалистические идеи; 2) славянофильская мысль, а именно особый взгляд на

---

<sup>173</sup> Золотарёв А.В. Спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской философии // Соловьёвские исследования. 2018. № 2(58). С. 10, 13–14, 16.

<sup>174</sup> Там же. С. 17–18.

<sup>175</sup> Золотарёв А.В. Спор Леонтьева с Достоевским о хилиазме: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской религиозной философии // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 158.

<sup>176</sup> Золотарёв А.В. Своеобразие хилиастической утопии Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26.

общественность как «соборность» и вытекающий отсюда взгляд на мессианство;

3) непосредственно апокалиптические и хилиастические учения, с которыми он был знаком через Вл.С. Соловьёва, Н.Ф. Фёдорова, сюда же относится опосредованное влияние Иоахима Флорского. Главное отличие воззрений Достоевского от хилиазма – только моральное основание в основе, что соотносится с кантианским идеалом, регулятивной нормой, до конца не осуществимой, но постулирующей объективную реальность должного. Этот идеал носит характер антиномии: реализация его вполне невозможна, однако должно к ней стремиться. А.В. Золотарёв оспорил в этой связи утверждение О.В. Парилова о том, что к концу 1870-м под влиянием Соловьёва Достоевский начал верить в реальную осуществимость земного Царства Божия. Таким образом, миллениум для Достоевского не был общественно-политическим проектом, так как переход к потенциальному царству правды на земле возможен только благодаря нравственному перерождению отдельного человека, а не с помощью социальных институтов и движений<sup>177</sup>.

В другой работе<sup>178</sup> А.В. Золотарёв, анализируя мистическое мировоззрение Достоевского, пришёл к выводу, что мистика автора «Братьев Карамазовых» не имела церковных истоков, а сводилась к его личному опыту, несмотря на многочисленные параллели с православным христианством. Вслед за прот. Павлом Ходзинским А.В. Золотарёв назвал учение старца Зосимы, во многом отражающее взгляды самого Достоевского, «новым пелагианством». У Достоевского не было представления о необходимости благодати Св. Духа для подражания Христу<sup>179</sup>.

О.И. Сыромятников в ряде статей выступил с весьма пристрастной апологетикой Достоевского и обличением Леонтьева. Высказывания последнего, по утверждению автора, и по сей день поражают своей «необъяснимой

---

<sup>177</sup> Там же. С. 15–23.

<sup>178</sup> Золотарёв А.В. Достоевский и мистика // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 24. СПб., 2024. С. 21–38.

<sup>179</sup> Там же. С. 34–35.

противоречивостью», а «необъяснимая нелепость многих суждений Леонтьева» ярко контрастирует с его приверженностью православию, которое в статьях исследователя подвергалось сомнению. Он утверждал, что Леонтьев выхолащивал христианскую идею любви и сводил её к «угождению ближнему»: «Представляется, что любой знакомый с Евангелием человек почувствует явное несоответствие некоторых идей Леонтьева учению Христа»<sup>180</sup>. О.И. Сыромятников значительно упростил историософскую концепцию Леонтьева, сведя её исключительно к эстетике. В статье утверждалось, что оппонент Достоевского подменял этическое содержание любви (добро и зло) эстетическими категориями<sup>181</sup>. Эсхатологию Леонтьева автор определил как «пессимистическую»<sup>182</sup> и пояснил, что «консерватор Леонтьев считал главной опасностью для России привитие ей западных культурно-цивилизационных моделей и предлагал ей встать на путь национально-религиозной изолированности»<sup>183</sup>. Все «явления действительности» Леонтьев оценивал с позиции противостояния западному космополитизму и атеизму, в то время как в религиозном мировоззрении эстетизм выражался в пристрастии к внешней обрядности<sup>184</sup>. Причиной претензий к Достоевскому автор называл личную неприязнь, а продолжение Леонтьевым полемики с этими идеями уже после смерти составителя «Пушкинской речи» объяснялось желанием привлечь к себе внимание<sup>185</sup>. Искажающим действительность является также высказывание автора о том, что леонтьевское указание на «розовый оттенок» в идеях Достоевского

---

<sup>180</sup> Сыромятников О.И. Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев). (Статья 1) // Вестник Пермского университета. 2009. Вып. 2. С. 101–104.

<sup>181</sup> Он же. Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев). (Статья 2) // Вестник Пермского университета. 2010. Вып. 6(12). С. 123

<sup>182</sup> Там же. С. 105–106.

<sup>183</sup> Он же. Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев). (Статья 3) // Вестник Пермского университета. 2012. Вып. 2(18). С. 119.

<sup>184</sup> Там же. С. 110.

<sup>185</sup> Он же. Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев). (Статья 2) // Вестник Пермского университета. 2010. Вып. 6(12). С. 126.

предстаёт намёком на его принадлежность к «красным», то есть. социалистам<sup>186</sup>. На хилиазме Достоевского (как и Соловьёва) исследователь не останавливается, хотя и ссылается на статью Микосибы<sup>187</sup>, где впервые были опубликованы маргиналии Леонтьева к «Трёх речам...» Соловьёва, что, как представляется, должно было способствовать более тонкому пониманию аспектов изучаемой полемики.

Менее пристрастный разбор полемики вокруг «Пушкинской речи» проделал С.А. Нижников, использовавший большой круг источников. Вместе с тем продостоевская аргументация строилась автором вокруг цитат из историографии и текстов современников. Например, неортодоксальность взглядов Леонтьева аргументировалась, среди прочего, ссылкой на утверждение об этом С.Н. Булгакова, православие которого как минимум сомнительно (пристрастие к хилизму, софиологии), или ссылками на примечания к письмам Леонтьева В.В. Розанова, сделанными в 1903 г., от которых он потом сам же отрёкся<sup>188</sup>. Вся полемика, таким образом, рассмотрена в отрыве от историософских идей Леонтьева, которые излагаются поверхностно, с очевидным влиянием оценок современников «оптинского отшельника»<sup>189</sup>.

Важные наблюдения о влиянии на Ф.М. Достоевского И.-Г. Юнга-Штиллинга (теософа, обосновывавшего хилиастические концепции) сделала А.Л. Гумерова<sup>190</sup>.

Ряд наблюдений об увлечениях оригенизмом Соловьёва и влияния последнего в этом отношении на Достоевского сделал А.Л. Рычков<sup>191</sup>.

---

<sup>186</sup> *Он же*. Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв). (Статья 3) // Вестник Пермского университета. 2012. Вып. 2(18). С. 108.

<sup>187</sup> Там же. С. 114. Там же. С. 129.

<sup>188</sup> См. об этом: *Иванова Е.В.* Наследие и наследник: к истории публикуемых текстов // Материалы неизданной книги Литературные изгнанники. Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб., 2014. С. 45–47.

<sup>189</sup> *Нижников С.А.* История одного спора: Ф. Достоевский и К. Леонтьев о сущности христианства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2011. Вып. 2. С. 6–15.

<sup>190</sup> *Гумерова А.Л.* Мотивы "Победной повести" И.-Г. Юнга-Штиллинга в произведениях Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. №3 (7). С. 117–129.

Тему понимания Достоевским социализма изучал Ю.В. Даренский<sup>192</sup>. Он выделил «особую христианскую социальность». Специфика хилиазма состояла у Фёдора Михайловича в том, что герои его произведений не испытывали преображения, а только мечтали о нём и делали первый шаг по направлению к нему, что представляло собой, уверен автор статьи. Эсхатологическая теория Достоевского включала в себя «внутренний апокалипсис», то есть преображение через катастрофу в виде смерти, и это «противоречит», по словам автора, хилиастическим чаяниям.

В.М. Лурье<sup>193</sup>, изучая полемику Леонтьева и Достоевского сосредоточился на истоках представлений Фёдора Михайловича о народе как о церкви, выявил специфику употребления писателем термина «соборность», отличную от славянофильской. Так, если у Ю.Ф. Самарина (именно он, а не Хомяков, был автором этого понятия) различалась соборность и общинность, то у автора «Братьев Карамазовых» уже не было такого разделения. Автор статьи провёл глубочайший анализ опосредованного влияния на Достоевского концепции Иоахима Флорского через Жорж Санд (в особенности её роман «Спиридион») и Пьера Леру и обнаружил следы этих идей в письме Белинского Гоголю 1847 г. Также отмечено, что Леонтьев почувствовал приверженность Достоевского к хилизму по косвенным признакам, не зная тех источников, где Достоевский высказывался об этом открыто (главным образом, черновики). В.М. Лурье предположил, что статья Леонтьева о «Пушкинской речи» нанесла Достоевскому оскорбление сильнее текста Градовского потому, что исключение эксплицитного пассажа о миллениаризме в ответе Градовскому (сохранился в черновиках) не

---

<sup>191</sup> Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. Выпуск 3(59), 2018. С. 6–42; *Он же*. Латинская выписка Вл. Соловьёва из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Выпуск 1(61), 2019. С. 6–23; *Он же*. Латинский конспект Вл. Соловьёва в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 431–451

<sup>192</sup> Даренский В.Ю. Эсхатология Ф.М. Достоевского // Acta eruditorum: научные доклады и сообщения Выпуск 43 /2023. С. 111–122.

<sup>193</sup> Лурье В.М. Социалистическая эсхатология: приношение Достоевского поздним славянофилам // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 24. СПб., 2024. С. 38–86.

помогло, и Леонтьев верно почувствовал то, что Достоевский пытался скрыть, так что, возможно, сам Константин Николаевич не ожидал столь резкой реакции<sup>194</sup>.

Большое значение для изучаемой темы имеют теоретические разработки М.М. Бахтина<sup>195</sup>, важные для интерпретации ряда текстов Достоевского, о которых пойдёт речь в настоящей работе.

Западная историография была достаточно подробно освещена в статье А.М. Салмина<sup>196</sup>

Американский исследователь Гленн Кронин представил наиболее обстоятельный на данный момент труд на английском языке, посвящённый наследию Леонтьева<sup>197</sup>, представляющий собой интеллектуальную биографию. Его название, которое можно перевести на русский как «Разочарованный странник: апокалиптическое видение К. Леонтьева», содержит аллюзию на повесть Н.Н. Лескова и упоминавшуюся выше статью С.Н. Трубецкого<sup>198</sup>.

Кронин точно отмечает тенденции фатализма и пессимизма в политических статьях Леонтьева последних лет и верно связывает последнюю эволюцию взглядов Леонтьева с влиянием Вл.С. Соловьёва<sup>199</sup>, которое он всё же несколько преувеличивает. Так, после встречи с Соловьёвым Леонтьев, по Кронину, отказался от концепции трансцендентального эгоизма как «движущей силы духовного возрождения», разочаровался в идее построения новой цивилизации<sup>200</sup>. Натяжкой также выглядит утверждение о влиянии буддизма (через Шопенгауэра)

---

<sup>194</sup> Там же. С. 45, 53, 59–62.

<sup>195</sup> Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского (постановка проблемы) / Он же. Избранное. Том II. Поэтика Достоевского. М.; СПб., 2020.

<sup>196</sup> Салмин А.М. Указ. соч. С. 90–158.

<sup>197</sup> Cronin, Glenn. Disenchanted Wanderer: The Apocalyptic Vision of Konstantin Leontiev. NIU. Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies. Ithaca: Northern Illinois University Press, 2021.

<sup>198</sup> Кроме того, автор выпустил весьма объёмную интеллектуальную биографию Л.А. Тихомирова: Cronin, Glenn. The Enduring Enigma of Lev Tikhomirov (NIU Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies). Ithaca: Northern Illinois University Press, 2025.

<sup>199</sup> Cronin, Glenn. Disenchanted Wanderer: The Apocalyptic Vision of Konstantin Leontiev. NIU. Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies. Ithaca: Northern Illinois University Press, 2021. P. 161, 174.

<sup>200</sup> Ibid. P. 187–188.

на Леонтьева: «Учение Будды стало личным утешением для Леонтьева в последние годы его жизни»<sup>201</sup>.

В зарубежной историографии авторы уделяли внимание основам историософии Леонтьева, месту этого мыслителя среди других консерваторов. Особый акцент делался на поиске истоков советской идеологии в сочинениях русских мыслителей, главным образом консерваторов. За исключением

---

<sup>201</sup> Ibid. P. 142. Интересными представляются наблюдения автора на тему «криптосталинизма» Леонтьева. Так, он указал на то, что К.П. Победоносцев зимой 1885–1886 гг. закупил около 60 экземпляров сборника статей Леонтьева «Восток, Россия и славянство» для семинарий. Не исключено, предположил Гленн Кронин, что один из экземпляров мог попасть в тифлисскую семинарию, куда в 1894 г. поступил И.В. Сталин (Джугашвили) и обучался там пять лет, и что последний мог познакомиться с этим сборником самостоятельно или по рекомендации кого-либо из «реакционно настроенных» преподавателей. Кронин ссылался на исследование Эрика ван Рее «Сталин и национальный вопрос» (Erik van Ree, „Stalin and National Question“), в котором, в частности, изучалось влияние органицистских идей на Сталина. Биологическая концепция исторического развития в русской традиции была представлена главным образом Н.Я. Данилевским и менее известным в широких кругах К.Н. Леонтьевым. Эти идеи пользовались популярностью среди консерваторов и могли прямо или опосредованно могли повлиять на Сталина. Говоря о конкретных проявлениях этого влияния, автор монографии привёл тот факт, что Сталин широко использовал биологическую терминологию применительно к социальным процессам. Например, в его теоретической работе «Марксизм и национальный вопрос» 1913 г. нация названа «национальным организмом» и определена как «исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры. При этом само собой понятно, что нация, как и всякое историческое явление, подлежит закону изменения, имеет свою историю, начало и конец». Согласно Ван Рее, в этом, в частности, отрывке прослеживается параллелизм с органицистской теорией исторического развития как уровне метафорики, так и в смысловом отношении: всякое социальное образование подвержено органическим законам и проходит стадии рождения, становления и смерти. Гленн Кронин продолжил эту мысль и сосредоточился на тех параллелях в сталинских сочинениях, которые указывают влияние скорее Леонтьева, чем Данилевского. Среди них – критическое отношение к национализму, понимаемому в смысле национальной исключительности, когда нация мыслится преимущественно как этнографическая общность (“racial nationalism”). Это понимание было присуще панслависту Данилевскому, но никак не Леонтьеву, критиковавшему национализм такого рода. Кронин привёл цитаты из упомянутой статьи Сталина, где областная автономия описывалась как гарант разностороннего культурного развития и противопоставляется автономии национальной, которая этому развитию препятствует. Другое общее место у Леонтьева и Сталина – мнение об историческом значении Византии. Данилевский говорил о Византии как о безвременно ушедшем и даже не включил её в состав культурно-исторических типов, конституирующих ядро мировой истории, в то время как в историософии Леонтьева византизм играл ключевую роль. Что касается Сталина, то, уверен Кронин, он не мог не очароваться сильной государственной властью Византии, историей которой генсек предположительно интересовался. Ibid. P. 194–196, 198–199.

некоторых работ, футуро-эсхатологические утопии Леонтьева анализировались в целом поверхностно.

Таким образом, на современном этапе изучения историософии Леонтьева и отдельных её граней наблюдается увеличение числа исследований на данную тему, а также их широкая тематическая вариативность. Прослеживается тенденция к большой объективности, научности работ, что выражается в резком сокращении оценочных суждений, свойственных дореволюционному и эмигрантскому периоду развития историографии. Несмотря на то, что появились отдельные исследования, посвящённые эсхатологическим представлениям Леонтьева, их количество пока крайне мало, и можно констатировать слабую разработанность этой проблематики.

**Источниковую базу исследования** можно разделить на пять групп: 1) переписка Леонтьева; 2) публицистические работы; 3) тексты, раскрывающие учение гептастилизма; 4) источники по спору вокруг «Пушкинской речи» Достоевского; 5) публицистические статьи ближайших собеседников Леонтьева в последние годы его жизни.

В диссертации использовано наиболее полное на данный момент Полное собрание сочинений и писем Леонтьева (ПССиП)<sup>202</sup>.

В переписке Леонтьев был более откровенен в обсуждении ряда вопросов, в особенности относящихся к его проектам будущего России. Так, главной темой переписки Леонтьева и Т.И. Филиппова, крупного государственного и церковного чиновника, были вопросы: проблема соотношения веры и эстетики, аспекты полемики Леонтьева и Соловьёва по поводу призвания России (культурного или только религиозного)<sup>203</sup>.

В переписке с В.В. Розановым, религиозным философом, публицистом и литературным критиком, обсуждались такие аспекты историософии Леонтьева,

---

<sup>202</sup> *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. [19 кн.]. СПб., 2000–2021. (Далее – ПССиП).

<sup>203</sup> *Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891)*. СПб., 2012 (Далее – *Пророки Византизма...*); *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. СПб., 2020; *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. СПб., 2020; *Он же*. ПССиП. Т. 12, Кн. 3. СПб., 2021.

как соотношение науки и религии, христианства и эстетики, мистика и роль мистических сект. Леонтьев делился своими проектами будущего России<sup>204</sup>.

В переписке с о. Иосифом Фуделем (студент юридического факультета Московского университета, публицист, общественный деятель, рукоположенный в священнический сан в 1889 г.) обсуждалось современное состояние науки и Церкви, отражена полемика с Соловьёвым, перспективы создания новой культуры<sup>205</sup>.

Переписка Леонтьева с А.А. Александровым, поэтом, впоследствии приват-доцентом Московского университета, особенно ценна тем, что в ней Леонтьев давал широкую перспективу собственных взглядов на будущее России, включая эсхатологический и «социалистический» сценарий<sup>206</sup>.

В письмах к дипломату и историку и К.А. Губастову Леонтьев затрагивал тему создания новой культуры, но наиболее полно и ярко обрисовывает апокалиптический сценарий (подробно останавливаясь на роли научного и технического прогресса) и социалистический<sup>207</sup>.

Кроме того, необходимость рассмотрения мысли Леонтьева в развитии ряда её аспектов на большом протяжении времени обусловила обращение к письмам других «учеников» Леонтьева, таких как юрист и публицист Н.А. Уманов, филолог, публицист и будущий политик правого толка Я.А. Денисов, болгарский писатель Н.Г. Геров, поэт А.А. Фет, мыслитель Л.А. Тихомиров и Вс.С. Соловьёв и пр. также опубликованные в составе ПССиП. Отдельно стоит сказать о переписке со студентом-историком И.И. Кристи<sup>208</sup>. Несмотря на то, что письма

---

<sup>204</sup> Переписка К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова // «Литературные изгнанники»... С. 203–309; ПССиП. Т. 12. Кн. 3. СПб., 2021.

<sup>205</sup> Переписка К.Н. Леонтьева и И.И. Фуделя // «Преимство от отцов»... С. 61–330.

<sup>206</sup> Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. СПб., 2020; Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. СПб., 2020; Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. СПб., 2021; Александров А.А. Письма К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение». СПб., 2024.

<sup>207</sup> Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. СПб., 2020; Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. СПб., 2021; Губастов К.А. Письма К.Н. Леонтьеву. Статьи. СПб., 2025.

<sup>208</sup> Кристи И. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. СПб., 2016.

самого Леонтьева к Кристи не обнаружены, этот источник важен для понимания концепции гептастилизма.

Публицистические источники можно разделить на четыре подгруппы: 1) те сочинения, в которых раскрываются базовые аспекты историософии Леонтьева и в которых отразились важнейшие изменения в развитии его мысли<sup>209</sup>; 2) статьи, посвящённые проблематике национализма<sup>210</sup>; 3) статьи, позволяющие выяснить отношение Леонтьева к технике<sup>211</sup>; 4) работы, в которых затрагивается большое количество разнообразных тем, имеющих отношение к историософии<sup>212</sup>.

Третью группу источников составляют не опубликованные при жизни тексты, в которых раскрывается концепция гептастилизма. Автор развивал мысль о своеобразной культуре, прогрессе и науке, «окончательной гармонии», социализме<sup>213</sup>.

---

<sup>209</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 300–443; *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 159–234.

<sup>210</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского // ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 316–391; *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // Там же. С. 392–413; *Он же*. <Черновой вариант XIII главы статьи «Владимир Соловьёв против Данилевского»> // ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 203–229; *Он же*. Национальная политика как орудие всемирной революции // ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 497–548; *Он же*. Плоды национальных движений на Православном Востоке // ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 549–624; *Он же*. Культурный идеал и племенная политика // ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 21–56, а также: *Он же*. Культурный идеал и племенная политика <фрагменты ранней редакции> // Там же. С. 230–244; *Он же*. Кто правее? // Там же. С. 57–179.

<sup>211</sup> Леонтьев К.Н. Знакомство с Лессепсом // ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 142–148; *Он же*. Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни // Там же. С. 149–158

<sup>212</sup> Леонтьев К.Н. Не к стати и к стати // Там же. С. 625–637; *Он же*. «Московские ведомости» о двоевластии // ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 7–20; *Он же*. Над могилой Пазухина // ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 445–460; *Он же*. Сочувствие и содействие // Там же. С. 241–255; *Он же*. Добрые вести // Там же. С. 414–444; *Он же*. Чужим умом // Там же. С. 483–497.

<sup>213</sup> Леонтьев К.Н. <О культурном своеобразии и пределах развития науки. Фрагмент статьи «Прогресс и развитие»> // ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 267–271; *Он же*. <Фрагмент первой редакции «Афонских писем»> С. 271–272; *Он же*. Афон и его устройство // Там же. С. 272–275; *Он же*. <Фрагменты, не вошедшие в VIII главу «Писем о Восточных делах»> // Там же. С. 275–278; *Он же*. <О новой культуре> // Там же. С. 279–281; *Он же*. Общие основания // Там же. С. 281–282; *Он же*. Эптастилизм, или Учение о семи столпах Новой Восточной Культуры // Там же. С. 282–289; *Он же*. Эптастилизм. Афонские порядки // Там же. С. 289–293; *Он же*. Афон как образец реального, но не реалистического социализма // Там же. С. 293–298; *Он же*. Денисову. 7 Столпов новой культуры // Там же. С. 298–300; *Он же*. <Фрагменты черновой редакции статьи «О всемирной любви»> // Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 118–120

К четвёртой группе принадлежат источники, относящиеся к спору вокруг «Пушкинской речи» Достоевского: статья Леонтьева «Наши новые христиане»<sup>214</sup>, пометки Леонтьева на полях брошюры Соловьёва «Три речи в защиту Достоевского»<sup>215</sup>.

Для понимания контекста полемики Леонтьева и Достоевского необходимо также обращение к: письму Достоевского к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г.<sup>216</sup>; письму к К.П. Победоносцеву от 16 августа 1880 г.<sup>217</sup>, черновому автографу «Ответа Градовскому»<sup>218</sup>, черновые тетради к «Бесам»<sup>219</sup>, роману «Братья Карамазовы» (спору в келье старца Зосимы о государстве и Церкви)<sup>220</sup> и ряду статей из «Дневника писателя»<sup>221</sup>. Ввиду того, что в полемику был замешан также Соловьёв, важно учитывать также его публицистические работы, относящиеся к теме<sup>222</sup>.

В пятую группу входят два источника, не предназначенные для публикации, которые Леонтьев переслал Розанову: «тетради с наклейками»<sup>223</sup>,

---

<sup>214</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане // ПССиП. Т. 9. С. 165–226; *Он же.* <Фрагменты, не вошедшие в статью “О всемирной любви”> // ПССиП. Т. 9. С. 401–406.

<sup>215</sup> *Микосиба М.О.* пометках К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьёва «Три речи в память Достоевского» // Соловьёвские исследования. Иваново. 2004. № 1(8). С. 32–55.

<sup>216</sup> *Достоевский Ф.М.* Письмо к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881. Л., 1988. С. 13–15.

<sup>217</sup> *Достоевский Ф.М.* Письмо к К.П. Победоносцеву от 16 августа 1880 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881. Л., 1988. С. 209–210.

<sup>218</sup> *Достоевский Ф.М.* Черновой автограф «Ответа Градовскому» // *Он же.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. Дневник писателя 1877. Сент. – Дек.; 1880. Август. Л., 1974. С. 323.

<sup>219</sup> *Достоевский Ф.М.* Бесы. Подготовительные материалы // *Он же.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 11. Л., 1974. С. 58–308.

<sup>220</sup> *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. Книги 1–10 // *Он же.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 14. Л., 1976; *Он же.* Братья Карамазовы. Книги 11–12. Эпилог. Рукописные редакции // *Он же.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 15. Л., 1976.

<sup>221</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. Июнь 1876 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 23. Дневник писателя 1876. Май – Октябрь. Л., 1981. С. 30–54; *Он же.* Дневник писателя. Январь 1881 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 27. Дневник писателя 1881. Автобиографическое. Dubia. Л., 1984. С. 5–175.

<sup>222</sup> *Соловьёв В.С.* Заметка в защиту Достоевского от обвинений в «новом» христианстве // *Он же.* Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 319–323; *Он же.* Заметка по поводу новых христиан // Русь. 1883. 1 мая. № 9. С. 39–43; *Он же.* Три речи в память Достоевского: (1881–1883 гг.) М., 1884 г.; *Он же.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.; *Он же.* Три разговора о войне, прогрессе и конце истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 635–763.

<sup>223</sup> *Леонтьев К.Н.* Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 309–828.

представляющими из себя две тетради с вклеенными газетными вырезками с отзывами на публикации Леонтьева, и тетрадь с заметками на разные темы<sup>224</sup>, позволяющих углубить представление о мировоззрении позднего Леонтьева.

**Научная новизна исследования** заключается в том, что в нем впервые комплексно рассматривается мысль Леонтьева в конце 1880-х – начале 1890-х гг. на основе его переписки. Во-первых, определены основы историософии Леонтьева на обозначенном этапе развития, что включает в себя изложение его концепта «византизма», теории «триединого процесса» и симптомов «вторичного упрощительного смещения». Во-вторых, представлено содержание гептастилизма как главного культурного и историософского проекта Леонтьева периода с начала 1880-х до переломного момента в конце 1880-х гг. В-третьих, обозначены причины и обстоятельства кризиса отношения этого мыслителя к гептастилистической утопии во второй половине 1880-х гг. в контексте появления статьи Соловьёва «Россия и Европа» в 1888 г. В-четвёртых, проанализированы проекты будущего России в представлении Леонтьева. В-пятых, определено, что Леонтьев не принял тезис Соловьёва об исключительно религиозном призвании России и не отказался в полной мере от своих проектов культурного созидания. В-шестых, выявлена сущность полемики Леонтьева с Достоевским вокруг «Пушкинской речи» 1880 г. и продолженная Соловьёвым.

**Теоретическая значимость исследования** диссертации сводится к тому, что её выводы позволяют расширить научные представления о слабо освещённом в историографии позднем этапе историософии Леонтьева, что важно как с точки зрения исследования его идейного наследия, так и в широком контексте изучения русской мысли второй половины XIX в.

**Практическая значимость исследования** обусловлена возможностью использовать содержащиеся в нем сведения и заключения при подготовке новых научных работ, разработке общих и специальных курсов по истории России XIX

---

<sup>224</sup> Леонтьев К.Н. Отрывки и разные мысли. 1889 // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 303–323.

в., подготовке лекционных курсов и учебных пособий, а также культурно-просветительной работы.

**Достоверность исследования** обусловлена широтой и разнообразием источниковой базы, которая включает в себя переписку, статьи из периодических изданий, их черновые версии и прочие материалы личного происхождения, такие как маргиналии, оставленные Леонтьевым на книгах, свидетельства современников, комплексным обобщающим анализом перечисленного, а также контекстуализация результатов исследования в рамках имеющейся обширной историографии по заявленной теме.

**Апробация результатов исследования.** Диссертация прошла обсуждение на кафедре истории России XIX века – начала XX века исторического факультета МГУ имени М.В.Ломоносова и была рекомендована к защите.

Основные положения диссертации были представлены на научных конференциях и опубликованы в 4 научных статьях общим объемом 5,6 п.л. в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ имени М.В.Ломоносова по группе специальностей 5.6. Исторические науки.

**Структура исследования** организована в соответствии с проблемно-хронологическим принципом. Работа состоит из введения, четырех глав, разделенных на параграфы, заключения, списка использованных источников и литературы.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. В центре взглядов Леонтьева на прошлое и будущее России, представлявших собой цельную систему, стояли концепция «византизма» и теория «триединого процесса». Из этой теории следовало, что история представляет собой смену культурно-исторических типов. Отсюда конец истории мыслился неизбежным, однако при этом утверждалось, что он может быть отсрочен актами культурного созидания (путем создания нового славяно-восточного культурно-исторического типа) либо приостановлен на время

консервативной политикой, то есть удержанием наступления последней фазы «вторичного смесительного упрощения» (на уровне конкретного государственного образования и на уровне всемирном).

2. Изменения внутривосточного курса в начале царствования Александра III Леонтьев расценивал как «спасительную реакцию». Эти изменения вселили в него надежду на построение оригинального семиосновного (гептастилистского) славяно-восточного культурно-исторического типа.

3. Надежды Леонтьева на создание новой культуры, связанные с учением о гептастилизме, существенно поколебались в 1888 г. в ходе полемики с Соловьевым, критиковавшим теорию Данилевского и утверждавшим, что призвание России является сугубо религиозным, а не культурным. С этого времени Леонтьев начал мыслить будущее России разновариантно.

4. К вариантам будущего России, которые Леонтьев обсуждал в своей переписке в конце 1880-х – начале 1890-х гг., относились: создание оригинальной культуры, объединение с Католической церковью (идея Соловьева), установление «монархического социализма» либо слияние с «обще-европейской федерацией» и последующий эсхатологический финал, то есть переход к завершающей стадии всеобщего смешения, когда все культурно-исторические типы сливаются в один усредненный.

5. Леонтьев в обозначенный период не отказался полностью от идей «культурного созидания» и не принял как единственно верный тезис Соловьева об исключительно религиозном призвании России, продолжая в письмах своим знакомым выражать надежды на построение новой культуры. При этом он сместил акцент на попытку задержания стремительно наступающей третьей фазы всеобщего смешения и все чаще писал об отсрочке неизбежного так или иначе конца света уже не на 1000–1200 лет, что составило бы полноценный период существования цивилизации, но на гораздо меньший срок.

6. В рамках полемики вокруг «Пушкинской речи» Леонтьев обвинял Достоевского в приверженности «розовому христианству», проницательно

намекая тем самым на идейные истоки его воззрений в виде французского утопического социализма. Однако Леонтьев не подразумевал жесткой увязки милленаристской мечты со страстным русским православным мессианизмом Достоевского. При этом о хилиазме Достоевского было известно Соловьеву, который, приняв участие в споре против Леонтьева, из полемических соображений настаивал на ортодоксальности взглядов автора «Пушкинской речи».

## **Глава 1. Эволюция исторических воззрений К.Н. Леонтьева в поздний период его жизни**

### **1.1. К.Н. Леонтьев как консерватор: критерии и границы классификаций, стилистические и мировоззренческие маркеры**

Во введении было сказано, что К.Н. Леонтьев является мыслителем консервативного толка. Однако в чём именно состоял его консерватизм, и что составляет консерватизм как идейное течение в целом? Прояснение этих вопросов позволило бы исторически контекстуализировать интеллектуальное наследие Леонтьева.

Вопрос о существовании консерватизма является дискуссионным. С одной стороны, этимология этого слова (от лат. *conservo* – сохраняю) указывает на консервацию актуальных общественно-политических устоев. Как нетрудно заметить, в таком случае консерватизм представляется как нечто ситуативное, защищающее наличные общественно-политические институты. Данное понимание имеет употребление в научной литературе, где встречаются мысли о «советском консерватизме», равным образом как и о «либеральном»<sup>225</sup>. С другой стороны, можно попытаться выявить нечто общее во всех проявлениях консервативного мировоззрения в длительной исторической перспективе и выявить его инвариантное ядро. Тогда окажется, что «консерватизм» по-своему автономен, и в той или иной форме существовал всё время.

В этой связи имеет смысл обратиться к теоретическим разработкам С. Хантингтона, который предложил концепцию трёх форм консерватизма: аристократическую (консерватизм как реакция феодальной аристократии на Французскую революцию), автономную (консерватизму присущи непреходящие ценности, такие как справедливость, порядок, баланс и умеренность, поэтому он существовал всё время и не связан с интересами конкретной социальной группы и

---

<sup>225</sup> Камнев В.М., Осипов И.Д. Политическая философия русского консерватизма. СПб., 2023. С. 4–28.

исторической конфигурацией) и *ситуативную* (консерватизм возникает исходя из определённой исторической ситуации, когда необходимо защищать и оправдывать актуальный порядок, находящийся под угрозой)<sup>226</sup>.

По большому счёту, данное членение сводится скорее к двум фундаментальным представлениям о консерватизме: как о всегда присутствующем в истории на всём её протяжении (автономная концепция) и как об исторически обусловленном явлении (ситуативная концепция). Что касается аристократической теории генезиса консерватизма, то она видится чрезмерно сужающей это понятие исключительно до периода Французской революции.

Хантингтон придерживался ситуативной концепции, аргументируя это тем, что от всех остальных идеологий консерватизм отличается отсутствием сущностного идеала. Вместо выработки представлений об идеальных социальных институтах данное политическое мировоззрение ограничивается лишь, по его мнению, указанием на необходимость их сохранения<sup>227</sup>.

Между тем, более близкой к истине видится позиция К. Мангейма: консерватизм действительно не является надисторичным, он вырастает из аристократической реакции на революцию 1789 г., но и не сводится только к ней<sup>228</sup>. Такой мысленный ход позволяет преодолеть представление об абсолютной дискретности консерватизма, которое следует из тезиса Хантингтона, а также установить идейно-историческую преемственность данного направления мысли и сходство ситуаций, на которые оно реагирует

В истории русского консерватизма можно выделить несколько этапов: 1) дворянский консерватизм, уходящий корнями во вторую половину XVIII в. и упирающийся в 1812 г., представителями этого этапа были Н.М. Карамзин, М.М. Щербатов и другие; 2) имперский консерватизм периода правления Александра I и Николая I, отмеченный становлением уваровской формулы

---

<sup>226</sup> *Huntington, Samuel P.* Conservatism as an Ideology // *The American Political Science Review* v. 51, n. 2 (1957). P. 453–457.

<sup>227</sup> *Huntington, Samuel P.* Op. cit. P. 457–458.

<sup>228</sup> *Mannheim K.* Conservative Thought // *Mannheim K.* Essays on Sociology and Social Psychology. London, 1953. P. 94–98.

«Православие, самодержавие, народность» и пропитанный универсалистским религиозным духом, а не философией Просвещения, как это было на предыдущем этапе; 3) после Крымской войны и вплоть до смерти Александра III можно выделить «городской», или «разночинский» консерватизм, представленный чиновниками и журналистами, отмеченный элементами ещё только появляющегося модерна (Леонтьев относится к этому периоду); 4) зарождение массовых консервативных движений в период правления Николая II<sup>229</sup>.

В свою очередь, в рамках третьего этапа существовало несколько течений, а именно: бюрократический национализм (ключевое направление русского консерватизма 1860–1880-х гг., представленное М.Н. Катковым, отмеченное неприятием революционных идей и национального сепаратизма, требованием сильной власти и национального единства, объединения всех слоёв общества перед императорской властью); либеральный национализм славянофилов (с той оговоркой, что чёткой дифференциации с катковским консерватизмом не существовало: показательно, что Победоносцев первоначально относил себя к славянофильскому лагерю); дворянский консерватизм (представленный Р.А. Фадеевым, А.Д. Пазухиным, К.Ф. Головиным, В.П. Мещерским, которые настаивали на укреплении не «служилой» составляющей дворянства, а его общественной роли, при том что взгляды их были весьма неоднородны); церковный традиционализм (Т.И. Филиппов и Н.Н. Дурново, бывшие противниками светского национализма, выступавшие за Церковь как более самостоятельную и даже независимую от синодальной бюрократии силу); консервативный романтизм (представленный К.Н. Леонтьевым, объединявшим противоположные начала (эстетику и религию), что характеризует романтическое мировоззрение, а также Ф.М. Достоевским и отчасти Вл. С. Соловьёвым); неоконсерватизм (направление, зародившееся в 1890-ые гг. и являющееся переходным звеном к следующему, массовому этапу развития русской

---

<sup>229</sup> Котов А.Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. СПб., 2010. С. 33–34.

консервативной мысли. Ярким его представителем был Л.А. Тихомиров, мысль которого была схожа с построениями Леонтьева, однако с большим вниманием к прикладным политическим вопросам, что больше походит на политическую программу)<sup>230</sup>.

Следует осветить ещё один немаловажный теоретический аспект, который позволит лучше понять идейный фон, имевший место в России во второй половине XIX в.

В этот период появляются три основные направления историософии. Первое из них можно назвать концепцией линейного прогресса, к которому принадлежали П.Л. Лавров, Н.В. Шелгунов, Н.И. Кареев и пр. Они рассматривали историю как на постепенное восхождение и совершенствование человечества в умственном, моральном и социальном смысле<sup>231</sup>, причём, как можно видеть, телеологический компонент полностью исключался. Именно это отличает, при наличии ряда общих мест, концепцию линейного прогресса от другой, концепции истории как «работы спасения». К ней можно отнести Ф.М. Достоевского (во многом именно он дал мощный толчок дальнейшего развития такого видения истории), а также А.С. Хомякова, И.С. Аксакова, Н.Ф. Фёдорова, Вл. С. Соловьёва, которых объединяет эксплицитно или имплицитно выраженная вера в возможность построения Царства Божия на земле и достижения «гармонии». Наконец, существует и третья концепция, которую, вслед за А.Г. Гачевой, можно обозначить как «концепцию краха и неудачи истории». Её сторонники, такие как Н.Н. Страхов и К.Н. Леонтьев, смотрели на историческое развитие в пессимистических тонах, предполагая неизбежным эсхатологический финал<sup>232</sup>. Даная теоретическая разработка не представляется в полной мере релевантной для целей настоящего исследования, так как мысль Леонтьева в ней

---

<sup>230</sup> Там же. С. 56, 80, 91–92, 96, 105, 111–112.

<sup>231</sup> Гачева А.Г. *Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль* // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 54–55.

<sup>232</sup> Там же.

чрезмерно «спрямляется» до «пессимизма» тем, что оставляет за скобками его культурно-созидательные проекты.

Существуют и иные типологии тех или иных аспектов русской мысли, которые как минимум следует иметь в виду при работе над исследуемой темой. Так, В.В. Варава, говоря об эсхатологии в русской философии, предложил типологию «трагизм (пессимизм) / активизм (оптимизм)». Следовательно, Леонтьев относится к первому типу, а Достоевский, Толстой, Розанов, и в особенности Фёдоров – ко второму<sup>233</sup>. Данная типология не вполне подходит для данной темы, так как не отражает разделения условно либеральной концепции и, например, концепции Фёдорова «работы спасения»: и то и то будет отнесено к «активизму (оптимизму)».

Н.А. Хренов, в свою очередь, для обозначения топосов русского утопического сознания использовал типологию К. Мангейма, который выделял утопии либерально-гуманистическую (вера в прогресс; эволюционное изменение миропорядка), социалистическо-коммунистическую (радикализирующаяся версия утопии либерального типа; прогресс трактуется апокалиптически), консервативную (спровоцирована футуристическими – либеральной и коммунистической – утопиями; для неё характерна идеализация определённых исторических периодов или географических мест), и хилиастическую (самый древний тип утопии; её отличает акцент на эсхатологии и апокалиптике, причём осуществление хилиастических чаяний предполагается мгновенное, то есть непосредственно «сейчас» – однако, поскольку это невозможно, на помощь приходят мистика и миф, позволяющие «снять» время, не учитывая его)<sup>234</sup>. Как видится, такая типология, при всех её достоинствах, не вполне пригодна для настоящей темы, потому как важнейшие аспекты историософских построений Леонтьева, Достоевского, Соловьёва и др. стоят на грани нескольких из предложенных типов утопий.

---

<sup>233</sup> Варава В.В. Рождение философии из духа эсхатологии // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М, 2016. С. 86–87.

<sup>234</sup> Хренов Н.А. Утопическое сознание в России рубежа XIX–XX вв. // Там же. С. 19–26.

Более релевантной представляется классификация А.П. Глазкова, выделившего два типа историософии: 1) утопическая, основанная на изменении общественного порядка, и 2) эсхатологическая, отрицающая возможность создания совершенного общественного устройства, полагающая смысл истории вне текущего исторического времени. Внутри этих типов существуют виды, дефинирующие способ обоснования смысла истории: а) метафизические историософские концепции, где решающее значение придаётся разуму, и б) ревелационные историософские концепции, обосновывающие смысл истории в Божественном Откровении. Так, например, хилиастические религиозные концепции являются утопическими, а не эсхатологическими, так как предполагают земное, материалистическое существование Царства Божия; и вместе с тем они относятся к виду ревелационных концепций, потому как представляют собой интерпретацию Откровения, хотя и неканоническую<sup>235</sup>. Построения Леонтьева в рамках данной классификации можно определить как эсхатологические (резко отрицал любые хилиастические тенденции) и метафизические (придавал большое значение не просто наукообразности выражения своей теории, но именно её научности и объективности), однако отчасти и ревелационными тоже (ортодоксальная эсхатология: смысл истории в её конце).

Всё сказанное указывает на проблематичность типологизации Леонтьева, мысль которого уникальна тем, что сочетала в себе (преимущественно до 1888 г.) веру в возможность создания нового культурно-исторического типа и эсхатологический пессимизм (в основном после 1888 г.).

## **1.2. Развитие понятийного аппарата К.Н. Леонтьева и формулирование им тезиса об истории как смене культурно-исторических типов**

---

<sup>235</sup> Глазков А.П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии: от славянофилов к «неопатристическому синтезу». М., 2016. С. 25–26.

Свои взгляды Леонтьев выражал преимущественно не в тяжеловесных трактатах или «программных» статьях, но в разговорной (в самом широком смысле этого слова) форме. В данном случае речь идёт не только о личных разговорах с его учениками, но также о переписке, которой был присущ живой стиль. Отчасти поэтому Константину Леонтьеву не была свойственна системность в изложении мыслей – ведь живая речь течёт сама собой, и порой сложно предсказать, в какое именно русло пойдёт разговор. Такая стилистическая особенность определила направление исследований философии Леонтьева: многие из них так или иначе связаны со стремлением «пересобрать» его мысль, составив из корпуса его статей, писем и художественных произведений цельное представление о том, что будущий постриженник оптинских монахов думал по тому или иному поводу. Ю.П. Иваск, один биографов Леонтьева, писал в этой связи, что «лучший Леонтьев – это Леонтьев фрагментарный, состоящий из писем, записок и отрывков, которые хочется вырезать из его растянутых романов и статей»<sup>236</sup>.

По названию той или иной работы не всегда можно угадать, о чём пойдёт речь на этот раз. Поводом для статьи могло стать какое-то актуальное событие, но дальше нить повествования могла уходить в непредсказуемое русло. В публицистических статьях Леонтьева поражает та самая «разнопородность состава»<sup>237</sup>, о которой писал В.В. Розанов: спектр затронутых тем может быть действительно зашкаливающим для одной работы. Более удивительно, впрочем, то, что цельность конкретной работы достигается во многом благодаря кажущейся «рыхлости» содержания. Все затронутые в рамках одной статьи темы находятся не в логической, но в «жизненной» связи – по выражению самого автора.

---

<sup>236</sup> *Иваск Ю.П.* Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 2. С. 477.

<sup>237</sup> «В Леонтьеве поражает нас *разнопородность* состава, при бедности и монотонности линии тезисов». *Розанов В.В.* Из переписки К.Н. Леонтьева // «Литературные изгнанники»... С. 67.

Леонтьев писал Фуделю в письме от 6–23 июля 1888 г.: «Думаю, что последовательность *жизни* до того извилиста и сложна, что последовательности *ума* никогда за её скрытую *нитью* везде поспеть»<sup>238</sup>. Мыслитель сознательно выступал против последовательного мышления: «непрерывные и часто ложные и натянутые извороты отвлечённой диалектики» он противопоставлял ясности и наглядности; мыслить, по его мнению, следует не «строго», но ближе к конкретным примерам. Для него важна «интимная последовательность», присущая всякому уму<sup>239</sup>.

Писать для публики Константину Николаевичу хотелось куда меньше, чем вольно излагать свои мысли в переписке. К.А. Губастову 25–26 марта 1891 г. он рассказывал о том, что «для других надо излагать гораздо последовательнее и связнее», и «это уже труд, а не удовольствие», к которому он находит сложным себя понуждать<sup>240</sup>.

Мыслитель старался придать выражению своих мыслей особую провокативность, намеренно заостряя их. В частности, со своим учеником Н.А. Умановым в 1888 г. он делился мыслью о том, что важно не терять надежды на реализации «нашего идеала» (речь про гептастилизм, о котором будет сказано отдельно), но лучше «пересаливать», акцентируя негативную сторону актуального состояния культуры и общества, – чтобы не разочаровываться. Поэтому Леонтьева чрезвычайно обрадовал ужас от этих пророчеств его корреспондента: именно это чувство он и намеревался вызвать у читателей<sup>241</sup>.

Вероятно, это стало одной из ключевых причин, по которым общим местом стало считать Константина Николаевича «парадоксалистом». Косвенным образом это указывало на «несвязность» и абсолютное отсутствие системы в его идейных конструктах, с чем сам мыслитель был решительно не согласен. В контексте пренебрежения его сочинениями, молчанием и «предательством» друзей

---

<sup>238</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к И.И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. // «Преимство от отцов»... С. 91.

<sup>239</sup> Он же. Чужим умом // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 483; Он же. Добрые вести // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 438; Он же. Кто правее? // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 120.

<sup>240</sup> Он же. Письмо к К.А. Губастову от 25–26 марта 1891 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 77.

<sup>241</sup> Он же. Письмо к Н.А. Уманову от 28 ноября 1888 г. // Он же. ПССиП, Т. 12. Кн. 2. С. 185.

Леонтьев сетовал Т.И. Филиппову 27 января 1891 г. на то, что критики его упоминают только как мыслителя «оригинального» и «парадоксального», что он расценивал как оскорблением и нежеланием вникать в его идейные построения<sup>242</sup>. На обидное для него «обвинение в любви к парадоксам» жаловался он 18 июля 1889 г. и И.И. Фуделю<sup>243</sup>.

Одним из первых (из тех, кто близко знал Леонтьева и принадлежал к кругу его учеников), кто заговорил о несистемности изложения собственных идей Леонтьевым, был И.И. Фудель. В статье 1895 г. «Культурный идеал К.Н. Леонтьева» он указал на то, что представить мировоззрение Леонтьева как нечто целое, «перевести на логический язык его художественную мозаику» представляется непосильной работой для обычного читателя, так как, по его мнению, Леонтьев есть в первую очередь художник, но никак не философ<sup>244</sup>. Эту же мысль он повторял в других своих статьях<sup>245</sup>. Характерно, что уже в переписке Фудель просил Леонтьева прояснить некоторые важные моменты в его философии. Так это было, например, с леонтьевским тезисом о связи национальной политики с «либеральным демократизмом», высказанным в статье «Византизм и славянство». С самим тезисом Фудель был согласен, но в письме 21 июля 1889 г. признавался, что не понимает связи между двумя этими явлениями: «...не понимаю логически, ибо Вы не даёте ключа к уяснению её»<sup>246</sup>. Используя хорошую аналогию Фуделя, можно было бы сказать, что такие «ключи» Леонтьев всё же давал, но дискретно – они разбросаны по письмам и публицистическим статьям, общая тематика которых не всегда могла соответствовать тому «ключу», который мимоходом «раскрывала» определённый аспект его мысли. Заслуживает упоминания и то обстоятельство, что Фудель, анализируя сочинения Леонтьева о национальной политике в статье 1890 г., пытался внести бóльшую терминологическую ясность в термин «национальность» и упрекал Леонтьева за

---

<sup>242</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову 27 января 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 22.

<sup>243</sup> *Он же*. Письмо к Фуделю от 18 июля 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 307.

<sup>244</sup> *Фудель И.И.* Культурный идеал К.Н. Леонтьева // «Преемство от отцов»... С. 362–363.

<sup>245</sup> Напр.: *Он же*. Судьба К.Н. Леонтьева // Там же. С. 374.

<sup>246</sup> *Он же*. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 21 июля 1888 г. // Там же. С. 97.

«путаницу понятий»<sup>247</sup>, причём эта путаница привела к искажённому пониманию идей Леонтьева другими писателями, публицистами и мыслителями (например, А.А. Киреевым<sup>248</sup>).

Нелюбовь Леонтьева к последовательности могла отразиться на весьма отрывочном изложении учения гептастилизма. «Оптинский отшельник» (как называл Константина Николаевича его «ученик» А.А. Александров)<sup>249</sup> писал Денисову 8–9 ноября 1887 г., что он будто боится выразить полностью своё учение о семистолпии: «...чувствую, что всё хожу вокруг да около главного – и всё не решаюсь ещё выставить прямо свои 7 столпов... Покажу один и смолкну!»<sup>250</sup>. Показательно в этой связи, что о «гептастилизме» в науке не было ничего известно вплоть до появления монографии О.Л. Фетисенко «Гептастилисты». Автор, используя неизвестный ранее архивный материал, предприняла попытку реконструировать «утопию гептастилизма» Леонтьева.

Константин Николаевич считал себя слабым в метафизике, которая в его понимании была неотделима от систематичности. В этом он честно признавался в письме Александрову от 12 сентября 1889 г.<sup>251</sup>. Эту же мысль Леонтьев выражал в письме Розанову (письмо от 24 мая 1891 г.), когда писал, что он пока не приступал к чтению философского труда последнего «О понимании», и подчёркивает тот факт, что, хотя он «не лишён вполне способности понимать отвлечённости», но вместе с тем устаёт от «насильственной и чужой последовательности и непрерывности, в которую меня затягивает всякий философ»<sup>252</sup>. Это, впрочем, не помешало Розанову в статье «Эстетическое понимание истории», вышедшей вскоре после смерти Леонтьева, сравнить манеру

---

<sup>247</sup> *Он же*. К вопросу о «национальном». Самообман и ошибки // «Преемство от отцов»... С. 345.

<sup>248</sup> Там же. С. 352.

<sup>249</sup> *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»... С. 542.

<sup>250</sup> *Леонтьев К.Н.* Письмо к Я.А. Денисову от 8–9 ноября 1887 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 411.

<sup>251</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 12 сентября 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 356–357.

<sup>252</sup> *Он же*. Письмо В.В. Розанову от 24–27 мая 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 126.

изложения последнего с той, которая была присуща метафизикам XVII в., когда из нескольких фраз выстраивалась целая система<sup>253</sup>. Но тем характернее, что сразу после этого примечания Розанов из разрозненных по различным статьям мыслей, а также привлекая их обоюдную переписку, выстраивал полную картину того, как Леонтьев воспринимал отвлечённую категорию формы. Всё-таки отдельного сочинения у Леонтьева про это не было, а VII глава «О государственной форме» в трактате «Византизм и славянство» не является исчерпывающей в объяснении всех граней понимания Леонтьевым формы.

Таким образом, возникла своеобразная ситуация, когда исследователю приходится собирать по частицам воедино и восстанавливать целые пласты мысли К.Н. Леонтьева, которая, безусловно, обладала внутренней целостностью.

В мысли Леонтьева можно выделить четыре этапа. Нижняя хронологическая граница первого этапа условна, и её можно отнести к раннему детству этого мыслителя; в то время как верхняя граница упирается в 1871 г.<sup>254</sup> На данном этапе формировались религиозная и эстетическая составляющие его мировоззрения, ставшие ключевыми для его историософии. Это началось ещё в раннем детстве и происходило во многом под влиянием его матери. В молодости Леонтьев симпатизировал либерализму, но в начале 1860-х годов порвал с прежними взглядами<sup>255</sup> и начал переходить на охранительные позиции. Исследователь С.В. Хатунцев выделял две важные вехи в рамках этого этапа: если в 1850-ые гг. Леонтьев находился под влиянием западников, сочувствовал их убеждениям, хотя и не был убеждённым либералом и демократом<sup>256</sup>, то в 1860-ые

---

<sup>253</sup> Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. I. С. 41.

<sup>254</sup> См., напр.: Михайлов В.В., Чернавский М.Ю. Эстетизм и учение о форме в философской концепции К.Н. Леонтьева // Гуманитарные исследования: Альманах. Уссурийск, 1999. С. 73; Салмин А.М. Политическая историософия Константина Леонтьева // сб. Русская политическая мысль второй половины XIX в. М., 1989. С. 124–126.

<sup>255</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 54. О.Л. Фетисенко, споря с С.В. Хатунцевым, говорила о переломе эстетических и политических взглядов Леонтьева в 1860 г., а не весной 1861 г., как считалось ранее.

<sup>256</sup> Хатунцев С.В. Константин Леонтьев: интеллектуальная биография. 1850–1874. СПб, 2007. С. 77–78.

его убеждения претерпели изменения в сторону консерватизма. Такая метаморфоза была обязана появлению у него оригинальной эстетической концепции. Будущий историк начал испытывать эстетическое отвращение к тому однообразию, к которому стремился прийти, а отчасти уже пришёл, эгалитарно-демократический прогресс. Леонтьев сблизился сначала с почвенниками, а потом со славянофилами. При этом нужно иметь в виду, что идейным консерватором в полной мере он в этот период не стал, и в его мысли ещё сохранялись прежние либеральные «атавизмы»<sup>257</sup>. В частности, он симпатизировал реформам Александра II и особенно одобрял отмену крепостного права, так как она, по его мнению, сохранила поземельную общину и воспрепятствовала тем самым обезземеливанию и пролетаризации крестьян<sup>258</sup>. Только к концу 1860-ых гг. Леонтьев переоценил своё отношение к либеральным реформам, что совпало с началом публикации книги Данилевского "Россия и Европа" в 1869 г.<sup>259</sup> В 1871 г. он заболел холерой и находился на грани между жизнью и смертью. Именно тогда он окончательно уверовал и дал обет принять монашество в том случае, если выживет. Леонтьев действительно выжил, и, хотя постригся в монахи только незадолго перед смертью, стал с тех пор искренне верующим человеком, религиозность которого, тем не менее, осложнялась внутренней борьбой между верой и особым пристрастием к эстетике. По ходу жизненного пути он искал выход из этой мысленной ловушки. Примирил ли он для себя эстетику с религией в полной мере, является спорным вопросом в историографии, однако с уверенностью можно сказать, что ошибочно было бы причислять проблему соотношения эстетики и веры к совершенно неразрешимым противоречиям и парадоксам Леонтьева, существующим на всём протяжении его жизни. Эстетика, как будет показано по ходу работы, всё же органично вписывалась в его мысль.

---

<sup>257</sup> Там же. С. 114–115.

<sup>258</sup> Там же. С. 166–168.

<sup>259</sup> Там же. С. 174.

На втором этапе<sup>260</sup> (1871–1882/1883 гг.) вырабатывались теоретические и содержательные основы его историософии. Перемена в мысли Леонтьева, позволяющая выделять данный этап, связана с уже упомянутым переживанием мистического опыта и последующим за ним духовным переворотом 1871 г. Именно в это время Леонтьев писал трактат «Византизм и славянство», где он сформулировал гипотезу триединого процесса, предполагающую, что все органические явления и процессы, к которым относятся историческое развитие народов и государств, проходят стадии первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичной простоты, или вторичного предсмертного смешения<sup>261</sup>.

Третий этап (1882/1883–1888 гг.) в мысли Леонтьева связан с концепцией гептастилизма, также называемой им анатолизмом (О.Л. Фетисенко отмечала, что «в стройное учение» концепция гептастилизма оформилась, по всей видимости, именно в 1882–1883 гг., что объясняется тем, что найденные в архивах письмах Кристи, где речь шла о гептастилизме, начинаются с конца 1882 – начала 1883 г.)<sup>262</sup>. Начало «контрреформ» Александра III Леонтьев оценивал как «спасительную реакцию». Изменения внутривосточного курса вселили в него надежду на построение много-основного (понятие «основа» заимствовано Леонтьевым у Данилевского и в рамках концепции гептастилизма заменено на «столпы») славяно-восточного культурно-исторического типа. Гептастилизм, как следует из самого названия, предполагает существование семи «столпов»<sup>263</sup>, однако нужно иметь в виду, что учение «седмистолпия», будучи слабо разработанным, являлось скорее культурно-исторической утопией<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> Для Р.А. Гоголева этот этап является первым, и он обозначает его начало 1870 годом, так как в своей работе он изучает историософию Леонтьева, которая действительно в период до 1871 г. была у него ещё в зачаточном состоянии. Тем не менее, для данной работы представляется правильным выделить все этапы творчества Леонтьева, включая начальный. *Гоголев Р.А. «Ангельский доктор» русской истории. Философия К.Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007. С. 105.*

<sup>261</sup> *Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Он же. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 379.*

<sup>262</sup> *Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 82.*

<sup>263</sup> Там же. С. 85–89.

<sup>264</sup> *Хатуницев С.В. Нелегкий труд кариаиды // Самопознание. № 3, 2015. С. 30.*

Наконец, на последнем, четвёртом этапе (1888–1891 гг.) в мировоззрении Леонтьева произошла последняя важная перемена, связанная с пересмотром идей гептастилизма, изучению которой и посвящена данная работа.

Вместе с тем, понимание сущности произошедшей перемены не может обойтись без пояснения ключевых понятий воззрений этого мыслителя, которые составляли каркас его системы взглядов. Как можно видеть, мысль Леонтьева не была статична, однако его мировоззрению оставались неизменными её фундаментальные структурные элементы, такие как культурно-исторический тип, византизм, гипотеза «триединого развития» (о ней подробнее будет сказано в отдельном параграфе) понятие формы и ряд других. Всё это было сформулировано после поворота 1871 г. и нашло выражение в работах, как «Византизм и славянство» (1875 г.) и «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» (1872, 1884–1885 г.). В то же время некоторые немаловажные аспекты его мысли претерпевали изменения. Разнилось с течением времени восприятие Леонтьевым исторического процесса: в частности, менялось отношение мыслителя к возможности воплощения идеи создания четырёхосновного (как отметил С.В. Хатунцев, после 1888 г. произошла редукция прежних семи основ сначала до изначальных четырёх (что, однако, не отрицало возможность осуществления этого культурного идеала), а потом до трёх: религиозной, государственной и экономической; причём в последнем случае речь шла не о 1000–1200 годах существования нового культурно-исторического типа, но лишь о половине этого срока)<sup>265</sup> «славяно-восточного» культурно-исторического типа.

Понятие культурно-исторических (или просто культурных) типов Леонтьев заимствовал у Данилевского, учеником или последователем которого себя считал (что, как он пояснял, вовсе не означает «слепого подражателя», но тот, кто

---

<sup>265</sup> Хатунцев С.В. «Консервация будущего»: гептастилистическая геополитика Константина Леонтьева // Тетради по консерватизму. 2015. № 2(4). С. 173.

развивает «учение дальше, где нужно»)<sup>266</sup>, но которого, как он указывал в письме июльском большом письме Фуделю 1888 г., «скоро (в 70-х годах) по-своему перерос», т.к. понял, что тот «во многом ещё бессознательно либерален»<sup>267</sup>. Культурно-исторический тип представляет собой самобытную культуру. В работе «Письма о восточных делах», которая писалась с октября 1882 г. по май 1883 г., автор весьма ёмко формулирует определение культуры как цивилизации, уникальной по своему источнику, представляющую собой «собственную систему отвлечённых идей религиозных, политических, юридических, философских, бытовых, художественных и экономических», которые проводятся в жизнь отчасти сознательно, отчасти бессознательно<sup>268</sup>.

Данилевский представлял историю каждого культурного типа как стадийное развитие, проходящее от догосударственного, этнографического периода через государственный к цивилизации<sup>269</sup>. В каждом культурном типе может быть потенциально развито четыре основы: религиозная, политическая (или государственная), культурная и экономическая. Полных, четырёхосновных культурно-исторических типов, согласно учению Данилевского и Леонтьева, ещё не существовало. Римский культурный тип, например, был одноосновен – основу его составляло политическое устройство, то есть государственная составляющая. Романо-германский тип, по Данилевскому, развил в себе уже две основы, государственную и культурную (или научно-художественную). Четырёхосновной цивилизации ещё только предстоит возникнуть, и ею оба мыслителя считали славянскую.

Развитие государственной формы тоже проходит три стадии. На первой сильно аристократическое начало, к середине его существования наблюдается

---

<sup>266</sup> Леонтьев К.Н. Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 570.

<sup>267</sup> Он же. Письмо к И.И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. // «Преемство от отцов»... С. 89.

<sup>268</sup> Он же. Письма о восточных делах // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 50.

<sup>269</sup> Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 155.

склонность к единоличной власти в какой-либо форме, а к закату – демократическое и либеральное<sup>270</sup>.

К числу важнейших принадлежит также понятие византизма. В труде «Византизм и славянство» (1875 г.) Леонтьев определял его так: «особого рода образованность или культура, имеющие свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определённые в истории последствия»<sup>271</sup>. Для прояснения данного термина имеет смысл также обратиться к позднему сочинению Леонтьева «Кто правее?» (1890–1891 гг.), написанному в жанре «писем». Из этой работы следует, что византизм есть «православием освящённое Самодержавие»<sup>272</sup>. Византизм как наследие византийской культуры представляется всем, что обособляет Россию от Запада. Отчасти византизм является проектным, то есть направленным в будущее: актуальная русская государственность, по Леонтьеву, «помещается» между фактической европейской сущностью «русской цивилизации» и «Русского Православия», являющимся византийским. В существующем русском государстве нет самобытной государственности, и православие выступает ключевой обособляющей чертой<sup>273</sup>. Проект гептаслитизма выступает развитием и углублением принципа византизма. Можно сказать, что первое есть общее, а второе – частное этого общего.

Другой важной категорией историософии Леонтьева является понятие движения. Движение (т.е. подвижность) он считал губительным для «всемирной эстетики», в то время как её гибель представлялась верным симптомом «глубокого устарения <...>, приближающейся смерти»<sup>274</sup>, и соответствует, таким образом, последней стадии триединого процесса развития (вторичная упрощение, при котором все уникальные, самобытные элементы смешиваются воедино). Эту мысль он сформулировал в ходе полемики с Соловьёвым в мае 1888 г.

---

<sup>270</sup> Там же. С. 319.

<sup>271</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 300.

<sup>272</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 159.

<sup>273</sup> Там же. С. 161–162.

<sup>274</sup> Леонтьев К.Н. <Черновой вариант XIII главы статьи «Владимир Соловьёв против Данилевского»> // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 209.

Общим в философии Данилевского и Леонтьева было то, что ход исторического процесса и органическое развитие оба они воспринимали нераздельным целым. Однако были у Леонтьева и значительные расхождения со своим «учителем». Так, автор «Византизма и славянства» выступал против славянской федерации и был совершенно чужд панславизма. На протяжении большей части своей жизни Леонтьев, как и Данилевский, надеялся на создание 4-основного культурного типа. Но если Данилевский представлял такой тип панславистским, то Леонтьев видел будущее России в создании «восточного союза» со столицей в Константинополе, который под главенством Российской империи объединил бы Сербию, Болгарию, Грецию, Румынию, Персию и Турцию. Были у этих мыслителей расхождения и по более частным вопросам. Например, Леонтьев, в отличие от Данилевского, выделял не десять, но одиннадцать культурно-исторических типов<sup>275</sup>, а романо-германскую цивилизацию он считал не двух-, а трёхосновной (помимо государственной и научно-художественной основ, он признавал в ней также религиозную)<sup>276</sup>.

Самым важным элементом, который привнёс Леонтьев в доктрину Данилевского, была акцентуация факта смены одной культуры другой, утверждение о том, что история есть смена культурно-исторических типов, и радикальные выводы из этой аксиомы. Впервые сформулировал эту идею в переписке с Фуделем в июле 1888 г., где говорил о том, что «история есть смена культурных типов», приписывая её, правда, только Данилевскому. Однако три года спустя в письме Александрову 3 мая 1890 г. Леонтьев указывал: «он [Данилевский. – Авт.] сделал великий шаг – *указанием на эти культурные типы* <...> существование *разных* культ<урных> типов есть признак *жизненности человечества*; – невозможность создать новый; *смешение* всех типов в один

---

<sup>275</sup> Данилевский писал о следующих основных культурных типах: 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, или хаддейский, или древнесемитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) новосемитический, или аравийский; 10) германо-романский. Леонтьев прибавлял сюда ещё византийский культурный тип. *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 348.

<sup>276</sup> Там же. С. 350.

*средний* – есть признак приближения человечества к смерти». Там же он пояснял эту мысль: «Данилевскому принадлежит честь открытия культурных типов. Мне – гипотеза вторичного и предсмертного смешения»<sup>277</sup>. Особенно важно здесь обратить внимание на то, что под «вторичным и предсмертным смешением» Леонтьев здесь имеет в виду не третью фазу триединого процесса развития – здесь имеется в виду смешение всех культурно-исторических типов в один средний<sup>278</sup>. Последнее обстоятельство тесно связано с гипотезой триединого процесса, согласно которой всё органическое (в том числе и культурно-исторические типы) проходит через период первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичной простоты<sup>279</sup>. Особенно важно при этом различать третью стадию триединого процесса развития и всемирное всеобщее смешение, когда все культурно-исторические типы смешиваются в один усреднённый. Впервые Леонтьев обозначил это финальное в мировой истории смешение (уже чисто апокалиптическое) в указанном письме.

### **1.3. Характеристика симптомов «вторичного упрощительного смешения» в переписке К.Н. Леонтьева 1888–1891 гг.**

Р.А. Гоголев, автор одной из немногих работ, посвящённых эсхатологическим представлениям Леонтьева, справедливо заметил, что именно в индивидуализме Леонтьев видел «скрытую пружину механизма распада цивилизации европейского Запада» и что революцию он воспринимал как апофеоз индивидуализма<sup>280</sup>. В чём именно это выражалось?

В трактате «Византизм и славянство» Леонтьев писал: «всё, что усиливает личную свободу (т.е. своеволие) большинства, не есть основа, а большее или

---

<sup>277</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 449.

<sup>278</sup> Впервые на это указал А.М. Салмин. *Салмин А.М.* Указ. соч. С. 150.

<sup>279</sup> *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 379.

<sup>280</sup> *Гоголев Роман.* Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 208.

меньшее расшатывание основ»<sup>281</sup>. Расшатывание основ выражается не в чем ином, как в размывании их формы. Понимание формы Леонтьевым было важной составной частью его гипотезы триединого процесса. Он писал, что «форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбежаться»<sup>282</sup>. Основной акцент в этом определении делался именно на деспотизме: чем больше ограничений, тем больше самореализации и самобытности через обособление. Если убрать одно это слово, то концепция рухнет, превратившись в банальность<sup>283</sup>. Идея получает бытие лишь при воплощении в форме. Пик развития какого-либо явления соответствует наиболее сложной структуре и наиболее острому антагонизму формы и материи: форма сдерживает материю в себе, а последняя стремится выйти за рамки формы. Если происходит последнее, то непременно последует искажение формы, разложение и гибель самого явления<sup>284</sup>. Форма, по Леонтьеву, есть, с одной стороны, нечто предзаданное, но с другой, она обуславливается также деятельностью организма (то есть материи). Последнее, не позволяет, как можно предположить вслед за Розановым и Иваском, отождествлять леонтьевское видение формы с энтелехией Аристотеля: в частности, материя у Аристотеля не обладала творческой силой<sup>285</sup>.

Таким образом, вслед за угасанием формы начнёт ослабевать и содержание. Множество форм, если они сильны и чётко ограничены, сами собой обеспечивают многообразие. Например, именно благодаря форме «оливка *не смеет* стать дубом», а «дуб *не смеет* стать пальмой». Все эти закономерности

---

<sup>281</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 383. Ср.: *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 330-331.

<sup>282</sup> *Он же*. Византизм и славянство. С. 383. Этот тезис был актуален для Леонтьева и в последние годы жизни. Так, в переписке с Фуделем, начавшейся в 1888 г., проблема формы также затрагивается. См., напр., письмо И. Фуделя К.Н. Леонтьеву от 2 апреля 1888 г. // «Преемство от отцов»... С. 65, 67 и др.

<sup>283</sup> На это обстоятельство обратили внимание: Камнев В.М., Осипов И.Д. Политическая философия русского консерватизма. СПб., 2023. С. 88, 78–79.

<sup>284</sup> Резвых Т.Н. Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [Вып. 9]. М., 2012. С. 59–61.

<sup>285</sup> Там же. С. 63

Леонтьев перенёс на жизнь народов и государств. Существование государства подчиняется Провидению, «некоему таинственному, независящему от нас, деспотическому повелению внутренней, вложенной в него идеи», но одновременно зависит оно и от человека, ибо государство «есть машина, сделанная людьми полусознательно»<sup>286</sup>. В историографии ранее отмечалось, что та мера, в какой вещи, явления (следовательно, также народы и культуры) соответствуют Божественному предначертанию, определяется эстетически, т.е. форма при таком соответствии должна быть красивой. Эта «степень качественной проявленности» заключается в том, что материя подчиняется заложенной Богом форме<sup>287</sup>.

Ослабление формы государства, предшествующее его разрушению, начинается с размывания его основ, каждая из которых неразрывно связана с другой. Как писал Леонтьев в одном из «гептастилистических» текстов 1883 г., то, что освобождает личность, то есть эгалитарный прогресс, не представляет никакой новой дисциплины взамен прежней, не представляет никакой новой формы. Личность «послабляется» и «расслабляется» именно из-за отсутствия дисциплины, являющейся в понимании Леонтьева формообразующей<sup>288</sup>.

Согласно Леонтьеву, культурное разнообразие обеспечивается наличием разнообразных социальных групп, границы которых должны быть до определённой степени непроницаемыми для представителей других групп. Речь идёт не только о сословиях – важны для него были также цехи, монастыри и другие корпорации. Поддержание существования таких сообществ он считал необходимым для борьбы со вторичным упрощением и смешением. Социальные группы, имеющие корпоративный характер, требуются, таким образом, для существования государства и культурно-исторического типа.

---

<sup>286</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 384–385.

<sup>287</sup> Михайлов В.В., Чернавский М.Ю. Эстетизм и учение о форме в философской концепции К.Н. Леонтьева // *Гуманитарные исследования: Альманах. Уссурийск, 1999*. С. 75, 78.

<sup>288</sup> Леонтьев К.Н. <Фрагменты, не вошедшие в VIII главу «Писем о Восточных делах»> // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 275–275.

Леонтьев утверждал в трактате «Византизм и славянство», что любая утрата особенностей, «*большее* противу прежнего *сходство составных частей*, большее внутренне равенство, большее однообразие состава» есть «утрата прежних строгих морфологических очертаний: всё сливается, всё свободнее и ровнее»<sup>289</sup>. Сущность этой важной для понимания эсхатологических воззрений Леонтьева мысли сводится к тому, что большое многообразие национальных, сословных, религиозных, провинциальных и прочих групп в рамках одного культурно-исторического типа позволяет поддерживать разнообразие быта, «поэзию жизни», или «идиотропизм» (др. гр. своеобразие)<sup>290</sup>. В такой системе (продолжал он эту мысль в работе «Средний европеец...», начатой в 1872 г. и продолженной в 1884–1885 гг.) не одарённый талантами человек останется в рамках своего сообщества, будучи при этом уникальным относительно людей из других сообществ, в то время как человек гениальный – как, например, Ломоносов – сумеет выйти за пределы своей группы. Подобная «необыкновенная натура будет сочетать в себе характерные черты множества ярких групп: тот же Ломоносов является славянином, православным, русским, великороссом, архангельским мужиком и т.д.»<sup>291</sup>.

Такой сословный строй, содержащий в себе разные неравноправные общественные группы, Леонтьев в статье «Сочувствие и содействие» 1887 г. называл естественным, «нормальным состоянием человечества», потому как неравенство освящено самими апостолами<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> *Он же*. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 384–385.

<sup>290</sup> См., напр.: *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 19 января – 1 февраля 1891 г. // «Преемство от отцов»... С. 282.

<sup>291</sup> *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 208.

<sup>292</sup> *Он же*. Сочувствие и содействие // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 249–250. В этом фрагменте Леонтьев привёл список глав и стихов из Библии, но не комментировал их. Ранее отмечалось, что Леонтьев искажал смысл некоторых отрывков из Евангелия про рабство и обходил вниманием те главы, которые бы противоречили доказываемой им мысли. *Салмин А.М.* Указ. соч. С. 131. Этот же автор доказывал, что в данных отрывках, которые цитирует Леонтьев, обосновывая земную иерархию, говорится, что оставаться «в том звании, в котором призван» относится к подчинению Богу, и Его иерархия может не совпадать с иерархией человеческой. Там же. С. 131–132.

Критика индивидуализма проходила у Леонтьева также по линии его воздействия на религию. Чрезмерная личная свобода не только подтачивала религиозную основу культурно-исторического типа, но негативно влияла на религиозное сознание в целом. Леонтьев в статье «Добрые вести» 1890 г. обращал внимание на то, что христианство является противником «рационалистического мещанского индивидуализма», который освобождает каждого, каждого же всем подчиняет и имеет противные христианскому духу эвдемонистические устремления. Леонтьев допускал равенство только пред судом Божиим, а свободу – только в выборе добра и зла. Равенство же и всеобщая свобода на земле «есть не что иное, как уготовление пути антихристу»<sup>293</sup>. С этой же точки зрения в программной работе «Над могилой Пазухина» февраля 1891 г. он рассматривал и республику, которая «неизбежно, через равномерную и слишком большую личную свободу, ведёт к безбожию, к торжеству антихристианских начал, ибо при этой форме правления нет уже никакой *внешней силы*, которая могла бы, посредством множества разнообразных мер ограждения, задерживать ход *внутренней* заразы». Константин Николаевич оговаривался при этом, что это утверждение справедливо именно для демократической республики, но не аристократической: неравноправность и сословность он считал более важными для государства, чем монархию. Поэтому политическая неравноправность «в высшей степени полезна и спасительна для самой личной веры»<sup>294</sup>.

К важным последствиям эмансипации личности Леонтьев относил увеличение подвижности. Физическая подвижность неизбежно следует за сословной. Важен даже не столько сам факт расширения горизонтальной мобильности, сколько его последствия. Подвижность «личной воли» и «личного рассуждения» произошла вместе с эмансипацией от «духа социальных групп» и национальных обычаев, в результате чего возросла и потребность физического движения: «...большое количество людей захотело ездить, и ездить скоро; скоро

---

<sup>293</sup> Леонтьев К.Н. Добрые вести // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 418.

<sup>294</sup> *Он же*. Над могилой Пазухина // Там же. С. 453–454.

менять и место, и условия своей жизни». Об этом он писал в статье «Национальная политика как орудие всемирной революции» в сентябре–октябре 1888 г. в рамках полемики с Астафьевым, обстоятельства которой будут подробно рассмотрены в последней главе<sup>295</sup>.

Леонтьев ещё в ранних своих работах указывал на то, что «эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития»<sup>296</sup>. При этом индивидуализм для него был антитезой не только процесса развития, но и самого существования цивилизаций в их разнообразии. Подтачивая основы одного культурно-исторического типа через разрушение и слияния воедино существующих в его рамках сословных, корпоративных и других групп, индивидуализм prepares почву для выравнивания и смешения уже самих культурных типов.

К другим «симптомам» относится бурное развитие науки.

«Прогресс <...> есть всегда *симптом конца*»<sup>297</sup> – говорит г-н Z в «Трёх разговорах» Вл.С. Соловьёва. Эти слова очень хорошо характеризуют взгляды К.Н. Леонтьева, и это неудивительно, учитывая, что г-н Z наделён целым рядом характерных для «оптинского отшельника» черт<sup>298</sup>. Излагая свои взгляды на научный прогресс в записке своему ученику-гептастилисту Денисову (датируется с разбросом 1883–1887 гг.), Леонтьев утверждал, что науке должен быть свойственен пессимизм, то есть отверждение демократического процесса и «уничтожение религии самодовлеющего, утилитарного человечества». Наука

---

<sup>295</sup> *Он же*. Национальная политика как орудие всемирной революции // Там же. С. 515.

<sup>296</sup> *Он же*. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 384.

<sup>297</sup> Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце истории // *Он же*. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 705.

<sup>298</sup> Тем не менее, было бы неверно полностью отождествлять Леонтьева и г-на Z, потому как последний имел прототипом, согласно черновикам Соловьёва, не только Леонтьева, но и Н.Н. Страхова. Котрелёв Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 255–256.

также должна проповедовать неизбежное «светоразрушение», быть враждебной «физико-химическим изобретениям и всеобщей грамотности»<sup>299</sup>.

В качестве предупреждения, важного для понимания Леонтьевым науки в рамках его эсхатологических воззрений, следует заметить, что наука для этого мыслителя имела второстепенное (если не третьестепенное) значение по отношению к главной основе как государства, так и культурно-исторического типа – религиозной<sup>300</sup>, а также к сословности как формообразующей составляющей государства. Показательно, что в перечислении как основ (столпов, иногда «отвлечённых начал») культурно-исторического типа, так и «реальных сил» государства, религия всегда идёт первым пунктом. При этом нужно иметь в виду, что Леонтьев, рассуждая в письмах и публицистике о соотношении науки и религии, не всегда проводил терминологическое различие между наукой гуманитарной, технической и естественной. Отношение к сущности науки в целом у Леонтьева хорошо показывает следующая цитата из письма Фуделю от 6–23 июля 1888 г.: «наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе»<sup>301</sup>.

Ещё в заметке для «Варшавского дневника» в январе 1880 г. Леонтьев выдвигал гносеологический упрёк к «рационалистам» и сторонникам научной картины мира в целом, которые, по его словам, точно так же принимают на веру целый ряд аксиом, как это имеет место в случае с верующими: «Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас мистическую ортодоксию, считая всякую подобную веру уделом наивности или отсталости, поклоняться ортодоксии прогресса, кумиру поступательного движения...»<sup>302</sup>.

Тогда же он (в заметке («Пророчество одного келецкого сапожника» от апреля того же года) вспоминал эсхатологическое пророчество келецкого

---

<sup>299</sup> Леонтьев К.Н. Денисову. 7 столбов новой культуры // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 298–300.

<sup>300</sup> Напр., *Он же*. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 433; *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 209.

<sup>301</sup> *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. // «Преемство от отцов»... С. 92.

<sup>302</sup> *Он же*. Варшавский дневник // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 9.

сапожника, основанное на «глубоком знании Библии и Талмуда». Леонтьев осуждал глумление «келецкого газетчика над келецким пророком-мыслителем», пестуя любые проявления самобытной нелиберальной мысли. Показательно, что в следующей заметке, носящей название «Прозрачная щука», он уравнивал этого «пророка» с рядом философов и учёных, с некоторыми выводами которых Леонтьев был согласен: «Мальтус, Джон-Стюарт Милль, отчасти келецкий пророк-сапожник и другие мыслители правы»<sup>303</sup>.

Науку в современном ему виде («наука для науки») Леонтьев противопоставлял учёности, заслуга которой в своё время состояла в догматическом оформлении Церкви в первые века христианства, причём в дальнейшем человечество сознательно отказалось от «движения по пути Гиппократов, Плиниев, Аристотелей и т.д.»<sup>304</sup>. Нечто похожее, на его взгляд, должно случиться и в будущем, в XX в.: процесс бессмысленного накопления научных знаний необходимо остановить, найти «точку насыщения»<sup>305</sup>. Если кому и разрешить заниматься наукой, то только тем, кто сможет идти своим путём и превзойти своих учителей<sup>306</sup>.

Важно заметить, что Леонтьев подходил к рационализму практически, рассматривая его через призму своей гипотезы о триедином процессе развития. С такой точки зрения, рационализм плох постольку, поскольку он утверждает ведущие к смешению и вторичному упрощению ценности, такие как вера в социальный прогресс, равенство, индивидуализм и пр. Впрочем, это не мешает задействовать рационалистическую в основе своей точную науку, чтобы избежать указанных губительных процессов, если он всё это поможет научно доказать истинность положения о том, что смешение и упрощение (которое выражается в том числе в торжестве, как ни парадоксально, научного знания и рационализма) ведут к ускорению гибели.

---

<sup>303</sup> *Он же*. Сквозь нашу призму // Там же. С. 244.

<sup>304</sup> *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 396–397, 399.

<sup>305</sup> Там же. С. 400.

<sup>306</sup> Там же. С. 377.

Взаимосвязь научного знания и эстетики жизни в историософии Леонтьева можно обозначить следующим образом. Говоря на эту тему, он любил и время от времени применял библейскую метафору «древа познания» и «древа жизни» (аллюзия на Быт. 2:9), когда писал о науке<sup>307</sup>. По его словам, «“Древо познания” иссушает мало-помалу “Древо жизни”»<sup>308</sup>. Понятно, что для православного человека вера стоит выше знания, однако больший интерес для нас представляет то, как Леонтьев видел осуществление этой метафоры в историческом процессе. Не будет преувеличением связать «древо познания» с «сухим рассудком», который упоминается в публицистике. К нему у Леонтьева негативное отношение: «сухой рассудок», противопоставляемый Леонтьевым фантазии, чувству и воле, является признаком старости человечества<sup>309</sup>; особое расположение людей к «силе точной науки» является «стариковским интересом», так как во главу угла ставится удобство жизни<sup>310</sup> (имеется в виду облегчающие жизнь технические изобретения, число которых стремительно увеличивается благодаря научным открытиям).

Пестрота и разнообразие жизни во всех её проявлениях является важнейшей составляющей частью культурного идеала Леонтьева. Однако в современной науке он видел, несмотря на углубление и дифференциацию знания, ведущие к смещению тенденции. В первую очередь это выражалось в безостановочном накоплении научного материала. Аккумуляция научных фактов провоцировало, как указывал Леонтьев, страх ошибиться, а это мешало выработке собственной точки зрения. Он вспоминал случай, когда одного участника судебного процесса затравили в прессе за то, что тот в своей аргументации перепутал название сочинения Бокля, хотя верно пересказал его суть<sup>311</sup>. Подобные «излишняя вредная книжность» и «монографическое отупение», когда публикуются монографии «О

---

<sup>307</sup> Напр.: *Он же*. Не кстати и кстати // Там же. С. 629.

<sup>308</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13 июля 1891 г. (примечания) // «Литературные изгнанники»... С. 260.

<sup>309</sup> *Он же*. Над могилой Пазухина // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 449.

<sup>310</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 448.

<sup>311</sup> *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 373–374.

нервной системе морского таракана»<sup>312</sup>, подавляют не только самого учёного, но и читающую публику; это убивает в человеке «силу фантазии и <...> дерзновение мысли, без которых невозможны ни замечательные открытия, ни великие гипотезы»<sup>313</sup>.

Распространение научных знаний Леонтьев расценивал как космополитическое явление, потому как каждый человек, изучив химию или астрономию, будет думать так же, как и все<sup>314</sup>. Общие знания такого рода имеют разрушительное воздействие по отношению к самобытным культурам, ибо они искореняют местные обычаи в виде суеверий и поверий. Поэтому необходим определённый баланс между знанием и незнанием, учёностью и невежеством<sup>315</sup>. Вместе с тем для Леонтьева унифицирующее торжество научного знания не упиралось только в уничтожение суеверий (религиозный и бытовой аспект). Характерно, что в статье для «Варшавского Дневника», вышедшей ещё в 1880 г., Леонтьев писал, что «реальные науки» своими «великими открытиями» подготавливают революцию, оправдывая такие явления как «прогресс, гражданское равенство, свобода, борьба против невежества, *суеверий* и т.д.»<sup>316</sup>. Торжество науки, как можно видеть, сказывается в том числе на религиозной и политической основах конкретного культурно-исторического типа.

Проблематику соотношения точной науки и религиозного сознания хорошо характеризуют следующие слова Леонтьева: «Но тот, *кто верует*, поймет из этого <...>, что *сам прогресс – нехорош*; – и что до него в сущности Христианству и дела нет. Оно может только *допускать* его как неизбежность и в житейской практике мириться с ним, пока он (прогресс) не идет противу Церкви открыто»<sup>317</sup>.

---

<sup>312</sup> Там же. С. 398. По отношению к таким явлениям Леонтьев, вслед за Вл. С. Соловьёвым, применял словосочетание «чернорабочая научность». См., напр.: Там же. С. 380.

<sup>313</sup> Там же. С. 374.

<sup>314</sup> Там же. С. 409.

<sup>315</sup> *Он же*. «Московские ведомости» о двоевластии // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 12.

<sup>316</sup> *Он же*. Передовые статьи «Варшавского Дневника» // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 59.

<sup>317</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 23 октября 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 227.

Следует заметить, что, когда Леонтьев говорил о «науках» в их связи с религией, то подразумевал преимущественно точные науки (включающие в себя техническое и естественное направления). Так, в письме В.В. Розанову 30 июля 1891 г., критикуя брошюру «О роли христианства в истории», он писал о сложности примирения науки с религией. Леонтьев предлагал собеседнику сопоставить Воскресение, Вознесение и другие важнейшие для основ христианской веры чудеса с новейшими достижениями современной науки, такими как физиология, дарвинизм и клеточная анатомия. Вывод состоял в том, что «значительной частью того или другого придётся пожертвовать»<sup>318</sup>.

В чём мыслитель видел главное противоречие между точными науками и религией? Леонтьев опасался того, что сила ставшей очень популярной точной науки «будет торжествовать над *истинной* и *личной*, т.е. Богобоязненной, религией»<sup>319</sup>. Этот тезис он считал справедливым по отношению не только к «средней “интеллигентной массе”», но и к «профессору дюжинного ума». Если некоторым будет по силам переварить и примирить «точное с таинственным», то для большей части простого народа и интеллектуальной элиты точное рациональное научное знание станет соблазном и вытеснит иррациональное религиозное мировосприятие<sup>320</sup>. Данные утверждения Леонтьева следует пояснить.

Рациональные, последовательные и логичные выводы, присущие точным наукам, сами по себе являются искушением для верующего. Стремительное развитие естественнонаучного знания и техники значительно расширяло горизонт познания человека, создавало у человека иллюзию полного знания о мире (пусть и не прямо сейчас, но всё равно предполагается, что в дальнейшем наука этого добьётся). Поэтому Леонтьев считал, что подобная позитивистская вера в науку вытесняет веру религиозную. Для него, как православного человека, готовящегося принять монашеский постриг, упадок религиозного сознания виделся

---

<sup>318</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 30 июля 1891 г. // Там же. С. 157–158.

<sup>319</sup> Там же. С. 276.

<sup>320</sup> Там же.

безусловным злом уже потому, что он препятствовал спасению огромного числа людей. Однако он рассуждал не только с позиции верующего человека, но и в качестве автора гипотезы триединого процесса. Он проводил разделение между «историческими надеждами на Церковь» и «субъективной верой». Леонтьев иллюстрировал это следующим примером: если русские перестанут исповедовать православие, то они «погубят своё государство», однако православие «найдёт себе иных, более достойных, твёрдых и пламенных сынов»<sup>321</sup>. В письме, цитаты из которого были только что приведены, Леонтьев, разобрав последствия для личной веры, параллельно размышлял о необходимости ограничения научных открытий и изобретений во имя сохранения «органической жизни на земле»<sup>322</sup>. Поэтому торжество точной науки над «истинной и личной, т.е. Богобоязненной, религией» имеет безусловно негативные последствия для самобытности и прочности культурно-исторического типа, а именно, для Церкви как одной из важнейших его основ.

Используя терминологию Леонтьева, можно говорить не просто об ослаблении института Церкви (соответственно и религиозной основы культуры), но о размывании его формы. В случае с Церковью речь идёт в первую очередь об обрядах, каноническом оформлении православного вероучения, которые, согласно Леонтьеву, суть «готовые формы», выработанные во времена становления Церкви, чтобы сохранять и постоянно подновлять любовь, энтузиазм и другие христианские добродетели. Форма, таким образом, хранит содержание, о чём он писал Фуделю 22 апреля 1888 г.<sup>323</sup>. Ослабление Церкви как института (формы) закономерным образом ослабляет и конкретный культурный тип, в котором именно религиозной основе Леонтьев придавал особое значение. Это ослабление, согласно гипотезе триединого процесса, и есть смешение, упрощение организма.

---

<sup>321</sup> *Он же.* <Черновой вариант XIII главы статьи «Владимир Соловьёв против Данилевского»> // *Он же.* ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 207–208.

<sup>322</sup> *Он же.* Письмо к В.В. Розанову от 30 июля 1891 г. // *Он же.* ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 157–158.

<sup>323</sup> *Он же.* Письмо к И.И. Фуделю от 22 апреля 1888 г. // «Преемство от отцов»... С. 67–68.

Следуя логике Леонтьева, ослабление религиозного сознания и Церкви проходит в том числе по линии упрощения общественного уклада, то есть размывания эстетической основы культурно-исторического типа. Становится меньше разнородных групп, меньше бытового разнообразия, и посредством этого усиливается губительное смешение.

Таким образом, причина антагонизма между наукой и религией лежит в двух плоскостях: религиозной и историософской. Последнюю можно назвать также эстетической, учитывая, что даже в последние годы жизни Леонтьев продолжал считать эстетику универсальным критерием, то подтверждает утверждение из письма Розанову от 13 августа 1891 г.: «Я считаю *эстетику* мерилom наилучшим для истории и жизни, ибо оно приложимо ко всем векам и ко всем ценностям. <...> Как Вы будете, напр., приступать со строго христианским мерилom к жизни современных китайцев и к жизни древних римлян?»<sup>324</sup>. Впрочем, здесь необходимо сделать оговорку, что к концу жизни у Леонтьева выработалась чёткая аксиологическая иерархия, в которой верующий человек эстетику «обязан приносить <...> в жертву в том случае, когда она представляется ему помехой»<sup>325</sup>.

Отдельно следует сказать о такой важной для Леонтьева теме, ставшей особенно актуальной в последние годы жизни, как соотношение прогрессизма и христианского универсализма. Постановка проблемы выглядит следующим образом: повсеместная успешная проповедь Евангелия способна уничтожить разнообразие («эстетику жизни»).

Сравнивая период становления христианства в Римской империи в заметке периода гептастилизма 1883 г. и торжество либерального движения в конце XIX в., Леонтьев видел ключевое различие в постулируемом Христом безразличии к земной жизни («Царство Моё не от мира сего», Ин. 18:36), что давало «политике полную свободу страивать государство, дисциплинировать

---

<sup>324</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13 августа 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 171–172.

<sup>325</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 89.

общество как угодно». В свою очередь, движения эмансипации, уходящее корнями в XVIII в., глубоко политизировано, является антихристианским и «разрушительным», так как не даёт новой дисциплины взамен прежней. В этом смысле оно, утверждал Леонтьев, больше похоже на то «либерально-демократическое расстройство, которое в Риме предшествовало Христианству или сопровождало его первое зарождение». На «роль» христианства в этой аналогии способны претендовать разве что «нигилисты», у которых есть своя строгая дисциплина, однако их вера в грядущее всеобщее равенство лишена мистики и глубоко материалистична, являясь верой «в нечто несравненно более немислимое, чем загробное спасение невидимой души»<sup>326</sup>.

На ту же тему Леонтьев рассуждал в отрывочных текстах *pro domo sua*, написанных в 1889 г. не для печати, которые он по случаю отправил Розанову. В них он писал, что христианство не способно уничтожить «поэзию жизни» так, как это делает уравнилельный прогресс. На это есть несколько причин. Во-первых, христианство, в отличие от устремлений прогресса, никогда не стремилось окончательно уничтожить «пороки, страсти, злодеяния». Пороки важны для «трагизма жизни», без которого невозможна поэзия. Последняя заключается в том числе в разнообразии в рамках одной культуры, создаваемое и поддерживаемое неравенством<sup>327</sup>. Более того, зло в целом и пороки в частности необходимы в качестве некоего контраста, на фоне которого возможно существование добра. Прогрессистские же устремления искореняют «и веру, и страсти, и грехи <...>, и покаяние», что косвенным образом ударяет по христианству, идеалом которого являются покаяние и смирение. Без последних невозможно духовное совершенствование: «покаяние и свойственное часто согрешающему»<sup>328</sup>. Во-вторых, христианство не борется с войнами: власть от Бога, и, если она объявляет войну, нужно ей подчиняться. Леонтьев обращался к примерам из Писания,

---

<sup>326</sup> *Он же*. <Фрагменты, не вошедшие в главу VIII «Писем о Восточных делах»> // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 275–277.

<sup>327</sup> *Он же*. Отрывки и разные мысли. 1889 // Там же. С. 303–304.

<sup>328</sup> Там же. С. 309–311.

Предания и истории в целом. Он приводил в пример св. равноапостольного Константина, с Божьей помощью победившего в междоусобной войне («сим победиши»), а также заступничество России за христиан в Турции с последующим военным вмешательством. Отказ от войн, указывал Леонтьев, приведёт к становлению исключительной «прозы жизни»<sup>329</sup>. В-третьих, христианство, опять-таки, в отличие от прогрессизма, чуждо эгалитаризму с его стремлениями к сословному уравниванию<sup>330</sup>.

Для Леонтьева утилитарный прогресс плох тем, что выравнивает, смешивает составные части общества в широком понимании, убивая тем самым эстетику жизни. Всюду устанавливается единый буржуазный идеал «среднего европейца». В то же время на аналогичный универсализм претендует и христианство, ставящее целью всеобщее обращение в истинную веру. Православные, католики и протестанты стремятся обратить в собственную веру как можно большее число людей, и с этой точки зрения универсалистский импульс, заложенный в христианство, тождествен прогрессистским устремлениям, потому как и тот и другой делает людей в той или иной мере похожими друг на друга. Это уменьшает разнообразие и ведёт к смешению.

Леонтьев выделял два вида «ассимиляции»: со стороны буржуазно-демократического прогресса<sup>331</sup> и со стороны повсеместной проповеди христианства, причём в христианстве он различал стороны утилитарно-моральную и мистико-догматическую<sup>332</sup>. Вместе с тем два этих вида ассимиляции разнятся по целям и результатам<sup>333</sup>.

Христианство не пытается всех приблизить к единому «среднему типу» так, как к этому стремится буржуазно-демократический прогресс. Цель христианства состоит именно в мистическом единении: Леонтьев уподоблял его функции мозга

---

<sup>329</sup> Там же. С. 304–305.

<sup>330</sup> Там же. С. 305–306.

<sup>331</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 81.

<sup>332</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13–14 августа 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 171–173.

<sup>333</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 83.

и нервной системы в организме (применяя авторскую терминологию из письма к Розанову от 19 августа 1891 г., можно отнести этот аспект к мистико-догматической стороне христианства). Высшие идеалы христианства (святость, отречение, аскетизм) несравненно выше в сравнении с личным идеалом философии прогресса («вексельная честность», «мелкий стоицизм в ежедневном труде»). Более того, высшие христианские добродетели доступны немногим, большинство же достигает спасения путём «веры и покаяния». Демократический прогресс, в свою очередь, «не допускает ничего *вне себя*». Наконец, Христианство не отрицает и иерархию, необходимую для Церкви<sup>334</sup>.

При этом для народов, исповедующих не-христианские религии (буддизм, браманизм, ислам и пр.), христианская ассимиляция не будет так же разрушительна (революционна), как буржуазно-демократическая ассимиляция<sup>335</sup>. В то же время повсеместное распространение христианства будет лишь временным торжеством, чего, как писал мыслитель, нельзя отрицать «ни по здравому смыслу, ни судя по предсказаниям Евангелия». Даже хилиастические чаяния допускают существования тысячелетия правды Христовой на земле перед концом света. Царство всеобщей гармонии, если оно вообще возможно, является, таким образом, лишь временным. Если христианство является «мозгом и нервной системой» общественного организма, т.е. допускает существование «разнородных общественных порядков» и, как следствие, огромного количества местных

---

<sup>334</sup> Там же. С. 82–86.

<sup>335</sup> Ср. с более ранним выражением той же мысли на страницах «Варшавского дневника» в 1880 г. в заметке «Японская дама», где также проводилась идея об универсальности эстетического критерия. Данный текст представлял собой отклик на статью в «Современных известиях» о борьбе за женские права в Японии, в частности, отмену многожёнства. В свойственной провокативной манере Леонтьев заявил, что уничтожение многожёнства допустимо лишь как следствие распространение христианства. Если выбирать между сохранением этого института и его упразднения во имя прогрессивных общечеловеческих ценностей, то первое очевидно предпочтительнее с точки зрения сохранения поэзии жизни. Не многожёнство важно само по себе, а самобытность этой традиции, забвение которой повлечёт за собой разрушение и других общественных установлений. Исчезнут в том числе и пластические формы, и некого будет изобразить на картинах, потому что не будет ничего прекрасного, а «прекрасное есть не что иное, как “одетая платьем” и “драпированная” истина». *Он же*. Сквозь нашу призму // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 222–221.

особенностей быта, то даже неверующему человеку лучше предпочесть христианскую ассимиляцию ассимиляции прогресса. Христианский универсализм уменьшает разнообразие на земле в гораздо меньшей мере, чем это делает прогресс<sup>336</sup>; тем более, что «некоторая степень всеобщего сходства (ассимиляции) <...> необходима и для всякой высшей степени развития». Например, на Руси все люди были сходны в том, что исповедовали православие и подчинялись Царю, но быт их был весьма разнообразен и сословные перегородки были сильны<sup>337</sup>.

Всё же эстетикой, выраженной в пестроте жизни, нравов, прочного сословного строя, христианину необходимо жертвовать, когда это входит в противоречие с православным вероучением. С христианской ассимиляцией, таким образом, бороться ни в коем случае нельзя. Леонтьев выстраивал в этой связи градацию типов любви к человечеству: любовь *утилитарная* (прогрессистские устремления сделать всё человечество счастливым), *эстетическая* (сделать всё человечество прекрасным) и *христианская* (обратить в христианство как можно большее число людей). Первый тип любви Леонтьев считал совершенно неприемлемым для любого «человека мыслящего», а вторая, эстетическая, любовь должна подчиняться третьей, христианской. Только ради истинной веры можно жертвовать эстетикой<sup>338</sup>.

В качестве итога к данному смысловому разделу (наука как симптом) необходимо заметить, что Леонтьев не имел ничего против науки как таковой. «Пышность развития современной патологической науки» обязана человеческим страданиям, которые и обеспечат «простор научному таланту»; если бы медицина достигла своей цели, сделав всех здоровыми, она бы самоуничтожилась, превратившись в «предупредительную гигиену»<sup>339</sup>.

Леонтьеву не была присуща гносеомахия и вообще какое-либо отрицание ценности науки – он предлагал собственный положительный сценарий, по

---

<sup>336</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 86–88.

<sup>337</sup> Там же. С. 84.

<sup>338</sup> Там же. С. 89–92.

<sup>339</sup> *Он же*. <О культурном своеобразии и пределах развития науки> // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 267–271.

которому должна была бы развиваться наука, чтобы избежать вторичного упрощения через смешение.

Таким образом, углубление научного знания и в целом наука в современном Леонтьеву состоянии вносила свой вклад во вторичное упрощение тем, что содействовала разрушительному социальному прогрессу, мешала появлению учёных, которые бы ставили необычные задачи и проводили уникальные исследования, а также искореняла местные культурные особенности, имевшие иррациональную природу (суеверия и пр.).

В отличие от науки, к технике Леонтьев относился без всякой «диалектики». В его рассуждениях о влиянии техники на природу можно наметить две линии: ему важна природа и её жизнь как ойкумены, в которой обитает человек, и жизнь как пышное цветение цивилизации. В то же время обе эти линии – жизни природы и цивилизации – подчинены органическим законам, и по сути своей они являются составными частями единого целого. Обычно Леонтьев писал разом о воздействии машин на органический мир и человеческое общество, причём последнее он видел подобием «организованных тел природы»<sup>340</sup>. Мысли о воздействии технических изобретений на органическое в двух указанных проявлениях переходили у Леонтьева в эсхатологическое измерение.

В 1883 г. Леонтьев писал, что «физико-механический прогресс» представляет смертельную угрозу для «человечества», так как является «неизбежным спутником либерального плутократизма»<sup>341</sup>, соответственно, и сопутствующего ему либерального прогресса. С этой точки зрения, например, строительство Суэцкого канала является большим шагом на пути к упрощению, смешению. Проявляется это, в частности, в увеличении социальной подвижности<sup>342</sup>.

---

<sup>340</sup> *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 174; *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 401.

<sup>341</sup> *Он же*. Знакомство с Лессепсом // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 143.

<sup>342</sup> Там же. С. 142–143.

В знаменитой статье «Средний европеец...» Леонтьев в общих чертах пояснил, как именно техника («машины, пар, электричество») способствует смешению. Интересно, что это обстоятельство он разбирал с точки зрения ключевых основ цивилизации. Со стороны *государственной* опоры техника наносит вред воспрепятствованием государственному обособлению – тем, что «облегчают заразу иноземными свойствами»<sup>343</sup>. Эту мысль автор далее не развивал, но, вспоминая политический идеал Леонтьева, который нашёл выражение в других статьях и письмах, можно сказать, что речь в данном случае идёт о подвижности, силу которой увеличивают технические изобретения (в частности, столь нелюбимые Леонтьевым железные дороги), причём здесь имеется в виду горизонтальная подвижность – которая, впрочем, составляет социальную подвижность в целом. Подробнее он об этом написал позже: «*всякая железная дорога и телеграфная нить, ускоряющие общение, движение (смешение) жизни – есть проявление революции, ибо служат космополитической ассимиляции, жертвуя ей всеми местными, сословными, религиозными, юридическими, бытовыми и даже умственными оттенками*»<sup>344</sup>.

Нелюбовь Леонтьева к поездам сохранилась с ним до конца дней. Евгений Поселянин (настоящая фамилия – Погожев), лично знавший Леонтьева, вспоминал его слова, настолько ярко характеризующие автора «Византизма и славянства», что заслуживают пространныго цитирования: «Еду я вот в экипаже, четверней, по шоссе. Когда хочу, тогда и выезжаю. Нравится мне местность – выхожу, располагаюсь, пока мне там хорошо. А тут я подчинен свистку какого-нибудь дуралея-кондуктора и могу остаться на станции без поезда, если не побегу как угорелый садиться, когда я что-нибудь допиваю или доедаю... В экипаже я еду один, со своими людьми. А тут сядет передо мной какая-нибудь рожа, один

---

<sup>343</sup> *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 168.

<sup>344</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 98.

вид которой воротит все мои внутренности. И я должен выносить эту пытку иногда целые сутки... Хамство!»<sup>345</sup>.

К этой же сфере, государственной (она же политическая), Леонтьев относил негативное воздействие техники как на аристократию, так и на рабочий класс. Аристократии («привилегированному дворянству») техника невыгодна тем, что увеличивает влияние «промышленного и торгового класса», а последний, как писал Леонтьев, цитируя Бокля, является врагом аристократии. Рабочему классу тоже нет выгоды от техники: здесь Леонтьев ссылаясь на прецедент в лице рабочих движений<sup>346</sup>, когда уничтожались машины, вытесняющие из производства людей. Относительно воздействия техники на *религию* (соответственно, и на религиозную основу) можно сказать, что техника тут продолжает дело науки, которая действует через технику: вытесняет религиозное сознание, формирует мировоззрение, при котором люди надеются только лишь на царство мира сего («на разум»). Именно в технике воплощаются научные достижения и открытия. Наконец, для «*поэзии*» (эстетическая основа), для которой техника предстаёт антиподом. «Все эти изобретения <...> выгодны только для буржуазии; выгодны средним людям, фабрикантам, купцам и банкирам, отчасти и многим учёным, адвокатам»<sup>347</sup>.

Отношение Леонтьева к природе как ойкумене всего органического соотносится с мыслями епископа Никанора, который развивал схожие идеи о том, что технологии истощают природные ресурсы и ускоряют гибель мира. В 1885 г. он републиковал его проповедь с собственными комментариями. В ней развивалась та мысль, что стремительное техническое развитие в виде широкого использования силы пара, нагретого воздуха, а в перспективе электричества и водорода не просто увеличивает социальную горизонтальную подвижность, но ускоряет темп жизни, присовокупляя эту скорость, увеличенную благодаря

---

<sup>345</sup> *Поселянин Е.Н.* Леонтьев. Воспоминания // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 194.

<sup>346</sup> Подразумеваются движения по типу луддитского и пр.

<sup>347</sup> *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 168.

техническим изобретениям, к скорости «теллурической-астрической» (звездно-земной), которая включает в себя огромные скорости движения небесных тел. Всё это не может не оказывать влияния на «распределение земных сил». Скорость влечёт за собой «мену силы», и чем выше скорость, тем больше требуется тратить сил. Если в космическом масштабе («в мировой системе») эта трата сил не имеет особого значения, то в земных масштабах («на поверхности земли») она весьма ощутима. Епископ Никанор утверждал, что, даже увеличивая скорость собственной мысли, человек расходует на это определённый силовой ресурс. Приобретённая благодаря развитию техники быстрота передвижения истощает силы природы, потому как для использования, например, энергии пара, требуется много топлива в виде органического материала. Леонтьев комментировал: «Окончательное слово может быть одно: Конец всему на земле!»<sup>348</sup>. Исследователь творчества владыки Никанора А.П. Соловьёв отметил, что Леонтьев писал о вреде технологий за год до Никанора, до републикации части его статьи. Это статьи «Два предпринимателя индустрии» и «Знакомство с Лёссепсом». Автор отметил, что прямых заимствований Леонтьева у архиеп. Никанора и вл. Никанора у Леонтьева нет. Критическое отношение Леонтьева к технике было сформулировано ещё в 1875 г. в трактате «Византизм и славянство», ещё до знакомства с еп. Никанором<sup>349</sup>.

Как можно видеть, техника для Леонтьева продолжает дело науки и является её главным «действующим лицом». Укоренение господства техники расшатывает, смешивает государственные и цивилизационные основы, однако этим не ограничен её импульс воздействия: он простирается и дальше, распространяясь на окружающую среду.

Наука приводит к вторичному упрощению и смешению через технику, для которой научное знание является теоретической основой. Наконец, утверждение

---

<sup>348</sup> *Он же*. Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни // Там же. С. 151–154, 157.

<sup>349</sup> *Соловьёв А.П.* «Согласовать философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа., 2015.

«сухого рассудка» разрушает религиозное сознание в целом, в том числе на уровне местных обычаев, иррациональных по своей сущности суеверий, которые играют важную роль в бытовом разнообразии. Примат науки плох сам по себе, потому что люди, думая одинаково, пусть даже в рамках научной истины, становятся ещё более похожими друг на друга.

Атрибуция Леонтьева в качестве консерватора значительно проблематизирована самобытностью его мысли, заключавшейся в сочетании футурологического проектирования (в том числе вера в «культурный идеал», в особенности до 1888 г.), лишённого, однако, всяких миллениаристских надежд на преобразование мира, конец которого так или иначе неизбежен, и значительных элементов «эсхатологического пессимизма» (в первую очередь после 1888 г.)

Понятийный аппарат системы Леонтьева составляли культурно-исторический тип как наследие теории Данилевского, византизм, особого рода формализм, в рамках которого эстетической категории формы придаётся исключительное значение как нечто такому, что «не даёт материи растечься», а также ряд частных концепций, таких как движение и др. Важнейшим отличием от построений автора трактата «Россия и Европа» мыслитель считал акцентуацию смены культурно-исторических типов.

Оригинальным концептом Леонтьева была его теория «вторичного упрощительного смешения», которая составляла третий этап «триединого процесса», следующий после «первичной простоты» и «цветущей сложности». Необходимо также различать фазу «вторичного и предсмертного смешения», стоящую как бы за рамками «триединого процесса» и предполагающую смешение уже не внутри конкретного культурно-исторического типа, но между ними. К симптомам «вторичного упрощительного смешения» относится укоренение индивидуализма, бурное развитие науки и техники.

## Глава 2. Гептастилизм – основная система взглядов К.Н. Леонтьева 1880-х гг.

### 2.1. Царьград, секты и роль России: истоки и контекст религиозной основы гептастилизма

В послании своему ученику Денисову, датируемое периодом 1883–1887 гг., Леонтьев кратко изложил все семь столпов будущей культуры: 1) «Сосредоточенное в Царьграде Православие», 2) «Принудительная организация собственности и труда», 3) Пессимизм в науке, 4) «Великий Восточный Союз», 5) «Новая привилегированная аристократия», 6) «Отношение к сектам и др<угим> верам», 7) «Эстетический аскетизм»<sup>350</sup>.

Изначально Леонтьев, вслед за Данилевским, выделял четыре основы (религиозную, политическую, культурную и экономическую), а в период с 1882–1883 по 1888 гг.<sup>351</sup>, когда Леонтьев верил в безусловную реализуемость мечты о гептастилизме, число основ культурно-исторического типа увеличилось до семи, что следует из самого названия учения (гептастилизм – «седмистолпие»)<sup>352</sup>. Главное различие между терминами «основа» и «столп» состоит в том, что слово «столп» применялось Леонтьевым по преимуществу в рамках гептастилизма. Само слово «столп» навеяно цитатой из Книги Притчей «Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмь» (Притч. 9:1)<sup>353</sup>, и связано, таким образом, с концепцией седмистолпия.

Тем не менее, учение «гептастилизма» не было достаточно разработано. Количество и наименование основ менялось. После 1888 г., когда Леонтьев начал пересматривать собственную историософию, он снова стал говорить о прежних четырёх основах, как и до выработанной концепции «гептастилизма»<sup>354</sup>. Итак,

---

<sup>350</sup> Леонтьев К.Н. Денисову. 7 столбов новой культуры // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 298–299.

<sup>351</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 82.

<sup>352</sup> Там же. С. 82, 85–89.

<sup>353</sup> Там же. С. 82.

<sup>354</sup> Там же. С. 351.

несмотря на разное количество основ, концептуально все они сводились к четырём: религиозной, политической, культурной (эстетической) и экономической (жёсткая организация общества; тесная связь с социализмом). В данной главе будут разобраны эти основы в том виде, в котором они существовали в видении Леонтьева на момент поворота в 1888 г., с той оговоркой, что основа политическая (создание «Великого Восточного Союза», четвёртый столп) будет рассмотрен вместе с религиозной (включающей себя сразу два столпа: первый, важнейший, и шестой) ввиду их тесной взаимосвязи и взаимообусловленности.

Понятия «гептастилизм» или «семистолпие» Леонтьев использовал только в корреспонденции, однако, безусловно, описывал свои культурно-созидательные идеи и в публицистике, не давая им конкретного названия. В этом смысле важным видится обратиться к некоторым его опубликованным и неопубликованным работам периода разработки «гептастилистической грёзы», в особенности её политической и религиозной составляющих. Вероятно, наиболее концептуально ёмким выражением сущности этой идеи можно назвать цитату из статьи «*Suum cuique*», опубликованной в октябре 1887 г., где мыслитель доказывал необходимость перенести «центр тяжести нашей религиозно-культурной жизни с европейского Севера на полуазиатский Юг»<sup>355</sup>.

Однако некоторые детали могут помочь уточнить более ранние его тексты. Так, в не предназначенной для печати, но нацеленной на ознакомление представителям высших кругов, работе «Записка о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге» (датируемой маем 1881 г.), Леонтьев писал о том, что идеал должен быть «прогрессивно-охранительный», «реакционно-двигающим» (движение вперёд только инициативой правительства)<sup>356</sup>, что определённо является намёком на формирование новой культуры. Там же автор подчёркивал роль самодержавия в грядущих переменах: «Всё великое и прочное в жизни

---

<sup>355</sup> Леонтьев К.Н. *Suum cuique* // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 265.

<sup>356</sup> *Он же*. Записка о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге // Там же. С. 8–9.

русского народа было сделано почти искусственно и более или менее принудительно, по почину Правительства»<sup>357</sup>.

В статье «Письма о восточных делах», писавшейся с октября 1882 г. по май 1883 г. и опубликованной в «Гражданине» в 1882 г., Леонтьев писал, что Россия не просто государство, а «особый государственный мир, не нашедший ещё себе своеобразного стиля культурной государственности», т.е. такой, которая не похожа на остальные<sup>358</sup>, причём именно взятие Царьграда должно стать поворотным моментом в культурном созидании. Константинополь при этом не должен становиться частью Российской империи, он должен быть «union personelle», личной собственностью российского императора, по типу Финляндии или «прежней Польши». И тогда Петербург станет терять своё значение. Этот проект предполагал создание как бы двух России: одна с центром в Москве или Киеве, а другая (глава Восточного союза) с культурной столицей в Константинополе<sup>359</sup>. Леонтьев отдельно оговаривал, что создание «нейтрального» Константинополя «наподобие греко-славо-турко-армянского Франкфурта» означало бы сформировать «великий очаг всесветного разрушения», потому что не будет внешней силы (каковой была власть султана), способной сдерживать неизбежное противостояние разнородных социальных групп. В этом случае в Царьграде или воцарится анархия в виде войне всех против всех, или компромиссное усреднение, то есть «космополитический радикализм», ведь «без турок туда пойдут новые Лассали, Нечаевы, Засучили» – иными словами, шагающий в такт ходу мировой истории либерализм будет некому сдерживать<sup>360</sup>.

---

<sup>357</sup> Там же. С. 14. Ср. позднейшим выражением той же мысли: «Увы! в России ничего не только сильного, но, кажется, и справедливого без участия Начальства – нельзя сделать». Что, допуская Леонтьев, может быть даже к лучшему с «культурной» точки зрения (речь про установление чего-то сверху); «и на очень хамоватом Исправнике есть частица мистической эманации от Высшей, Церковью помазанной Власти». *Он же*. Письмо к О.А. Новиковой от 30 мая 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 286.

<sup>358</sup> *Он же*. Письма о восточных делах // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 44.

<sup>359</sup> Там же. С. 84–86.

<sup>360</sup> Там же. С. 118, 122–123, 125.

Четвёртый столп, а именно создание «Великого Восточного Союза», предполагал, согласно леонтьевскому посланию Денисову, «систематическое объединение против Западно-Европейских Государств», то есть «противу разлагающейся Романо-Германской Государственности» формирование союза во главе с Россией и центром в Царьграде, составить который должны не только славянские народы, как это предлагал сделать Данилевский, а нации более «пёстрые» и разнообразные: славяне, греки, румыны, мадьяры, турки, персы, индусы<sup>361</sup>.

Подробное и красочное описание политического столпа содержится в письме Филиппову от 29 марта 1891 г. Несмотря на то, что данное письмо было написано уже в период ревизии Леонтьевым его прежних идеалов культурного созидания, эти мысли следует рассматривать в контексте гептастилизма. Кроме того, он и сам в этом письме указывал подчёркивал, что представляет «взгляд, долгими годами выношенный». В данном фрагменте Леонтьев делился со своим собеседником своей идеей написать сочинение «Союз восточный и славянский», в котором эти два союза бы противопоставлялись. Первый из них означал бы величие и крепость», «естественное разнообразие» и «новый период созиданий», а второй – «гибель», «подражание Италии и Германии» и «обыкновенную либеральную революцию». В состав Восточного союза должны были бы войти четыре православные королевства в лице Греции, Румынии, Пансербии и Болгарии, а также два мусульманских: Персия и Турция («состоящая из остатков Азиатской Турции, Сирии, Палестины, Аравии и Египта с изгнанием англичан и международной нейтрализацией Суэцкого канала»). Смысл такого разнопородного объединения мыслитель объяснял тем, что «государства конституционные и эгалитарные», но православные, будут уравновешены не подавшимися существенному либеральному влиянию религиозных иноверных государств. Царьград с «надлежащим округом» предполагалось сделать «русским наместническим», именуемым также византийским, а кроме того, провести

---

<sup>361</sup> *Он же.* Денисову. 7 столбов новой культуры // *Он же.* ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 298–299.

соборную централизацию Восточных Церквей. Всё это, согласно концепции Леонтьева, возможно только после неизбежной «счастливой и кровопролитной войны». В то же время «такая конфедерация, в которую войдут миллионами либеральные, конституционные и католические – мадьяры, хорваты, чехи, поляки и т.д.» он определял как революцию, потому как «вся эта масса либеральных людей в Союзе Западном, как католиков, так и православных (только по имени большею частью) соединится в усилиях с нашими внутренними либералами, с жидами, с нигилистами, чтобы подкопаться и под Церковь, и под самодержавие»<sup>362</sup>.

Размышляя на тему обсуждаемых с Леонтьевым идеалов «эптастилизма», Кристи<sup>363</sup> делился своими соображениями о том месте, какое суждено занять «молдаво-валахской» нации в «будущей православной культуре». По его мнению, румыны Валахского княжества (речь шла о «румунах княжества») в значительной степени европеизированы, став «такими же пошлыми буржуа, как и французы», однако в простом народе всё ещё сохраняются миллионы православных «менее горячих, чем греки» и «менее мягких, чем славяне». При том Кристи выделял на их фоне в негативном смысле румынов, проживающих на территории Российской империи в Бессарабии. Они «под влиянием ли русских, стали более апатичны, а также эгалитарны», а интеллигенция их отличается от русской разве что большей грубостью внешних форм. В то же время молдавское дворянство, «перешедшее к Австрии при разделе Буковины», оставляет надежды, несмотря на начало заражения «слепой верой в конституцию», так как среди его

---

<sup>362</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 29 марта 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 85–87.

<sup>363</sup> Кристи был долгое время любимым учеником Леонтьева. *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты... С. 492. В переписке ученик неоднократно ссылался на беседы со своим учителем о гептастилизме, в связи с чем его мысли на тему «культурного идеала» всегда являются плодом размышления на «леонтьевские» темы. Ср. его слова: «какую громадную пользу принесли мне Ваши разговоры, сколько Вы мне разъяснили для меня неясного и непонятного». *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 18 октября 1883 г. // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил. Т. 2. С. 60. В то же году он писал, что ждёт «с нетерпением случая ещё и ещё послушать о 7 столбах да и о Православии», но боялся, что Леонтьев в нём ошибался как в самом восприимчивом. *Он же*. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 12 (24) ноября 1883 г. // Там же. С. 62.

представителей силён оттенок «боярства» в виде сохранения большого числа элементов феодального строя, таких как «замки, псарни, охоты», и притом православной религиозности.

Характерно противопоставление широких слоев населения княжества Румыния, получившего в 1877 г. независимость от Османской империи, и румынской аристократии (а дворянство, согласно построениям Леонтьева, неизбежно влияет на народ) герцогства Буковина, входившего в состав австрийской Цислейтании. Нахождение в империи способствует сохранению оригинальных особенностей, тогда как отделение от неё, даже она преимущественно мусульманская, служит «неведомому року» либерально-эгалитарного, то есть единственно допустимого «культурного», национализма.

Все указанные факты подтолкнули Кристи к выводу, что качества молдавского дворянства в Австрии могут быть полезны в отношении культурного созидания, и что, поэтому, «путь в Царьград [лежит] через Вену», тем более важного, чтобы не потерять «тамошних правосл<авного> и славянского элемента»<sup>364</sup>.

В письме Кристи Леонтьеву от 28 января (8 февраля) 1884 г. содержится крайне ёмкое обоснование ведущей роли столпа православия в будущей культуре: католичество и протестантизм не способны стать «мировой религией», потому что две эти религии взаимообусловлены и находятся в кризисе. Протестантизм ослабил католичество, а сам погряз в рационализме. Но и православная вера не способна сохраняться среди народов, оказавшихся под влиянием европейской культуры. По этой причине необходимо создание новой культуры, которая «должна совпасть с утверждением, очищением» и «возвеличиванием Православной Церкви, что без Царьграда невозможно»<sup>365</sup>.

Важнейшей задачей, которую предстояло решить русской администрации после освобождения Константинополя, Леонтьев считал проведение церковной

---

<sup>364</sup> *Он же*. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 2 июня 1883 г. // Там же. С. 56–57.

<sup>365</sup> *Он же*. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 28 января (8 февраля) 1884 г. // Там же. С. 74.

централизации на Босфоре («сосредоточение православия»), которую предполагалось совершить либо по синодальному («аристократическому») сценарию, либо по папскому («монархическому», то есть патриаршему). Второй сценарий представлялся ему предпочтительнее, но вместе с тем, как пояснял Леонтьев, «пример светской администрации и светской политики показал нам, что римский Сенат, английская аристократия, венецианская знать и т.п. умели править не менее неограниченных монархов хорошо и крепко». Он подчёркивал, что «с духом же и преданиями Восточной Церкви сообразнее Соборная или Синодальная “непогрешимость”, чем непогрешимость<sup>366</sup> единоличная»<sup>367</sup>.

В случае же с патриаршей централизацией Леонтьев считал необходимым избрать Вселенского Патриарха всеми независимыми (на тот момент) Церквами «из иерархов этих независимых Церквей без различия». Такой патриарх будет «до некоторой степени *ограничен*» Синодом, состоящим из представителей поместных Церквей. Он не будет иметь светской власти и «непогрешимости», но будет «до высшей степени привилегированным подданным одной из держав, долженствующей войти в состав Великого Восточного Союза». Данная мера, был уверен Леонтьев, не только позволит оживить Церковь и сделать её независимее<sup>368</sup>.

Более того, централизация церкви мыслилась им важным «удерживающим» элементом. Он писал, что если этим планам не суждено будет осуществиться, то Россия после неизбежного так или иначе падения Австрии и Турции изнеможет

---

<sup>366</sup> Имеется в виду принятый Первым Ватиканским собором (1869–1870 гг.) догмат католической Церкви о «непогрешимости» (*Infallibilitas* – безошибочность, неспособность заблуждаться) Римского папы при провозглашении положений вероучения *ex cathedra*.

<sup>367</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Т.И. Филиппову от 10–14 февраля 1883 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 26–27

<sup>368</sup> Там же. С. 27. Ср. с религиозным столпом в гептастилистической концепции: «возвеличивание Вселенского Патриарха, избираемого всеми национальными церквами». *Он же*. Денисову. 7 столбов новой культуры // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 298–300. Аналогичная мысль высказывалась в переписке с Фуделем: «Мы с вами можем желать — чтобы власть Русской *Духовной Коллегии*, Св. Синода, — заменилась более незави<си>мой и более канонической властью постоянн<ого> *Вселенского Синода* на Босфоре, с привилегированным патриархом во главе». *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 4 декабря 1890 г. // «Преемство от отцов»... С. 248.

«в борьбе с тем новым контингентом либерализма, европеизма и т.п.», который уже получил распространение в среде западных и южных славян, румын и греков. По этой причине укрепление Вселенской патриархии «было бы первым признаком», что Россия создана «не только для двух крайностей, прежде для безжизненного или маложизненного охранения, а потом для всеразрушительного движения *по чужому пути*, но зато *дальше всех*»<sup>369</sup>.

Важно, что для проведения такой централизации существование Патриарха всея Руси Леонтьев считал не только нежелательным, но и опасным, потому как он представляет собой единственную силу, которая может противодействовать центру. Другие патриархи, согласно Леонтьеву, «слишком вещественно бессильны, или слишком паствой бедны, чтобы голос или воля их могли бы составлять противовес предполагаемому Великому Цареградскому Синоду со Вселенскою Владыкою во главе»<sup>370</sup>.

Данный проект уместно сопоставить с другими русскими проектами церковного устройства после потенциального присоединения Царьграда.

Ещё Н.П. Игнатъев, граф, русский посол в Константинополе в третьей четверти XIX в., с которым по служебной необходимости взаимодействовал Леонтьев, в своих записках о событиях 1870-х гг. указывал на необходимость возвысить Константинопольского патриарха, реактуализировав его титул вселенского, и создать вокруг него синод, состоящий из представителей автокефальных церквей. Как отметил современный исследователь прот. Вадим Суворов, этим проектом Игнатъев преследовал не в последнюю очередь актуальные политические цели: Всеправославный синод мог стать важным инструментом для проведения интересов России на Ближнем Востоке, особенно в

---

<sup>369</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову. 10 февраля 1883 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 27.

<sup>370</sup> Там же. С. 27–28

свете грядущего овладения Константинополем, этим «существенно для нас важным центром политическим, духовным и торговым»<sup>371</sup>.

Концепция, предложенная проф. И.И. Соколовым, представлена, в частности, в работе, написанной им по поручению Св. Синода в качестве секретного доклада в МИД в апреле 1915 г. Профессор предлагал оставить Константинопольского Патриарха со всеми правами и полномочиями, и тогда его власть будет распространена и на Российскую империю. Должность Патриарха Руской православной церкви, равночестного другим Восточным Патриархам, была бы при этом быть восстановлена. Но это, утверждал исследователь Н.Н. Лисовой, представляется чрезмерно утопичным проектом, лишённым геополитического расчёта. Он привёл в пример исторические примеры, когда делали иначе. Например, в 1811 г., после присоединения Грузии, местный патриарх-католикос Грузинский был упразднён, а грузинские епархии были включены в состав Руской православной церкви<sup>372</sup>.

Схожего мнения придерживался и проф. А.В. Карташёв, русский богослов. Уже с начала 1930-ых гг., находясь в эмиграции в Париже, он настаивал на необходимости усиления Константинопольского патриархата, придании ему статуса истинно Вселенского посредством формирования при его кафедре постоянного всеправославного синода. Вместе с тем, Карташёв расплывчато формулировал административные функции данного органа (от «посольского министерства иностранных дел» Константинопольского патриархата до апелляционной инстанции для решения возникающих споров), в чём его упрекал С.В. Троицкий.

Прот. Иоанн Мейендорф вторил Карташёву в идее создания всеправославного синода при Константинопольском патриархе, однако делал

---

<sup>371</sup> Цит. по: *Суворов В.Г.* Идея постоянного всеправославного синода в русском православии конца XIX – начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2017. № 4–1. С. 82.

<sup>372</sup> *Лисовой Н.Н.* Русская Церковь и Патриархаты Востока: Три церковно-политические утопии XX в. // Религии мира: История и современность, 2002. М., 2002. С. 147–148.

особый упор на том, что Константинополь в этом смысле выступает в роли центра соборования, но не власти над другими Церквями<sup>373</sup>.

Другой проект был у митр. Антония Храповицкого (который к тому времени был ещё архиепископом). Он считал необходимым возрождение греческой православной державы, о чём грезил многие русские мыслители, включая Екатерину II, Тютчева и Достоевского. Вместе с тем Храповицкий планировал присоединение к России земель Сирии и Палестины, которая, как он был уверен, быстро станет объектом русской культурной экспансии. Н.Н. Лисовой считал справедливым возражение на проект по созданию колониального государства с центром в Константинополе П.И. Ряжского, управляющего учреждениями ИППО в Иерусалиме. Он был уверен, что такое государство рано или поздно выйдет из русской колониальной зависимости и потребует суверенитета, что обесценит идею русского владычества над Константинопольским Патриархатом и самим Царьградом.

Ещё один проект, несколько, быть может, менее утопический, был предложен советской властью в последние месяцы войны. 10 апреля 1945 года патриарх Московский и Всея Руси Алексей I встречался со Сталиным, а в мае отправился в паломничество в Святую Землю, в том числе для решения политических задач. В 1946 г. в отчёте полковника Г.Г. Карпова, главы совета по делам Русской православной церкви, высказалась мысль о приоритетности присвоения Московской Патриархии титула Вселенской, учитывая её «удельный вес в мире», «возросший в последнее время». РПЦ с пятого места должна была перейти на первое в иерархии автокефальных Православных Церквей. Этой идее помешала осуществиться начатая в 1946 г. Холодная война. Тем не менее, деятельность русской духовной миссии в Палестине была возрождена<sup>374</sup>.

В этом же контексте имеет смысл вспомнить С.В. Троицкого, богослова-канониста и церковного историка, который в своих дореволюционных работах

---

<sup>373</sup> Там же. С. 85–86.

<sup>374</sup> Там же. С. 148–153.

настаивал на усилении роли Русской православной церкви как наименее зависимой от внешних влияний. Впрочем, после эмиграции в Белград, оказавшегося в последствии в советской сфере влияния, доктор церковного права перешёл в юрисдикцию Московского патриархата и отстаивал другую позицию, состоящую в том, что централизация в Православной церкви догматически невозможна, потому что опасна развитием дуализма и нарушением единства. Что, впрочем, тоже объяснялось актуальным в то время политическим раскладом сил: было насущным ослабить позиции Константинопольского патриархата, оказавшегося в американской сфере влияния, и сместить тем самым возможный «православный Ватикан» в Москву. Свою позицию в этом отношении С.В. Троицкий выражал на страницах журнала Московского патриархата, где вскоре начали появляться статьи, проводящие концепцию Москвы как третьего Рима, подчёркивающее реальное значение Московской патриархии. В 1948 г. была предпринята попытка созвать всеправославный собор, оказавшаяся неудачной, потому что встретила отповедь в греческой церковной прессе со стороны Константинопольского патриархата, претендовавшего на историческое право вселенского. Поэтому вместо собора решили провести совещание «Глав и представителей Православных церквей», которое было приурочено к 500-летию автокефалии Русской церкви. Однако и оно прошло неудачно: Александрийская и Иерусалимская церкви отказались от участия, Кипрская тоже, а прибывшие представители Константинопольской и Элладской церквей согласились участвовать только в торжественной части, но не в работе совещания.

В дальнейшем Московский патриархат предпринял ещё одну попытку церковной централизации, но уже в синодальном виде. Комиссия при Св. Синоде Русской православной церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора в 1968 г. обнародовала резолюцию, в которой предлагалось учредить постоянный Всеправославный синод в целях укрепления межправославного единства. При каком именно из патриархов пентархии должен был существовать данный синод, в документе не говорилось, однако подчёркивалось, что все

автокефальные поместные церкви равноправны, и инициатива созыва учреждающего Всеправославный синод собора может исходить от любой из таких церквей, либо по решению «всеправославного органа»<sup>375</sup>.

В последний раз идея создания всеправославного синода прозвучала на Критском соборе под председательством Константинопольского патриарха в 2016 г. Тогда было сформулировано предложение создать при Константинопольском патриархе постоянно действующий «домашний синод», состоящий из поместных автокефальных Церквей. Однако четыре автокефальные Церкви – Антиохийская, Болгарская, Грузинская и Русская – отказались от участия из-за отсутствия согласия по процедуре проведения собора, и прочих противоречий, таких как отсутствие евхаристического общения между Антиохийским и Иерусалимским патриархатами. По этой причине он не был призван всеправославным рядом поместных Церквей, включая Русскую православную церковь<sup>376</sup>.

Мысль о вселенском патриархе, «в высшей степени привилегированном», но не наделённом светской властью, который являлся бы главой единой централизованной православной Церкви, определённым образом соотносится с византийским идеалом симфонии властей. Имеет смысл рассмотреть леонтьевскую концепцию церковного устройства в широком историческом контексте, проводя параллели с церковной политикой Византии, основу которой составляла концепция симфонии властей.

Симфония (др.-греч. *συμφωνία* — «созвучие», «согласие») представляет собой византийский принцип гармоничных взаимоотношений между священством, представленным патриархом, и царством, руководимым императором.

---

<sup>375</sup> Суворов В.Г. Идея постоянного всеправославного синода в русском православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2017. № 4–1. С. 83–84.

<sup>376</sup> Там же. С. 82, 87.

Идея симфонии претерпевала значительные изменения на протяжении времени. В 313 г. в Римской империи был принят Миланский эдикт, который провозглашал веротерпимость, что стало важнейший шаг на пути превращения христианства в государственную религию. Безусловно, это событие не было поворотной точкой, после которой всё началось с чистого листа, так как принятие христианства не было одномоментным актом. Однако именно оно актуализировано проблему определения – юридического со стороны государства и канонического со стороны Церкви – положение как Церкви, так и императора<sup>377</sup>.

Необходимо иметь в виду, что распределения на светскую и духовную власть в то время пока не существовало. Оно появилось позже, уже после разделения Римской империи на Западную и Восточную, и началом такому пониманию послужила полемика православных христиан Византии с Римским папством<sup>378</sup>. Во многом такое положение дел является наследием совсем ещё недавнего языческого прошлого.

Многое определяло то, что у римских императоров ещё до 313 г. был особый религиозный статус. Императора называли «божественным» и поклонялись ему, как божеству. На первых порах после принятия христианства в империи имела место примитивная «подгонка» старых языческих категорий к новым христианским – например, часто использовался оборот «как если бы» (*quasi*), например, «поклоняться императору, как если бы он был богом» и пр.<sup>379</sup>

Показательно, что римские правители вплоть до 382 г. сохраняли титул «*pontifex maximus*», обозначающий его принадлежность к высшему жречеству. Впоследствии этот титул был присвоен Римскими Папами (начиная со Льва I, 440 г.), которым они обладают и по сей день.

Отдельно следует сказать о Евсевии Кесарийском, современнике Константина, историке и богослове, который создал теоретическую базу христианской политической теологии. Необходимо иметь в виду, что этот

---

<sup>377</sup> Дагрон Ж. Указ. соч. С. 167–168.

<sup>378</sup> Там же.

<sup>379</sup> Там же. С. 169–171.

богослов придерживался арианства, т.е. антитринитарного течения христологии, отрицающего единственность Отца и Сына и настаивающего на иерархическом подчинении Сына Отцу. Арианство было понятным и логичным в качестве политической религии – единый император представляет единого Бога. Для описания этого явления можно, как представляется, пользоваться удачным термином Вл. С. Соловьёва «политическое арианство», дистанцируясь, впрочем, от его оценки данной концепции как тождественной «цезарепапизму»<sup>380</sup>. Э. Фёгелин в этой связи замечал, что начавшийся тринитарианский спор, развязанный «более тонкими христианами», пошатнул эту концепцию, потому как в рамках тринитаризма стало сложнее интерпретировать единого Бога как трёх лиц в одном. Характерно, что императоры и приближенные к ним теологи сначала поддерживали Ария<sup>381</sup>.

Евсевий уподоблял Константина Христу, священнику. Император, в понимании апологета, тоже приносит жертву. При этом его священство, как и священство Христа, не является институциональным. Евсевий метафорически говорит об императоре как об «общем епископе», «епископе внешних дел» (всё это со словом *quasi*). Это, как утверждает исследователь Ж. Дагрон, обесценивает смысл такого титулования: христианство стало государственной религией, и в её рамках подобная формулировка наделяет императора минимальной ролью. Соединить царское священство и Церковь как институт было практически невозможно<sup>382</sup>.

Далее христианство продолжили укрепляться как государственная религия. В 380 г. был принят закон, который сделал христианство обязательной верой для всех подданных, а в 391 г. Феодосий (при нём же произошло окончательное разделение Римской империи на Восточную и Западную) запретил все языческие церемонии в Риме.

---

<sup>380</sup> Соловьёв Вл. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 49–50.

<sup>381</sup> Фёгелин Э. Указ. соч. С. 233–234.

<sup>382</sup> Дагрон Ж. Указ. соч. С. 173–176.

Отдельно следует сказать о применимости термина «цезарепапизм» по отношению к Византии.

В историографии XIX в. были введены в научный оборот два эклизиологических термина: «папоцезаризм» и «цезарепапизм». Первый призван обозначить такие взаимоотношения между Церковью и обществом, в рамках которых духовное лицо обладает и светской, и духовной властью. Такие модели правления также можно назвать теократическими. Второй термин – «цезарепапизм» – характеризует положение дел в государстве, когда представитель светской власти выступает одновременно главой Церкви. Обычно говорят о «цезарепапизме» в отношении Византии.

Понятие «цезарепапизм» появилось в протестантской теологии и отражало крушение средневекового принципа взаимодействия Церкви и суверена. Автором этого термина был Юстус Хеннинг Бемер (1674–1749 гг.). Деятели римско-католической историографии использовали данное выражение против «восточных схизматиков». С подачи историка Фюстеля де Куланжа (1830–1889 гг.) миф о «цезарепапизме» глубоко укоренился в историографии. Французский историк высказал ставший популярным в научных кругах тезис о том, что византийский «цезарепапизм» стал возрождением античного язычества, ибо христианство фактически уничтожило древнее общество в силу того, что вера и молитва стали персональными, и между религией и государством не стало теперь ничего общего.

Данный термин представляется нерелевантным, так как распространяет на византийские реалии западные представления о папстве и разделении властей на светскую и духовную, которой фактически не существовало до Нового времени<sup>383</sup>.

Однако отказ от использования понятия (пейоративного; фактически – ругательного) «цезарепапизм» не предохранят от ловушки модернизации исторической действительности. В частности, определение симфонии как

---

<sup>383</sup> Там же. С. 364–371.

«гармонического сопряжения двух властей» чревато восприятием Церкви и государства как двух независимых юридических обществ. Отличие от концепции «цезарепапизма» состоит в таком случае только в постулировании равенства этих властей<sup>384</sup>. Между тем именно такое понимание утвердилось в отечественной историографии ещё в дореволюционный период (И.С. Бердников, Ф.А. Курганов, В.В. Сокольский, И.И. Соколов и пр.). И.И. Соколов, в частности, отстаивал идею «оцерковлённого государства» и теократической монархии, слияния Церкви с государством, что также соотносится с концепцией Ф.М. Достоевского<sup>385</sup>.

Истоки появления концепции симфонии лежат в Античности. Платон в «Государстве» уподоблял правильное устройство государства с гармонией и симфонией «всех струн» политики. Затем античные представления о справедливо устроенном обществе перешли в патристику. Так, Иоанн Златоуст писал, что одной из задач власти является стремление к общей пользе. Отличие состояло в том, что истинное счастье мыслилось достижимым только за пределами этого мира<sup>386</sup>.

Де-факто концепция симфонии появилась ещё при римском императоре Константине I (306–337 гг.)<sup>387</sup>, но де-юре начала оформляться при Юстиниане I (527–565 гг.) и была отражена в известной преамбуле Шестой новелле. В ней говорилось не о власти императора и Церкви, но о «царстве и священстве»<sup>388</sup> как двух дарах Божиих, где за земное благополучие отвечает император<sup>389</sup>. Объявлялось, что делом священства является служение Богу, в то время как к задачам царства относится забота о всех подданных<sup>390</sup>. Таким образом, имело

---

<sup>384</sup> *Бежанидзе Б.В.* Указ. соч. С. 8.

<sup>385</sup> Там же. С. 40, 44 Характерно, что взгляды другого русского историка и правоведа, М.В. Зызыкина, сформировались под влиянием не только вышеназванных учёных, но и Достоевского. Там же. С. 46.

<sup>386</sup> Там же. С. 65–80.

<sup>387</sup> *Нефедовский Г.В.* Принцип симфонии властей и его отражение в византийском праве // Северо-Кавказский юридический вестник, 2017, № 2. С. 45.

<sup>388</sup> *Он же.* Церковь и государство в законотворчестве Юстиниана // Философия права. 2016. № 5 (78). С. 42–43.

<sup>389</sup> *Мейендорф И.* Указ. соч. С. 66.

<sup>390</sup> Там же. С. 64–66.

место «воцерковление царства»; императорская власть не мыслила себя секулярной. Симфонией в данном варианте правильнее называть соотношение властей внутри Церкви<sup>391</sup>. Всё это позволяет известному византисту прот. И. Мейендорфу небезосновательно утверждать, что отношений между Церковью и государством в Византии как таковых не существовало, потому как обе эти ветви были «интегрированы друг в друга», и что Церковь была юридически исключена из правового поля, так как соборные решения принимают силу закона только после утверждения их императором. Следует заметить, что император не имел власти над содержательной стороной веры, хотя и мог вмешиваться в церковные (отчасти и в богословские, созывая Вселенские соборы и принимая участие в теологических спорах) дела, управляя церковной организацией иерархией<sup>392</sup>.

При Юстиниане I оформилась концепция пентархии, подразумевавшая совместное управление Вселенской Церковью пятью патриархами, перечень которых возглавлял Римский папа, за ним следовал Константинопольский и другие восточные патриархи. Пентархия была канонически оформлена на Трулльском соборе в 692 г.<sup>393</sup>. Юстиниан I стремился усилить значение Константинопольского патриарха (хотя и признавал «первенство чести за Римским папой»), который именно при этом императоре начинает амбициозно именоваться «вселенским», – впрочем, наряду с другими патриархами (Александрийским, Антиохийским, Иерусалимским).

Как можно видеть, в тексте преамбулы к 6-й новелле Юстиниан констатировал, что император (как считалось, единственный в мире) вместе с

---

<sup>391</sup> *Нефедовский Г.В.* Церковь и государство и законотворчестве Юстиниана // *Философия права.* 2016. № 5 (78). С. 45.

<sup>392</sup> *Мейендорф И.* Указ. соч. С. 66–68, 71. С. 71.

<sup>393</sup> *Кузенков П.В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия.* 2014. № 53 (3). С. 38–39, 41.

пятью патриархами (Римским, Константинопольским, Александрийским, Антиохийским, Иерусалимским) управляют всей христианской ойкуменой<sup>394</sup>.

К IX в. как на Западе, так и на Востоке иерархи стали претендовать на политическую власть, что особенно явно проявилось в латинской Церкви. Зачатки этого процесса можно выявить ещё в V в., когда появилась доктрина папы Геласия о двух мечях, согласно которой ойкуменой управляют совместно император (обладающий *auctoritas*) и папа (располагающий *potestas*). На этом этапе речь шла только об уравнивании властных полномочий двух властей. Преимущество папской власти над императорской было заявлено позже, в подложном документе «*Donatio Constantini*», восходящем к VIII в. согласно которым Константин Великий даровал папе Сильвестру и его преемникам императорскую власть. Примат римского папы распространялся не только на императора, но и на другие престолы пентархии. Важно, что «Константинов дар» был переведён на греческий и трактовался применительно ко второму Риму для обоснования преимуществ константинопольского предстоятеля<sup>395</sup>.

В этот период концепция симфонии была развита и видоизменена. С воцарением Македонской династии (867–1056 гг.) имел место новый период развития византийского права, именуемый классицистическим. Была поставлена задача реформировать законодательство (программа «очищения древних законов»), включающая в себя эллинизацию латинской юридической терминологии, устранение противоречий в законодательстве<sup>396</sup>. Важнейшей задачей стало создание единого правового свода. При Льве VI (886–912 гг.) такой свод появился – «Василики», которые состояли из 60 книг. Тем не менее, такое издание было недоступно даже для юристов на всей территории империи, в связи с чем Лев VI поручил разработать «синопсис», т.е. краткое пособие для поиска нужной правовой информации. Данное «введение в законодательство»

---

<sup>394</sup> Император Юстиниан, империя и Церковь // *Мейендорф И.* Византийское наследие. К, 2007. С. 67–68.

<sup>395</sup> *Бежанидзе Б.В.* Указ. соч. С. 116–122.

<sup>396</sup> *Медведев И.П.* Указ. соч. С. 167–168.

подготовил константинопольский патриарх Фотий и приближенные к нему люди. Оно получило название Исагога<sup>397</sup>.

В Исагоге содержался раздел, где говорилось о соотношении светской и духовной власти. Фотий стремился ограничить церковную власть от посягательств императора и возвысить положение Константинопольского патриарха<sup>398</sup>, который получал статус, схожий с папским<sup>399</sup>. Царство и священство, согласно данному правовому памятнику, назывались единым целым, по аналогии с телом и душой человека. Государством руководит император, который, обладая верховной властью, должен заботиться о благе подданных, не отступать от закона и православной веры. Константинопольский патриарх, именуемый «живым образом Христа», ведёт дела Церкви, является высшей инстанцией в решении богословских вопросов. Он равен императору по общественному положению<sup>400</sup>.

Другим важным аспектом, отражённым в Исагоге Фотия, была претензия на новый статус Константинопольского патриарха, который провозглашался теперь «главой всех церквей», то есть ставился выше остальных пяти патриархов и получил право вмешиваться в юрисдикцию других четырёх патриархатов. Это было связано с тем, что папа Римский выдвигал аналогичную претензию, а также с тем, что к XI в. Византия потеряла многие земли и на территории империи оказался теперь только Константинопольский патриархат, что придавало ему особый статус. Впрочем, полемика с Римом вскоре закончилась, и намечающийся раскол удалось временно (до 1054 г.) уврачевать. Однако представление о Константинопольском патриархе как главе всей христианской ойкумены навсегда осталось в византийской политической идеологии<sup>401</sup>. Определение статуса вселенского патриарха в результате произошедшей метаморфозы перешло из исключительно политической сферы в сферу каноническую<sup>402</sup>.

---

<sup>397</sup> Там же. С. 175–176.

<sup>398</sup> Там же. С. 178.

<sup>399</sup> Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 231.

<sup>400</sup> Бондач А.Г. Исагога // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 50–52.

<sup>401</sup> Кузенков П.В. Указ. соч. С. 42–45.

<sup>402</sup> Там же. С. 30–31.

В Исагоге власть патриарха слишком возвеличивалась, что не было выгодно императору<sup>403</sup>. Поэтому этот правовой памятник с самого начала был обречён. Император Лев VI приказал в 907 г. разработать новый законодательный сборник, переработав Исагогу в нужном ему направлении, в результате чего появился так называемый Прохирон, согласно которому церковное влияние было сведено к минимуму. Тем не менее, Исагога оказала в дальнейшем огромное влияние не только на византийскую правовую культуру, но и на государственную идеологию<sup>404</sup>.

Таким образом, согласно юстиниановой концепции симфонии, священство рассматривалось вне иерархической структуры. У Фотия напротив: не только император участвует в гармонизации общества, но и патриарх. Согласие царя и патриарха обеспечивает всеобщее благо<sup>405</sup>.

Что касается взаимоотношений с пентархией – политико-религиозная концепция эпохи Юстиниана подразумевала симфонию императора и пяти патриархов, в то время как концепция Фотия предполагала уже симфонию императора и Константинопольского патриарха.

Леонтьев, не знавший об этих особенностях, предложил, как можно заметить, синтетический вариант обеих концепций: после захвата Константинополя главами автокефальных Церквей избирается вселенский патриарх, сосредоточивающий в своих руках церковную власть над всей христианской ойкуменой (что соответствует пониманию симфонии свт. Фотием: симфония императора и Константинопольского патриарха), но который в то же время ограничен синодом, состоящим из представителей всех поместных Церквей (что напоминает вариант политико-церковной идеологии Юстиниана I, представленный симфонией императора и пентархии).

Оба варианта концепции симфонии, о которых шла речь выше, подразумевали ведение определённой вероисповедной политики империи.

---

<sup>403</sup> *Медведев И.П.* Указ. соч. С. 178.

<sup>404</sup> Там же. С. 178–181.

<sup>405</sup> *Бежанидзе Б.В.* Указ. соч. С. 296–297.

Первым, кто заострил на этом внимание на этом аспекте симфонии, был немецкий историк Х.Г. Бек, который ввёл в византистику термин «политическая ортодоксия».

Система политической ортодоксии, окончательно сложившаяся в IV в.<sup>406</sup>, подразумевала неотделимость императорской политики от религии<sup>407</sup>. Единство Византийской империи, таким образом, обеспечивалось единством догматическим<sup>408</sup>. Именно по этой причине в Византии допускалось иноверие, но почти всегда, за некоторыми исключениями, жёстко пресекались ереси и сектантство, потому как их существование подрывало политико-религиозно-идеологическую основу империи. Особенно остро проблема сохранения единства империи встала после ряда завоевательных войн при Юстиниане I, который осознавал важность отсутствия церковных раздоров для целостности и безопасности государства. Еретики были лишены права занимать высокие государственные посты, права преподавания и миссионерства, не могли передавать имущество по наследству. В то же время та сила, с которой власть обрушивалась на еретиков (и обрушивалась ли вообще), зависела от конкретной ереси, т.е. той меры, в какой она была опасна существовавшей политической системе<sup>409</sup>. Х.Г. Бек подчёркивал, что византийскому государству были нужны не только ортодоксы. Например, армян, ортодоксальность которых небезупречна,

---

<sup>406</sup> Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. München. 1978. S. 101.

<sup>407</sup> Ibid. S. 92.

<sup>408</sup> Это не значит, впрочем, что император имел абсолютную власть над Церковью и в особенности над вероучением. Император мог давить на Церковь в догматическом смысле, но был в этом ограничен: христиане не видели императора облачённым властью определять содержательную сторону веры, и характерно в этой связи, что богословы решали теологические вопросы почти без ссылок на императорский авторитет. Мейендорф И.П. Указ. соч. С. 70–72. Даже Юстиниан I, оказывавший огромное влияние на церковные дела, был сдерживаем епископской иерархией, а также монашеством. Асмус В., *прот.* Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого) – <http://www.pravoslavie.ru/37859.html> (Дата обращения: 20.05.2020); см. также: о. Шмеман А. Догматический союз. Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви, прочитанная 11 октября 1945 года // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1948. Вып. VI. С. 613.

<sup>409</sup> Нефедовский Г.В. Церковь и государство и законотворчестве Юстиниана // Философия права. 2016. № 5 (78). С. 43–44.

императорская власть оставила в покое, т.к. они обладали большим военным потенциалом. Аналогичная ситуация имела место с монофизитами в Сирии – для них делалось исключение потому, что сирийцы защищали границы империи. Еретики были нужны императорской власти также в качестве поселенцев (колонистов), налогоплательщиков, производителей<sup>410</sup>. Более того, полное искоренение ряда крупных ересей (не говоря об иноверии) было невозможным. Такое положение дел вынудило императоров искать единые вероисповедные формулы<sup>411</sup>.

Здесь же можно вспомнить униональную политику Ираклия (610–641 гг.), пытавшегося в ситуации персидской оккупации восточных провинций империи (где уже существовала мощная антихалкидонская, т.е. монофизитская, оппозиция) привлечь монофизитов на свою сторону и поручил разработать вероучение, которое бы всех устраивало. Так появился моноэнергизм и затем монофелитство, впоследствии, впрочем, осужденные как ересь.

Таким образом, в соответствии с принципом политической ортодоксии, являвшимся неотъемлемой частью концепции симфонии, государственное единство обеспечивалось догматическим единством, что подразумевало искоренение ересей там, где это возможно, или стремление достичь догматического консенсуса с теми еретиками, бороться с которыми по тем или иным причинам не было возможности.

Леонтьев, говоря о созидании нового культурно-исторического типа (после завоевания Константинополя, считал существование сект не только возможным, но и настолько желательным, что в текстах, описывающих гептастилизм, где шла речь об основах новой культуры, вносит положение о сектах в число одного (шестого) из семи столпов. Он писал о необходимости отдавать предпочтение «мистико-пластическим» сектам к которым, по его мнению, относятся скопцы,

---

<sup>410</sup> Beck H.-G. Op. cit. S. 101.

<sup>411</sup> Мейендорф И.П. Указ. соч. С. 59.

мормоны, хлысты и мусульмане), жёстко противодействуя сектам и религиям «разрушительно-рационалистическим» (лютеране, молокне, редстокисты и пр.)<sup>412</sup>.

По мысли Леонтьева, существование мистических сект действовало бы отрезвляюще на культуру, пропитанную идеями прогресса, позитивизма и гуманизма<sup>413</sup>. Ещё в марте 1870 г. в переписке с Н.Н. Страховым он делился своим отношением к старообрядцам и расколу, а также сектам. Православная вера «не сказала ещё последнего своего слова. В письме он задавался вопросом, что является более народным: православие или раскол. Народное он в данном контексте отождествлял с культурным разнообразием. «Раскол есть одно из величайших благ России <...> Чем разнообразнее Русский дух, тем лучше». Леонтьев риторически спрашивал собеседника, кто больше даст в культурном отношении, получив светское образование – католик, протестант, православный, или молоканин, духоборец, скопец, двоевер<sup>414</sup>. Такой подход Леонтьева был обусловлен в том числе тем, что массы, как он считал, действуют «бессознательнее и фатальнее лица», о чём он размышлял в письме М.П. Погодину 29 октября 1874 г.<sup>415</sup>

Схожие соображения мыслитель выражал на страницах «Варшавского дневника» в феврале 1880 г.: «Не сочувствуя, конечно, лично и в прямом духовном смысле их церковным уклонам, мы считаем староверчество одним

---

<sup>412</sup> Леонтьев К.Н. Денисову. 7 столбов новой культуры // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 298–300.

<sup>413</sup> Впервые это обстоятельство подметил Г.Б. Кремнёв, причем задолго (за 20 лет) до того, как им был обнаружен в РГАДА «гептастилистический» комплекс текстов, опубликованных в 2012 г. О.Л. Фетисенко. Он писал, что для Леонтьева благом было всё, что препятствовало бы буржуазному либерально-эгалитарному процессу – секты, сословный строй, укрепление общины, соединений Церквей и наличие мистических сект. *Кремнёв Г. Константин Леонтьев и русское будущее // К.Н. Леонтьев: pro et contra*. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 684. (Первая публикация: *Наш современник*. 1991 № 12).

<sup>414</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Н.Н. Страхову от 12 марта 1870 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 11. Кн. 1. С. 282–283. Ранее отмечалось, что в статье «Грамотность и народность» Леонтьев не противопоставлял старообрядцев и никониан по цензурным соображениям, но вместо этого сравнивал приверженца актуальных либеральных европейских ценностей с дунайским раскольником, предпочитая последнего как более культурно своеобразного. *Котельников В.А., Фетисенко О.Л. Комментарии*. С. 675.

<sup>415</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к М.П. Погодину от 29 октября 1874 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 11. Кн. 1. С. 384.

из самых спасительных, прочных тормозов нашего прогресса»<sup>416</sup>. В статье «Наши окраины», написанной тоже в феврале того же года, но опубликованной в декабре 1882 г. в «Гражданине», Леонтьев снова возвращался к мысли о необходимости существования мистических сект как антипода прогрессизма: «Прогресс наш сделал то, что на всякий иноверный и твёрдый в своём иноверчестве элемент государства нашего теперь надо смотреть, как на благо!». Поэтому католики, мусульмане, буддисты и представители мистических сект (таких, как скопцы) «дороже многих и многих русских того неопределённого цвета и того лукавого петербургского подбоя...»<sup>417</sup>. По его мнению, «и русский старовер, и польский ксёндз, и татарский мулла, и самый дикий и злой черкес стали лучше и безвреднее для нас наших единокровных по названию (но не по духу, конечно) единоверных братьев!»<sup>418</sup>. Кроме того, секты, привнося разнообразие, обеспечивают лучшую управляемость государства, ведь при однообразии <...> труднее управлять», так как «потребности сходные, а средств удовлетворять им нет»<sup>419</sup>.

## **2.2. Экономическая основа будущей культуры и социализм**

Данная тема для Леонтьева была тесно связана с размышлениями о социализме. Именно в этой идеологии он видел хозяйственные, экономические принципы организации общества.

У Леонтьева выработалось двойственное отношение к социализму (или коммунизму – Леонтьев обычно терминологически не разграничивал эти понятия). Социализм мог пониматься им как следующая ступень либерально-эгалитарного прогресса, устанавливающая всеобщее равенство. В таком случае роль этой системы сводилась исключительно к разрушению и окончательному смешению. В работе периода безусловной веры в гептастилизм Леонтьев предлагает альтернативный (как видится, более точный и удачный) термин для

---

<sup>416</sup> *Он же*. Варшавский дневник // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 55.

<sup>417</sup> *Он же*. Наши окраины // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 30–31.

<sup>418</sup> Там же. С. 35.

<sup>419</sup> Там же. С. 41.

такого понимания социализма – «ультра-либерализм»<sup>420</sup>. Однако «правильно понятый» (каковой характеристикой можно его условно обозначить) социализм имеет сугубо положительную роль в том смысле, что выступает против капитализма, подвижности людей и капиталов, а потому станет de facto «грядущим рабством» (заимствованное у Г. Спенсера понятие) и новым феодализмом.

Леонтьев представлял следующую схему, объясняющую, почему социализм действительно может volens-nolens стать «новым рабством». Капитализм и подвижность являются параллельными явлениями, потому как развитие капитализма влечёт за собой увеличение подвижности как капиталов, так и людей. Если социалисты («архилиберальные коммунисты») выступают против капитализма, то они неизбежно, уверен Леонтьев, будут бороться и с подвижностью. Ограничение последней автоматически означает попрание прав личности, и, следовательно, ведёт к неравноправию. Неравноправность и неподвижность требуют наличия «сословий горизонтальных и групп вертикальных», к каковым философ относил провинции, города, общины и семьи – все «неравномерно одарённые свободой и властью». Именно такой вариант социального устройства Леонтьев считал «феодализмом будущего». Феодализм в данном случае он понимал в смысле «глубокой неравноправности классов и групп <...> децентрализации и группировки социальных сил <...>, *нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинения одних общин другим общинам, несравненно сильнейшим или чем-нибудь облагороженным*»<sup>421</sup>.

Таким образом, социализм, понятый не в «ультра-либеральном» смысле, может быть вполне допустимым, потому что установление такого режима повлечёт за собой жёсткую организацию общества, противоположную нынешней либеральной и вследствие того чрезмерно подвижной.

---

<sup>420</sup> Он же. <Фрагменты, не вошедшие в VIII главу «Писем о Восточных делах»> // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 275–278.

<sup>421</sup> Он же. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 214–215.

Впервые Леонтьев задумался об экономическом вопросе и роли социализма в 1870-ые гг., а в начале 1880-ых его интерес к этой проблематике укрепился<sup>422</sup>. Интересно, что учение гептастилизма начинает оформляться в русле этих мыслей и параллельно им, то есть в период 1882–1883 гг. О.Л. Фетисенко отметила, что к 1880 г. проблематика ограничения, «спасительного насилия» и «созидательного стеснения» стала регулярной составной частью публицистики Леонтьева<sup>423</sup>, и дальше эта тема стала появляться в его работах чаще. Если сначала философ говорил о «социалистическом феодализме» осторожно, то в «Письмах о Восточных делах» (1882–1883 гг.) и впоследствии в статье «Владимир Соловьёв против Данилевского» (1888 г.) он уже писал об этом прямо<sup>424</sup>. В своей монографии О.Л. Фетисенко изучала взаимоотношения Леонтьева с его современниками и учениками на всём протяжении его жизни, используя при этом огромный корпус источников, однако рассматривала их с точки зрения гептастилизма и основной упор делала именно на этом периоде, что, безусловно, согласуется с целью данной научной работы. Вместе с тем именно в ракурсе последнего периода творчества Леонтьева можно проследить то, что, говоря языком Леонтьева, можно назвать «жизненной связью» концепций гептастилизма и социалистического феодализма, и понять, почему в его философии мысль о социализме не только сохранилась после разочарования в прежних надеждах на создание многоосновной славяно-русской культуры, но и стала появляться чаще в его письмах и публицистике.

Особенно много рассуждений о социализме содержат те немногие сохранившиеся тексты, которые раскрывают концепцию гептастилизма. Надо сказать, два первых столпа новой семиосновной культуры имеют прототипы в административном устройстве Афонского монастыря. *Первый* столп – «сосредоточенное в Царьграде Православие», т.е. церковная организация Православия после освобождения Константинополя; и *второй* – «принудительная

---

<sup>422</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 74.

<sup>423</sup> Там же. С. 76.

<sup>424</sup> Там же. С. 77.

организация собственности и труда», иными словами, созидательный социализм будущего как «новый феодализм».

В гептастилистических текстах Леонтьев проводил ряд параллелей между монастырским устройством и коммунистическим, сравнивая, разумеется, только экономическую, организационную составляющую. Жёсткая организация и сословность соответствовала в учении Леонтьева также его политическим идеям о сильной самодержавной власти и неравноправности. Политический (государственный) столп цивилизации и экономический соотносились как общее и частное: именно государство проводит политику неравенства, ограничения подвижности и в целом поддержания сословно-корпоративного строя. Это важно для существования самого русского государства и самодержавия (два эти понятия представляют собой единое целое применительно к России) и, фактически, между ними можно поставить знак равенства, говоря о России), так это важно и для решения рабочего вопроса, «примирения труда и капитала»<sup>425</sup>.

Интересно, что и других своих текстах Леонтьев также увязывал тему «охранительного социализма» и афонского монастырского устройства.

В «Четырёх письмах с Афона» (2-е письмо, 1872 г.) Леонтьев указывал на то, что в киновиях все «более или менее равны», подчиняются «безусловно избранному обществом игумену и помощникам его» (важно пояснение «и помощникам его» – это подразумевает наличие иерархии власти), причём «*собственности* не сохраняет при себе *никто*». Такое устройство может «служить прекрасным предметом изучения для <...> коммунистов», т.к. «эта дисциплина, этот страх не материальной природы; – это несокрушимая *идеальная* узда веры, любви и почтения»<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> Леонтьев К.Н. Записка о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 9.

<sup>426</sup> *Он же*. Четыре письма с Афона // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 139–140. На Афоне существуют две администрации – гражданская и монастырская. Во главе гражданской стоит губернатор Св. Горы, подчиняющийся МИД Греческой Республики, и сам Афон является её административно-территориальной единицей. Губернатор руководит полицией, отделом регистрации иностранных граждан и таможней. Высший законодательный и судебный орган монастырского управления – Чрезвычайное двадцатичленное собрание, состоящее из

В этот же период Леонтьев писал в работе «Византизм и славянство» (1872–1874 гг.) о том, что «без некоторой формы (без деспотизма, т.е.) не могли обойтись ни Прудон, ни коммунисты: первый желал бы покрыть всю землю малыми семейными скитами, где муж-патриарх командовал бы послушниками, женой и детьми, без всякого Государства. А коммунисты желали бы распределить все человечество по утилитарным киновиям, в которых царствовал бы свободно свальный грех, под руководством ничем не ограниченного и атеистического конвента»<sup>427</sup>.

В начатом ещё в бытность Леонтьева на Афоне в 1872 г. и продолженном в 1884–1885 г.; впервые опубликован только в 1912 г. о. Иосифом Фуделем) историософском трактате «Средний европеец как идеал и как орудие всемирного разрушения» он снова завёл разговор о будущем «принудительном» характере коммунизма, который приведёт к установлению «нового рабства» – и в этом контексте, как заметила О.Л. Фетисенко<sup>428</sup>, хотел перейти к теме сравнения такого устройства с монастырским, но в итоге оставил эту задумку, свидетельством наличия которой является примечание «Монахи», сделанное Леонтьевым в конце абзаца<sup>429</sup>.

---

представителей двадцати монастырей. Оно собирается дважды в год. Исполнительная власть принадлежит Свящ. Киноту (он же протат) и Св. Эпистасии. Первый является постоянным органом, и в него входят представители всех двадцати монастырей, каждый из которых избирается своим монастырём на один год. Второй ответственен за поддержание порядка (нравственного и хозяйственного), а также устанавливает цены на продукты. Собирается ежегодно, состоит из сменяющих одна другую пяти «четвериц», на которые разделены все двадцать монастырей. Афон. // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2008. С. 103-120. Схожую картину устройства Афонского монастыря описывает и Леонтьев. См.: *Он же*. Афон и его устройство // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 272–275.

<sup>427</sup> *Он же*. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 409.

<sup>428</sup> *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»... С. 79. Впрочем, О.Л. Фетисенко, хотя и оценивала особое внимание Леонтьева к монастырскому устройству с точки зрения всей его историософской концепции, прямо не утверждала связь темы «охранительного коммунизма» и афонского устройства; и не упомянула «Четыре письма с Афона». В статье на схожую тему 2018 г. эта связь также не манифестировалась. *Она же*. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник: научный журнал. 2018. № 1. С. 141–145.

<sup>429</sup> *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 213.

Таким образом, можно выдвинуть гипотезу о «крипто-афонском» ядре гептастилистического проекта Леонтьева.

В статье «О всемирной любви» (1880 г.) Леонтьев, говоря о неотвратимости социализма «по крайней мере, для некоторой части человечества», прогнозировал два сценария дальнейшего развития: или «победители устроятся <...> свободнее, либеральнее нас» (имеется в виду коммунизм как «гиперлиберализм») или, напротив, «законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже *страшнее*» (коммунизм как «феодализм будущего»). На втором сценарии Леонтьев остановился подробнее. Он пояснял: «В последнем случае жизнь этих *новых людей* должна быть гораздо тяжелее, болезненнее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях (например, на Афоне)». Но, добавлял Леонтьев, «у афонского киновиата есть одна твёрдая и ясная утешительная мысль, есть спасительная нить, выводящая его из лабиринта ежеминутной тонкой борьбы: *загробное блаженство*». При этом он выражал неуверенность по поводу того, «будет ли эта мысль утешительна для людей предполагаемых экономических общежитий»<sup>430</sup>.

Леонтьев считал допустимым использовать социализм для устройства будущей восточнославянской цивилизации исключительно с точки зрения экономической, организационной составляющей этого учения. Он писал в 1881 г. о том, что новая культура должна ослабить «чрезмерную подвижность, свободу и отчуждаемость собственности, ограничить власть подвижного капитала (денег)», причём она призвана совершить это начинание не в «либеральной» или «эгалитраной» форме, а в форме новой реакции против «гражданского индивидуализма», свободы и равенства, каковой и станет движение, которое «зовут обыкновенно со страхом и отвращением “социализмом” или “коммунизмом”». Продолжая тему социализма, понимаемого как «узаконенное рабство». Леонтьев предполагал, что новые формы экономических отношений «будут очень сложны, очень разнообразны в сочетаниях своих и представлять

---

<sup>430</sup> *Он же*. Наши новые христиане // *Он же*. ПССиП. Т. 9. С. 200–201.

примеры всякого рода стеснений, обязанностей», таких как наличие неотчуждаемого минимума личной или общинной собственности, «максимума недвижимости» и пр. В целом описываемый уровень неравенства мыслитель уподобил спартанскому и феодальному. Если бы сторонники социалистических (коммунистических) идей, на которых Леонтьев извергал проклятия («молокососы», не ведающие, куда «деть свою потребность действия», «гуманные фантазёры», «сволочь, вполне достойная чего-нибудь худшего виселицы»), осознавали, какое будущее они готовят для последующих поколений, то они «тотчас же отказались бы от своих разрушительных предприятий», ведь желаемая ими будущая действительность будет вовсе не похожа на их «серый и плоский идеал всеобщего равенства и мелкого благополучия»<sup>431</sup>.

Эти слова тесным образом связаны со вторым столпом «Новой Восточной Культуры» из сочинений того же периода, который сводился к принудительной организации собственности и труда, определению максимума и минимума неотчуждаемой собственности, преобладание «личных майоратов и богатых общин», запрещение пролетариата, равно как и «вообще приостановка излишней подвижности экономической жизни, т. е. ограничение личной свободы и организация нового и прочного юридического неравенства»<sup>432</sup>.

Эту мысль Леонтьев пояснял в переписке в контексте его гипотезы триединого процесса, из которой можно сделать вывод о необходимости реакционных мер, способных дать отпор «подвижному капитализму» («прикрепление собственности», меньше отчуждаемости собственности и больше привилегий у дворян, неотчуждаемость минимума, например, 100 десятин). Мыслитель предлагал свести класс и сословие воедино. Например, если дворянин не может распоряжаться своим имуществом и распродаёт землю, подаёт прошение об отказе от условного минимума собственности, то он должен отказаться и от части своих прав, изменить своё «политическое положение»,

---

<sup>431</sup> *Он же.* <О новой культуре> // *Он же.* ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 279–281.

<sup>432</sup> *Он же.* Денисову. 7 столбов новой культуры // Там же. С. 298–300.

перейдя из разряда «среднего дворянина-землевладельца» в сословие «средних купцов» или вовсе разночинцев. Что касается крестьянской общины, её необходимо организовать по монастырскому типу (ведь монастыри «хозяйничают хорошо»), без равенства, но и без свободы. При разорении одного крестьянина его участок должна купить община. Куда идти «вольным изгоям», не сумевшим распорядиться землёй? Леонтьев предлагал такую меру по борьбе с пауперизацией: наниматься долгосрочно к разночинцам нельзя (только на короткий срок), но можно к дворянам, причём срок найма («кабалы») должен быть строго установлен. Такого рода антагонизм между общинами и дворянским землевладением будет выгоден, потому как они будут переманивать рабочих друг у друга.

Таким образом, Леонтьев предлагал установить для дворянства минимум неотчуждаемой земли, а для крестьянской общины поддерживать систему, в которой есть «привилегированные мужики», середняки и «изгой-батраки», причём представитель очень богатой общины должен быть приравнен к среднему дворянину («но не более»). Там же добавлял, что если в России не суждено появиться «чему-то подобному», то она через «сто лет и более – пропала»<sup>433</sup>.

### **2.3. «Культурный идеал» в действии: организация быта, придворный костюм и борьба со стилистическим смещением**

Стиль в данном случае понимается не просто как совокупность художественных приёмов и особенностей, определяющих единство формы произведения, но несколько более расширительно. Можно обратиться к одному из апофатических определений стиля А.Ф. Лосева: «художественный стиль не есть только отражение действительности, но и обратное воздействие на действительность»<sup>434</sup>. Указание на художественную составляющую не должно смущать, когда речь будет идти не только о неких «объектах материальной

---

<sup>433</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Фету от 3 февраля 1888 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 19–22.

<sup>434</sup> *Лосев А.Ф.* Теория художественного стиля // *Он же*. Учение о стиле. М.; СПб., 2019. С. 210.

культуры», но и о более обыденных, повседневных вещах: мысль К.Н. Леонтьева не предполагала понимания эстетики как автономной области. Эстетика есть универсальное мерило, жизнь должна разворачиваться не в романах или на подмостках театров, но в ней же самой. Отсюда же проистекало неприятие Леонтьевым восприятия эстетики как своеобразного излишества и роскоши, без которого можно обойтись. По этому поводу он замечал, что большинство современников куда лучше воспринимало эстетику в природе искусстве, чем в истории и в жизни в целом, тогда как вторая является основой первой, а потому существеннее<sup>435</sup>. Итак, стиль художественный сущностно равен стилю (в) жизни вообще: «прекрасное есть не что иное, как “одетая платьем” и “драпированная” истина»<sup>436</sup>.

Тема литературного стиля Леонтьева в значительной мере освещена в историографии<sup>437</sup>, поэтому в рамках данного фрагмента речь пойдёт о том, что можно назвать фактической или идеальной (проектной) «реализацией» этого стиля в жизни. Тем более, как показала О.В. Белоусова на примере современной монографии М.В. Лескинена, посвящённой изучению «русской образности» и национального стиля как способов репрезентации самодержавия, выражаемым Леонтьевым настроениям в этом отношении не было уделено достаточно внимания<sup>438</sup>.

Трансформация представлений Леонтьева о стиле будет рассмотрена хронологически, однако в некоторых случаях для лучшей наглядности материал будет излагаться тематически.

Мысли о самобытном стиле, поэзии внешних форм зародились у Леонтьева довольно рано и развивались параллельно его историософской концепции и были

---

<sup>435</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к В.В. Розанову от 13–14 августа 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12, кн. 3. С. 172–174.

<sup>436</sup> *Он же*. Сквозь нашу призму // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 222.

<sup>437</sup> См. напр.: Репников А.В. «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева. М., 1999.; Котельников В.А. Эстетика и критика Константина Леонтьева // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Т. 9. С. 497–572; *Он же*. Воин мысли: Константин Леонтьев в поединке с веком. СПб., 2025.

<sup>438</sup> Белоусова О.В. Русское и имперское во второй половине XIX – начале XX в.: конфликт или единство? // *Российская история*. 2025. № 6. С. 219–223.

её составляющей. Уже тогда формирование определённого облика понималось как нечто, призванное культурно обособить от универсализирующей европейской культуры, стирающей меж- и внутринациональные различия.

Ещё будучи секретарём и драгоманом в консульстве в Адрианополе Леонтьев писал Н.Г. Герову 12 декабря 1865 г. о том, что, хотя и рад в текущий момент отсутствию у него детей, но вместе с тем в будущем желал бы иметь одного или двух мальчиков, чтобы «доказать на них» своё «отвращение от космополитической одежды», одевая их не в русском стиле, что уже стало на тот момент общим местом (славянофильские влияния), а в фустанеллу и сербо-болгарскую одежду<sup>439</sup>.

О чём говорит в данном случае предпочтение сербо-болгарской одежды (в широком смысле – восточной) русской? Едва ли о том, что Леонтьев испытывал какую-то неприязнь к русским мотивам во внешних образах, что будет видно из дальнейшего изложения. Важно указание на популяризацию русской народной одежды славянофилами, которая (популяризация) как бы понижала градус культурно обособляющей пёстрости, делала эти образы привычными, автоматизируя их восприятие. Леонтьев представил здесь мысль, близкую к концепции «остранения» В.Б. Шкловского, писавшего о том, что автоматизация «съедает вещи», и что поэтический язык призван «искусственно» затруднить, затормозить перцепцию формы. Именно в этом заключается суть «остранения» вещей: важна трудность и долгота восприятия, потому как «воспринимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлён; искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно»<sup>440</sup>. «Сделанное» славянофилами, внесённая ими в «искусство» реальной жизни мода на национальные мотивы в одежде и в быту могла быть проблематизирована для Леонтьева тем, что он чувствовал в славянофильстве сильную либеральную

---

<sup>439</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Н.Г. Герову от 12 декабря 1865 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12, кн. 3. С. 254.

<sup>440</sup> Шкловский В.Б. Искусство как приём // *Он же*. Собрание сочинений. Том I: революция. М., 2019. С. 256.

составляющую (выступали за свободу слова и печати, гласность судов, права личности и общества и пр.)<sup>441</sup>. Такое мнение наиболее отчётливо сформировалось у него позже, однако в том или ином виде проявлялось на всём протяжении развития его мировоззрения.

Кроме того, нельзя совершенно исключать фрондирующего мотива в стремлении некоторых славянофилов носить народную одежду. Далекое не всегда это действительно делало их ближе к народу (по едкому замечанию П.Я. Чаадаева, крестьяне принимали за «персиянина» Константина Аксакова, носившего мужицкий армяк и ермолку)<sup>442</sup>. Пристрастие к эпатажу народными мотивами во внешних образах целесообразно рассматривать как некий меседж обществу и правительству, притягивающий внимание (едва ли желательное для бюрократии) к социальной проблематике. И сам не чуждый эпатажу Леонтьев, который, по выражению Л.Н. Толстого, «бьёт стёкла» (фр. *casser les vitres*, французская идиома, означающая «скандалить», «поднимать шум», «идти напролом»)<sup>443</sup>, как бы хотел перекрыть и преодолеть славянофильское фрондирование русской одеждой фрондированием собственным, градусом выше, что в результате (как будет показано ниже) выльется в идею подражания Церкви в том числе во внешних формах быта.

Указание на некоторую провокативность мысли о предпочтении «восточной» одежды русской народной позволяет нащупать нерв леонтьевского стиля. Вместе с тем, понятно, что эта идея была высказана контекстуально (что было призвано показать объяснение выше) и не была системообразующей в мировоззрении автора «Византизма и славянства», всё же комплементарно относившегося к народному платью.

В своих воспоминаниях М.В. Леонтьева (племянница Константина Николаевича) писала, что Леонтьев, находясь на дипломатической службе в

---

<sup>441</sup> См. напр.: *Леонтьев К.Н.* Кто правее? // *Он же.* ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 66, 68.

<sup>442</sup> *Валицкий, А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М., 2019. С. 286.

<sup>443</sup> *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты».... С. 27, 34.

качестве консула в Османской империи в Янине (с января 1869 г. по март 1871 г.), любил принимать европейских консулов нарочито провокативно в шёлковой рубашке навывпуск, подчёркивая тем самым свою неприязнь к европейскому платью. В этом также выражалось, по её словам, пристрастие к ярким внешним сторонам быта («пестроту одежд, хороводы и т.п.») крестьянской России, слабо затронутой реформами<sup>444</sup>.

После переломного момента в июле 1871 г. Леонтьев с 25 июля 1871 г. по 15 сентября 1872 г. жил на Афоне. Из переписки монахов Андреевского скита известно, что 3 ноября 1871 г. о. Феодорита писал о. Паисию: «Г<осподи>н консул просит выслать штуку лучшего кумачу, для его рубашек...»<sup>445</sup>. Как видно, теперь Леонтьев сменил шёлковую рубаху ещё более дешёвым кумачом, что, по замечанию О.Л. Фетисенко сделало его ближе к простому, неиспорченному либеральными реформами, народу<sup>446</sup>.

Леонтьев считал, что простое народное платье выглядит всегда лучше и чище европейского, особенно, если речь идёт про небогатых людей, не принадлежавших к аристократии. Между тем именно среди этих людей всё более распространялась мода на европейский фрак, который как бы визуализировал попытку «выбиться в люди», вырвавшись из того сословия, к которому он принадлежал по рождению, и примкнув к классу мировой буржуазии. Европейское платье не плохо само по себе, тревогу у будущего монаха Климента вызывали уравнивающий потенциал такого стиля и демократизацию моды, то есть распространение гардероба высших слоёв общества на всех без исключения. Всё-таки фрак и идентичные с ним элементы одежды нельзя мыслить изолированно, стиль одежды должен соответствовать стилю жизни в целом, а потому европейское платье надо уметь носить и обеспечивать должным уходом.

---

<sup>444</sup> Леонтьева М.В. Янина // Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 6, кн. 2. С. 89.

<sup>445</sup> Талалай М.Г., О.Л. Фетисенко О.Л. К.Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб., 2018. № 1 (16). 2024. С. 207.

<sup>446</sup> Там же.

Этот момент весьма рельефно показан в романе Леонтьева «Одиссей Полихрониадес» (1873–1878 гг.).

Главный герой, молодой Одиссей, и сам мечтал о том, чтобы скорее надеть европейские пальто или сюртук, казавшиеся ему «одеждой благородства и просвещения»<sup>447</sup>, был бы рад, заходя к представителям западных держав в «даже самой дешёвой европейской жакетке», стесняясь своей национальной одежды («турецкий саван») <sup>448</sup>. Одиссей поэтому не мог дожидаться, когда отец даст ему «денег на европейское платье, на одежду прогресса и моды благородных людей»<sup>449</sup>. В то же время зарождавшиеся эстетические вкусы Одиссея подавали определённые надежды с точки зрения леонтьевской концепции. Так, он не мог без отвращения смотреть на богатого Куско-бея, первого архонта, который «от скупости носил сюртук до того старый, что все сукно его на груди и отворотах блестело как стекло, а на рукава его было даже отвратительно взглянуть»<sup>450</sup>. Вложены в уста Одиссея и слова о том, что «небритый подбородок в восточной одежде придаёт только суровый и грубый вид; а при европейском он делает человека похожим на грязного нищего или на столичного уличного вора»<sup>451</sup>. По мере своего становления главный герой «узнал, как люди одеваются хорошо по-европейски», и стал «больше понимать в этом и бессознательно жалел, что Шериф-бей надел это платье цивилизации и моды, с которым он и обращаться не умел»<sup>452</sup>.

И позже Леонтьев неоднократно подчёркивал, что нужно уметь обращаться с европейским платьем, так оно более притязательно к уходу. С этим же связана его идея одеть русских чиновников в народную одежду, в которой человек выглядит гораздо опрятнее и чище независимо от того, насколько тщательно он за ней следит.

---

<sup>447</sup> Леонтьев К.Н. Одиссей Полихрониадес // *Он же*. ПССиП. Т. 4. С. 130.

<sup>448</sup> Там же. С. 143.

<sup>449</sup> Там же. С. 301.

<sup>450</sup> Там же. С. 130.

<sup>451</sup> Там же. С. 508.

<sup>452</sup> Там же.

В программном труде «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», написанный в 1872 г., однако дополнявшийся в 1884–1885 гг. (а речь пойдёт именно про эти добавления), Леонтьев заявлял: «завладение Проливами (в какой бы то н было форме) тотчас же повлечёт за собою у нас такого рода умственные изменения, которые скоро покажут, куда мы идём – к начатию ли новой эры созидания на несколько веков, или к либеральному разрушению». В этом контексте он радовался тому, что Россия не присоединила Царьград в ходе последней русско-турецкой войны 1877–1878 гг., потому что (и в этом он видел «роковой и мистический» признак) в армии в качестве форменного головного убора был принят французский кепи. Эта форма шла рука об руку с «общевропейской эгалитарностью в сердце». Теперь же, т.е. в период Александра III и после событий 1-го марта, русские войска могу вступить в Константинополь, одетые в шапку-мурмолку, «над которой так глупо смеялись наши западники». Леонтьев подводил следующий итог данной мысли: «Шапка-мурмолка, кепи и тому подобные вещи гораздо важнее, чем вы думаете», потому что «внешние формы быта, одежды, обряды, обычаи, моды – все эти различия и оттенки общественной эстетики живой, не той, т.е. эстетики отражения или кладбища, которой вы привыкли поклоняться, часто ничего не смысля, в музеях и на выставках, – все эти внешние формы <...> суть неизбежные последствия, органически вытекающие из перемен в нашем внутреннем мире; это неизбежные пластические символы идеалов, внутри нас созревших или готовых созреть...»<sup>453</sup>

Статья «Не кстати и кстати» (1889 г.) представляла собой несколько переработанное письмо А.А. Фету по случаю его юбилея. В данном тексте Леонтьев выражал своё эстетическое неприятие эстетической стороны «почти всех празднеств XIX века», их пластических форм. Отправной точкой для написания статьи стала одна фраза, которую автор прочитал в описании торжеств у А.Н. Майкова: «Вошёл маститый юбиляр во фраке и белом галстухе».

---

<sup>453</sup> *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 231–232.

Отталкиваясь от неё, Леонтьев начал изложение своей критики актуального стиля одежды и стиля эпохи. Он писал, что «со времени объявления “прав человека”, ровно 100 лет тому назад началось пластическое искажение образа человеческого на демократизируемой (т.е. опошляемой) земле». Европейцы придумали «для праздников своих надевать траур», причём «куций: не мантию черную, а черный камзол какой-то с двумя черными же хвостами сзади»<sup>454</sup>. Именно прогресс стал виной тому, что все цвета жизни слились в один бесцветный. Все элементы актуальной на тот момент европейской одежды, такие как «черный фрак, пиджак, сюртук, цилиндр и панталоны», являются своеобразным отражением духа времени, ведь каждый новый век «вносил новый стиль одежд и обычаев». Теперь же европейский человек, надев эту однотипную одежду мрачных тонов, носит траур «по своему великому, религиозному, аристократическому и артистическому прошедшему». Такой стиль, в отличие от стилей прежних эпох, лишён всякой идеи, сохранив только «условность тупой привычки без внутреннего значения» и «стариковскую» «опрятность белой, накрахмаленной груди и белых или палевых перчаток». Леонтьев задавался вопросом, почему перчатки должны быть непременно белыми, а не других пёстрых цветов. По его мнению, современный ему стиль одежды представляется признаком «усталости и устарения», потому что манифестирует в себе предпочтение опрятности, чистоплотности и комфорта роскоши, пышности и красоте<sup>455</sup>.

Современная одежда безобразна в том смысле, что лишена образа и идеи. Под последним подразумевается нечто *положительное*, присущее стилям прежних эпох, потому что идею (*отрицательную*) стиля текущего Леонтьев выражает метафорически ярко – «торжественная» чёрная одежда однотипных фасонов внешне напоминает траур по былому культурному своеобразию Европы, а потому и внутренне этому трауру соответствует, ведь форма предстаёт отражением содержания.

---

<sup>454</sup> *Он же*. Не к стати и к стати // Там же. С. 626.

<sup>455</sup> Там же. С. 632–636.

Как можно видеть по данному отрывку, «хамство» Леонтьев уравнивал с европейскостью, понимаемой как культурное пространство развития и наибольшей реализации принципов либерально-эгалитарного прогресса (составляющие которого подробно описаны в соответствующей главе). Этот тезис хорошо иллюстрирует фрагмент из воспоминаний Г.И. Замараева, одного из «гептастилистов», который сохранил следующую историю о К.Н. Леонтьеве периода работы в Московском цензурном комитете. Когда сослуживец, происходивший «из “интеллигентов” духовного происхождения», одетый в модный и при том дешёвый пиджак, расспрашивал создателя гипотезы «триединого развития» о том, что тот понимает под «хамством», Константин Николаевич, после долгих пространных объяснений, увидев возражающее непонимание его коллеги, воскликнул: «Ах, Господи, как это Вы не хотите понять? Ну, вот вы, например, хам, потому что на вас не ряса и даже не кафтан, не поддевка, а европейский некрасивый кургузый пиджак... Разве вас, например, художник захочет перенести на полотно? А какого-нибудь старого боярина, черногорца, грека в феске перенесет, и будет красиво...»<sup>456</sup>.

Проблематика национальной одежды нашла отражение также в статье «О памятнике в Бозе почившему императору Александру II в Москве» 1880 г. Леонтьев предлагал прибегнуть к аллегорическому способу изображения «всего царствования». На аллегоричности Леонтьев настаивал потому, что вся современная европейская одежда совершенно «непригодна ни для живописи, ни для ваяния». Даже военный мундир оказался обезобразен «непонятными “кепи”» на французский манер. Реалистично предполагалась отобразить православного иерарха и монаха, а также «турецкого низама, убегающего или поверженного ниц». Иначе можно обезобразить «долговечный памятник народной благодарности европейскими сюртуками и фраками»<sup>457</sup>.

---

<sup>456</sup> Замараев Г.И. Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 201.

<sup>457</sup> Леонтьев К.Н. О памятнике в Бозе почившему императору Александру II в Москве // Он же. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 11–117.

Всё это указывает на то огромное значение, какое Леонтьев придавал внешним формам быта.

После отставки с дипломатической службы Леонтьев жил в фамильном имении Кудиново частично в 1874 г., затем с мая 1875 по декабрь 1879 г. Там он ходил в монашеском подряснике («по вольности дворянской», как выразился мыслитель в письме князю К.Д. Гагарину), а для выездов, когда носить подрясник было бы «не по чину», сшил длинную поддёвку до пят, с тем чтобы «более походить на инока, чем на европейского хама-буржуа». Подражание Церкви, писал Леонтьев, полезно как для смирения, так и для утверждения самобытности против западноевропейской культуры<sup>458</sup>.

В этом проявляется ещё один мотив в учении о стиле Леонтьева – церковный (литургический) миметизм. Национальный стиль должен черпать образы не только из народной культуры, но также из церковной жизни, включая облачения духовных лиц.

Усилиями Т.И. Филиппова, влиятельного покровителя Леонтьева, 19 ноября 1880 г. автор «Византизма и Славянства» получил назначение исправляющим должность цензора Московского цензурного комитета, что обеспечивало так необходимые ему после отставки с консульской службы 3000 рублей жалования в год. В декабре он прибыл в Москву, где снял недорогую квартиру близ Новинского переулка. Там он жил с двумя слугами и с женой, Елизаветой Павловной<sup>459</sup>.

Шесть с лишним лет Леонтьев прослужил цензором. Служба не слишком стесняла его, потому что не требовала постоянного присутствия. Леонтьев мог работать на дому и лишь по необходимости посещать заседания комитета.

В этот период Леонтьев начал ходить на «пятницы», которые устраивал у себя философ П.Е. Астафьев, заведовавший университетским отделением катковского лицея. Там он познакомился с А.А. Александровым, И.И. Кристи,

---

<sup>458</sup> *Он же*. Письмо к князю К.Д. Гагарину от 16 июля 1875 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 11. Кн. 1. С. 445–446.

<sup>459</sup> *Волкогонова О.Д.* Константин Леонтьев. М., 2013. С. 338–339.

Г.И. Замараевым, Я.А. Денисовым, Н.А. Умановым, П.М. Маликовым и другими – все эти люди впоследствии стали его «учениками». Когда после возникших разногласий на астафьевских собраниях Константин Николаевич перестал их посещать, эти молодые люди начали приходить к нему на квартиру. Так с 1883–1884 г. начал формироваться кружок «гептастилистов», о которых было отдельно сказано во введении.

Современники отмечали, что на астафьевских пятницах на Леонтьеве была надета «хорошо сшитая русская поддѣвка, которую он постоянно носил, не желая иметь дела с европейским костюмом»<sup>460</sup>. Именно её он с различной периодичностью носил после Афона вплоть до своей смерти: И. И. Фудель отмечал, что Леонтьев (речь про их первую встречу в 1886 г., ещё до знакомства) «был одет не то в длинный сюртук, как носили наши “дедушки” не то в казакин; шея была повязана чёрным платком»<sup>461</sup>.

Заслуживает также упоминания тот факт, что ученики Леонтьева из кружка «гептастилистов» тоже старались воплощать идеалы «эстетического аскетизма» в своей жизни. Так, И.И. Кристи писал своему учителю 4 февраля 1889 г., что он «поселился здесь [в Москве. – Авт.] вовсе не хамом, а барином великолепно устроил себе комнату»<sup>462</sup>, а 25 сентября 1889 г. сетовал на то, что из-за несогласия отца дать ему отслужить в армии после окончания университета, придётся «сделаться хамом», то есть «приват-доцентом Одесского Университета», где, однако, он надеялся проповедовать идеи гептастилизма<sup>463</sup>. Пропаганду «культурного идеала», впрочем, Кристи вёл и ранее, критикуя эвдемонизм и проводя мысль об «аскетизме в роскоши» (речь про эстетический аскетизм), о чём он писал Леонтьеву, в частности, 2–4 (14–16) января 1884 г. из Германии<sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup> Александров А.А. Памяти К.Н. Леонтьева // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил. Кн. 5. С. 248.

<sup>461</sup> Фудель И.И. Моё знакомство с К. Леонтьевым (письмо С.Н. Дурылину) // «Преемство от отцов»... С. 434.

<sup>462</sup> Кристи И.И. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 4 февраля 1889 г. // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил. Т. 2. С. 103.

<sup>463</sup> Он же. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 25 сентября 1889 г. // Там же. С. 118.

<sup>464</sup> Он же. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 2–4 (14–16) января 1884 г. // Там же. С. 72.

Точно характеризующей эстетические пристрастия Леонтьева в отношении стиля является обстановка дома русского консула Благова, персонажа романа «Одиссей Полихрониадес», прототипом которого был в том числе сам автор. Интерьер дома представлял сочетание «азиатского вкуса с европейским порядком и опрятностью». Показательно, что внутри не было диванов и кресел с пружинами, но вместо них располагались турецкие диваны. Описание убранства сопровождало замечание Одиссея о том, что мягкую мебель на пружинах он видел в больших количествах в детстве на Дунае, «не понимая тогда, до чего они гадки» – в этих словах главного героя отражены авторские предпочтения<sup>465</sup>.

Нелюбовь Леонтьева к пружинной мебели, в частности, к матрасам, сохранилась с ним на всю жизнь. За год до смерти, 20 сентября 1890 г., в письме А.А. Александрову он делился радостью о том, что вернулся из Москвы в Оптину пустынь, где нет ни паровых машин, ни множества конок, ни «хамов». Тем более наглядно, что в этом семантическом ряду Леонтьев упомянул, что ему особенно приятно спать «на собственном волосяном тюфяке, а не на дьяволом изобретённых пружинных матрацах, которые движутся под тобой тогда, когда ты этого совсем не желаешь»<sup>466</sup>. Позже И.И. Фудель в своих воспоминаниях писал, что «спал Леонтьев на жёстком матраце без простыни», объясняя это тем, что таков турецкий обычай, к которому тот привык на Востоке<sup>467</sup>.

Негативное отношение к пружинным матрасам эмблематизировало для будущего монаха Климента «уравнительный» технический прогресс и «европейское хамство». В этом же контексте следует рассматривать его ироничное замечание о (вероятно, карманных или наручных) часах, память о чём оставил А.А. Александров. Когда кто-то из его «учеников», боясь утомить долгим визитом своего учителя, украдкой посматривал на часы, Леонтьев говорил: «Оставьте вы в покое эту вашу европейскую машинку. <...> Я скажу сам, когда

---

<sup>465</sup> Леонтьев К.Н. Одиссей Полихрониадес // *Он же*. ПССиП. Т. 4. С. 311–313.

<sup>466</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 20 сентября 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 497.

<sup>467</sup> Фудель И.И. Моё знакомство с К. Леонтьевым (письмо С.Н. Дурылину) // «Преимство от отцов»... С. 445.

вам надо будет уходить»<sup>468</sup>. Часы выступают как бы символом убыстрённого прогрессом течения времени, постоянной спешки.

Возвращаясь к теме консульского дома, следует заметить, что в нём не было и популярных в то время «дешёвых гравюр и мелких фотографий на стенах», на фоне которых (ещё одна характеризующая эстетические предпочтения Леонтьева тонкая деталь, отражающая его презрение к бесцветной «буржуазной добропорядочности») какой-нибудь «усатый дядя, окружённый детьми, обнимает тётку». Вместо этого в углу висел «кроткий лик» Спасителя в золоте и почерневшем серебре. Почерневшее серебро, на чём делается особый акцент в тексте романа, было оставлено нарочно и отражало утончённый вкус консула, его «каприз». На противоположной стене висело изображение трёх голых женщин, а на другой стене – картина, изображающая похищение Елены, сюжет Троянской войны<sup>469</sup>.

Продемонстрированный в данном описании синтез контрастов православия и эстетического имморализма, лика Спасителя и висящих рядом эротической картины и произведения живописи с античным мифологическим сюжетом указывает на острый конфликт между верой и чувством прекрасного самого Леонтьева, о чём уже немало сказано в историографии. В данном случае хотелось бы обратить внимание на представляющиеся убедительными пронизательные замечания исследовательницы Д.В. Кунильской о том, что хронотоп романа «Одиссей Полихрониадес» зациклен в церковных обрядах, на фоне которых происходит действие, однако эта зацикленность имеет отчасти и языческое измерение, отсылающее к своеобразному вечному возвращению: герои замыкаются в самих себе, не соединяя земное и небесное<sup>470</sup>. Тем более характерно, что в романе не раскрыто молитвенное назначение иконы.

---

<sup>468</sup> Александров А.А. Из воспоминаний о К.Н. Леонтьеве // *Он же*. ПССиП. Прил. Кн. 5. С. 231.

<sup>469</sup> Леонтьев К.Н. Одиссей Полихрониадес // *Он же*. ПССиП. Т. 4. С. 314.

<sup>470</sup> Кунильская Д.В. «Литературный» Византизм в романе К.Н. Леонтьева «Одиссей Полихрониадес» // *Проблемы исторической поэтики*. 2013. № 11. С. 261–262.

Упомянутый выше лик Спасителя герои лишь рассматривают, но не молятся перед ним<sup>471</sup>.

Обращение к Востоку и неприятие достижений прогресса в интерьере (как проявлении домашнего быта) отсылает в мировоззрении Леонтьева к культурному созиданию через обособление от Европы.

Таким образом, представления о стиле Леонтьева можно свести к двум максимам. Во-первых, обращение к национальной культуре, главным образом к народной как наименее подверженной прогрессистским тенденциям. Восточные мотивы также играли немаловажную роль ввиду их антитетичности романо-германской цивилизации. Во-вторых, церковный миметизм, то есть подражание церкви не только во внутренних, но и внешних формах (а первое, согласно леонтьевскому учению о форме, неизбежно вытекает из второго), в том числе заимствование образов церковных облачений для «светской» одежды. Такой стиль призван укоренять самобытность будущей славяно-восточной культуры. Разочарование Леонтьева в его «седмистолпном» проекте закономерно актуализировало мысли о всемирном усреднении, выравнивании по европейским меркам в том числе в отношении стиля.

Общий вывод к данной главе можно сделать следующий. К началу полемики с Соловьёвым в 1888 г. Леонтьев имел довольно стройное и основательно разработанное учение о грядущей новой культуре с центром в Царьграде, которая объединила бы не только славян, но и ряд других балканских народов. Основ у этой культуры должно быть семь, однако концептуально они углубляли и разветвляли прежние четыре основы нового культурно-исторического типа, о которых писал Данилевский. Важнейшее отличие

---

<sup>471</sup> Она же. Истоки «идеального» в романе «Одиссей Полихрониадес»: к изучению античной и христианской традиций в творчестве К.Н. Леонтьева // <https://litbook.ru/article/8390/> (Дата обращения: 20.08.2025). Кроме того, В.А. Котельников обращал внимание на преобладание эстетических моментов над религиозными в романе «Одиссей Полихрониадес», ссылаясь на сцену, где главный герой рассказывает об иконе, св. Георгия Янинского, который преклонялся главным образом перед художественными особенностями иконы. См.: *Котельников В.А. Воин мысли: Константин Леонтьев в поединке с веком.* СПб., 2025. С. 265.

леонтьевских построений состояло в полном отказе от идеи панславизма, а также в большей акцентуации православной компоненты (православия, однако, святоотеческого и аскетического, которое было бы «ептастилистически» грозным<sup>472</sup>).

Что касается религиозной основы, Леонтьев считал необходимым провести «централизацию православной Церкви на Босфоре» в соборном (синодальном) или патриаршем виде. При первом, наиболее предпочтительном на его взгляд варианте, предполагалось выбрать представителями всех независимых поместных Церквей «Вселенского Патриарха», который был бы ограничен Синодом, состоящим из упомянутых представителей. Эта мера позволила бы «оживить» Церковь как важнейшую государственную основу. Наличие императора в данной системе Леонтьева, как было доказано в работе, самоочевидно. Мысли Леонтьева в этой области тесным образом соотносятся с концепциями симфонии властей Юстиниана I (483–565 гг.) и патриарха Фотия (820–896 гг.): в первом случае имелась в виду симфония императора и пентархии, что у Леонтьева соответствует ограничивающему власть «Вселенского Патриарха» Синоду, состоящему из «представителей независимых поместных Церквей»; а во втором случае подразумевалась симфония императора и Константинопольского патриарха, что напоминает саму мысль Леонтьева о «Вселенском Патриархе». Кроме того, уделяется внимание отношению Леонтьева к мистическим сектам, существование которых, в отличие от сект рационального толка, он считал крайне желательным, на что было несколько причин. С одной стороны, они опасны для церковного и государственного единства, однако для Леонтьева смещение акцентов в религиозном сознании на сверхъестественное, мистику, является благом, потому что способствует большему разнообразию и культурной «пёстрости».

В представлении о стиле в историософии Леонтьева можно выделить две основы: обращение к традиционной народной и восточной культуре (как

---

<sup>472</sup> Такое использование этого понятия, в виде прилагательного, основано на словоупотреблении Кристи, назвавшего Леонтьева грозным «епталистически»: *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 6 июля 1884 г. // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил. Т. 2, С. 78.

противопоставлению Западу) и подражании Церкви во всём, включая внешние формы, вплоть до светской одежды, вдохновлённой церковными облачениями. Такое стилистическое разнообразие мыслилось необходимым для создания самобытной славяно-восточной культуры.

### Глава 3. Кризис гептастилистской утопии (февраль 1888 г.) и переход к осмыслению различных вариантов будущего России

#### 3.1. Реакция К.Н. Леонтьева на публикацию статьи Вл.С. Соловьева «Россия и Европа»

После гибели Александра II в 1881 г. общество переживало шоковое состояние. Власть перешла к реакционным мерам, однако консервативная публицистика не смогла воспользоваться этой ситуацией в полной мере и получить широкую общественную поддержку. Требования укрепить самодержавие сменились разочарованием в существующих порядках, недовольством контрреформами, которое проявлялось в консервативной прессе уже к началу 1890-х гг., ставшая логическим продолжением нарратива ослабления государственной власти, который преобладал в «охранительной» среде ещё в 1880-ые гг.<sup>473</sup>

Р.С. Уортман отмечал, что после катастрофы в Борках 17 октября 1888 г., когда царский поезд сошёл с рельс, однако императору и членам его семьи удалось избежать травм, в сценарии власти (властный миф, который подстраивался под политику и одновременно на неё влиял) произошёл сдвиг в сторону провиденциализма, божественного вмешательства в историю России, что сближало дискурс власти к народной вере<sup>474</sup>. Истоки национального мифа он возводил к мысли «консервативной оппозиции» 1860-х – 1870-х гг., своеобразной «русской партии», которая объединяла различных писателей, журналистов и чиновников, критиковавших политику Александра II с охранительных позиций. Рупором этой общественно-политической мысли были «Московские ведомости» Каткова.

---

<sup>473</sup> Котов А.Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. СПб., 2010. С. 128, 209, 212.

<sup>474</sup> Уортман Р.С. Указ. соч. С. 397.

Вместе с тем, противопоставление царя правовому государству порождало сопротивление в среде бюрократии<sup>475</sup>. Даже в высших эшелонах власти было не так много влиятельных сторонников самодержавия, на что сетовал, в частности, А.Д. Пазухин, помощника министра внутренних дел. Можно много привести примеров, иллюстрирующих данное обстоятельство. Применительно к Леонтьеву имеет смысл указать на долгий процесс получения пенсии по случаю выхода в отставку с цензорской службы в 1887 г. Так, на определённом этапе требовалось согласование министра финансов Н.Х. Бунге, придерживающегося умеренно либеральных взглядов. Изначально он не хотел удовлетворять просьбу о предоставлении Леонтьеву пенсии размером 1800 рублей в год, и после долгого промедления одобрил лишь сумму 1500 рублей ежегодно, сочтя, что в леонтьевской «деятельности ничего нет особенного». Только вмешательство Т.И. Филиппова, хорошего знакомого Леонтьева и почитателя его творчества, помогло увеличить пенсию ещё на одну тысячу<sup>476</sup>.

В качестве специфической черты русского консерватизма 1870-х–1890-х гг. А.Э. Котов выделял склонность к мышлению в категориях утопии. В этом смысле, например, даже программа нравственного перевоспитания К.Н. Победоносцева, при всей кажущейся прагматичности, является на деле не менее утопической, чем проекты Данилевского или Леонтьева. Дело может быть в том, что русские консерваторы, в отличие от западных, претендовали не просто на управление историческим контекстом, но и на его создание<sup>477</sup>.

Леонтьев предлагал альтернативу официальным «сценариям власти». Его переписку следует рассматривать как пространство разработки альтернативных футурологических проектов, содержащих ответ на вызовы, с которыми не справлялись традиционные «сценарии власти». Это была реакция на кризис официальной идеологии, сочетающая прикладной политический анализ (опыт

---

<sup>475</sup> Там же. С. 225–226, 351–352.

<sup>476</sup> *Чижев М.П.* Указ. соч. С. 483–484.

<sup>477</sup> *Котов А.Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. СПб., 2010. С. 41.

дипломатической службы) и эсхатологические представления. Впрочем, не совсем верно было бы сказать, что леонтьевская футурология заключительного этапа его жизни лежала в тени официальных сценариев власти. Как будет показано ниже, мыслитель прилагал определённые усилия, чтобы его тексты проникали в пространство власти, и временами ему это удавалось.

Поворот в мировоззрении Леонтьева, случившийся в 1888 г., следует рассматривать в этом контексте.

Начало нового (и последнего) этапа развития мысли Леонтьева было спровоцировано статьей Соловьёва в «Вестнике Европы» «Россия и Европа» (февраль 1888 г.), а конкретно завершающим IV главку четвёртого номера журнала (статья вышла двух номерах указанного журнала: №№ 2 и 4) пассажем о том, что «Россия, при всех своих особенностях, есть одна из европейских наций»<sup>478</sup>. Уже в конце февраля Леонтьев был знаком с этим текстом и начинал работать над полемическим ответом в виде статьи «Владимир Соловьёв против Данилевского»<sup>479</sup>.

Три года спустя, 21 января 1891 г. Леонтьев писал Страхову (это письмо, впрочем, не было отправлено адресату, а переслано И.И. Фуделю<sup>480</sup>) о том, что в 1888 г. эта статья Соловьёва, главная идея которой, по мнению автора письма, сводится к фразе «Русская цивилизация есть цивилизация европейская», подействовала на него «так тяжело и так в первую минуту рассердила», что он «разорвал фотографию» Соловьёва, которую тот ему недавно выслал. Леонтьев пояснял: «Мне стало больно, потому что я почувствовал, до чего это близко к правде!». Кроме того, и до этих событий он «не раз колебался и думал», что все «идиотропические вожеления – мираж (отражение прошедшего)», и что эта и

---

<sup>478</sup> Соловьёв Вл.С.. Национальный вопрос в России. [Вып. 1]. Изд. 2-е, доп. СПб., 1888. С. 143.

<sup>479</sup> Фетисенко О.Л. Летопись жизни и творчества К.Н. Леонтьева (1831–1891). Ч. 2. 1881–1891. СПб., 2022. С. 265.

<sup>480</sup> Об этом он писал ему в письме от 19 января – 1 февраля 1891 г. // Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 30. Отрывки из этого письма впервые опубликованы Фуделем в «Русской мысли», № 11–12 в 1917 г. См.: Фудель И.И. К. Леонтьев и Вл. Соловьёв в их взаимных отношениях // «Преемство от отцов»... С. 414.

стало той причиной, по которой тезисы Соловьёва имели такой колоссальный эффект на ход его мыслей<sup>481</sup>.

Кратко сущность произошедшей в мысли Леонтьева перемены можно охарактеризовать следующим образом. Культурно-исторические типы (они же культуры) подчинены органическим законам. Следовательно, и на них распространяется гипотеза триединого процесса. Таким образом, одну «одряхлевшую» и отжившую культуру должна сменить другая, молодая и полная сил. Вслед за славянофилами Леонтьев считал очевидным факт разложения культуры романо-германской, то есть европейской в общем смысле<sup>482</sup>. Следовательно, как он полагал, на смену ей должна прийти другая – «славяно-восточная». С этим была связана попытка разработать цельную концепцию такой цивилизации, что нашло выражение в создании утопии гептастилизма. Однако после перелома 1888 г., когда Леонтьев перестал безусловно верить в реализуемость утопической идеи создания многоосновной (семистолпной) славяно-восточной цивилизации, и начал мыслить будущее России разновариантно. Если создание новой культуры отодвигает наступление всемирного смещения в лучшем случае на 1000-1200 лет (в его представлении, это был верхний предел «государственного организма»)<sup>483</sup>, то установление в России «реального» социализма, который, как предполагалось, может осуществить сам русский самодержец, или консервация («подмораживание») государственной формы России в нынешнем виде способны отсрочить

---

<sup>481</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Н.Н. Страхову от 21 января 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 15–16.

<sup>482</sup> Данилевский хотя и утверждал, что Европа пребывает в «апогее своего цивилизационного величия», считая мысль о гниении Запада верной, однако подчёркивал, что «выразилась она в жару борьбы и спора слишком резко и потому с некоторым преувеличением». Кажущееся противоречие он объяснял тем, что время накопления творческих сил у конкретной цивилизации не совпадает со временем «наибольшего обилия результатов, проистекающих из постепенного развития этих сил». Таким образом, для Европы, писал Данилевский, таким культурным и творческим пиком были XVI–XVII вв., а дальше она лишь продолжала движение по этому пути. Движение это он уподоблял осени, или последующему за цветением созреванию. См.: *Данилевский Н.Я.* Указ. соч. С. 209–216.

<sup>483</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 395.

эсхатологический исход в лучшем случае лишь на несколько столетий<sup>484</sup>, чтобы русская государственность дождала тем самым положенный ей срок. Причём срок этот стремительно близился к концу: Леонтьев отсчитывал государственность России либо от Рюрика (862 г.), либо от крещения Руси (988 г.), что на момент написания трактата «Византизм и славянство» давало 1012 или 886 лет соответственно<sup>485</sup>. Сценарии подобного рода можно назвать, используя точное выражение Г. Кремнева, «эсхатологической футурологией»<sup>486</sup>.

### **3.2. К.Н. Леонтьев об альтернативных вариантах будущего России**

На закате своих дней К. Н. Леонтьев подверг глубокому переосмыслению идеал гептастилизма. Под сенью храмов Оптиной пустыни он продумывал различные варианты будущего России. Наиболее емкое выражение эти футурологические сценарии нашли в его переписке, где «оптинский отшельник», как иногда называли Леонтьева современники, формулирует три пути, по которым вскоре может пойти Россия.

Первый из них наследовал прежним леонтьевским историософским построениям и предполагал создание собственной оригинальной культуры, то есть нового культурно-исторического типа. Второй сценарий вторил чаяниям Вл.С. Соловьёва по подчинению «славянской государственности» папству. Третий вариант сводился к установлению социалистического режима, который стер бы «с лица земли буржуазную Европу»<sup>487</sup>.

Впрочем, помимо этих трех вариантов, был еще и четвертый, эсхатологический. Он выносится за рамки предложенной концепции «трех путей» по той причине, что он является осью всей историософии Леонтьева, пронизывающей также его футурологические построения. Действительно, *finis*

---

<sup>484</sup> *Кремнев Г.Б.* Константин Леонтьев и русское будущее // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 2. С. 684–685.

<sup>485</sup> *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Он же.* ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 437.

<sup>486</sup> *Кремнев Г.Б.* Константин Леонтьев и русское будущее. С. 683.

<sup>487</sup> *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 27 апреля 1889 г. // *Он же.* ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 261.

*mundi* мыслился им как нечто неизбежное. Вопрос лишь в том, как скоро и в связи с какими внешними факторами это произойдет, что способно удерживать наступление конца истории и в чем именно это последнее будет состоять. Таким образом, под «эсхатологическим сценарием» понимается здесь особый акцент на столь волновавшей в Леонтьева последние годы жизни проблематике конца света. Этот сценарий допускает слияние с «общеевропейской федерацией», гибель России от нашествия с Востока («от меча пробужденных китайцев») или же гибель всего мира из-за крупнейшей катастрофы, могущей быть следствием стремительного научно-технического прогресса.

В феврале 1888 г. Леонтьев начал писать статью «Владимир Соловьёв против Данилевского», которая публиковалась в журнале «Гражданин» с 8 апреля по 2 июня того же года. Важнейшей составляющей полемики Леонтьева и Соловьёва стал вопрос о «призвании» России. Все прежние мысли Леонтьева были связаны с созданием самобытной многоосновной восточнославянской культуры с центром в Царьграде. Такое призвание он называл «культурным». Соловьёв настаивал на сугубо религиозном призвании России. Он понимал его как воссоединение Церквей и полагал, что Русская Православная Церковь должна вернуться в лоно Католической. Соловьёв утверждал, что всякое государственное, экономическое, научное, философское и эстетическое обособление России от Запада было бы помехой на пути к преодолению Великой схизмы<sup>488</sup>. Таким образом, для Соловьёва призвание России было религиозным, а для Леонтьева – «культурным», с той оговоркой, что даже создание нового культурно-исторического типа Леонтьеву представлялось лишь отсрочкой конца света и продлением истории на 1000–1200 лет. Другие же футурологические сценарии продления исторического процесса (которые Леонтьев начал продумывать уже после 1888 г.) предполагали «отсрочку» на гораздо меньший временной промежуток.

---

<sup>488</sup> *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 323.

Р.А. Гоголев, один из немногих исследователей, который занимался эсхатологией Леонтьева специально, проводит в своих работах ту мысль, что Леонтьев после начала полемики с Вл. Соловьёвым и последующего за ней пересмотра собственной историософии верил только в религиозное призвание России<sup>489</sup>. Возможно, в этом он следует за оценкой И. И. Фуделя (на которого он по преимуществу ссылается), писавшего, что Леонтьев к концу жизни разуверился во всем, кроме Церкви<sup>490</sup>. Действительно, уже в статье «Владимир Соловьёв против Данилевского» Леонтьев выражал сомнения в возможности создания четырёхосновного славянского типа, считая его «слишком богатым и самобытным». Он продолжал: «можно всё-таки усомниться в том: мы ли – славяне, способны дать истории истинно новый культурный тип, или надо ждать его позднее из обновленного Китая или пробуждённой Индии?»<sup>491</sup>. Следует, впрочем, отметить, что едва ли Леонтьев всерьёз относился к мысли о появлении новой культуры в Китае или в Индии, что показывает эта цитата из статьи «Кто правее?», написанной несколько позже (мая 1890 г. – октябрь – начало ноября 1891 г.; в то время как предыдущая статья – «Владимир Соловьёв против Данилевского» – в феврале–мае 1888 г.). В ней автор выражал сомнения относительно того, что удастся в будущем достигнуть «прежнего разнообразия исторической жизни», потому как в ближайшей перспективе не представляется возможным появление «новых племён» и «действительно молодых народов». Леонтьев уверен, что «всё или бездарно, как негры и краснокожие в Америке; или более или менее старо – и в Китае, и в Индии, и в Европе, и даже в России... Какая у нас молодость!»<sup>492</sup>.

---

<sup>489</sup> Гоголев Р.А. Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник СПб., 2006. С. 215; *Он же*. «Ангельский доктор» русской истории. Философия К.Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007. С. 123.

<sup>490</sup> Цит. по: Резвых Т.Н. «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С.Н. Дурьлина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). М., 2015. С. 92–93.

<sup>491</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 351.

<sup>492</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 88.

Своими сомнениями о появлении новых культурно-исторических типов делился Леонтьев и с Александровым в письме от 3 мая 1890 г., где он предполагал, что «человечество после целого периода кровопролитий и борьбы примет (вопреки желаниям Данилевского и моим) – известный всем нам общеевропейский – утилитарный характер»<sup>493</sup>.

Начиная с этого времени сомнения в культурном будущем России уже не оставляли Леонтьева. Тем не менее при последовательном чтении его корреспонденции и ряда публицистических работ 1888–1891 гг. можно убедиться, что «оптинский отшельник» не принял тезиса Соловьёва о только религиозном призвании России и даже в последние годы, как будет показано далее, он пишет о будущем России далеко не всегда исключительно в мрачных тонах.

Имеет смысл рассмотреть в хронологическом порядке все места в переписке К. Н. Леонтьева с главными его корреспондентами в последний этап его творчества – с Т. И. Филипповым, И. И. Фуделем, А. А. Александровым, К. А. Губастовым и В. В. Розановым, — где так или иначе упоминается тема призвания России.

10 октября 1888 г. он писал Филиппову, что тот излишне пессимистично смотрит на церковные дела, и хотя сам признаёт, что «всё идет к концу», в то же время считает, что «всё еще надолго поправимо». Там же он оспаривал мнение Филиппова о том, что история равномерно движется по нисходящей, и предложил более справедливую, на его взгляд, схему, представлявшую собой зигзагообразную линию – тоже, впрочем, нисходящую. Следует сказать, что эта идея появилась у Леонтьева ранее, как минимум к 1885 г.: в примечании этого года к более ранней статье «Как надо понимать сближение с народом» он предлагал ту же схему<sup>494</sup>. Что касается обозначенного письма Филиппову, то в нем Леонтьев далее пояснял своему собеседнику, что конец действительно неизбежен, однако на пике одного из витков-подъемов, на пути к одному из

---

<sup>493</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 446.

<sup>494</sup> *Он же*. Как надо понимать сближение с народом? // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 178.

которых, согласно его схеме, Россия сейчас находится, будет воплощена его мечта о создании многоосновной русской культуры. Этот последний интенсивный подъем мыслитель подписал на своей схеме как «Царьград и мой проект сосредоточения»<sup>495</sup>. Интересно, что по схеме Леонтьева взятие Царьграда и создание самобытной русской культуры не будет последним подъёмом: за ним следует ещё несколько взлётов и падений, впрочем, уже менее интенсивных – историческое развитие постепенно затухает.

Данный чертёж отсылает к важному положению учения Леонтьева, которое заключается в том, что история движется своеобразными рывками, к концу каждого из которых начинается упадок, а к его началу, напротив, происходит подъём. Мыслитель мог называть эти условные рывки «пределами» или «сужениями». Ср.: «<...> ибо сколько ни меняются политические течения, есть, однако, известные роковые пределы, за которые эти колебания целые века переступить не могут»<sup>496</sup>. Наиболее наглядно данная теория развития «государственно-культурных сил» представлена в незавершённых главах к статье «Владимир Соловьёв против Данилевского», где графически изображена схема нескольких «сужений», которые по ходу истории замедляют процесс движения (подвижность), однако не возвращают его в исходную точку: каждое реакционное «сужение» лишь приостанавливает движение, но потом оно нарастает, возвращается до прежнего уровня и неизбежно превосходит прежние пределы<sup>497</sup>. В данном случае, по-видимому, схему историко-культурного развития Леонтьев применил к более частному аспекту, а именно к будущему русского государства.

27 апреля 1889 г. Леонтьев в письме Филиппову выражал надежды на усиление сословного строя в России и присоединение Царьграда, которое, согласно его теории, должно было стать началом создания оригинальной культуры. Важнейшими составляющими, которые бы обеспечили такое будущее,

---

<sup>495</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 10 октября 1888 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 163.

<sup>496</sup> *Он же*. Русские, греки и юго-славяне // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 1. С. 449.

<sup>497</sup> *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 406.

он называл сословную неравноправность, присоединение Царьграда и сохранение поземельной общины. Эти три составляющие представлены мерилami того, «имеет ли Россия особую от Запада будущность, или она только лет на сто, не более, помоложе Франции и пойдёт позднее туда же, т.е. к чорту... (в нигилистическую республику, например)»<sup>498</sup>.

Однако в этом же письме мыслитель просчитывал и иные варианты будущего России и перешёл к формулированию трёх сценариев: «1) Особая культура, особый строй, особый быт, подчинение своему Церковскому Единству; или 2) Подчинение Славянской государственности Римскому Папству; или 3) Взять в руки крайнее революционное движение и ставши во главе его – стереть с лица земли буржуазную культуру Европы»<sup>499</sup>.

По всей видимости, именно тогда у Леонтьева появилась «концепция “трёх путей”»<sup>500</sup>, факт возникновения которой подтверждает то, что вера мыслителя в безусловную реализуемость его мечты гептастилизма была сильно поколеблена. Но действительно ли это означает, что он видел будущее России только на поприще религиозном?

К.А. Губастову 7 июня 1889 г. он писал о том, что Соловьёв действительно оказал на него влияние, и теперь он тоже сомневается в каком-либо ином призвании России, кроме религиозного, о чём он думает «с досадой». При этом мыслитель добавил, что в своих словах он не уверен, и предложил далее несколько вариантов будущего России, в каждом из которых она будет играть важнейшую роль: «в исполинском каком-то назначении нашем теперь уже и сомневаться нельзя». Среди этих вариантов Леонтьев отмечал возможность создания «пёстрой, своеобразной культуры» в духе Данилевского (и прибавил

---

<sup>498</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 27 апреля 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 260–261.

<sup>499</sup> Там же. С. 262.

<sup>500</sup> Выражение Р.А. Гоголева. *Гоголев Р.А. Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева)* // *Эсхатологический сборник*. СПб., 2006. Автор предположил, что все сценарии, кроме религиозного, Леонтьев окончательно перестал считать возможными. Подробнее об этом будет сказано по ходу работы.

неоднозначное «увы, едва ли!»), исполнение религиозного призвания, как то пророчил Соловьёв, и, наконец, «разрушительно-социалистическое назначение». (Характерно, что здесь Леонтьев подчёркивает слово «разрушительное». К социализму у Леонтьева было как минимум двойственное отношение: он оценивал социализм как «феодализм будущего» и как очередной этап эгалитарного прогресса и его торжество. С. Сергеев выделяет тройственную природу леонтьевского социализма: как теории, предполагающей всеобщее равенство; как «феодализм будущего», ограничивающий подвижность людей и капиталов, создающий новую иерархию и новое неравенство, без акцентуации на монархической форме правления; и «монархический социализм»)<sup>501</sup>.

Важно и другое пояснение Леонтьева – он полагал, что до окончательного, всемирного смещения так или иначе ещё далеко, поэтому «предварительной-то борьбы, работы, побед, поражений, неожиданных, то приятных, то ужасных открытий, стеснений и разделений – предстоит ещё столько (особенно если вспомнить – какие есть еще миллионы нехристиан на земле), – что будет время и для России исполнить какое-то (теперь еще неясное и спорное), но во всяком случае великое назначение...»<sup>502</sup>. В этом же письме мыслитель указывал на то, что он «давно стал скептиком<sup>503</sup> по любимым <...> культурным вопросам», но пояснял, что он «давно был оптимистом» в вопросах русской внешней политики, причём если в царствование Александра II он «свой оптимизм основывал больше на вере в судьбы России, чем на методах нашей дипломатии», то теперь мыслитель «от самой методы Государя в восхищении». В данном случае речь идёт, если применять терминологию дополненной Леонтьевым теории

---

<sup>501</sup> Сергеев Сергей. «Окончательное смещение» или «новое созидание»? Проблема социализма в мировоззрении К.Н. Леонтьева // Роман-журнал XXI век. 2003. Вып. 7. С. 100–104.

<sup>502</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к К.А. Губастову от 5–7 июня 1889 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 293–294.

<sup>503</sup> Скептицизм не означает, что философия Леонтьева окончательно приобрела эсхатологический характер, «безвозвратно утрачивая последние утопические черты», как утверждает Р.А. Гоголев. *Гоголев Роман. Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева)* // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 217; Он же. «Ангельский доктор» русской истории. Философия К.Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007. С. 124–125.

Данилевского, о политической (государственной) основе культурно-исторического типа, потому как укрепление внешнеполитического положения России усиливает и государственную основу.

Наиболее ярко выражал позицию Леонтьева в вопросе о призвании России письмо Губастову 17 августа 1889 г. В нём мыслитель сначала вёл речь о том, что видит религиозный подъём в русском обществе, но тут же оговаривался: «Всё мне кажется, что и религиозность эта наша, и наш современный национализм – всё это эфемерная реакция, от которой лет через 20-30 и следа не останется»<sup>504</sup>. Леонтьев признавался, что на тот момент он сомневался в религиозно-культурной будущности России чаще, чем когда-либо, однако сам же не вполне доверял своим сомнениям. С одной стороны, ему не нравилась «некоторая вялость правительственных мер», но, с другой стороны, он вспоминал, что «все истинно прочное, вековое создавалось медленно, толчками, нередко неожиданными, идеями смутными, неясными»<sup>505</sup>.

В следующем, 1890 г., Леонтьев, комментируя отставку Бисмарка, которая, по его мнению, ослабит Германию, главного противника России, говорил: «Дай Господи! дожить до войны и присоединения Царьграда»<sup>506</sup>. Надо заметить, что пожеланий подобного толка в письмах Леонтьева различным его адресатам можно найти очень много; надежды на взятие Царьграда он выражал вплоть до самой смерти.

В том же году, в ноябре, в письме к Филиппову Леонтьев рассказывал колоритную историю про грека Михаила Демьяновича Политова, двоюродного брата его жены, который несколько лет назад «открыл случайно греческий огонь». Способ его изготовления Политов готов передать русскому правительству и уже, по словам Леонтьева, ездил в Петербург представлять свое открытие, где был даже проведен эксперимент. Мыслитель просил Филиппова принять

---

<sup>504</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к К.А. Губастову от 17 августа 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 319.

<sup>505</sup> Там же.

<sup>506</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 14–15 марта 1890 г. // Там же. С. 423.

Политова с его открытием в Петербурге<sup>507</sup>. Важнее всего здесь пояснение Леонтьева, что использование греческого огня, будь оно даже не слишком эффективным в техническом смысле, было бы важным, самобытным элементом культурного обособления России. В этом же контексте он вспоминал о некоем пророчестве, что Константинополь будет отвоеван у турок только тогда, когда найдут секрет приготовления греческого огня<sup>508</sup>. Просьба Леонтьева действительно была исполнена. Филиппов принял Политова, но, судя по всему, повторно эксперимент по использованию греческого огня поставлен не был, в чём Леонтьев видит вину Д.И. Менделеева: «Судя по письму Политова – Менделеев препротивную роль тут играл»<sup>509</sup>. Во многом фарсовый проект использования русской армией греческого огня все же указывает на то, что Леонтьев намеренно изыскивал признаки, могущие подтвердить его пошатнувшуюся веру в культурно-созидательную роль России.

Тема «призвания» России была одной из ключевых в переписке с Фуделем. Ещё в июле 1890 г. Фудель писал Леонтьеву, что он не согласен с ним только «во взгляде на культуру и призвание России», и в этом он, по собственным словам, поддавался влиянию Вл. Соловьёва<sup>510</sup>, то есть признавал только религиозное призвание России. Спустя некоторое время Леонтьев ответил ему, что Соловьёв и на него оказал довольно сильное влияние в сомнениях в русскую «культурную оригинальность» и в мнении о скорее религиозном, чем культурном призвании России он с ним «почти согласен». Слово «почти» Леонтьев подчеркнул (как в буквальном, так и в переносном смысле) и оговорился: «Я говорю – *почти* – ! Но не совсем»<sup>511</sup>.

---

<sup>507</sup> *Он же*. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 212.

<sup>508</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 18 ноября 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 544.

<sup>509</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 19 января 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 19–20.

<sup>510</sup> Фудель И.И. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 10–14 июля 1890 г. // «Преемство от отцов»... С. 232.

<sup>511</sup> *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 4 декабря 1890 г. // Там же. С. 250.

Константин Николаевич, имея за плечами большой опыт службы по дипломатическому ведомству, требующей утончённого, истинно «дипломатического» чувства такта, мог в общении или переписке подыгрывать настроению собеседника, оставаясь при этом, безусловно, верным своим принципам. Данная особенность его особой прагматики общения вполне могла иметь место в переписке и в общении с Фуделем, который был одним из его «учеников». Возможно, это осторожно выраженное сомнение в культурном будущем России убедило последнего в том, что Леонтьев под конец жизни разочаровался во всём, кроме Церкви; тем более, что сам Фудель верил именно в религиозное призвание. «Дипломатичность» в общении была присуща Леонтьева до самой смерти. Уже после принятия монашеского пострига 18 августа 1891 г. и переезда из Оптиной Пустыни в Сергиев Посад Леонтьев (или точнее, уже монах Климент) произвёл положительное впечатление на о. Антония (Храповицкого), который до этого был отрицательно к нему настроен из-за отношения к Достоевскому. Они беседовали и обсуждали, среди прочего, русскую литературу, причём Леонтьев, зная, по-видимому, о пристрастиях собеседника, ни словом не обмолвился о Достоевском, хотя спор с «нашими новыми христианами» был для него актуален и тогда<sup>512</sup>. Как представляется, та же дипломатичность видна в общении с Л. Тихомировым, когда Леонтьев очень хвалил его статью «Социальные миражи современности», как будто она навела его на совершенно неожиданные выводы<sup>513</sup>. При этом в письме к Тихомирову (которое ниже цитирует сам же Тихомиров) Леонтьев прямо писал, что давно об этом всем думал: «Сравните *кой-какие* места в моих книгах с теми местами Вашей последней статьи, где Вы говорите о *неизбежности неравноправности* при новой организации труда... И Вам станет понятен главный пункт нашего

---

<sup>512</sup> Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»... С. 717–718.

<sup>513</sup> Тихомиров Л.А. Тени прошлого. К.Н. Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 21–22

соприкосновения. – Я об этом давно думал; и не раз принимался писать, но боясь своего невежества по этой части – всякий раз бросал работу неоконченной»<sup>514</sup>.

Леонтьев в письме пояснил далее, что исполнение религиозного призвания (если предположить его истинность) было бы невозможным без прочного государства и того самого «идиотропизма», который предполагает культурное обособление от запада<sup>515</sup>. Интересно, что эту же самую мысль Леонтьев выразил ещё в статье «Владимир Соловьёв против Данилевского»: для воссоединения с католиками необходимо укрепление как русской государственности, так и православия, на котором эта государственность основывается; без веры в народе воссоединение не будет иметь смысла, а удержание и укрепление этой веры зависят от сильной организации Церкви<sup>516</sup>.

В письме от 19 января – 1 февраля 1891 г. Леонтьев писал Фуделю, что Соловьёв нападал на «культурное славянофильство», утверждающее идиотропию особенностей России в быту и государственном устройстве, их отличие от западных, а также «самобытность национального духа нашего», скорее из полемических соображений, так как это мешало его главной цели – преодолению схизмы, соединению Церквей под эгидой Рима. Леонтьев убеждён, что «для исполнения особого и великого религиозного призвания, Россия должна всё-таки значительно разниться от Запада и государственно-бытовым строим своим». В этом же письме Леонтьев проводил мысль о том, что можно и не верить в будущее России по Данилевскому, предполагающему четырёхосновный культурный тип, но желать его<sup>517</sup>.

Мысль о необходимости культурного своеобразия даже в том случае, если признать позицию Соловьёва об объединении Церквей под папской тиарой, выражал Леонтьев также в переписке с Филипповым, которому писал: «На что

---

<sup>514</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Л.А. Тихомирову от 20 сентября 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 198.

<sup>515</sup> Там же.

<sup>516</sup> *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 360.

<sup>517</sup> Там же. С. 287.

самому Папству – Россия две капли воды похожая на ту самую либеральную Европу, которая вот уже 100 лет, как *гонит* Папство!»<sup>518</sup>.

29 марта 1891 г. Леонтьев писал ему же: «Вижу, что *пока* Россия идёт (*почти*) во всё превосходно, и радуюсь, самой вечной гражданской радостью». В этом же письме он рассказывал про два союза государств: славянский союз и восточный. Первый из них либеральный, означает «гибель», «либеральную революцию» и соответствует панславистским устремлениям. Второй же, восточный союз, откроет «новый период созидания», когда под руководством России объединяются четыре православные королевства: Греция, Румыния, Пансербия, Болгария; а также два мусульманских государства: Персия и Турция (состоит из остатков азиатской Турции, Сирии, Палестины, Аравии и Египта, из которого предполагается прогнать англичан, а Суэцкий канал подвергнуть «международной нейтрализации»). Леонтьев предполагал возможных союзников и противников при таком раскладе и далее комментировал: «При таком сочетании сил – я в победе нашей уверен». Обо всё этом он предлагал представить записку Государю<sup>519</sup>.

Это письмо интересно главным образом тем, что написано оно было за восемь месяцев до смерти и спустя более чем два года после начала полемики с Соловьёвым, который, по словам самого Леонтьева, поколебал его прежнюю веру в призвание России. Очевидно, что эта перемена произошла не внезапно, что ему требовалось время для осмысления этого спора и переосмысления своей философии истории. Здесь же видно, что даже по прошествии значительного времени после начала полемики с Соловьёвым Леонтьев хотя и пересмотрел свои взгляды, но не отказался полностью от своего прежнего культурного идеала для России и все еще предлагает возможные варианты его воплощения.

---

<sup>518</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 19 января 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 19–20.

<sup>519</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 29 марта 1891 г. // Там же. С. 84–86.

Розанову 13 июня 1891 г. он писал, что «ряд блестящих торжеств ещё будет у России бесспорно в ближайшем будущем»<sup>520</sup>, хотя и подчёркивал, что «человечество старо», и сам он уже ничего не надеется изменить: «И если Россия осуждена, после короткой и *слабой* реакции, вернуться на путь саморазрушения, что “сотворит” один и одинокий пророк?»<sup>521</sup>.

В письме Розанову от 30 июля 1891 г. Леонтьев обещал ему выслать тетради, в которых собраны отзывы о своих публицистических работах и по случаю отправки их Розанову снабжены его собственными комментариями<sup>522</sup>. В примечании к одной из критических статей, посвящённых сборнику «Восток, Россия и славянство», Леонтьев описывал проект «Восточного союза», схожий с тем, о котором он писал ранее Филиппову. Согласно этому проекту, для создания «Восточной конфедерации» России потребуется разрушение владычества турок в Европе при сохранении его в Азии и Африке, а Австрию предполагалось ослабить, но не уничтожить, чтобы она стала противовесом против Германии и «либеральных западных славян» в том случае, если империя Гогенцоллернов распадётся (в последнем случае роль Австрии сводится к санитарному кордону). Сохранение суверенной Германии также важно для сохранения баланса сил в Европе, потому как её существование будет сдерживать геополитическое влияние Франции. Военный союз между Российской империей и Францией Леонтьев оценивал положительно, потому как Франция может «своими кровью и деньгами» помочь «России разрешить Вост<очный> вопрос», тогда как сама Франция, разъедаемая либерализмом и социализмом, будет ещё быстрее «склоняться к упадку» в культурном смысле<sup>523</sup>.

Данная маргиналия датируется самим Леонтьевым 1891 г. («Прим. 1891 года»), поэтому сложно её точно датировать: она могла писаться как незадолго перед отправкой (впрочем, надо заметить, что она находится в середине

---

<sup>520</sup> Уместно здесь вспомнить нелинейную схему будущего развития России, которую Леонтьев представил в письме Филиппову 10 октября 1888 г. См. об этом выше.

<sup>521</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13 июня 1891 г. // «Литературные изгнанники»... С. 253.

<sup>522</sup> *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 30 июля 1891 г. // Там же. С. 275.

<sup>523</sup> *Он же*. Тетради с наклейками // Там же. С. 576–577.

опубликованных «Тетрадей с наклейками»), так и за некоторое время до неё (например, в конце марта того же года, когда он описывал аналогичный проект в письме Филиппову).

Как можно видеть, Леонтьеву в последние годы жизни был присущ особый тон, гораздо более мрачный, чем в предыдущие годы. О. Иосиф, приехавший в Оптину пустынь как раз в это время (июнь 1891 г.), отметил эту перемену в общем настроении Леонтьева: «он был в настроении скрытой внутренней тревоги, но внешне более спокоен, чем когда-либо раньше». По его словам, Леонтьев «как бы постепенно отчуждался от этого мира». Фудель пояснял, что если раньше разговоры Леонтьева о конце света ещё «поглощались как-то <...> спорами или же его мечтаниями о призвании России», то теперь бывший консул «не мысленно только, приходил к положительному выводу, а видел воочию приближающийся конец»<sup>524</sup>. Отсюда Фудель и сделал вывод, что Леонтьев «в последние годы» принял тезис Соловьёва о религиозном призвании России, а собственные его надежды потерпели крах. Если Фудель и прав в предположении об окончательном крушении культурного идеала Леонтьева, то применительно не к «последним годам», а именно к этим последним шести месяцам жизни Леонтьева. Впрочем, в этом тоже нельзя быть уверенным: как уже было показано, что мыслитель мог колебаться по поводу будущего России и в рамках одного и того же письма формулировать противоположные мнения, когда надежды на культурное будущее мгновенно сопровождалась комментарием, выражающим сомнения. Нельзя не учитывать и то обстоятельство, что Фудель мог переоценить значение этой последней перемены в общем настроении Леонтьева, который в то время готовился принять постриг (это случилось 18 августа того же года). В конце концов, сам же Фудель писал, что «Его [Леонтьева – Авт.] мало тревожило всё *внешнее*, т.е. литературные дела, политика, общественность»<sup>525</sup>.

---

<sup>524</sup> Фудель И.И. Моё знакомство с К. Леонтьевым (письмо С.Н. Дурылину) // «Преемство от отцов»... С. 463–464.

<sup>525</sup> Там же. С. 463.

Итак, как можно видеть по письмам 1888–1891 гг., в которых затрагивался вопрос культурного или религиозного призваний России, Леонтьев всё же не принял тезис Соловьёва и не оставил окончательно надежд на созидание славяно-восточной новой многоосновной культуры. Однако перемен в его историософии отрицать не приходится. После начала полемики с Соловьёвым в мысли Леонтьева отчётливо прослеживаются эсхатологические мотивы, он начинает сомневаться в воплощении своего «культурного идеала». Произошедшую перемену в своей мысли отмечал и сам философ. Показательно, например, письмо Филиппову от 10 января 1890 г., где Леонтьев рассказывал о неких своих афоризмах, которые можно было бы собрать и издать в цикле статей «Записок отшельника», при этом многие из которых, по его мнению, «просто ужасны» и издавать их было бы «неудобно». Он также подчёркивал, что иначе он «уже мыслить» не мог<sup>526</sup>. Это те самые «безумные афоризмы», о которых он потом поведал Розанову. Их смысл заключается в том, что человечество устарело и его ждёт близкая смерть, потому что всё «видимое разнообразие угасает»; в то же время повсеместная проповедь христианства тоже вносит вклад во всеобщее уравнивание. Леонтьев подводил итог: «христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике»<sup>527</sup>.

Однако окончательно надежд на построение славяно-восточной культуры он не оставил; по его же собственному выражению, в культурный идеал необязательно верить, но желать его осуществления ничто не мешает. Складывается впечатление, Леонтьев сам не мог (или не хотел) поставить точку в вопросе о возможности построения новой многоосновной культуры: определённые отрывки из его писем свидетельствуют, казалось бы, о полном разочаровании в культурном идеале, однако нередко за мыслью о сомнительности или полной невозможности воплощения этого идеала следует другая,

---

<sup>526</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Т.И. Филиппову от 10 января 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 388–389.

<sup>527</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13–14 августа 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 174.

выражающая надежды на положительный исход или как минимум задержание разлагающих, смешивающих и уравнивающих процессов в обществе. Мыслитель время от времени сомневался в осуществлении своего культурного идеала, но не разочаровался в нём окончательно. Он не признал истинным тезис Соловьёва об исключительно религиозном призвании России, хотя и допускал такой сценарий в качестве одного из возможных (при всех своих симпатиях к католицизму, Леонтьев признал бы необходимость соединения Церквей под главенством Римского папы только в том случае, если такое решение примет «Восточно-Вселенский Собор», который определит в т.ч. отношение к католицизму<sup>528</sup>. Он пояснял: «Конечно, — я Византию и “Фанар” предпочитаю Риму и буду предпочитать, до тех пор пока всё Восточное духовенство не велит нам смириться перед Св. отцом — преемником Петра! Но я и теперь готов с радостью (не изменяя Восточному догмату) поцеловать у Льва XIII туфлю»<sup>529</sup>).

Нерешённость этого вопроса для Леонтьева прослеживается не только по переписке. Это ясно видно в том числе по черновой редакции работы «Культурный идеал и племенная политика» (1890 г.) Можно заметить смену настроения мыслителя непосредственно во время написания статьи: сначала он писал про Восточный союз, взятие Царьграда, «перенесение духовно-культурного центра тяжести из “финских блат” на берега Босфора», и счёт для России эту будущность обеспеченной — разве что сомневался в том, будет ли она долговечна<sup>530</sup>. Потом развивал мысль о том, что период «бессознательного творчества» в истории (точнее — в рамках государства или культурно-исторического типа) закончился, но остался ещё простор для «сознательного созидания», поэтому можно развить религиозную и «житейскую» самобытность и создать четырёхосновный славяно-восточный культурно-исторический тип: «Кажется, что на это искание [искание путей самобытной государственности —

---

<sup>528</sup> *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 19 марта 1891 г. // «Преемство от отцов»... С. 302.

<sup>529</sup> *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. // Там же. С. 90.

<sup>530</sup> *Он же*. Культурный идеал и племенная политика <фрагменты ранней редакции> // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 231.

Авт.] есть теперь кой-какие надежды»<sup>531</sup>. Но вот мысль Леонтьева перескочила на равноправность, либерализм и капитализм, подвижность, он рассуждает про социализм – и тут начинает сомневаться в осуществимости мечты о «подлинно национальной» культуре: «Иногда я спрашиваю себя: А если и это всё мечта?» Если это мечта, и если этот идеал «несбыточен», то тогда всемирного вторичного глобального (т.е. остатков всех культурно-исторических типов; ср. в письме Александрову от 3 мая 1890 г.: «...смешение всех типов в один *средний* – есть признак приближения человечества к смерти»)<sup>532</sup> смешения не избежать. Поэтому Леонтьев акцентировал, что в самый идеал он верит, но «в минуту таких колебаний», он меньше верит именно в то, что Россия этот идеал сумеет осуществить<sup>533</sup>.

Этот вариант статьи «Культурный идеал и племенная политика» является черновым и ещё недостаточно обработанным. Он представляет собой очень раннюю редакцию работы. Так, если в начале Леонтьев обращается к Астафьеву напрямую (во втором лице), то к концу переходит уже на повествование в третьем лице, когда пишет об оппоненте; про социализм автор сначала не хочет говорить «по цензурным соображениям», но через несколько страниц всё же пишет о нём. Однако эта черновая редакция тем важнее, что позволяет проследить ход мыслей Леонтьева: как менялась она при написании этой статьи, так она менялась и в переписке – разница только во времени между этими переменами. Такая неопределённость стала фундаментальной настроенностью Леонтьева в последние годы его жизни и нашла своё последнее выражение в его последних словах, когда он метался в предсмертной лихорадке: «Ещё поборемся!», и потом: «Нет, надо покориться!»<sup>534</sup>.

### 3.3. Поздние редакции гептастилизма

---

<sup>531</sup> Там же. С. 246–249.

<sup>532</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 449.

<sup>533</sup> Там же. С. 250–252.

<sup>534</sup> *Александров А.А.* Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 374.

Как можно видеть из предыдущего параграфа, надежды на культурное созидание у Леонтьева сохранились и после переломного 1888 г., и религиозный столп («Сосредоточенное в Царьграде Православие», первый по счёту), равно как и частность политической основы в виде проектов по созданию «Великого Восточного Союза» (второй столп) не претерпели серьёзных концептуальных изменений. Добавилось больше сомнений, однако они не привели к окончательному краху веры в этот идеал. Однако чтобы понять глубже сущность произошедшей перемены, необходимо рассмотреть трансформации других столпов в период 1888–1891 гг.

Мысль о социализме, включённым прежде в качестве второго из семи столпов, не только сохранилась после 1888 г., но ещё и в значительной мере усилилась, стала появляться чаще в его письмах и публицистике.

Социализм, как писал Губастову 17-го августа 1889 г. Леонтьев, должен будет стать новой формой организации общества, которая если и должна быть кем-то учреждена, то самодержавным царём: «славянский Православный Царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной». Такой социализм, по Леонтьеву, будет представлять из себя «тройное рабство» – общинам, Церкви и царю<sup>535</sup>.

Аналогичные мысли можно найти в переписке с Розановым. 13-го июня 1891 г. Леонтьев в письме жаловался на то, что ему «надоело быть гласом вопиющего в пустыне», и что если России и суждено после «короткой и слабой реакции вернуться на путь саморазрушения», то никакой одинокий пророк не в силах ничего с этим делать. Надежды Леонтьев возлагал на союз «социализма («грядущее рабство», по мнению либерала Спенсера) с Русским Самодержавием и

---

<sup>535</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к К.А. Губастову. 17 августа 1889 г. // Там же. С. 322.

пламенной мистикой (которой философия будет служить как собака) – это ещё возможно, но уж жутко же будет многим»<sup>536</sup>.

Ту же мысль «оптинский отшельник» выразил в уже упомянутом письме Филиппову 27-го апреля 1889 г., в котором он предполагал три возможных варианта русского будущего. Третьим, последним из предложенных, был социалистический сценарий, согласно которому, следовало «взять в руки крайнее революционное движение и ставши во главе его – стереть с лица земли буржуазную культуру Европы». Леонтьев не мог представить, что Россия, «великая государственная машина», до самой своей так или иначе неизбежной гибели просуществует исключительно в качестве политической (что равно, по Леонтьеву, механической) силы, лишённой «идеального влияния на историю», пусть и «самого ужасного»<sup>537</sup>.

«Монархической социализм», способный создать новую организацию, ограничив общую подвижность в обществе (горизонтальную, вертикальную и подвижность капиталов), Леонтьев считал необходимой мерой, чтобы приостановить наступление всемирного смешения и продлить тем самым историю. Роль социализма, таким образом, скорее сдерживающая, реакционная. Леонтьев, начиная с 1888 г., больше надеялся на «подмораживание», чем на созидание. Впрочем, и после 1888 г. он подчёркивал кратковременность и недолговечность этих «подмораживающих» мер, так как продлить историю способен лишь новый культурно-исторический тип, но, как было показано выше, Леонтьев не видел потенциалов для его появления. Тем не менее, надежды на «культурное» созидание (даже посредством социализма – вероятно, можно назвать такое созидание «реакционным») его никогда не оставляли.

Так, в письме Губастову от 15-го марта 1889 г. он комментировал свои ранее сказанные слова о социализме как «феодализме будущего» в том смысле, что либерализм является сугубо разрушительным, в то время как социализм

---

<sup>536</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к В.В. Розанову от 13 июня 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. С. 136–137.

<sup>537</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 27 апреля 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 261.

«может стать созиданием», однако созидание это «купится ценою долгой приостановки того безумного движения, которое охватило теперь (с 18 века) разрушаемый эгалитарной свободой старый мир». Леонтьев пояснял, что в противном случае, если социализм не будет в состоянии создать «новое неравенство» и «новую разновидность развития» путём или реформ, или крови, то в таком случае «близится конец всему». Таким образом, приостановка подвижности посредством социализма способна «задержать (но не навсегда устранить) приближение неминуемого все-таки “светопреставления”»<sup>538</sup>.

Тема «государственного рабства» в лице социализма, установленного сверху, русским Царём, появлялась также в письме Александрову 3-го мая 1890 г. Саму эту идею Леонтьев находил «чуждой» его вкусам, однако он, полагаясь на свои предчувствия, счёл её объективной («объективно и беспристрастно предчувствую»), и провёл параллель с Константином Великим, вставшего во главе христианского «движения», что способствовало «организации христианства». Слову «организация» Леонтьев придавал большое значение – для него это «благоустроенный деспотизм», а также «узаконение хронического, постоянного, искусно и мудро распределённого насилия над личной волей граждан»<sup>539</sup>.

Таким образом, Леонтьев видел в «монархическом социализме», который создаст прочную организацию общества и станет «грядущим рабством», надежду на отсрочивание наступления самой последней фазы триединого процесса – всемирного смешения. В этом состояло отличие от прежних его идей о создании семиосновной культуры. Тот идеал подразумевал создание полноценного культурно-исторического типа, период существования которого составил бы 1000–1200 лет. После разочарования в гептастилизме Леонтьев, не оставляя всё-таки надежд на «культурное созидание», начал вести счёт срок существования

---

<sup>538</sup> *Он же.* Письмо к К.А. Губастову. 15 марта 1889 г. // Там же. С. 231–232.

<sup>539</sup> *Он же.* Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // Там же. С. 447.

России и мира гораздо на гораздо меньший временной срок, ибо человечество, как он писал в 1890 г., сильно устарело.

В отношении третьего столпа, «Пессимизм в науке», изменения касались акцентуации ограничения развития научного знания, что отдаляло бы наступление последней стадии «триединого процесса развития». Однако характерно сохранение проектного мышления.

В статье «Владимир Соловьёв против Данилевского», начатой в 1888 г., Леонтьев полагал, что «черта насыщения научным материалом» в России ещё не достигнута. Не было ещё совершено открытий, сопоставимых по значимости с открытиями европейских учёных, как, например, открытие клеток, кислорода и других. Положительные подвижки уже были сделаны «гуманистами, историками и богословами», к которым мыслитель причислял и Данилевского<sup>540</sup>, а теперь появилась почва для появления других самобытных русских учёных благодаря тому, что стало «знаний гораздо больше прежнего», русскому обществу стало меньшей мере свойственно преклонение перед западом, и, наконец, потому что получила распространение жажда политической, умственной, национальной и духовной самобытности<sup>541</sup>. Какие это должны быть учёные, и какие труды им следовало бы писать?

Труд учёного-гуманитария должен прочно научно обосновать необходимость замедления движения, чтобы избежать «истощения культурно-исторических сил»<sup>542</sup>. Он надеялся, что истины «социологических наук» станут такими же прочными, как в точных науках, и поэтому на научном уровне, то есть рационально, должна быть доказана необходимость «новых оттенков теократии, сословности, монархизма, аристократизма и порабощения». Тогда «наука восстанет на науку» и правильный рационализм меньшинства будет противостоять неправильному «рационализму» большинства. В возможности

---

<sup>540</sup> *Он же.* Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же.* ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 386–387.

<sup>541</sup> Там же. С. 390–391.

<sup>542</sup> *Он же.* Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // *Он же.* ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 406.

проведения такого исследования мыслитель видел особую роль русских учёных, потому что у них «ещё есть время захватить движение на этом пути в свои руки»<sup>543</sup>.

В контексте противопоставления «древа жизни» «древу познания» и «восстания науки на науку» проходила у Леонтьева ещё одна любопытная мысль. В 1889 г. в статье «Не кстати и кстати» он выражал надежду на «великую общую реакцию» через науку. Вспоминая работу «Образ жизни русских дождевых червей» и ранее упомянутый труд «О нервной системе морского таракана», он предполагал, что углубление научного знания примет самоотрицающий характер: станет понятно, что изучение вопросов по типу нервной системы морского червя вредны для нервной системы человека – равным образом, как и для физиологии вообще, а также психики отдельного человека и общества в целом. Разумеется, всё это необходимо для спасения жизни и сложности<sup>544</sup>, чтобы отдалить хоть в какой-то мере неизбежный конец света. Похожая мысль выражалась в переписке с Розановым (письмо от 30 июля 1891 г.), где Леонтьев выражал надежду на то, что «истины новейшей социальной науки» и потребности общества приведут к тому, что дальнейшие «изобретения и открытия» будут ограничены<sup>545</sup>.

Задача представителей точных наук сводилась не столько к написанию теоретических трудов, сколько к практическим открытиям. Леонтьев предлагал пример учёного-естественника, орнитолога, способного вывести особую породу птиц, на которых можно было бы передвигаться по воздуху, используя их вместо поездов и даже воздушного транспорта на силе пара. Леонтьев даже был готов поступиться тем фактом, что такое естественнонаучное изобретение увеличит подвижность, к которой он относился негативно, и даже тем, что этот конкретный учёный может быть дарвинистом. Важна в первую очередь смелость задумки, а также то обстоятельство, что, задействовав искусственно выведенную породу

---

<sup>543</sup> Там же. С. 409–410.

<sup>544</sup> *Он же*. Не кстати и кстати // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 628–629.

<sup>545</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 30 июля 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 158–159.

птиц для воздушного передвижения<sup>546</sup>, человек не истощает природных ресурсов, чего нельзя сказать, например, о силе пара, требующей топлива и, как следствие, ведущей к уничтожению лесов<sup>547</sup>.

Предполагал Леонтьев другой тип учёного, а именно учёного-проповедника. Такой учёный должен был бы доказать, что все научные труды (даже труды двух описанных ранее учёных) суть «вздор», и заниматься ими можно, но нужно при этом постоянно иметь в виду, что «*всему близок конец*». Даже если будет создан пресловутый славянско-восточный культурно-исторический тип, то он сумеет лишь ненадолго прекратить «прогрессивное гниение», а далее, распространяя своё политическое влияние над Европой, начнёт растворяться, становясь космополитическим. По большому счёту, здесь описывается не столько учёный, сколько проповедник – однако Леонтьев предлагает облечь его проповедь в научную оболочку для того, чтобы его мысли имели «действительное влияние»<sup>548</sup>.

Отношение Леонтьев к сектам в поздний период в целом не изменилось, однако акценты в обосновании их существования сместились с культурного созидания на удержание наступающего либерально-эгалитарного прогресса.

Так, в рамках полемики с Астафьевым в конце 1880-х гг. Леонтьев указывал на то, что, хотя мистические секты препятствуют спасению и вредны для Церкви, они «заслуживали бы, по крайней мере, название национального творчества, названия даже особой местной культуры», ибо такие секты, как, например, хлыстовская или мормонская неизбежно будут влиять и на другие сферы жизни, помимо религиозной – на быт, искусство, «государственные воззрения» и законы<sup>549</sup>.

С.Ф. Шарапову Леонтьев писал 4 мая 1888 г. про предпочтительность католичества старообрядчеству в силу того, что первое восходит к Апостолам.

---

<sup>308</sup> *Он же*. Не кстати и кстати // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 407–408.

<sup>547</sup> Там же. С. 403.

<sup>548</sup> *Он же*. Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // Там же. С. 408.

<sup>549</sup> *Он же*. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Там же. С. 608–609.

«Настоящее религиозное» чувство должно предпочесть нашему «национальному» староверчеству папство. Заочно полемизируя с тезисом Соловьёва об объединении Церквей при главенстве папы, Леонтьев развивал мысль о чуждости мессианству, разводя по значимости веру и патриотизм. Он настаивал на том, что вера во Христа гораздо важнее веры в будущность России, аргументируя это тем, что пало еврейское государство, пало Византийское, падёт и Россия<sup>550</sup>, увязывая тем самым проблематику существования сект с эсхатологией.

Филиппову он писал 10 октября 1888 г.: «Раз уж нет надежды, чтобы все люди стали более или менее хорошими Православными, то (и не говоря уже о католичестве!) приятнее было бы видеть, чтобы они были хорошими мусульманами, буддистами, скопцами, мормонами, хлыстами и т.д., чем обыкновенными европейскими тружениками, съезжающимися на либеральные какие-нибудь заседания». Даже служение бесам, а не только «началам ложным», представляется лучшей перспективой, чем смирение «перед таким общим идеалом, как европейский средний хам!» – эпатировал адресата Леонтьев<sup>551</sup>.

По мнению Леонтьева, выраженном в письме Розанову в июне 1891 г.: «Лучше 10 новых *мистических* сект (вроде скопцов и т.п.), чем 5 новых *философских* систем (вроде Фихте, Гегеля и т.п.). *Хорошие* философские системы, именно *хорошие*, – это начало конца»<sup>552</sup>.

Также можно вспомнить комплементарное отношение мыслителя к «супер-натурализму», учению «обо всём сверхъестественном», согласно которому, любая вера, независимо от её правильности, в любом случае будет «несравненно лучше, чем общечеловеческая земная польза (рассудочный утилитаризм) ...»<sup>553</sup>. Об этом он писал в статье «Добрые вести» от февраля–марта 1890 г.

В отношении столпа «эстетического аскетизма», седьмого по счёту, Леонтьев продолжал строить определённые планы.

---

<sup>550</sup> *Он же*. Письмо к С.Ф. Шарапову от 4 мая 1888 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 65–66.

<sup>551</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 10 октября 1888 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 158–159.

<sup>552</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13 июня 1891 г. // «Литературные изгнанники»... С. 258.

<sup>553</sup> *Он же*. Добрые вести // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. I. С. 444.

В переписке с А.А. Фетом он размышлял о том, что если бы Государь объявил всем служащим, что им позволено ходить на службу в европейском платье или русском, то  $\frac{3}{4}$  оденутся по-русски, особенно в Москве и в провинции. «Цветной и красивый, менее облизанный стиль», то есть «русская одежда с рубашкой навывпуск, сшитая хорошо и из порядочной материи» у небогатых людей выглядит *«несравненно чище и презентабельнее, чем дешёвые пиджаки с открытыми спереди и в сущности в высшей степени неблагопристойными панталонами»*. Вслед за чиновниками, по его убеждению, в русской одежде (или «по-восточному» вообще) начнут ходить также многие помещики и разночинцы<sup>554</sup>.

Кроме того, внешнее культурное обособление России от Европы мыслилось Леонтьевым неким предохранителем от конфликтов. Согласно его геополитическому наблюдению: «нации, сходные по внешнему быту» всегда «воевали между собою ещё страстнее и чаще, чем с народами культуры особой и несхожей». Это подтверждает тот факт, что активное вмешательство России в «европейские дела» началось при Петре I, когда страна «принята более европейский вид»<sup>555</sup>.

Данное письмо является в строгом смысле не просто «размышлениями на тему», но целым проектом, с которым Леонтьев надеялся ознакомить Александра III, наряду, в частности, с опубликованной ранее (февраль 1889 г.) в «Гражданине» статьёй «Не кстати и кстати», где также затрагивалась тема национальной одежды.

Эта история заслуживает отдельного рассмотрения. Изначально в письме 14 августа 1889 Леонтьев просил Фета попытаться передать одну из своих работ – «Национальная политика» – Александру III, надеясь повлиять на государственную политику в отношении национальной одежды. Хотя мыслитель понимал, что эта затея может не осуществиться, у него всё же были основания

---

<sup>554</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Фету от 1 сентября 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 335–336.

<sup>555</sup> Там же. С. 338.

рассчитывать на позитивный исход: ранее, в феврале 1887 г., через Т.И. Филиппова ему уже удавалось поднести императору экземпляр сборника «Восток, Россия и славянство», на котором Третьим Ивановичем были оставлены «заложки» в наиболее важных местах. Книгу, как потом рассказали автору, Александр III оставил у себя на столе<sup>556</sup>. На этот раз схема была более сложной. А.А. Фет передал брошюру «Национальная политика» шталмейстеру И.П. Новосильцеву. Тот, в свою очередь, дал её королеве эллинов Ольге Константиновне, которая в июне 1889 г. находилась в Петербурге, с тем чтобы она представила её государю. Однако этим планам не суждено было сбыться. Королеве работа Леонтьева показалась слишком скучной, поэтому государю она её передавать не стала<sup>557</sup>. Какое-то время Леонтьев не знал о результатах этого предприятия, а потому отправил Фету с той же целью брошюру «Некстати и кстати», а вместе с ней «отрывок о костюмах» из своего письма Афанасию Афанасьевичу, которые также не были представлены<sup>558</sup>.

Даже в последний год своей жизни он не переставал думать о культурном идеале и способе донесения его сути в пространство власти. Характерно, что Чуфрин, приехавший к Леонтьеву в Оптину пустынь 24 октября 1891 г. по случаю смерти старца Амвросия, позже вспоминал, что Константин Николаевич «не успел изложить свою заветную мысль о взятии Царьграда и государственном устройстве России», о чём, по словам последнего, «печатать нельзя», однако можно предоставить в виде записки государю<sup>559</sup>. Об этом же Леонтьев писал в (выше уже упомянутом) письме Филиппову 29 марта 1891 г.<sup>560</sup>

---

<sup>556</sup> *Филиппов Т.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 3 февраля 1887 г. // «Пророки византизма»... С. 399–400.

<sup>557</sup> *Котельников В.А., Фетисенко О.Л.* Комментарии // Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 1142–1143.

<sup>558</sup> Там же. С. 1186.

<sup>559</sup> *Чуфрин Ф.П.* Письмо к Т.И. Филиппову 28 ноября 1891 г. // «Пророки византизма»... С. 648–649.

<sup>560</sup> Леонтьев К.Н. Письмо Т.И. Филиппову от 29 марта 1891 г. // *Он же.* ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 85–87.

Отдельно следует сказать об эсхатологических сценариях Леонтьева. Мысли такого рода у него были тесно связаны с сильным сомнением относительно надежд на складывание самобытной и многоосновной (от 4-х до 7-и основ) славяно-восточной цивилизации. Фудель, близкий знакомый и ученик Константина Николаевича, рассказывал о том, что будущий монах Климент действительно потерял всякую надежду на возможность положительного исхода исторического процесса (в первую очередь, конечно, для России), и размышлениями о какой-либо вероятности позитивного разрешения он себя, скорее успокаивал, чем действительно в них верил<sup>561</sup>. Безусловно данный тезис Фуделя не стоит абсолютизировать, однако его всё же следует иметь в виду при изучении некоторых писем и публицистических сочинений Леонтьева, где тот выражал ещё некоторые надежды на новый культурно-исторический тип.

В отношении Фуделя также нелишним будет сказать, что он, вопреки распространённому в историографии мнению, не просто воспроизводил мнение Леонтьева, но в мысли своей был весьма самобытен, и с «оптинским отшельником» имел множество расхождений, несмотря на то что тот и вправду оказал на него сильное влияние<sup>562</sup>.

Как уже было замечено, технику Леонтьев мыслил противоположностью органического, и это имеет под собой определённые основания, так как техника позволяет человеку подчинять природные стихии и природу в целом. Парируя этот тезис, мыслитель писал в незавершённых главах к работе «Владимир Соловьёв против Данилевского» (1888 г.), что человек, пытаясь стать господином над природой, стал только большим её рабом: силы природы вытесняются другими силами, техническими, от которых человек зависит не меньше, чем от природных<sup>563</sup>. Подобное «подчинение природы» с такими последствиями, как

---

<sup>561</sup> Цит. по: Резвых Т.Н. «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С.Н. Дурылина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). М., 2015. С. 92–93.

<sup>562</sup> Винюкова В.Н. Общественная и церковная деятельность И.И. Фуделя (1864–1918): дис. канд. ист. наук: 07.00.02. – МГУ, М., 2019.

<sup>563</sup> Леонтьев К.Н. Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 401.

истощение природных ресурсов, Леонтьев расценивал безусловно негативно. Поэтому, например, идея использовать энергию сжатого воздуха для движения виделась ему неплохой и компромиссной: хотя это и усиливает подвижность, но в то же время не истощает природные ресурсы, как это происходит в случае с энергией пара, требующей топлива в виде леса<sup>564</sup>. В этом и заключается постепенное воздействие технических изобретений на природу. Вместе с тем оно, наряду со смешением, вносит свой вклад в приближение финала мировой истории. Последний может выражаться в масштабной и доселе невиданной катастрофой, связанной со слишком стремительным техническим прогрессом. Здесь, таким образом, имеет место скачкообразное воздействие, некий одномоментный импульс.

В письме к К.А. Губастову от 15 марта 1889 г. мыслитель писал о том, что «однородное буржуазное человечество», достигшее однообразия в силу слияния в единую всемирную цивилизацию, что Леонтьев отождествлял с состоянием, в котором пребывают «дикие племена», «задохнется от рациональной тоски и начнет принимать искусственные меры к вымиранию». В качестве другого варианта такого развития «оптинский отшельник» предполагал начало последних, описанных в Евангелии, междуособий, или же люди, «увлеченные оргией изобретений и открытий, сделают наконец такую исполинскую физическую ошибку, что и “воздух как свиток сохнет”, и сами они начнут гибнуть тысячами»<sup>565</sup>.

В письме Александрову от 3 мая 1890 г. Леонтьев также касался роли техники и технического прогресса. Он писал, что новых культурных типов, возможно, не будет («это – другой вопрос»), и в этом случае, после периода междуособий, смешение достигнет высшей своей точки, и человечество примет «общеевропейский утилитарный характер». Либеральный, смешивающий всё

---

<sup>564</sup> Там же. С. 403.

<sup>565</sup> *Он же*. Письмо к К.А. Губастову. 15 марта 1889 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 231.

прогресс, является неизменным спутником прогресса технического<sup>566</sup>, и поэтому Леонтьев считал весьма вероятной гибель человечества вследствие «физико-химического баловства своего» и последующей всемирной катастрофы<sup>567</sup>. Об этом же годом ранее он писал Губастову 15 марта 1889 г.: «от неосторожного и смелого обращения с химией и физикой люди, увлеченные оргией изобретений и открытий, сделают, наконец, такую исполинскую физическую ошибку, что и “воздух как свиток совется” и “сами они начнут гибнуть тысячами”»<sup>568</sup>.

Итак, техника, согласно Леонтьеву, истощает силы как природы, так и человека. Важно при этом заметить, что природный катаклизм наступает после всемирного всеобщего упростиельного смешения: именно его последствия могут привести к вселенской катастрофе.

Уже известная тема соотношения эстетики и христианства получила у Леонтьева более выраженное эсхатологическое измерение. В письме 19 августа 1891 г. Розанову Леонтьев писал, что «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 *подделываясь* под него)». Как прогресс, так и христианская проповедь «стремятся убить *эстетику жизни на земле*, т.е. *самую жизнь*». Однако прогресс наносит вред и христианству, и эстетике, а христианский прозелитизм – только эстетике<sup>569</sup>. Важно заметить, что демаркация «инструментов» смешения проходила в контексте этих рассуждений Леонтьева не по линии христианства и прогресса (общее), но между повсеместной проповедью христианства и «уравнительным прогрессом» (частности) – то есть здесь имеет место дихотомия мистико-догматической и утилитарно-моральной составных частей христианской религии. Так, автор вспоминал в этой связи слова Христа о том, что «конец приблизится, когда Евангелие будет проповедано везде».

---

<sup>566</sup> *Он же*. Знакомство с Лёссепсом // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. С. 143.

<sup>567</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 446.

<sup>568</sup> *Он же*. Письмо к К.А. Губастову от 15 марта 1889 г. // Там же. С. 231.

<sup>569</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 13 августа 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 174.

Леонтьев, как можно заметить, именно в прозелитическом аспекте христианства видел направленный на смешение импульс. Впрочем, этим аспектом Леонтьев поступаться не собирался и писал, что должно «помогать» христианству в ущерб эстетике<sup>570</sup>.

Наконец, эсхатологический сценарий гибели от угрозы с Востока, в частности, со стороны пробуждённого Китая после того, как Россия сольётся воедино с «общевропейской республикой» («Китайское нашествие: – весьма, конечно, бесцеремонное; китайцы – люди серьёзные, они на “наших европейцев” не похожи!»<sup>571</sup>) и даже после потенциального взятия Царьграда<sup>572</sup> обстоятельно разобран в статье С.В. Хатунцева<sup>573</sup>, в связи с чем нет необходимости подробно останавливаться на данном сюжете.

---

<sup>570</sup> Там же.

<sup>571</sup> *Он же*. Письмо к С.Ф. Шарапову от 4 мая 1888 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 68.

<sup>572</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // Там же. С. 449.

<sup>573</sup> *Хатунцев С.В.* Мотив «китайской угрозы» у К.Н. Леонтьева // *Эсхатологический сборник*. СПб., 2006. С. 224–237.

## Глава 4. К.Н. Леонтьев в идейных дискуссиях 1880-х – начала 1890-х гг.: Ф.М. Достоевский, Вл.С. Соловьев, П.Е. Астафьев

### 4.1. Полемика К.Н. Леонтьева с «Пушкинской речью» Ф.М. Достоевского и хилиазмом Вл.С. Соловьева

Пушкинская речь Достоевского, произнесённая 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности, вызвала широкую общественную дискуссию. В ней прозвучали слова о том, что русский народ способен воплотить идею «всечеловеческого единения» и «братской любви» (что для Достоевского было синонимичным понятию «мировая гармония»)<sup>574</sup>. Русская «всемирная отзывчивость», согласно Достоевскому, сможет примирить европейские противоречия. Кроме того, в речи затрагивалась эkkлесиологическая проблематика (конкретно в авторском дополнении, с которыми она впоследствии печаталась).

Вскоре появился полемический ответ на эту речь К.Н. Леонтьева. В июле–августе 1880 г. он опубликовал в «Варшавском дневнике» статью «Наши новые христиане». В первой части он проводил критический разбор рассказа Л.Н. Толстого «Чем люди живы?», а во второй – «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского. Проповедь «всемирной любви» и «гармонии» автора «Братьев Карамазовых» Леонтьев отождествлял с либеральными отвлечённо-моральными идеями и указывал на их несоответствие православному вероучению. Он противопоставлял гармонии Достоевского гармонию другого рода, понятую как сопряжение и борьбу антитез, а также утверждал первичность страха Божия перед любовью, вокруг которой Достоевский строил свою

---

<sup>574</sup> С.Г. Бочаров обратил внимание на то, что слово «гармония» используется в «Пушкинской речи» в двух значениях: сначала оттенок скорее иронический, когда Достоевский пишет о «русском скитальце», вечно ищущем «мировую гармонию»; а в конце речи «гармония» (имплицитно подразумеваемая; само слово не употребляется) приобретает положительный, пророческий даже оттенок, когда автор предрекает русскому народу «изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!». Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский // *Он же*. Вещество существования: филологические этюды. М., 2014. С. 261.

аргументацию. В этом же контексте автор критиковал тезис автора «Пушкинской речи» о необходимости «смиряться перед народом». Согласно Леонтьеву, идеализация народа ложна, так как сам народ полон пороков, и главной его добродетелью является подчинение светской и церковной власти. В завершение автор затронул эклисиологический вопрос и риторически спросил, какая форма христианства способна спасти Россию – с формами, или без них<sup>575</sup>.

Номера «Варшавского дневника» с публикацией статьи «О всемирной любви» К.П. Победоносцев переслал Ф.М. Достоевскому. Последний вскоре ответил: «Благодарю за присылку „Варшавского дневника“: Леонтьев в конце концов немного еретик – заметили ли Вы это? Впрочем, <...> в его суждениях есть много любопытного»<sup>576</sup>. Как отметила Н.Ф. Буданова<sup>577</sup>, упомянутый «еретизм» Леонтьева Достоевский видел в следующем (согласно черновой заметке из тетради): «Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет). В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все-обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо»<sup>578</sup>. Интересно, что Достоевский подозревал Леонтьева в зависти к его славе: «Леонтьеву. После „Дневника“ и речи в Москве. Тут, кроме несогласия в идеях, было сверх-то нечто ко мне завистливое. Да едва ли не единое это и было. Разумеется, нельзя требовать, чтоб г-н Леонтьев сознался в этом печатно. Но пусть этот публицист спросит самого себя наедине с своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно»; «Г-н Леонтьев продолжает извергать на меня свои зависти. Но что же я ему могу ответить? Ничего я такому не могу отвечать, кроме того, что ответил в

---

<sup>575</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // *Он же*. ПССиП. Т. 9. С. 186–226.

<sup>576</sup> Достоевский Ф.М. Письмо к К.П. Победоносцеву от 16 августа 1880 г. // *Он же*. ПСС в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Письма, 1878–1881. Л., 1988. С. 210.

<sup>577</sup> Буданова Н.Ф. Достоевский и Константин Леонтьев // *Достоевский: Материалы и исследования*. Л., Т. 9. С. 203.

<sup>578</sup> Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // *Он же*. ПСС. Т. 27: Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Дуба. Л., 1984. С. 52.

прошлом № „Дневника”»<sup>579</sup>. По замечанию О.Л. Фетисенко, Леонтьев и впрямь в некотором роде ревновал популярности «Братьев Карамазовых» (тем более, что этот роман печатался одновременно с леонтьевским «Отцом Климентом» на страницах «Русского Вестника»), что отчасти объясняет то, что Леонтьев всегда делал особый акцент на вымышленности старца Зосимы, персонажа последнего романа Достоевского<sup>580</sup>. Константин Николаевич, впрочем, не знал о том, что прототипом Зосимы был не Амвросий (или, как минимум, далеко не только он) – в идеях, которые высказывает этот персонаж романа, сочетается опыт самого писателя в духовной сфере, философия Соловьёва и Фёдорова, а также в значительной мере вероисповедание Тихона Задонского<sup>581</sup>.

Участие в полемике на стороне Достоевского принял и Вл. С. Соловьёв. В 1881–1883 гг. публиковались в газете «Русь» его статьи (речи), которые впоследствии были опубликованы в виде брошюры «Три речи в память Достоевского». В качестве приложения в ней была «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве». Справедливо это и по отношению к «Заметке в защиту Достоевского...». В ней Соловьёв, полемизируя с Леонтьевым, утверждал, что обвинения Достоевского в «псевдохристианстве», то есть сведения сути христианства только к отвлечённой морали, несправедливы. Соловьёв подчёркивал, что «всемирная гармония» Достоевского вовсе не равна «утилитарному благоденствию», что она основана на книге Апокалипсиса и сущность её, таким образом является глубоко мистической. Он проводил мысль о том, что писатель лишь поневоле употреблял такие понятия, как «всеобщая гармония», руководствуясь той целью, чтобы быть понятым современниками, «не читавшими Библии и забывшими катехизис». На слова Леонтьева о том, что торжество Церкви может совершиться только на том свете, а не на земле, как то

---

<sup>579</sup> Там же.

<sup>580</sup> *Фетисенко О.Л.* Окрест Оптиной (Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К.Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Доротея душеполезные поучения...») // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2005. С. 148–149.

<sup>581</sup> *Комарович В.Л.* «Братья Карамазовы». Новые исследования и материалы // *Он же.* «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском. М., 2018. С. 370.

утверждал Достоевский, Соловьёв ответил, что «такой безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается»<sup>582</sup>.

Важно иметь в виду, что оба варианта текста не идентичны: газетная версия содержит добавления, которые автор убрал из брошюры. В них Соловьёв, помимо Достоевского, защищал также Толстого от обвинений в приверженности «сентиментальному христианству», утверждая, что в рассказе «Чем люди живы» нет ничего «ни еретического, ни нового» с точки зрения православного вероучения, ведь в Толстом нельзя «забывать мистика и осуждать как ересь то, что есть лишь прямое применение православного христианства». В историографии ранее отмечалось, что причина этих изъятий в 1884 г. состояла в том, что уже в начале этого года Толстой напечатал книгу «В чём моя вера?», где он полемизировал с догматом о бессмертии души, с Церковью и государством, подвергал ревизии наследие апостола Павла, которого обвинял в искажении христианства. В такой ситуации Соловьёву пришлось скорректировать часть своих изначальных тезисов о несправедливости инвектив Леонтьева<sup>583</sup>. Полемический посыл статьи Соловьёва подтверждается также в том, что, несмотря на представленный им весьма апологетически односторонний образ Достоевского, Леонтьеву он писал в марте 1885 г., говоря про отношение к религии: «я Вас гораздо более ценю, нежели Достоевского: для него религия была некой новой невиданной страной, в существование которой он горячо верил, а иногда и разглядывал ее очертания в подзорную трубу, но статья на религиозную почву ему не удавалось; Вы же давно на ней стоите, по крайней мере, одной ногой (другая помещается в области эстетики)»<sup>584</sup>.

---

<sup>582</sup> Соловьёв В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинений в «новом» христианстве // *Он же*. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 320–322.

<sup>583</sup> Котрелёв Н.В. Комментарии // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. С. 523–526.

<sup>584</sup> Цит. по: Котельников В.А., Фетисенко О.Л. Комментарии // *Леонтьев К.Н.* ПССиП Т. 8. Кн. 2. С. 1267–1268.

Более полную картину о мнении Леонтьева об этих утверждениях Соловьёва дают его маргиналии к изданию данной брошюры<sup>585</sup>, которую ему преподнёс автор, сделанные в 1884 г.<sup>586</sup>

В заметке Леонтьев подчеркнул слова «людьми не читавшими» и «забывшими катехизис», а затем: «И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию на земле» «по учению Церкви есть термин *изменяющийся*», и написал на полях: «Оптинские монахи (от. Анатолий, напр.) находят, что Дост. в этом неправ»<sup>587</sup>. В своём мнении на этот счёт Леонтьев опирался, среди прочего, на слова о. Амвросия Оптинского, ставшего одним из прототипов старца Зосимы из романа «Братья Карамазовы». Как писал «оптинский отшельник» Т.И. Филиппову, «отец Амвросий, который по слабости и множеству забот почти ничего не читает, эту статью [речь идёт о статье “Над могилой Пазухина”. – Авт.] мою два раза прочел и видимо очень доволен моей “строгостью”»<sup>588</sup>.

В самом конце брошюры Леонтьев сделал пометку в последнем (для данной версии: в газете было продолжение, которое уже было разобрано выше) абзаце оригинального текста: «*Вот какую всемирную гармонию\** и благоденствие разумел Достоевский, повторяя только *своими словами* пророчества новозаветного откровения\*\*». Первая выделенная фраза, как можно видеть, была помечена одной звёздочкой (\*), а вторая – двумя (\*\*). Первую он прокомментировал так: «\*Господи! Ну *кто же* кроме Соловьёва эту гармонию видел в речи Достоевского! Я уверен, что вся русская публика, восторгавшаяся

---

<sup>585</sup> Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского: (1881-1883 гг.) М., 1884. Комментарии впервые опубликованы японским исследователем М. Микосибой в 2004 г., т.е. ещё до того, как были изданы «Тетради с наклейками». Микосиба М. О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьёва «Три речи в память Достоевского» // Соловьёвские исследования. Иваново. 2004. № 1(8).

<sup>586</sup> Котельников В.А. Фетисенко О.Л. Комметарии // Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 345–346, 371.

<sup>587</sup> Микосиба М. Указ. соч. С. 48.

<sup>588</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Т.И. Филиппову от 29 марта 1891 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 88.

так исступленно этой речью, не об Апокалипсисе думала, а о чем-то вроде всемирных выставках или съездах [так в тексте. – Авт.], где не только профессора и литераторы всей страны будут улыбаться друг другу, но и *образованные рабочие* Всей Вселенной будут чокаться и прилично пить за блаженство земной жизни. Ведь они не только Апокал. не знают, но и катехизис забыли»<sup>589</sup>. Второй подчеркнутой фразе соответствовал следующий комментарий: «\*\*Уж именно, что своими... И не догадаешься!»<sup>590</sup>.

Необходимо также упомянуть специальное примечание Леонтьева 1885 г. к своей брошюре «Наши новые христиане», в котором он писал о том, что читатель читать «Пушкинской речи» воспримет её скорее буквально, чем увидит в ней некий мистический смысл: «Я спрашиваю по совести: можно ли догадаться, что здесь подразумевается некая таинственная церковно-мистическая и даже чуть не апокалипсическая мысль о земном значении России?»<sup>591</sup>. Тем самым Леонтьев формализовал свои мысли, записанные на полях соловьевской «Заметки в защиту Достоевского...», однако выразился гораздо резче, чем в соответствующей маргиналии 1884 г. Автор «Византизма и славянства» не увидел ничего апокалиптического и эсхатологического в «Пушкинской речи», сводя его взгляды только к «общегуманитарным» идеям.

В «тетрадах с наклейками», отправленных Розанову в 1891 г., содержатся вырезки из прессы с различными отзывами о работах Леонтьева, которые снабжаются пометками и маргиналиями самого Леонтьева. Она была издана в газете «Русь» в 1883 г.<sup>592</sup>. В данной тетради вклеены вырезки первоначального, газетного варианта.

Полностью текст леонтьевских маргиналий, предназначенных для Розанова (т.е. датируемых 1891 г.), выглядит так: «Вот куда поднялся! Разве кто-нибудь из слышавших речь Достоев<ского>, *весьма понятную, по-земному, попросту* –

---

<sup>589</sup> Микосиба М. Указ. соч. С. 50.

<sup>590</sup> Там же. С. 51.

<sup>591</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // Он же. ПССиП. Т. 9. С. 225.

<sup>592</sup> Соловьев Владимир. Заметка по поводу новых христиан // Русь. 1883. 1 мая. № 9. С. 39–43.

думал о таких *мистич<еских> тонкостях!!*<sup>593</sup>. При этом в самой вырезке со статьёй Соловьёва он подчеркнул следующий фрагмент (к которому и относится только что приведённый комментарий): *«Ибо такой безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин **изменяющийся**. Одно есть та земля, о которой говорится в начале Книги Бытия, что она была невидима и неустроена и тьма вверху бездны, – и другое та, про которую говорится: Бог на земли явился и с человеке поживе, – и еще иная будет та новая земля и новое небо, в них же правда живет»*<sup>594</sup>.

Более резкий тон объясняется тем, что взаимоотношения двух мыслителей постепенно ухудшались. Важными вехами на этом пути стала публикация Соловьёвым работ «Русская идея» (1888 г.) и «Россия и вселенская Церковь» (1889 г.). Уже в сентябре 1891 г. Леонтьев колебался в «личных чувствах» к Соловьёву, а окончательный разрыв последовал после того, как тот 19 октября 1891 г. прочитал реферат «Об упадке средневекового созерцания» на закрытом заседании Психологического общества, где, в частности, утверждалось, что средневековое христианство было извращённым, так как не предполагало преобразование мира, сосредоточившись на личном спасении, и поэтому нынешние деятели прогресса, даже будучи атеистами, являются орудиями Божьей воли<sup>595</sup>.

В комментариях, следующих ниже, Леонтьев развивал мысль о несостоятельности утверждений Соловьёва, призванных защитить Достоевского: «Несправедливая защита потому, что в речи Достоевского на празднике Пушкин<a> всё *мистическое* было так слабо выражено, – что никто об этом догадаться не мог...»<sup>596</sup>. И продолжал: «Во-1-х. “Новая Земля” и “Новое Небо” будут после *стр<ашного> Суда*: – и никто из слышавших и читавших не обязан

---

<sup>593</sup> Леонтьев К.Н. Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 497.

<sup>594</sup> Там же. С. 497.

<sup>595</sup> Фетисенко О.Л. Гептастилисты... С. 368, 372.

<sup>596</sup> Леонтьев К.Н. Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 498.

был знать, что любимая книга Д<остоевского> была Апокалипсис. – Да и Апокалипсис и *духовные* наши лица понимают разное, так как это книга пророческая и мнение Вл. С. Соловь<ева> никто из Правосл<авных> не обязан признавать за истину *Веры*. И т.д. / Замечу, что не более как через 2 года после этой критики и (кажется через год) после отдельного издания в ее вместе с *Тремя речами о Дост<оевском>* – Соловь<ев> писал мне в *частном письме*, что Достоевский рассматривал религию в телескоп, *но статью на действитель<но> религиозную почву никогда не умел.* – (1891)». После чего следует прибавление: «По ошибке 2-й раз написал о том же; забыл, что об этом уже есть примечание дальше»<sup>597</sup>.

Действительно, на следующей странице он ранее, в 1880-х гг.<sup>598</sup> уже писал о том, что Соловьёв, сейчас пламенно защищающий Достоевского, «не более как через года два» написал ему о том, что автор «Братьев Карамазовых» «никогда не успел стать на настоящую религиозную точку зрения, а только горячо верил, в существование *религии* и рассматривал ее в телескоп». Вспомнил он также слова Соловьёва про Толстого «которого Вл. Соловьев тоже здесь защищает, что Соловьев не больше как через год совершенно отступился от него; но *сказать печатно*, что я был *дальновиднее* его по отношению к *духу* Толстого и понял заранее, куда он пойдет, этого и *при искренней* ко мне личной дружбе даже, Соловь<ев> не *догадался* сделать. – А это как объяснить?»<sup>599</sup>.

Нелишним будет сказать о последнем подчёркнутом рукой Леонтьева предложении в вырезке из статьи Соловьёва: «Вот если бы кто-нибудь стал проповедовать такую бессодержательную мораль *в качестве нового религиозного учения с отрицанием всего положительного содержания христианства*, – такая проповедь было бы в самом деле уже не только бессодержательною, но и

---

<sup>597</sup> Там же. С. 499.

<sup>598</sup> Котельников В.А., Фетисенко О.Л. Комментарии // Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 690.

<sup>599</sup> Леонтьев К.Н. Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 500.

совершенно ложною»<sup>600</sup>. Соловьёв вёл здесь речь о Л.Н. Толстом, которого защищает от обвинений Леонтьева в создании новой религии. Выделенное предложение, очевидно, призвано подтвердить собственную правоту, сделать упор на то, именно отрицаемое Соловьёвым является (а точнее, станет в скором времени) истинным.

Нюансировать этот набросок отношения Леонтьева к идеям Соловьёва помогает также корреспонденция. Так, в большом письме Фуделю от 19 января – 1 февраля 1891 г. Леонтьев обращал внимание на неправославность «уверений» Достоевского и Соловьёва о том, что «небесный Иерусалим» сойдёт на землю и вспоминал, что «когда Дост<оевский> напечатал свои надежды на *земное торжество Христианства* в Братьях Карамазовых, то Оптиные иеромонахи, *смеясь*, спрашивали друг у друга: “Уж не вы ли, От<ец> такой-то, *так думаете?*”, обвиняя обоих своих оппонентов в «явной ереси»<sup>601</sup>.

С Розановым 8 мая 1891 г. Леонтьев делился схожими мыслями, указывая на то, что последний роман Достоевского в Оптиной пустыни «*правильным Правосл<авным> сочинением не признают; и старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на Отца Амвросия не похож*», так как у персонажа «Братьев Карамазовых» слабо выражена мистика, а на первом месте стоит «мораль» и «любовь». У о. Амвросия же – наоборот. Упрекнув Достоевского в плохом знании монашеской жизни («Он и в Оптиной пробыл дня *два-три всего!..*»), Леонтьев в очередной раз раскритиковал понимание «любви» как основы христианства у Достоевского: «”Любовь” же (или проще и яснее: *доброту, милосердие, справедливость*) надо *проповедовать*, ибо ее мало у людей, и она легко гаснет у них, но не должно *пророчить* ее *воцарение на земле*. Это *психологически, реально невозможно, и теологически* непозволительно, ибо *давно осуждено Церковью*,

---

<sup>600</sup> Там же. С. 499.

<sup>601</sup> *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 19 января – 1 февраля 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 56–57.

как своего рода *ересь* (*хилиазм* – т. е. 1000-летнее Царство Христа на земле, *перед концом света*)»<sup>602</sup>.

Окончание этого письма вызывает особый интерес, потому как это единственное место, где Леонтьев прямо отождествляет взгляды Достоевского с хилиазмом, тогда как раньше, на стадии полемики вокруг «Пушкинской речи», «оптинский отшельник» рассматривал отношение Достоевского к христианству сквозь призму идей утопического социализма. Надо иметь в виду, что обвинения в миллениаризме появились сильно позже, когда были опубликованы основные романы писателя<sup>603</sup>.

Тот комплекс идей, которого придерживались Ф.М. Достоевский, Вл.С. Соловьёв, Н.Ф. Фёдоров, а впоследствии Н.А. Бердяев<sup>604</sup>, можно назвать «русской эсхатологической метафизикой» (термин Р.С. Гранина). Она включает в себя сотериологическую концепцию, согласно которой спастись должен каждый индивид, что мыслится необходимым элементом теодицеи. Это может выражаться двояко: 1) в виде концепции апокатастасиса, то есть восстановление всех индивидов до состояния, которое предшествовало грехопадению, либо 2) в виде «предуготованности Царства Божьего для всех существ, которые достигнут его в процессе длительного самосовершенствования»<sup>605</sup>. Таким образом,

---

<sup>602</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 8 мая 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 106. Митрополит Макарий (Булгаков) в «Догматическом богословии» 1853 г., которое тогда было популярно и носило характер справочника, воспроизвёл принятое актуальной на тот момент наукой мнение о том, что ересь миллениаризма была осуждена в Втором Вселенском соборе (381 г.). Сейчас известно, что это не так. *Лурье В.М.* Социалистическая эсхатология: приношение Достоевского поздним славянофилам // *Достоевский. Материалы и исследования*. Т. 24. СПб., 2024. С. 53.

<sup>603</sup> С.Г. Бочаров отмечал, что Леонтьев «выдвинул обвинение в ереси хилиазма, но открыто слово это также не произнёс». *Бочаров С.Г.* Указ. соч. С. 267. О.Л. Фетисенко, комментируя в том числе это письмо Розанову, писала о том, что именно в нём Леонтьев выразил, «какую же именно ересь он находит у Достоевского», то есть хилиазм. *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты... С. 261.

<sup>604</sup> *Андросенко С.В.* Образ Церкви настоящего и будущего в трудах Николая Бердяева. Статья первая: «Бердяев всегда мыслит соборно» // *Соловьёвские исследования*. 2025. №1 (85). С. 81–96; *Она же*. Образ Церкви настоящего и будущего в трудах Николая Бердяева. Статья вторая: Постконстантиновская эпоха и «хилиастическое упование» // *Соловьёвские исследования*. 2025. №3 (87). С. 73–90.

<sup>605</sup> *Гранин Р.С.* Аналитическая эсхатология: Монография. М., 2019. С. 46–47.

апокатастасис и хилиазм в рамках идей Достоевского, Соловьёва и Фёдорова определённым образом взаимосвязаны.

Ориген, ученик Климента Александрийского, привнёс в христианское вероучение тезис из греческой философии о том, что душа вечна, то есть не имеет причины (согласно Платону, вечным может быть только то, что беспричинно). Предсуществование душ подразумевает их нетварность. Это создавало фундаментальное противоречие с христианством, потому как для христиан, во-первых, безначальным является только Бог, и во-вторых, бессмертие души понимается милостью Божией, но не её природным свойством<sup>606</sup>. При этом, кстати, небезынтересно, что Ориген, разделяя идеи всеобщего спасения (даже дьявола), был противником хилиазма.

Глубинные противоречия оригенизма с христианством выражаются в ещё одном обстоятельстве. Идея апокатастасиса подразумевает, что индивид будет спасён вне зависимости от своего выбора; получается, что отрицание посмертных вечных мук обесценивает свободу воли, т.е. свободу выбора между добром и злом. Концепция Оригена, таким образом, не имеет телеологической составляющей, так как история лишена высшего смысла. Косвенным образом это замечал и Леонтьев, критикуя идеи прогресса (с которыми он во многом отождествлял идеи Достоевского и Соловьёва): «Хотя Господь всемогущ – и *мог бы* сделать всё сразу святым и *мирным* на земле. – Но Он не *захотел* этого. – Он предоставил некоторую свободу выбора человеку, некоторую свободу зла демонам (“Но пышный демон так прекрасен, так лучезарен и могуч...”) И *поэзия осталась* на земле. — И поэзия святости, и поэзия демоническая»<sup>607</sup>.

По-видимому, Леонтьев был одним из первых, кто заговорил о связи идей Ф.М. Достоевского и особенно Вл. С. Соловьёва с ересью хилиазма и оригенизма.

По поводу Соловьёва Леонтьев замечал следующее (ещё до «Пушкинской речи»): «Правда ваш мыслящий, смелый и ученый брат [т.е. Вл. С. Соловьёв –

---

<sup>606</sup> Там же. С. 84–87.

<sup>607</sup> Леонтьев К.Н. Отрывки и разные мысли. 1889 // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 311.

авт.] сулит нам какого-то *оригеновского журавля в небе*, вместо той старой, но еще свежей *синицы*, которую мы держим *еще в руках*». Леонтьев писал, что мыслители и философы бессильны создать «положительный культ», и что «всякая *даже и мистическая философия* есть не что иное, как лишнее орудие разрушения». В «оригенизме» Соловьёва Леонтьев видел оттенки либерализма: «хоть бы по вопросу о вечном загробном наказании... нет ли и тут чего-то *эмансипирующего*, эвдемонического, приближающегося в какой-то прогрессивной *гуманности*, к чему-то более *имманентному* и *эгалитарному*, чем к аскетически-трансцендентному?..» В очередной раз подчёркивая, что «любовь есть плод», а основой христианской премудрости является только страх Божий, автор письма риторически вопрошал: «Какая может быть тут на земле *любовь!*.. Я смею думать, что проповедь *бесстрашной любви* есть не что иное, как “*le monde à l'envers*” [мир с ног на голову – Авт.], бессознательная подготовка *имманентной* религии, анти-трансцендентной, т.е. анти-Христианской, т.е. *Царства Антихриста...*»<sup>608</sup>.

Необходимо иметь в виду, что концепция апокатастасиса и идея богочеловечества связаны. Этот единый комплекс идей был так или иначе выражен в сочинениях Ф.М. Достоевского, а также Н.Ф. Фёдорова и Вл.С. Соловьёва<sup>609</sup>. Оригенизм, таким образом, тесным образом переплетается с

---

<sup>608</sup> *Он же*. Письмо к Вс. С. Соловьёву от 1 марта 1879 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 11. Кн. 2. С. 305–306.

<sup>609</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. 172, 178. прямых свидетельств о непосредственном знакомстве Соловьёва с концепциями Иоахима Флорского нет, однако известно, что в 1873 г. в качестве вольнослушателя он посещал курс догматического богословия А.В. Горского в Московской духовной академии, широко знакомого с учением этого богослова. Кроме того, имела место влияние концепции «трёх мировых эпох» Шеллинга, которая, впрочем, восходит к учению Флорского. *Рычков А.Л.* Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. Выпуск 3(59), 2018. С. 10–12. В «Дневнике писателя» за май-июнь 1877 г. Достоевский опубликовал текст под названием «Из книги предсказаний Иоанна Лихтенбергера, 1528 года», где цитирует латинский текст по некоей «латинской выписке», которую ему передал один молодой учёный, нашедший эту книгу в лондонской Королевской библиотеке. Писатель рассматривал пророчества немецкого мистика в контексте особой роли России в истории Европы, в том числе после начала Русско-турецкой войны 1877-1878 гг. *Он же*. Латинская выписка Вл. Соловьёва из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва // Соловьёвские

гуманистической милленаристской идеей всемирной гармонии. О различном понимании гармонии Достоевским и Леонтьевым было уже немало написано<sup>610</sup>, однако представляется важным подробнее рассмотреть наиболее важные моменты, касающиеся хилиазма и оригенизма, а также другие связанные с этим аспекты полемики.

То обстоятельство, что Достоевский был хилиастом, выявляется в ряде источников. Показательны черновики к роману «Бесы», вписавшиеся период с 23 мая 1870 г. по 13 мая 1871 г. Имеет смысл изложить интересующий в рамках данной темы фрагмент.

В уста персонажа, именуемого «Князем», будущего Ставрогина, Достоевский вложил слова о том, что русский народ носящий в себе православие не могущий существовать вне него, связан «особым правом», узами «естественного братства», принципиально отличных от тех, которые консолидируют западное общество: «не право Англо-Саксонца, не Демократия и формальное равенство <...> романского мира»<sup>611</sup>. «Естественное братство» подразумевает равенство, однако не тождественное западному: «Россия это не республика, не якобинство, не коммунизм»<sup>612</sup>. Во главе русского народа стоит царь, который является воплощением его души и духа, поэтому восстание против него невозможно. Прецеденты народных бунтов объяснялись сословным антагонизмом, который был снят в результате реформы 1861 г., освободившей

---

исследования. Выпуск 1(61), 2019. С. 8. ещё в 1935 г. Д.Н. Стремоухов предположил, что этим молодым русским учёным мог быть только Вл.С. Соловьёв, и впоследствии И.Л. Волгин собрал некоторые косвенные свидетельства в пользу этой позиции, однако документальных подтверждений в архиве Достоевского обнаружено не было. Только много лет спустя А.Л. Рычкову удалось найти в Рукописном отделе ИРЛИ РАН латинский конспект Соловьёва среди других его черновиков раннего периода. *Он же*. Латинский конспект Вл. Соловьёва в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 433.

<sup>610</sup> См. напр.: *Бочаров С.Г.* Указ. соч. С. 261–266.

<sup>611</sup> Полную цитату см. ниже.

<sup>612</sup> Записные тетради Ф.М. Достоевского, публикуемые Центральным архивным управлением СССР (тетради №№ 1 и 4) и Публичной библиотекой СССР имени Ленина (тетради №№ 2 и 3) / Подготовка к печати Е.Н. Коншиной; Комментарии Н.И. Игнатовой, Е.Н. Коншиной. М.; Л.: Academia, 1935 (далее – *Записные тетради Ф.М. Достоевского*). С. 219.

крестьян. Дворянское сословие представляется наносным, западным. «С освобождением крестьян кончилось всё», – говорил князь, и теперь предстоит только сбросить с себя подчинённость Европе, «последнее проклятие реформы Петровой», преодолеть «несознательность в головах», одержимость западными идеями. Актором этих перемен должна стать интеллигенция, ведь дворянство, как уже сказано, является наносным, а крестьяне и есть те, кто несёт в себе православие, идейную сущность России. Интеллигенции предстоит слиться с народом, преодолев отрыв от почвы. Россия, таким образом, находится на правильном пути, и нужно сделать лишь шаг вперёд для окончательного свершения. Именно тогда Россия и русский народ смогут выполнить своё мессианское предназначение, и дать миру то единственное, «что мы можем дать, а вместе с тем самое нужное» – великую идею, выраженную в православии, способную обновить мир, преодолеть разлагающее влияние запада, которое стало таковым вследствие искажения христианства в лице католичества и протестантизма, приведшие в итоге к безбожию. Западу же не останется ничего другого, как стать частью нового мира или превратиться в «этнографический материал».

Несмотря на то что в данном отрывке используются термины, отсылающие к теории культурно-исторических типов Данилевского и Леонтьева – «этнографический материал», некая обновляющая сила, идея, «которая идет теперь от нас с Востока» – речь идёт не о создании нового культурно-исторического типа, существующего в пределах в пределах исторического времени, но о выходе за его пределы и вхождении в миллениум, в «1-й рай на 1000 лет». Именно к нему приравнивается нравственное обновление мира, о котором только что шла речь. На этом моменте происходит поворот к теме эсхатологии. Самая возможность такого обновления зависит от своеобразной симфонии лично-индивидуальных усилий и Божественного промысла: именно русскому народу выпала мессианская задача сохранения и распространения православия как единственно истинного христианского вероучения, и выполнение

этой задачи возможно благодаря примерам личного подвижничества. Но в то же время непосредственно переход в тысячелетнее царство достигим лишь чудесным образом, с помощью трансцендентального вмешательства. Бытие грядущего миллениума устремлено к финальной битве с Антихристом, ключевую роль в которой предстоит сыграть русскому народу: «И от нас выйдут Илья <...> и Энох, чтобы сразиться с Антихристом, т.е. духом Запада, который воплотится на Западе»<sup>613</sup>.

Особого внимания заслуживает дата написания только что упомянутого фрагмента: между 13 и 18 июля 1870 г. (н.с.). Последующие записи, которые будут разобраны далее в этой главе, не датированы, но очевидно, что сделаны примерно в то же время: июнь-июль 1870 г., учитывая проставленные автором датировки предыдущих и последующих записей<sup>614</sup>. В это время проходил Первый Ватиканский Собор Римско-Католической церкви (с 8 декабря 1869 г. по 1

---

<sup>613</sup> См. цитату полностью: «Мысли князя. Новую мысль. Это не право Англо-Саксонца, не Демократия и формальное равенство француз. (романского мира). Это Естественное братство. Царь во главе, Раб и свобода. (Ап. Павел) Никогда народ Русский не может восстать на царя (Цари непонимали боялись бунта). Но они поймут. Царь для народа есть воплощение души его, духа. Бунты могли быть лишь [искл] когда существовали сословия Московский, 14 декабря (народ всегда восстанав. это). С освобождением крестьян кончилось все. Россия не Республика, не якобинство, не коммунизм. (Никогда не поймут этого иностранцы и наши русские иностранцы!) Россия есть лишь олицетворение души православия (раб и свобода) и русск. изменники христианство. – В ней живут крестьяне. Апокалипсис Царство 1000 лет Римская блудница (ибо принял тамошний Христос земное царство отвергнутое в пустыне). Одна лишь последняя подчинённость Европе, цивилизации, последнее проклятие реформы Петровой. Несознательность в головах – (Социализм, комунизм, низость) – но мы не только живую силою пойдем наконец (как понимали наконец, т.е. непосредственно живьем, но и умом, мы разрушим путы Европы, облотившие нас и они рассыплются как паутину и мы догадаемся наконец все сознательно, что никогда еще мир, земной шар, земля – не видали такой громадной идеи, которая идет теперь от нас с Востока, на смену Европейских масс, [кот] чтобы возродить мир. Европа и[ли] войдет своим живым ручьем в нашу строю, [или] а мертвую часть своей обреченною на смерть послужит нашим этнографическим материалом. Мы несем миру единственно что мы можем дать, а вместе с тем единственно нужное: Православие, правое и славное вечное исповедание Христа и [обновл] полное обновление нравственное и его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, – И от нас выйдут Илья (=Энох и Илья=) и Энох, чтобы сразиться с Антихристом, т.е. духом Запада, который воплотится на Западе. Ура за будущее.» *Записные тетради Ф.М. Достоевского*. С. 196. Изначально предполагалось, что это будет публичная речь князя после молебна после убийства Шатова, но впоследствии стала основой для диалога с Шатовым. Там же. С. 427.

<sup>614</sup> Черновые наброски относятся к тетради №3, охватывающей период с 23 мая 1870 г. по 13 мая 1871 г. Там же. С. 426.

сентября 1870 г.). На нём был, в частности, принят догмат о непогрешимости (*infallibilitas*) Папы *ex cathedra*, что имело глубокие культурно-политические последствия – категорическое осуждение принятых на соборе догматических определений протестантами и православными, раскол в католической церкви (появление т.н. «старокатолической церкви»), наконец, *Kulturkampf* Бисмарка проводился во многом под влиянием решений Второго Ватиканского Собора. Дискуссия, на которой предстояло определить понятие *infallibilitas*, проходила с 13 мая по 17 июля 1870 г. (фрагмент «Мысли князя» был написан именно в этот промежуток). Эти события, разумеется, широко освещались в прессе, преимущественно зарубежной. В ходе обсуждения было заслушано 65 выступлений, причём 26 из них были нацелены против принятия решения об этом догмате. Гипотеза о влиянии этой дискуссии на Достоевского в период работы над «Бесами», принадлежит Г.Б. Кремневу, который любезно поделился ей с автором настоящей работы.

Кроме того, отдельного внимания заслуживает заметка Достоевского «Смерть Жорж Занда» в «Дневнике писателя» за июнь 1876 г., интересная тем, что в ней автор чётко связывал идею служения «общечеловеческому», «всечеловечности» как «величайшего из величайших предназначений» русского человека с именем французской писательницы, сторонницы идеологии утопического социализма. Достоевский утверждал, что «вознося такие имена и преклоняясь перед ними, русские служили и служат прямому своему назначению»<sup>615</sup>.

Ту же тему Достоевский продолжил в следующей заметке, озаглавленной «Несколько слов о Жорж Занде». Несмотря на то, утверждал он, что она умерла деисткой, на деле она была «всех более христианкой из своих сверстников – французских писателей», и была, «может быть, одною из самых полных исповедниц Христовых, сама не зная о том» (эту мысль впоследствии договорил

---

<sup>615</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя // *Он же.* ПСС в 30 т. Т. 23. Дневник писателя 1876. Май – Октябрь. С. 30–31.

до конца Соловьёв в реферате «Об упадке средневекового миросозерцания», прочитанном 19 октября 1891 г., так возмущившего Леонтьева положением о том, что неверующие прогрессисты куда больше способствовали установлению идеалов «истинного христианства», чем приверженцы христианства «ложного», пропитанного «антихристианским догматизмом»), и «в каждом своём произведении» она совпадала «и мыслию, и чувством своим с одной из самых основных идей христианства, то есть признанием человеческой личности и свободы её»<sup>616</sup>.

В статье Достоевского того же периода «Утопическое понимание истории» содержится своеобразный абрис историософских и отчасти его эсхатологических взглядов. Концепция выглядит следующим образом. Русский народ обладает уникальными качествами, выделяющими его на фоне остальных, среди которых «почти братская любовь» к другим народам, потребность «всеслужения человечеству, даже в ущерб иногда собственным <...> интересам» и в истине. Петровские реформы только расширили эту идею всемирной отзывчивости (как она именуется в «Пушкинской речи»). Таким образом, миссия русского народа состоит в окончательном единении человечества. Важнейшим этапом на пути к этой цели будет обретение Константинополя. Достоевский делал особый акцент на ненасильственности этого присоединения, которому суждено случиться естественно («слово самой природы»). Присоединение Царьграда будет означать «нечто особое и неслыханное», не сводящееся только к политике или поиску «личных выгод и вечных всё тех же обоготворённых пороков, под видом официального христианства, которому на деле никто, кроме черни, не верит», но станет установлением «Христовой истины, сохраняющейся на Востоке», окончательным словом православия, «во главе которого давно уже стоит Россия». Таково будет «новое слово», которое скажет Россия миру «во главе объединённого православия», причём Достоевский не возражал применению слова «утопия» к этому проекту, а по отношению к себе самому как автору этой

---

<sup>616</sup> Там же. С. 36–37.

концепции – «утопист» (нельзя исключать, что писатель держал в уме понятие утопического социализма, когда писал о своей «утопии», завязанной на схожих идеях всеобщего братства)<sup>617</sup>.

В «Дневнике писателя» за январь 1881 г. содержатся схожие мысли: «я про наш русский “социализм” теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную надежду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово»<sup>618</sup>.

Показательно также письмо Достоевского Н.П. Петерсону, через которого он познакомился с пропитанной утопизмом философией русского космиста Н.Ф. Фёдорова: «я в сущности совершенно согласен с этими [т.е. Фёдорова. – *Авт.*] мыслями. Их я прочёл как бы за свои». Далее Достоевский говорил о том, что он прочёл Вл.С. Соловьёву эти мысли Фёдорова в изложении Петерсона, потому как находил «в его [Вл.С. Соловьёва – *Авт.*] воззрении много сходного». Следует обратить особое внимание на слова: «Я нарочно ждал его, чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных 2 часа»<sup>619</sup>, бесспорно доказывающих тот факт, что Соловьёв знал о хилиазме Достоевского от него самого.

Автор письма задавался вопросом о том, каким является воскресение предков в понимании Фёдорова – реальным или метафорическим, и спрашивал: «Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побеждённой смертью, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в

---

<sup>617</sup> Там же. С. 46–50.

<sup>618</sup> *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя, 1881 г. // *Он же.* ПСС в 30 т. Т. 27. Дневник писателя 1881. Автобиографическое. Dubia. С. 19.

<sup>619</sup> *Достоевский Ф.М.* Письмо к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. // *Он же.* ПСС в 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881. Л., 1988. С. 13–14.

телах». Особенно важными в контексте прояснения отношения Достоевского к хилиазму представляются следующие его слова в том же письме: «Конечно, не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?»<sup>620</sup>.

Также большое значение имеет черновая редакция ответа Градовскому, опубликованного в августе 1880 г.: «Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во вре<мя> самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит царство свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскресении первом, то есть в этом царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи. Вы опять скажете, что это фантастично, закричите, что это уже мистика. А не суйтесь в Апокалипсис, не я начинал, вы начали»<sup>621</sup>.

Термин, который Достоевский часто использует в черновиках – «millenium» – также указывает на истоки его миллениаристских представлений (влияние Иоахима Флорского, опосредованное текстами Жорж Санд – роман «Спиридион» – и Пьера Леру). Дело в том, что это слово является псевдолатинизмом, придуманном в протестантской англоязычной литературе XVII в. Оно могло писаться как с одной «n», так и с двумя. Аутентичным средневековым словом для обозначения тысячелетия царства Христова на земле является «millenarium» или «millearium». Во второй половине XVIII в. оно проникло во французскую литературу, а веком позже – в немецкую. Как показал В.М. Лурье, написание данного слова с одной «n» было распространено во второй половине XVIII в., а веком позже уже устоялось написание с двумя «n», как «millennium».

---

<sup>620</sup> Там же.

<sup>621</sup> *Достоевский Ф.М.* Черновой автограф «Ответа Градовскому» // *Он же.* ПСС в 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь – 1880, август. Л., 1984. С. 323.

Следовательно, автор «Братьев Карамазовых» заимствовал это слово из франкоязычных источников второй половины XVIII в.<sup>622</sup>.

Кроме того, идеи Достоевского о «всеобщей любви» Леонтьев отождествлял с либерализмом: «О «всеобщем мире» и «гармонии» (опять-таки в смысле *благоденствия*, а не в смысле *поэтической борьбы*) заботились и заботятся, к несчастью, многие и у нас, и на Западе: Виктор Гюго, воспеваящий междоусобия и царубийства; Гарибальди, составивший себе славу военными подвигами; социалисты, квакеры; по-своему – Прудон, по-своему – Кабе, по-своему – Фурье и Ж. Санд»<sup>623</sup>. И далее: «пророчество всеобщего примирения *людей о Христе* не есть православное пророчество, а какое-то общегуманитарное»<sup>624</sup>.

Указания на эту же параллель идей Достоевского с «общегуманитарными» концепциями можно найти в черновой редакции статьи «Наши новые христиане», но здесь Леонтьев выражал эту мысль более отчётливо и резко: «<...> даже такие великие умы и такие горячие сердца, как ум и сердце г. Достоевского, впадают в общий тон обыкновенной европейской эгалитарности и все-смешения»<sup>625</sup>. Эту тему Леонтьев затрагивал в переписке с Розановым: «Все прибавки к вере и все “исправления” XIX века никуда не годятся, а наши *русские* и тем более, ибо они даже и не самобытны; я могу привести цитаты из Ж. Занда и др. французских авторов, в которых раньше Дост. говорится о «любви» и против *суровости католичества*. Старо и ошибочно»<sup>626</sup>.

Особого внимания заслуживает указание Леонтьева как Жорж Санд как возможный источник идейного влияния на мысль Достоевского. На текущем этапе разработки этой проблематики в историографии сделано несколько важных наблюдений.

---

<sup>622</sup> Лурье В.М. Указ. соч. С. 55.

<sup>623</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане // *Он же*. ПССиП. Т. 9. С. 187–188.

<sup>624</sup> Там же. С. 194.

<sup>625</sup> *Он же*. <Фрагменты, не вошедшие в статью “О всемирной любви”> // *Он же*. ПССиП. Т. 9. С. 404.

<sup>626</sup> *Он же*. Письмо к В.В. Розанову от 24 мая 1891 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 125.

Впервые на влияние Жорж Санд в отношении миллениаризма Достоевского указал И.В. Пузына (1888–1961 гг.), который также проследил сходство «Братьев Карамазовых» и романа «Спиридион» Жорж Санд. В обоих романах речь идёт о грядущем обновлении христианства, которое формируется в монастыре. Важно отметить, что во второй редакции «Спиридиона» в конце помещён богословский псевдо-трактат (в действительности его не существовало) «Введение в Вечное Евангелие» Иоанна Пармского, ученика Иоахима Флорского. Вместе с тем, знакомство Достоевского со второй редакцией этого романа не доказано, однако известно, что он читал Пьера Леру, под влиянием которого и был написан указанный трактат. Впрочем, знакомство Достоевского со второй редакцией «Спиридиона» могло быть и опосредованным. В письме Белинского к Гоголю 1847 г., за распространение которого и был арестован Достоевский, есть теологический фрагмент, где, среди прочего, учение Христа отождествляется с идеалами «свободы, равенства и братства», что на тот момент было характерно только для французских религиозных социалистов, близким к Пьеру Леру. Наконец, используемый Достоевским термин «вечное Евангелие» также имеет иоакимитский происхождение, и встретить он его мог в сочинениях Санд и Леру.

Вера в прогресс как в религию тоже была характерна учению Пьера Леру, что обсуждалось в кружке Белинского. В этой связи исследователь В.М. Лурье предположил, что инвективы Леонтьева о схожести религиозных представлений Достоевского с религией прогресса могли восприниматься автором «Пушкинской речи» особенно резко в силу того, что он был привержен этим идеям в молодости<sup>627</sup>.

Помимо прочего, Леонтьев критиковал «гармонию» Достоевского ещё по двум линиям: несоответствие этих идей православному вероучению и чрезмерный утопизм, невозможность осуществления этих идей как минимум потому, что в истории ничего подобного никогда не было. Впервые на нереализуемость и беспрецедентность мыслей Достоевского Леонтьев указал в письме Фуделю 6–23

---

<sup>627</sup> Лурье В.М. Указ. соч. С. 61–69.

июля 1888 г.: «Эта мечта не имеет ни реального, ни христианского (мистического) достоинства <...> Христом ее осуществление не *обещано* на земле»<sup>628</sup>.

Также эта тема получила развитие в переписке с Розановым, где параллельно Леонтьев также подчёркивал неортодоксальность идей такого рода: «“Гармонии” (а la Достоевский); – “всеобщей любви”, конечно, не будет; (для этого, как справедливо сказал в “Р<усском> Об<озрении>” Ионин и как я давно думал – надо нам “химически” переродиться); “молочные реки” и тогда не потекут в “кисельных берегах” – это все чушь, противная и здравому смыслу, и Евангелию, и естеств<енным> наукам даже»<sup>629</sup>.

И далее, уже в другом письме: «я считал его [Ф.М. Достоевского – Авт.] *настоящим* православным, а настоящее православие *даже права* (по учению и предсказанию Евангель. и Апост.) не имеет ждать «все-примирения», «всепрощения», «все-любви» и вообще *моральной* гармонии (*здесь*), а может допускать только временные улучшения и ухудшения»<sup>630</sup>.

Действительно, Достоевский долгое время находился под влиянием идей утопического социализма. После возвращения с каторги в 1859 г. эти идеи всё ещё играли для писателя определённую роль. Характерно, например, что позиция журнала «Время», который братья Достоевские издавали с 1861 г., была отвлечённо-гуманистической, и на страницах данного периодического издания Достоевский призывал современников «мечтать о полном общечеловеческом идеале»<sup>631</sup>. Однако писатель постепенно переосмыслял свои взгляды.

«Записки из подполья» стали поворотной точкой, неким подведением итогов переосмысления Достоевским собственного мировоззрения. В этом произведении он высмеял свою юношескую «идеологию». Однако полностью идеи утопического социализма в духе Фурье Достоевский не изжил, и

---

<sup>628</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к И.И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. // «Преемство от отцов»... С. 94–95.

<sup>629</sup> Он же. Письмо к И.И. Фуделю от 19 января – 1 февраля 1891 г. // Там же. С. 270.

<sup>630</sup> Он же. Письмо к В.В. Розанову от 13 июня 1891 г. // «Литературные изгнанники»... С. 254.

<sup>631</sup> Комарович В.Л. «Мировая гармония» Достоевского // Он же. «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском. М., 2018. С. 133.

гуманистическо-эвдемонистические мотивы, мечты о «земном рае» нашли выражение и в поздних произведениях автора<sup>632</sup>.

Таким образом, Леонтьев, обвиняя Достоевского в приверженности «розовому христианству» и тем самым проницательно намекая на идейные истоки в виде французского утопического социализма, не подразумевал, по всей видимости, жёсткой увязки милленаристской мечты со страстным русско-православным мессианизмом, что, однако, было известно Соловьёву. Вместе с тем необходимо учитывать, что грёзы утопического социализма так или иначе идейно наследовали милленаризму.

#### **4.2. Спор К.Н. Леонтьева с П.Е. Астафьевым**

Переписка с Фуделем, где в том числе затрагивалась тема национализма и его соотношения с «либерально-эгалитарным прогрессом», побудила Леонтьева написать объёмную статью «Национальная политика как орудие всемирной революции», которая публиковалась в «Гражданине» в сентябре-октябре 1888 г.<sup>633</sup> Ключевую мысль этой работы можно свести к формуле: «движение современного политического национализма есть не что иное, как видоизменённое только в приёмах распространение космополитической демократизации»<sup>634</sup>.

Как будет показано далее, полемика сводилась в основном к этой мысли. Однако многие детали оказались упущены, и все они связаны с цельной историософской концепцией Леонтьева, завязанной на телеологию и эсхатологию. Красной нитью по тексту этой (и не только этой!) статьи проходит тема довлеющего фатума, ответственного за упомянутую связь национализма и либерального «всесмешения» – «таинственная психологическая загадка», причины которой «загадочны»<sup>635</sup>, «приговор истории»<sup>636</sup>, «Ну, не рок ли это? Не

---

<sup>632</sup> См.: Там же. С. 123–153.

<sup>633</sup> *Леонтьев К.Н.* Национальная политика как орудие всемирной революции // *Он же.* ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 497–549.

<sup>634</sup> Там же. С. 500

<sup>635</sup> Там же. С. 501.

<sup>636</sup> Там же. С. 518.

коварный ли обман?»<sup>637</sup>. Эта тема имела большое значение в рамках концепции гептастилизма. Показательно, что Кристи, комментируя в письме Леонтьеву 9 октября 1888 г. ситуацию вокруг публикации статьи «Национальная политика как орудие всемирной революции», говорил, что теперь даже для непосвящённых стало понятно то, что прежде было доступно только посвящённым (ученикам), а именно фатум политической жизни<sup>638</sup>.

Начинал свою аргументацию Леонтьев с примера Греческого восстания 1821 г. Попытка высвободиться из-под власти турок привела только к подражанию «прогрессивно-демократической Европе» – в народе не было «своих привилегированных, более или менее неподвижных сословий», и теперь ключевые позиции в обществе и государстве занимают наиболее богатые и образованные («плутократия и грамματοкратия»). Греки не имели «великих охранительных преданий (католических, национально-аристократических <...>, легитимистов, ториев, прусского юнкерства, польской и мадьярской магнатерии»), что подтолкнуло их идти по пути «сословного всесмешения». Национальная независимость стала вредить независимости духовной. В то же время турецкое владычество способствовало оригинальности быта<sup>639</sup>.

Далее автор статьи констатировал, что «все общества Запада за эти 30 лет больше стали похожи друг на друга, чем были прежде» под лозунгами национализма. Именно поэтому оба эти процесса «необъяснимым и неразрывным образом сопряжены». Так, Италия в результате объединения под националистическими лозунгами стала только больше похожа на Францию и культурно обезличилась. Объединённая Германия тоже представляет собой пример выравнивания всех различий в быту, нравах, учреждениях и пр., когда раздробленная нация вливается в единое государство. Поэтому, заключал

---

<sup>637</sup> Там же. С. 530.

<sup>638</sup> Кристи И.И. Письмо к К.Н. Леонтьеву от 9 октября 1888 г. // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил. Т. 2. С. 97.

<sup>639</sup> Леонтьев К.Н. Национальная политика как орудие всемирной революции // *Он же.* ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 502–503.

Леонтьев, «нынешнее национальное единство принимает неизбежно нивелирующий, всеуравнивающий, более и менее эгалитарный характер»<sup>640</sup>.

Тот факт, что все национальные движения приводят к «демократизации внутри и к ассимиляции вовне», Леонтьев объяснял «печальной телеологией», и видел в этом «таинственную силу, стоящую вне человеческих соображений». В то же время всё способное противиться этим процессам – «побеждено, унижено, ослаблено». Это позволяет утверждать, что одновременность пробуждения «племенного чувства» с распространением либеральных идей равенства и эмансипации телеологически обусловлена.

Более того, обострение межнационального антагонизма (включающего в себя главным образом недавние войны между европейскими государствами) приводит к ещё большему обострению национального чувства, а через это к большему выравниванию, стиранию национально-культурных различий. Показательно, указывал Леонтьев, что в ходе польских восстаний и Россия, и Польша бились «под знаменем национальным» – русское общество было уязвлено посягательствами восставших поляков на малороссийские и белорусские земли до того, что «стало гораздо строже самого Правительства», и через это послужило, «само того не подозревая <...> космополитическому всепретворению». До восстания 1863 г. Россия и Польша были гораздо менее похожи на современную Европу, чем после него.

Виной всему фатум, как бы пытающийся обмануть и выдать одно за другое: «демократическая идея <...> прикидывается идеей национальной»<sup>641</sup>. Застрельщиком в череде этих событий выступила Франция. Она «первая в Европе ровно сто лет тому назад противопоставила Церкви, Королю и сословности идею уравнивания и воплощённой в “среднем сословии” нации». Указывал автор и на вырождение аристократии. Генрих V умер бездетным: «и физиология даже помогает революции!».

---

<sup>640</sup> Там же. С. 507–513.

<sup>641</sup> Там же. С. 517–524

Великий человек, «истинно великий вождь», диктатор или император во Франции «может нынче явиться только на почве социализма», что способно привести к «кратковременному торжеству», то есть, иными словами, к временной приостановке телеологически обусловленного процесса разложения (перехода к третьей стадии «триединого процесса»), однако непонятно, какой ценой это купится.

Россия, писал автор статьи, начала служить «всесветной революции» начиная с 1861 г., с либеральных реформ. Она встала на гибельный путь, но пока есть надежда на исправление, если страна будет думать не о славянах, но о себе самой. Только так удастся распутать узел вопроса православно-восточного и славяно-племенного, то есть, иными словами, развести их по разным сторонам. Есть настоящий национализм: оригинальный, обособляющий «дух и бытовые формы нации». Поэтому нужно «остерегаться слишком быстрого разрешения Всеславянского вопроса»<sup>642</sup>.

Все эти мысли Леонтьев продолжил в статье «Плоды национальных движений на православном Востоке», которая публиковалась в «Гражданине» с ноября 1888 г. по февраль 1889 г. и является продолжением писем «Национальная политика как орудие всемирной революции». Снова красной нитью по всему тексту проходит идея об историческом «фатуме». Даже название статьи призвано подчеркнуть наличие исторического рока: автор пояснял, что выбор фразы «плоды движений» вместо «плоды политики» акцентирует не сознательный процесс (политика формируется человеческими усилиями)<sup>643</sup>.

Леонтьев писал, что инициаторы национальных движений не стремились к однообразию жизни, однако «полусознательно» пришли к нему. И наоборот, «эгалитарные демократы», идя в сторону всеобщего равенства препятствуют его установлению «вследствие сложности исторических приёмов, долженствующих

---

<sup>642</sup> Там же. С. 535–545.

<sup>643</sup> *Он же*. Плоды национальных движений на православном Востоке // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 599.

разрушить прежний культурный строй»<sup>644</sup>. В частности, на примере одного из деятелей греческого восстания 1821 г., Риго-Фереоса, Леонтьев показывал, что идеям о национальном освобождении предшествовали «либерально-эгалитарные»<sup>645</sup>.

Политики и вообще исторические деятели «являются лишь слепыми орудиями той таинственной воли, которая шаг за шагом идет демократизировать, уравнивать, смешать социальные элементы сперва всей Романо-Германской Европы, а потом, быть может (кто знает!), и всего человечества». Данный процесс будет продолжаться, пока не достигнет «точки насыщения», в результате чего может появиться новое расслоение благодаря людям, которые «опомнятся»<sup>646</sup>.

Именно при Николае I, который, «по смотрению свыше, был призван задержать на время <...> всеобщее разложение», Россия достигла точки, начиная с которой государственное творчество уже невозможно, а необходимо только удержание, «не опасаясь даже и некоторого застоя»<sup>647</sup>.

Самые сильные возражения на эти статьи, в первую очередь на работу «Национальная политика как орудие всемирной революции», были со стороны давнего знакомого Леонтьева П.Е. Астафьева, а также А.А. Киреева и косвенно Вл.С. Соловьёва.

Леонтьев был завсегдатаем «астафьевских пятниц», которые проходили в квартире П.Е. Астафьева при Катковском лицее начиная с 1882 г. С этого года и начинается их знакомство. Т.И. Филиппову 14 июля 1882 г. Константин Николаевич писал: «профессор Лицея Астафьев <...> гораздо более согласный со мною и с Вами, чем с Катковым». Автор письма охарактеризовал философа как человека «энергического», деятельного и умного, но «не без некоторой злости», по поводу которой Леонтьев риторически спросил: «это ведь хорошо нынче?»<sup>648</sup>. Собеседник Филиппова рассматривал его в качестве кандидата на должность

---

<sup>644</sup> Там же. С. 549.

<sup>645</sup> Там же. С. 554.

<sup>646</sup> Там же. С. 591.

<sup>647</sup> Там же. С. 575–576.

<sup>648</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 14 июня 1882 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 11. Кн. 2. С. 464.

потенциальной новой газеты, однако в ходе дальнейшей переписки оговаривался, что не увидел в Астафьеве достаточной глубины для такого рода работы («он, кажется, только философские статьи может писать»). Кроме того, сокровенные леонтьевские мысли о социалистическом феодализме Пётр Евгеньевич не вполне усвоил («он просто чего-то не схватывает»). Впрочем, это не мешало, уверен Леонтьев, использовать его в качестве временной замены редактора предполагаемой газеты<sup>649</sup>.

Оба мыслителя были знакомы с сочинениями друг друга: в 26 января 1883 г. Леонтьев ответил комплементарной рецензией на книгу Астафьева «Психический мир женщины...»<sup>650</sup>, в которой были отсылки на высказанные в трактате «Византизм и славянство» идеи, а именно на отсутствие тождества прогресса и развития. Упоминание Леонтьева было, однако, неоднозначным: его работа названа «богатой парадоксами и прекрасными мыслями»<sup>651</sup>. Заметил это и давний корреспондент Константина Николаевича К.А. Губастов, который в письме 19 декабря 1882 г. спрашивал: «Был ли Вам приятен отзыв этого философа? Я долго задавал себе этот вопрос и решил его положительно»<sup>652</sup>. Несмотря на утвердительный ответ, симптоматичными кажутся сомнения собеседника Леонтьева: Губастов как бы почувствовал будущий разлад двух мыслителей. Однако на этом этапе Астафьев всё ещё характеризуется Леонтьевым как «новый друг и очень способный человек»<sup>653</sup>. Автор «Византизма и славянства» по-прежнему надеялся получить от коллеги понимание, которого ему так не хватало. Нелишним будет отметить, что в 1885 г. Астафьев устроился на службу в Московский цензурный комитет во многом благодаря ходатайству Леонтьева

---

<sup>649</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 20 сентября 1882 г. // Там же. С. 488–489.

<sup>650</sup> *Он же*. «Психический мир женщины. Его особенности, превосходства и недостатки». – П.Е. Астафьев, с приложением статьи «Понятие психического ритма» // *Он же*. ПССиП. Т. 9. С. 226–227.

<sup>651</sup> *Астафьев П.Е.* Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки [С прил. ст.: «Понятие психического ритма»]. М., 1881. С. 155.

<sup>652</sup> *Губастов К.А.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 19 декабря 1882 г. // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил., т. 6. С. 156.

<sup>653</sup> *Леонтьев К.Н.* Письмо к К.А. Губастову от 1 января 1883 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 10.

(работавшего там с 1880 г. по 1887 г.) перед Т.И. Филипповым<sup>654</sup> и Б.П. Мансуровым (член Государственного совета)<sup>655</sup>. В то же время Пётр Евгеньевич был в числе тех, кого Леонтьев считал, если угодно, «актерами» своего фатума публичного замалчивания, на что он жаловался, в частности, Третью Ивановичу в 1885 г., указывая на Астафьева, «который говорил во всеуслышание, что теорией смещения и вторичного упрощения» мыслитель «сделал “великий” шаг на пути развития исторической или социологической науки, и то вот уже около 3-х лет пишет большие статьи по этому поводу и нигде, кажется, им сбыта до сих пор не нашёл»<sup>656</sup>. По этой причине Леонтьев не возлагал на Петра Евгеньевича больших надежд, стараясь оценивать его личность насколько возможно реалистично, принимая во внимание непостоянство характера, буйный нрав и пристрастие к алкоголю. Из-за всех этих особенностей Астафьев, «несмотря на всё уважение» к сочинениям создателя концепции «смещения», «не был до сих пор в силах написать об этом смещении особую даже и среднюю статью», в чём автор письма видел очередное подтверждение довлеющего над ним злого рока<sup>657</sup>.

Охлаждение дружбы Леонтьева и Астафьева происходило шаг за шагом. На астафьевских пятницах между ними периодически возникали жаркие споры, которые велись до тех пор, пока будущий «оптинский отшельник» не заявлял, что «спорить он с Петром Евгеньевичем не может, потому что и голосу для этого не хватает, и для здоровья вредно, и слух раздражается», что впоследствии привело к тому, что он перестал посещать эти встречи<sup>658</sup>.

Эпистолярное общение их продолжилось, однако взаимная неприязнь нарастала. «Русская неаккуратность» (необязательность) Петра Евгеньевича

---

<sup>654</sup> В письме Леонтьев называл Астафьева человеком «своим», а также «весьма способным». *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 24 октября 1883 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 40.

<sup>655</sup> «Астафьев – человек не только благородный, но и весьма даровитый». *Он же*. Письмо к Б.П. Мансурову от 19 января 1884 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 52–53.

<sup>656</sup> *Он же*. Письмо к Т.И. Филиппову от 6 июля 1885 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 1. С. 114.

<sup>657</sup> *Он же*. Письмо к К.А. Губастову от 9 августа 1885 г. // *Он же*. Там же. С. 136.

<sup>658</sup> *Замараев Г.И.* Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. СПб., 1995. Кн. 1. С. 204.

порой вызывала гнев у Леонтьева. Я.А. Денисову 8–9 ноября 1887 г. он сетовал, что Астафьеву он «писал ещё в августе или сентябре», но тот «поступил, как истинная свинья в этом случае – не ответил»<sup>659</sup>. Его раздражало, что человек, считающий себя моралистом, «весьма не-морально не может найти минуты ответить <...> на письмо», о чём он писал месяцем ранее А.А. Александрову<sup>660</sup>.

Исследователь наследия Астафьева М.А. Прасолов небезосновательно заметил, что расхождения между двумя мыслителями вырабатывались постепенно и пролегли по трём направлениям. Первое – между Астафьевым-моралистом и Леонтьевым-эстетиком. Второе заключалось в различном отношении к религиозной жизни. Если Астафьев был верующим, который вёл обычную религиозную жизнь, то Леонтьев был «животно боящимся Бога», страх Божий был, в его видении, фундаментом православия. Третье расхождение было между «Леонтьевым-дилетантом» и Астафьевым как учёным-специалистом<sup>661</sup>. Автор «Византизма и славянства», хотя и старался придавать наукообразный вид своим сочинениям, не отрицал тем не менее свой философский дилетантизм, равно как и не стремился к серьёзному научному созидательному труду, отношение к которому у него было более, чем скептическое, как это было показано в соответствующей главе настоящего исследования. При этом Леонтьев дорожил мнением специалистов, замечания которых помогли бы сделать его работы «научнее» и «академичнее» с точки зрения формы. Астафьеву, например, он отправлял первую главу статьи, а в последствии и весь текст «Анализ, стиль и веяние» для «прочтения и поправок»<sup>662</sup>.

Данный аспект требует отдельного комментария. Леонтьев нередко использовал идеологически, казалось бы, чуждую ему лексику<sup>663</sup>,

---

<sup>659</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Я.А. Денисову от 13 октября 1887 г. // Там же. С. 412.

<sup>660</sup> Он же. Письмо к А.А. Александрову от 13 октября 1887 г. // Там же. С. 400.

<sup>661</sup> Прасолов М.А. Указ. соч. С. 100–101.

<sup>662</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к А.А. Александрову от 12 сентября 1889 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 356; Он же. Письмо к И.И. Фуделю от 8 октября 1889 г. // Там же. С. 368.

<sup>663</sup> Ср., например, понятие О. Конта «социальная динамика»: Он же. Письмо к А.А. Фету от 3 февраля 1888 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 19

принадлежащую мыслителям позитивистского, «ультралиберального» толка, с тем чтобы говорить на языке эпохи, стремясь как бы обратить оружие врага против него же самого – не боясь при этом оказаться звероуловленным самому и вовлечь других в дискурс противника. Последнее тем интереснее, что «оптинский отшельник» придавал особое значение форме, которая мыслилась им первичной по отношению к содержанию («деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться») – а раз так, то перенимание формы, казалось бы, немислимо без абсорбции содержания.

В этом можно усмотреть ряд общих мест с концепцией К. Шмитта, представленной им в монографии «Политический романтизм». Одним из первых в историографии, кто связал эту работу немецкого юриста и политического философа с леонтьевским эстетизмом, был А.Э. Котов. Мысль Шмитта заключалась в том, что романтический эстетизм ведёт к «экономизации духовной жизни», поэтому эстетизации традиционных ценностей неизбежно сопутствовала их рационализация<sup>664</sup>.

В рамках «романтического окказионализма» субъект рассматривает мир как возможность для своей продуктивности, причём повод (*occasio*) противопоставляется довлеющей и неизбежной причине (*causa*)<sup>665</sup>. Индивидуалистическое нежелание чувствовать себя рабом внешних каузальных обстоятельств («абсолютной причинности») подталкивает романтика к перманентному бегству в иное смысловое поле, отличное от того, в котором он находится на текущий момент – например, в историю. Действительность нежелательна уже потому, что является «осуществлённой возможностью», а раз она осуществлена, то не оставляет пространства для свободного выбора, который, впрочем, не предполагается совершать, сохраняя «свободное парение» (*Freischweben*)<sup>666</sup>. Ядром романтизма, согласно мысли Шмитта, является

---

<sup>664</sup> Котов А.Э. Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии. СПб., 2010. С. 43–44.

<sup>665</sup> Шмитт К. Политический романтизм. М., 2015. С. 29–30.

<sup>666</sup> Там же. С. 131, 135

настойчивое стремление избегать принятия окончательного решения по типу «или – или» (своеобразная противоположность децизионизму). Такой подход подталкивает индивида к тому, чтобы приспособливаться к действительности: при революции быть революционным, при реставрации – консервативным<sup>667</sup>. Однако речи не идёт о том, чтобы полностью, обеими ногами встать на почву первого или второго, ведь «любая норма предстаёт как антиромантическая тирания». Рвение быть всегда немного вне любой нормы (немного – потому что полное отрицание означает, в сущности, своеобразное негативное принятие, что будет точно так же ограничивать романтического субъекта) напоминает мысль Леонтьева, выраженную им на страницах «Варшавского дневника» 19 января 1880 г. о том, что художнику «приличествует во времена неподвижности быть за движение, во времена распушенности за строгость; художнику прилично было быть либералом при господстве рабства; ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии; немножко *libre penseur* (хоть немножко) при лицемерном ханжестве, набожным при безбожии... то есть не гнуть перед толпой “Ни помыслов, ни шеи”»<sup>668</sup>. Заслуживает упоминания признание Леонтьева о том, что в юности он был «в одно и то же время и романтик, и почти нигилист. Романтику нравилась война; нигилисту претили военные». Нравилась ему и революция, однако «только романтическая, эстетическая сторона этих революций: опасности, вооружённая борьба, сражения и “баррикады”»<sup>669</sup>.

Кроме того, к романтической картине мира государство могло стать произведением искусства и поводом для поэзии или романа<sup>670</sup>. Здесь напрашивается сравнение с позицией Леонтьева о том, что эстетика должна существовать не на страницах художественных произведений, а в жизни, которая и должна быть источником вдохновения для творчества (подробнее об этом см. в

---

<sup>667</sup> Там же. С. 198.

<sup>668</sup> Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 33.

<sup>669</sup> Леонтьев К.Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 297.

<sup>670</sup> Шмитт К. Политический романтизм. М., 2015. С. 212.

первой главе настоящего исследования). Об инструментализации эстетики Леонтьевым, призванной улучшить мир, небезосновательно замечал В.А. Котельников<sup>671</sup>.

Корни романтизма Шмитт видел также в «в мистической религии социалистического классового движения», где «пролетарий становится единственным производителем хозяйственных ценностей», равным образом как и «у избранной расы мистический расовый романтизм служит основой её претензии на мировое господство»<sup>672</sup>. Как представляется, претензия Леонтьева на создание универсальной теории (именуемой им также «гипотеза триединого развития»), в истинности которой он был уверен, и которая охватывала все социальные процессы, вполне соотносится с наблюдениями Шмитта о том, что романтизм «не может выбрать между рационализмом и иррационализмом»<sup>673</sup>. В этом смысле показательно обращение Леонтьева к вокабуляру естественных наук. В системе Леонтьева это был очевидно рационализирующий элемент, но одновременно присутствовал в ней также иррационализм, выразившийся в вере в «таинственную телеологию» и рок. Ср. напр. с тезисом мыслителя о том, что политики и вообще исторические деятели «являются лишь слепыми орудиями той таинственной воли, которая шаг за шагом идет демократизировать, уравнивать, смешать социальные элементы сперва всей Романо-Германской Европы, а потом, быть может (кто знает!), и всего человечества»<sup>674</sup>.

В силу в том числе хронологического соответствия Шмитт заострял внимание на общности романтизма и либерализма. В частности, принятие решения у романтика подменяется разговором (ср. происхождение фр. *le parlement* от гл. *parler*, говорить), который представляется особым родом романтической продуктивности, что соответствует стремлению к дискуссии и

---

<sup>671</sup> Котельников В.А. Константин Леонтьев в поединке с веком. СПб., 2025. С. 240.

<sup>672</sup> Шмитт К. Политический романтизм. М., 2015. С. 46–47.

<sup>673</sup> Там же. С. 136.

<sup>674</sup> Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на православном Востоке // Он же. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 591.

балансу в либеральной теории<sup>675</sup>. Несмотря на склонность к метаниям, в частности, между религиозным и эстетическим, Леонтьев всё же был способен нарушить свободнопарящий баланс вечно длящегося разговора решением – как это было в беседе с И.А. Пиотровским, учеником Чернышевского и Добролюбова и одного из авторов «Современника», имевшей место в начале 1860-х гг. на Аничковом мосту в Петербурге. Будущий автор гипотезы триединого процесса тогда спросил у своего собеседника: «Желали бы вы, чтобы во всём мире все люди жили всё в одинаковых маленьких, чистых и удобных домиках, – вот как в наших новороссийских городах живут люди в среднем состоянии?». Получив утвердительный ответ от Пиотровского, Леонтьев сказал: «Ну так я не ваш отныне! Если к такой ужасной прозе должны привести демократические движения, то я утрачиваю последние симпатии свои к демократии. Отныне я ей враг! До сих пор мне было не ясно, чего прогрессисты и революционеры хотят...»<sup>676</sup>.

Вместе с тем интересно, что Леонтьев (в особенности после поворота 1871 г.) не избегал твёрдой привязанности к чему-либо, утверждая себя как православного, что резко разводит его с романтической картиной мира. Обращение к христианству, по Шмитту, неизбежно ставит человека перед «ужасным выбором»: или вечные муки, или вечное блаженство<sup>677</sup>. Однако, если говорить о параллелизме некоторых аспектов леонтьевской мысли с политическим романтизмом, тем характернее долгая внутренняя борьба мыслителя по совмещению личной веры и эстетических представлений.

Столь резкая реакция Астафьева могла быть вызвана также непониманием эсхатологической обусловленности мыслей Леонтьева, который видел во всех общественно-политических явлениях телеологическую обусловленность. Своеобразный «фатум либерализма», то есть эгалитарного прогресса, подчиняет

---

<sup>675</sup> Там же. С. 237.

<sup>676</sup> Александров А.А. К.Н. Леонтьев. (По поводу статьи о нём в «la Nouvelle Revue») // *Леонтьев К.Н.* ПССиП. Прил. Т. 5. С. 170–171.

<sup>677</sup> Шмитт К. Политический романтизм. М., 2015. С. 134–135.

себе как волю отдельного человека, так и сумму воли крупных общественных групп и течений. Так произошло со славянофилами, к которым Леонтьев относил себя («Я Славянофил на *свой салтык*»<sup>678</sup>), однако не разделял ряда их идей, имеющих либеральные истоки. Одной из таких идей был панславизм, заключавшийся, как он указывал, в этнофилетизме.

Леонтьев, говоря о славянофилах, задавал риторический вопрос: «кто знает, не погубили ли бы они Россию, если бы они прямо стояли у власти?»<sup>679</sup>. Поэтому прав был Николай I, не любивший весьма идейно схожих с «петербургской властью» славянофилов, подозревая их в либерализме, потому как они выступали за бессословность и смешение высших и нижних классов. Всё дело в «степени выразительности» эгалитарных идей, каковая у собственно либералов (западников) больше. Государь чувствовал, что «под Боярским русским кафтаном московских мыслителей кроется обыкновенная блуза западной демагогии». Патриотический кафтан, будучи непрочно, «слишком эмансипационно» сшитым, «спадёт со временем неожиданно с плеч России и обнаружит печальную истину во всей её наготы»<sup>680</sup>.

Сам же по себе либерализм телеологически обусловлен. Уже ко времени написания статей для «Варшавского дневника» (1880 г.) Леонтьев сформулировал мысль о том, что, что либералы, как правило, лишены злонамеренности в своём потворстве нигилизму. Однако «система либерализма есть, в сущности, отсутствие всякой системы, она есть лишь отрицание всех крайностей, боязнь всего последовательного и всего выразительного»<sup>681</sup>. По его мнению, «умеренный либерализм оттого так и силен в XIX веке, что большинство либеральничает так же полусознательно, как мужик полусознательно крестится и держит посты»<sup>682</sup>.

---

<sup>678</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к А.А. Александрову от 12 мая 1888 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 77.

<sup>679</sup> *Он же*. Мой исторический фатализм // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 271.

<sup>680</sup> *Он же*. Плоды национальных движений на православном Востоке // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 1. С. 577–579.

<sup>681</sup> *Он же*. Чем и как либерализм наш вреден? // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 119–120.

<sup>682</sup> *Он же*. Варшавский дневник // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 14.

Поэтому либерализм – «скорее есть роковое заблуждение», а не «злонамеренность»<sup>683</sup>.

Главная проблема распространения данной идеологии и в целом мировоззрения состоит в том, что она разрушила все прежние верования, не создав взамен ничего столь же прочного. В то же время прочное есть только то, что «по существу своему противоречит демократической свободе и тому индивидуализму, который она обуславливает»<sup>684</sup>. Разнузданность же либерализма приведет к новой реакции после всеобщей катастрофы, в результате которой вместо чаемой свободы установится строй, основанный на принуждении – «феодализм общин, в разнообразные и неравноправные отношения между собою и ко власти общегосударственной поставленных»<sup>685</sup>.

Окончательный разрыв между Леонтьевым и Астафьевым состоялся в 1890 г., когда последний опубликовал в «Русском обозрении» статью «Национальное самосознание и общечеловеческие задачи», которая впоследствии издана отдельной брошюрой под названием «Национальность и общечеловеческие задачи». В ней критиковались теократические идеалы Соловьёва (высказанные, в частности, в его сборнике «Национальный вопрос в России» 1888 г.). Кроме того, в данной работе Астафьев выступил с резкой критикой построений Леонтьева, связанных с темой национализма. Признавая яркий и художественный стиль статьи «Национальность как орудие всемирной революции», Пётр Евгеньевич настаивал на том, что одновременность «национального начала» и революционных идей не доказывает наличие «внутренней связи» этих двух явлений. По его мнению, если принять аргументы Леонтьева, то получится, что любые «начала» могут быть орудиями революции, ведь таковыми становились наука, искусство, и даже религия, в которой «не раз

---

<sup>683</sup> Там же. С. 83.

<sup>684</sup> Там же. С. 10.

<sup>685</sup> *Он же*. Чем и как либерализм наш вреден? // *Он же*. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 133.

пытались искать освящения для теорий народовластия, царубийства и революции»<sup>686</sup>.

(По поводу аргументации общности явлений, исходя из указания на их одновременность, следует заметить, что для Леонтьева это не было ситуативным обоснованием *ad hoc*, но осмысленной позицией. Схожие мысли можно найти в его ранней научной работе 1858 г. «Об учебнице естествоведения в Крыму», где есть глава про антропологию, которую автор понимал в широком смысле, как «звено всех факультетов», науку, призванную объединить гуманитарное и естественнонаучное знание. Понимая проблематичность научного объяснения причин взаимосвязи особенностей строения черепа и «физиогномии» представителей конкретной расы с внешними условиями (включая историческое развитие), Леонтьев считал, что это тот случай, когда не следует «искать насильственной связи между разнородными явлениями», а вместо этого довольствоваться указанием на параллелизм этих явлений, косвенно указывающий на взаимную обусловленность этих факторов. Он приводил пример с частотностью заболевания лихорадкой в конкретной местности, где корреляция между первым и вторым очевидна, однако не ясна конкретная связь: «как влияют эти болота, эта низменность», «какой процесс в недрах организма возбуждает эту правильную периодическую, но тщетную реакцию»<sup>687</sup>.)

Наряду с этим, Астафьев развивал мысль о особой моральности русского народа, что впоследствии вызвало резкую отповедь Леонтьева. Пётр Евгеньевич писал о том, что русский дух «моральность свою, личную совесть ставит всегда выше безличной легальности, вовне организованной и отвне поддерживаемой. Если отсюда вытекает некоторая наша беспорядочность, халатность и неряшливость в исполнении житейских обязанностей, некоторый недостаток того, что К.Н. Леонтьев назвал “вексельной честностью”», то, продолжал автор статьи,

---

<sup>686</sup> Астафьев П.Е. Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. Т. 2. № 3. С. 277–278.

<sup>687</sup> Леонтьев К.Н. Об учебнице естествоведения в Крыму // Он же. ПССиП. Т. 7. Кн. 2. С. 308, 310.

недостатки такого рода связаны с тем, что для русских «моральность выше легальности, душа дороже формальной организации»<sup>688</sup>.

Статья вызвала недоумение у Константина Николаевича в связи с превратным пониманием его идей.

Фуделю 1-2 мая 1890 г. он писал: «Астафьеву не следовало бы и возражать; до того его ошибка глупа; – и непостижима даже; – но согрешил, каюсь; раздражился и даже и пишу теперь»<sup>689</sup>. Интересно отметить, что жена Бобарыкина, издателя «Русского обозрения», в беседе с Леонтьевым сделала предположение, что Астафьев «был пьян, когда писал это», потому что «он опять стал сильно пить»<sup>690</sup>.

По мнению Константина Николаевича, за утверждением о стремлении русского народа к «святости» кроется стремление к «трансцендентному эвдемонизму», в то время как в действительности никакая «гармония на земле» невозможна, тем более у русских, которым присущи «вечное смятение и беспорядок в чувствах». Взгляд Астафьева на русских «ещё сильно отзывается Достоевским». У Леонтьева вызывало непонимание, почему русские, «не любя исполнять обязанностей, любят исполнять высший долг». Он настаивал на том, что «большинство русских не любят ни долга, ни обязанностей», причём национальному характеру народа свойственно «увлекаться зря движениями сердца, как добрыми и высокими, так подлыми и жестокими». Поэтому Леонтьев не видел никакой «пользы в национальном самоослеплении»<sup>691</sup>.

Фудель планировал подготовить ответ Астафьеву, что активно обсуждалось в переписке с «оптинским отшельником»<sup>692</sup>. Ещё в 1889 г. он задумал написать статью в «Московские ведомости» о Леонтьеве, однако по совету последнего

---

<sup>688</sup> Астафьев П.Е. Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. Т. 2. № 3. С. 36.

<sup>689</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к И.И. Фуделю от 1–2 мая 1890 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 444.

<sup>690</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к И.И. Фуделю от 30 мая – 1 июня 1890 г. // Там же. С. 464.

<sup>691</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к И.И. Фуделю от 18 июня 1890 г. // Там же. С. 480.

<sup>692</sup> См., напр.: Там же. С. 464–466.

расширил своё сочинение в свете актуальной полемики своего наставника и отправил в ту же газету в 1890 г., где она была напечатана 23 октября в № 293<sup>693</sup>. В этой работе Фудель в первой части пересказывает мысли Леонтьева о «национальном», заостряя внимание на необходимости точной терминологии (а именно это – использование одних и тех же терминов с приданием им различных смыслов – придавало полемике особый накал и во многом её инициировало), разводя национализм «культурный» и «политический»<sup>694</sup>. Вторая часть статьи отводится собственно спору Леонтьева на эту тему, однако основной акцент сделан на возражения Кирееву, который, как писал Фудель, «под словом “национальный” <...> понимает “племенной”, “государственный”, а не “культурно-национальный”»<sup>695</sup>.

Уже после издания двух глав статьи «Ошибка г. Астафьева» Леонтьев в письме Филиппову комментировал возражения оппонента так: «Ведь это, в самом деле, затмение ума!»<sup>696</sup>.

В «Тетрадах с наклейками» Константин Николаевич комментировал атаку Астафьева так: «терпеть не могу литературного ожесточения <...> лучше изругать, прибить, стреляться даже, только не на бумагу — не “гадить”». По словам Леонтьева, ему было обидно непонимание со стороны, казалось бы, единомышленника, и что он даже обратился к отцу Амвросию, чтобы спросить совета, следует ли ему отвечать Астафьеву. Старец ему сказал, что «оправдать себя» Константин Николаевич должен, однако писать нужно так, «чтобы ему [Астафьеву. — А.М.] не было обидно. Более того, стремясь сделать свой полемический ответ наименее острым для оппонента, Леонтьев отвёз рукопись А.Д. Оболенскому, сведущему в философии, который по прочтении отметил, что

---

<sup>693</sup> Фудель И.И. К вопросу о «национальном». Самообман и ошибки // «Преемство от отцов»... С. 345–355.

<sup>694</sup> Там же. С. 345–346.

<sup>695</sup> Там же. С. 354.

<sup>696</sup> Леонтьев К.Н. Письмо к Т.И. Филиппову от 22 мая 1890 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 456.

«Астафьев явно не понял» леонтьевской брошюры и что возражение его «как нельзя более умеренное»<sup>697</sup>.

В мае 1890 г. он написал ответ под названием «Ошибка г. Астафьева», вышедший в «Гражданине» 26 мая 1890 г. (в последующем вошла в состав статьи «Кто правее?»).

Замечания Астафьева создали у Леонтьева впечатление, будто тот говорил не о его брошюре, «а о какой-то другой». Учитывая такой уровень непонимания, никакой диспут с ним, писал Леонтьев, невозможен, однако он не мог промолчать, потому что его упрекнули в нападении на то, чему он «готов и теперь всеми последними силами <...> служить»<sup>698</sup>.

В этой работе Леонтьева также содержится ответ на полемические возражения А.А. Киреева, расхождения с которым не были так критичны, как это имело место в случае с Астафьевым («с г. Киреевым <...> столкнуться можно»)<sup>699</sup>. Так, Киреев был согласен с тезисом Леонтьева о том, что «Европа делается пошлою, скучною и непоэтическою», равным образом не спорил он и с тем, что «реформы идут зачастую рука об руку с революциею». Несогласие у него вызвал эстетический взгляд Леонтьева на историю, его смущало, что всё интересное и своеобразное в Европе, имеющее свой колорит, нередко было «отвратительным и безнравственным». Освобождение славянских народов от «чужестранного ига» в представлении Киреева является безусловным благом, во имя которого необходимо принести в жертву «поэтичность, своеобразность, картинность». Наконец, наиболее острое непонимание встретило у него утверждение Леонтьева о либеральной природе славянофильства, которое, поддерживая панславизм и эмансипацию славян от власти турецкого султана,

---

<sup>697</sup> *Он же*. Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 706. Об этом же Леонтьев писал Фуделю. *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 23 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 461.

<sup>698</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 70.

<sup>699</sup> *Он же*. Кто правее? // *Он же*. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. С. 65. См. также в письме Фуделю, где Леонтьев писал, что Астафьев «тоже против меня (и гораздо более Киреева против». *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 13 мая 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 454.

тоже внесло свой вклад в «забвение национальных принципов». По мнению Киреева, винить в этом следует противников славянофилов, потому что именно они «сослужили службу “революционному Протею”»<sup>700</sup>. В несохранившемся письме Леонтьева к А.А. Кирееву, которое последний фрагментарно приводит в статье «Спор с западниками настоящей минуты» (1895 г.) Константин Николаевич писал, что разница между ними «во второстепенных оттенках». Он пояснял: «Вы и единомышленники ваши, заодно с Данилевским, верите или надеетесь, что образование восточно-славянской конфедерации на развалинах Турции и Австрии – ускорит развитие этой самобытности нашей». Леонтьев даже признавал «неизбежность такого политического исхода», однако предостерегал от того, чтобы надеяться на славян, и настаивал, чтобы русские больше думали о самих себе. Также он обрушивался на Киреева за то, что он о «славянстве» думает больше, чем о «своеобразной культуре»<sup>701</sup>.

Накал полемики усиливало придание одному и тому же термину – национализм — различных смыслов. Для Леонтьева «национальный идеал» должен был найти воплощение в создании самобытной культуры, а не в «политическом всеславянстве», то есть идее освобождения славян.

Вскоре Астафьев напечатал ещё одну статью («Объяснение с г. Леонтьевым», «Московские ведомости». 29 июня 1890. № 177), тон которой был ещё более резким, что показалось обидным не только Леонтьеву, но и его ближайшему окружению. Автор статьи упрекал своего оппонента в том, что тот возвёл против него «непостижимую напраслину», проникнутую раздражением и негодованием. Были повторены прежние аргументы о том, что «не всякая племенная политика есть <...> полемика национальная», однако, по Астафьеву, всякая национальность имеет в своей основе «племя», поэтому, по его мнению, отрицание Леонтьевым «племенной политики» неизбежно означает и отрицание

---

<sup>700</sup> Киреев А. Народная политика как основа порядка: (Ответ г-ну Леонтьеву) // Славянские известия. 1889. 9 июля. № 28. С. 680–683; 16 июля. № 29. С. 707–711.

<sup>701</sup> Цит. по: Котельников В.А., Фетисенко О.Л. Комментарии // Леонтьев К.Н. ПССиП. Т. 8. Кн. 2. 1139–1141.

«политики национальной». При этом никакая культура невозможна без национальности. Леонтьев, по его мнению, «любит национальную особенность вообще, как любит всякую особенность, вносящую в жизнь разнообразие», как «материал для построения полной содержанием характерной культуры». Однако, настаивал Астафьев, «отсюда далеко до признания национальной самобытности за самую основу и руководящее <...> начало этой культуры»<sup>702</sup>. На глубокое непонимание Астафьевым мысли Леонтьева указывает примечание последнего под этими словами в «Тетради с наклейками»: «Какой вздор!»<sup>703</sup>. В этой статье содержался оскорбительный для Константина Николаевича намёк на его безвестность: автор статьи писал, что он упоминает о Леонтьеве «вскользь, занятый не им лично, а самым общим вопросом о значении национального начала, у которого есть много и друзей и противников серьезнее и известнее». В упомянутых «тетрадах» эта фраза прокомментировала так: «А этот укор – благороден ли? Я бы счёл его прямо – подлостью, если бы был на месте Аст<афьева>»<sup>704</sup>.

Фуделю он писал: «Я не помню – читали вы его 2-ю статью в Московских Ведомостях или нет; – прочитайте; возмутитель тоном и, вероятно – ничего не поймёте, как и я 1/2-ны вовсе не понимаю, сознаюсь в своём бессилии!»<sup>705</sup>

В этом же письме делится идеей привлечь в полемику Вл. С. Соловьёва как арбитра. Леонтьев отправил ему первую редакцию писем «Кто правее?», но тот всё медлил с ответом. В письме Фету он просил передать Соловьёву, что его равнодушие огорчает, надеясь тем самым побудить его скорее начать работу<sup>706</sup>. Всё закончилось тем, что в конце марта 1891 г. Соловьёв отказался ввязываться в этот спор, о чём отправил телеграмму Леонтьеву, обещая вернуть рукопись. Константин Николаевич был даже рад такому разрешению: «Я так недоволен его

---

<sup>702</sup> Астафьев П.Е. Объяснение с г. Леонтьевым: Письмо к издателю // Московские ведомости. 1890. 29 июня. № 177. С. 4.

<sup>703</sup> Леонтьев К.Н. Тетради с наклейками // «Литературные изгнанники»... С. 741.

<sup>704</sup> Там же. С. 737.

<sup>705</sup> Он же. Письмо к И.И. Фуделю от 20 октября 1890 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 529.

<sup>706</sup> Он же. Письмо к А.А. Фету от 12 ноября 1890 г. // Он же. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 543.

гнусным и всё более и более тесным союзом с прогрессом, что страдал от мысли некотор<ым> обр<азом> обязаться ему»<sup>707</sup>.

В последующем Леонтьев неоднократно возвращался к теме прошедшей летом 1890 г. полемики. А.А. Александрову 20 сентября того же года он писал, что статья Астафьева была «до того бешеная, ядовитая, не великодушная», а по мнению Вл.С. Соловьёва, «хамская», что «надо дивиться, как он при своей чуткой совести» всё ещё не пришёл к нему «с дружеским и честным покаянием». В передаче Леонтьева, Соловьёв особенно «хамским» находил укор в безызвестности. И вместе с тем Леонтьев был готов его простить, если бы тот принёс извинения: «Я всё-таки его желаю и люблю и, если у него достало бы мужества прокартавить мне: “батюшка, я знаю сам, что свинство сделал” – то я бы от всей души прижал его к груди моей!..»<sup>708</sup>.

В сентябре 1890 г. Леонтьев и Астафьев случайно пересекались несколько раз, один раз на улице и другой – в Московском цензурном комитете. Они беседовали, однако визитов друг другу не наносили. Леонтьев старался избегать соблазнов и искушений, «опасаясь согрешить какими-нибудь резкими объяснениями»<sup>709</sup>.

---

<sup>707</sup> *Он же*. Письмо к И.И. Фуделю от 19 марта 1991 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 65.

<sup>708</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 20 сентября 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 499–500.

<sup>709</sup> *Он же*. Письмо к А.А. Александрову от 20 сентября 1890 г. // *Он же*. ПССиП. Т. 12. Кн. 2. С. 499.

## Заключение

Во-первых, в системе взглядов К.Н. Леонтьева культурно-исторические типы (наиболее «реализованные» из них называются культурами) подчинены органическим законам, на которые распространяется теория триединого процесса (прохождение стадий от «первичной простоты» к «цветущей сложности», и далее, к «вторичному смещению»). При этом Леонтьев считал, что самым важным элементом, который он привнес в доктрину Данилевского, была акцентуация факта смены одной культуры другой, утверждение о том, что история есть смена культурно-исторических типов, и радикальные выводы из этой аксиомы. Соответственно, если на смену одной культуре не приходит другая, происходит уже окончательное, всемирное «вторичное смещение» – своеобразный «за-такт», четвёртый этап «гипотезы триединого развития». Это означает прекращение исторического процесса и завершение движения самой истории. Таким образом, одну отжившую культуру должна сменить другая, молодая и полная сил. Вслед за славянофилами Леонтьев считал очевидным факт разложения культуры романо-германской, то есть европейской в общем смысле. Последнее выражается во вступлении в фазу «вторичного смещения», симптомами которой мыслитель отмечал развитие индивидуализма, научного прогресса и техники. Леонтьев отмечал, что принципы индивидуализма негативно влияют на религиозное сознание, потому что идут бок о бок с эвдемонизмом, противным христианскому духу. Более того, они, по его мнению, усиливают «подвижность», т.е. свободу передвижения, в то время как «физическая подвижность» (горизонтальная) влечёт за собой и «сословную подвижность» (вертикальную), и таким образом разрушает сословность и подрывает политическую основу государства. Бурный научный прогресс Леонтьев оценивал негативно. Он считал признаками «глубокого устарения» тягу к сознательному и преобладание сознательного над бессознательным. Последнее подрывало религиозное сознание, в особенности у широких масс, для которых научное знание представало соблазном и выстусняло

религиозный иррационализм. Там самым ослабляется Церковь как институт и подтачивается, таким образом, религиозная основа. В свою очередь, наука оправдывает социальный прогресс, и поэтому предстаёт не национальной, «космополитичной». По всем этим причинам наука должна развиваться «в презрении к своей пользе». Технику Леонтьев мыслил антитезой всего органического. Она продолжает дело космополитической науки, расшатывает государственные основы тем, что увеличивает подвижность. Техника выгодна лишь буржуазии, проводнику «всеевропейских» и «общегуманитарных» ценностей. Итак, на смену романо-германскому культурно-историческому типу должна прийти «славяно-восточная» культура. С этим была связана попытка Леонтьева разработать цельную концепцию такой цивилизации, информацию о которой возможно почерпнуть только в переписке, так как в опубликованных источниках содержались лишь намеки.

Во-вторых, на основе вышеизложенных историософских наработок и в том числе под влиянием первых лет эпохи «реакционной» политики Александра III Леонтьев разработал концепцию «гептастилизма» (или «анатолизма»), которая подразумевала формирование нового культурно-исторического «славяно-восточного» культурно-исторического типа с центром в Царьграде. Данная концепция излагалась исключительно в переписке. В отличие от идеи Данилевского, предполагавшей объединение славян в «полноосновную» культуру, состоявшую из четырёх основ, леонтьевский проект сводился к появлению семиосновной культуры, которая включала бы в себя Сербию, Болгарию, а также Грецию, Румынию, Персию и Турцию, и имела бы развитыми «столпы» религиозный, политический, юридический, философский, бытовой, художественный и экономический. Тем не менее, эти семь «столпов» представляли собой расширенную и переформатированную версию тех же четырёх основ у его предшественника. Леонтьев считал необходимым (в том числе для борьбы с прогрессистскими тенденциями) провести «централизацию православной Церкви на Босфоре» в соборном (синодальном) или патриаршем

виде. При первом, наиболее предпочтительном на его взгляд варианте, предполагалось выбрать представителями всех независимых поместных Церквей «Вселенского Патриарха», который был бы ограничен Синодом, состоящим из упомянутых представителей. Эта мера позволила бы «оживить» Церковь как важнейшую государственную основу. Наличие императора в данной системе Леонтьева, как было доказано в работе, самоочевидно. Мысли Леонтьева в этой области тесным образом соотносятся с концепциями симфонии властей Юстиниана I (483–565 гг.) и патриарха Фотия (820–896 гг.): в первом случае имелась в виду симфония императора и пентархии, что у Леонтьева соответствует ограничивающему власть «Вселенского Патриарха» Синоду, состоящему из «представителей независимых поместных Церквей»; а во втором случае подразумевалась симфония императора и Константинопольского патриарха, что напоминает саму мысль Леонтьева о «Вселенском Патриархе». Кроме того, существование мистических сект, в отличие от сект рационального толка, мыслитель считал крайне желательным, на что было несколько причин. С одной стороны, они опасны для церковного и государственного единства, однако для Леонтьева смещение акцентов в религиозном сознании на «супер-натурализм», т.е. на сверхъестественное, мистику, является благом, потому как факт наличия сект мистического толка препятствует восприятию широкими массами либеральных идей и оттягивает тем самым наступление всеобщего смешения. Говоря об экономических принципах организации будущей культуры, Леонтьев настаивал на необходимости «спасительного насилия», что подразумевало ограничение вертикальной и горизонтальной подвижности, установление минимума неотчуждаемой собственности и жёсткой социальной иерархии. В этой связи он обращался к экономической составляющей социалистической идеологии. На представление Леонтьева о социализме как о «грядущем рабстве» (вопреки воле его актуальных приверженцев) оказала влияние не только мысль Г. Спенсера, но также афонское монастырское устройство, что позволяет говорить о криптоафонском ядре его идей «социалистического феодализма». В воззрениях

Леонтьева относительно стиля можно выделить две основы: обращение к традиционной народной и восточной культуре (как противопоставлению Западу) и подражании Церкви во всём, включая внешние формы, вплоть до светской одежды, вдохновлённой церковными облачениями. Такое стилистическое разнообразие мыслилось необходимым для создания самобытной славяно-восточной культуры.

В-третьих, надежды Леонтьева на создание новой культуры, т.е. реализации гептастилистические грёзы «оптинского отшельника», как при жизни называли Леонтьева, значительно поколебались в феврале 1888 г., когда в журнале «Вестник Европы» была опубликована статья Соловьёва «Россия и Европа». В ней опровергались надежды на культурное созидание Россией и утверждалось, что русская культура является европейской. Соловьёв статьи настаивал на только религиозном призвании России, которое сводилось, таким образом, к объединению Восточной и Западной Церквей при главенстве папы. Всё это заставило Леонтьева обратиться к осмыслению различных вариантов российского будущего и подвергнуть основательному переосмыслению содержание его идей гептастилизма. То обстоятельство, что именно этот тезис Соловьёва стал поворотным пунктом в мировоззрении Леонтьева, доказывает частое обращение к этой теме в переписке вплоть до последних месяцев жизни мыслителя, а также ряд схолий на печатных сочинениях оппонента.

В-четвертых, существовало четыре сценария будущего России в мысли позднего Леонтьева. К первому относились прежние чаяния на создание новой культуры, притом количество основ мыслитель подвергал переосмыслению в сторону уменьшения. Как стало ясно из переписки, концептуально все основы сохранились и после 1888 г. Леонтьев продолжал строить планы относительно «сосредоточения православия» в Константинополе, формирования «Восточного союза», будущего развития науки и техники; не прекращал он размышлять также об эстетической составляющей потенциальной новой культуры, надеясь даже донести свои соображения на этот счёт в пространство власти для последующего

воплощения в жизни. Тем не менее, всё чаще Леонтьев обращался к проблематике «удержания» полноценного вступления в финальную стадию «триединого процесса», и его мысль получила выраженный эсхатологический окрас. Второй сценарий подразумевал реализацию «религиозного призвания», то есть объединение Западной и Восточной Церквей, о чём писал Соловьёв. Для филокатолика Леонтьева этот сценарий не выглядел абсолютно неприемлемым. Третий вариант будущего России представлял собой установление в ней «социалистического феодализма» («монархического социализма»). Леонтьев в 1888–1891 гг. проявлял повышенное внимание к социализму, который он, вслед за Спенсером, понимал как «новый феодализм» и «грядущее рабство», подразумевающее жёсткую организацию общества и появление новых сословных групп. Философ допускал возможность, что культурное созидание может быть и на базе «социализма», но главную его задачу он видел скорее в задержании наступления всемирного смешения, за которым последует остановка исторического процесса. Наконец, четвёртый сценарий был исключительно эсхатологическим и предполагал окончательное, всемирное «вторичное смешение», способное прямо или опосредованно привести к уничтожению человечества посредством изобретения нового оружия, из-за которого «воздух, как свиток, совьётся», истощения природы вследствие бурного развития научно-технического прогресса, или, после объединения в «общеевропейскую федерацию», завоевание азиатскими народами.

В-пятых, как показывает анализ корреспонденции Леонтьева второй половины 1880-х – начала 1890-х гг., Соловьёв не убедил его в полнейшем отсутствии перспектив формирования оригинального культурно-исторического типа, и автор «Византизма и славянства» продолжал рассматривать созидательный проект в качестве перспективного. В своей корреспонденции он неоднократно указывал на то, что в «культурный идеал» необязательно верить, но желать его осуществления ничто не мешает. Вместе с тем, в этот период основной упор мыслитель стал делать на «подмораживании», направленном на удержание

наступления последней фазы всемирного смешения. Отдельно необходимо отметить, что именно такой «культурный» идеал Леонтьев считал истинно «национальным», что стало предметом полемики с философом П.Е. Астафьевым в 1888–1890-х гг. Стержнем их спора стало утверждение Леонтьева о том, что идеи либерально-эгалитарного прогресса и национализма тесным образом взаимосвязаны. Обращение к этой полемике показало, среди прочего, что мировоззрение Леонтьева было цельным, и его основой была эсхатология, которая соотносится с телеологией. Именно представление о телеологической обусловленности всех социально-политических явлений приводило автора гипотезы «триединого процесса» к мысли о «роковой обусловленности» служения национализма осуществлению либеральных идей.

В-шестых, вопреки мнению К.Н. Леонтьева, который свёл мысли Ф.М. Достоевского об «окончательной гармонии» к абстрактному гуманизму и в целом отказался видеть в «Пушкинской речи» апокалиптический подтекст и скрытый хилиазм, в действительности эсхатологические представления Достоевского содержали полноценный хилиастический комплекс. Миллениаристские представления выражались им неявно в печатных сочинениях и непосредственно в личной переписке в черновиках. Соловьёв тоже стал полноценным участником данной полемики, выступив на стороне Достоевского, которого он защищал от обвинений к приверженности «розовому христианству», настаивая на мистическом содержании идей «Пушкинской речи» и их глубокой укоренённости в православном вероучении. Вплоть до своей смерти Леонтьев возвращался к этому спору и указывал на несоответствие мыслей Достоевского православию, ссылаясь на Предание и, среди прочего, на оптинское монашеское духовенство. На материале в первую очередь схолий Леонтьева разных лет на изданиях работ Достоевского и Соловьёва показано изменение отношения мыслителя к автору «Критики отвлечённых начал» по мере ухудшения их взаимоотношений из-за идейных разногласий.

## Список источников и литературы

### Источники

1. *Александров А.А.* На могиле К.Н. Леонтьева // *Он же.* Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение» / Сост., вступ. статья, подг. Текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 142–144.

2. *Александров А.А.* К.Н. Леонтьев // *Он же.* Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение» / Сост., вступ. статья, подг. Текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 144–147

3. *Александров А.А.* Константин Николаевич Леонтьев // *Он же.* Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение» / Сост., вступ. статья, подг. Текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 148–151.

4. *Александров А.А.* Из воспоминаний о К.Н. Леонтьеве // *Он же.* Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение» / Сост., вступ. статья, подг. Текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 230–238.

5. *Александров А.А.* Памяти К.Н. Леонтьева // *Он же.* Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение» / Сост., вступ. статья, подг. Текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 241–261.

6. *Александров А.А.* Памяти К.Н. Леонтьева // *Он же.* Письма к К.Н. Леонтьеву. Стихотворения. Статьи. Воспоминания. Материалы к истории журнала «Русское обозрение» / Сост., вступ. статья, подг. Текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2024. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 5). С. 262–270.

7. *Александров А.А.* Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 359–375.

8. *Астафьев П.Е.* Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение. 1890. Т. 2. № 3. С. 267–297.

9. *Астафьев П.Е.* Объяснение с г. Леонтьевым: Письмо к издателю // Московские ведомости. 1890. 29 июня. № 177. С. 4.

10. *Астафьев П.Е.* Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки [С прил. ст.: «Понятие психического ритма»]. М.: Университетская типография (М. Катков), 1881. – IV, 156, 60 с.

11. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Академический проект, 2015. – 602 с.

12. *Достоевский Ф.М.* Бесы. Роман в трех частях // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 10. Бесы: Роман в 3 ч. / текст подгот. Н.Ф. Буданова. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1974. – 519 с.

13. *Достоевский Ф.М.* Письмо к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений: В 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881 / текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др.; ред. Н.Ф. Буданова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. С. 13–15.

14. *Достоевский Ф.М.* Письмо к К.П. Победоносцеву от 16 августа 1880 г. // *Он же.* Полное собрание сочинений: В 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.

др.; ИРЛИ. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881 / текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др.; ред. Н.Ф. Буданова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. С. 209–210.

15. *Достоевский Ф.М.* Черновой автограф «Ответа Градовскому» // *Он же*. Полное собрание сочинений: В 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь – 1880, август / ред. Н.Ф. Буданова и др.; текст подгот. и примеч. сост. А.В. Архипова и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. С. 323.

16. *Замараев Г.И.* Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 200–207.

17. Записные тетради Ф.М. Достоевского, публикуемые Центральным архивным управлением СССР (тетради №№ 1 и 4) и Публичной библиотекой СССР имени Ленина (тетради №№ 2 и 3) / Подготовка к печати Е. Н. Коншиной; Комментарии Н.И. Игнатовой, Е.Н. Коншиной. М.; Л.: Academia, 1935.

18. *Киреев А.* Народная политика как основа порядка: (Ответ г-ну Леонтьеву) // Славянские известия. 1889. 9 июля. № 28. С. 680–683; 16 июля. № 29. С. 707–711.

19. *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 18 октября 1883 г. // Иван Кристи. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 2). С. 60–61.

20. *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 12 (24) ноября 1883 г. // Иван Кристи. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 2). С. 61–64.

21. *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 2–4 (14–16) января 1884 г. // Иван Кристи. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 2). С. 70–73.

22. *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 6 июля 1884 г. // Иван Кристи. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 2). С. 77–78.

23. *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 4 февраля 1889 г. // Иван Кристи. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 2). С. 377–384.

24. *Кристи И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 25 сентября 1889 г. // Иван Кристи. Письма к К.Н. Леонтьеву. Статьи. / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2016. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 2). С. 118–119.

25. *Леонтьев К.Н.* Афон и его устройство // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 272–275.

20. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. [19 кн.] / подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 300–443.

26. *Леонтьев К.Н.* Владимир Соловьёв против Данилевского // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 316–391.

27. *Леонтьев К.Н.* Владимир Соловьёв против Данилевского <незавершённые главы> // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 392–413.
28. *Леонтьев К.Н.* Денисову. 7 столбов новой культуры // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 298–300.
29. *Леонтьев К.Н.* Добрые вести // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 414–444.
30. *Леонтьев К.Н.* Достоевский о русском дворянстве // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 472–483.
31. *Леонтьев К.Н.* Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 149–158.
32. *Леонтьев К.Н.* Записка о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 7–19.
33. *Леонтьев К.Н.* Знакомство с Лессепсом // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 142–148.
34. *Леонтьев К.Н.* Катков и его враги на празднике Пушкина // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 186–208.
35. *Леонтьев К.Н.* Кто правее? // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 57–179.
36. *Леонтьев К.Н.* Культурный идеал и племенная политика // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 21–56.
37. *Леонтьев К.Н.* Культурный идеал и племенная политика <фрагменты ранней редакции> // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 230–244.
38. *Леонтьев К.Н.* «Московские ведомости» о двоевластии // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 7–20.

39. *Леонтьев К.Н.* Над могилой Пазухина // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 445–461.
40. *Леонтьев К.Н.* Национальная политика как орудие всемирной революции // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. 497–548.
41. *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9. С. 165–226.
42. *Леонтьев К.Н.* Не кстати и кстати // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 625–637.
43. *Леонтьев К.Н.* <О культурном своеобразии и пределах развития науки> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 267–271.
44. *Леонтьев К.Н.* <О новой культуре> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 279–281.
45. *Леонтьев К.Н.* Отрывки и разные мысли. 1889 // В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги. «Литературные изгнанники». Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. С. 178–202.
46. *Леонтьев К.Н.* Передовые статьи «Варшавского дневника» // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 7–108.
47. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 24–27 июля 1887 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 1. С. 361–375.
48. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 12 сентября 1889 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 356–358.
49. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 11 января 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 391–394.

50. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 3 мая 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 444–452.
51. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 20 сентября 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 497–502.
52. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 26 октября 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 530–533.
53. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Александрову от 23 октября 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 225–229.
54. *Леонтьев К.Н.* Письмо к В.В. Розанову от 8 мая 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 100–107.
55. *Леонтьев К.Н.* Письмо к В.В. Розанову от 24–27 мая 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 116–130.
56. *Леонтьев К.Н.* Письмо к В.В. Розанову от 13 июня 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 131–138.
57. *Леонтьев К.Н.* Письмо к В.В. Розанову от 30 июля 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 155–159.
58. *Леонтьев К.Н.* Письмо к В.В. Розанову от 13–14 августа 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 170–181.
59. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Вс.С. Соловьёву от 1 марта 1879 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2019. Т. 11. Кн. 2. С. 304–307.
60. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 22 апреля 1888 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 67–71.

61. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 6–23 июля 1888 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 75–96.

62. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 10 августа 1888 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 98–100.

63. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 28 октября 1888 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 114–115.

64. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 12–13 января 1889 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 176–181.

65. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 14 марта 1889 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 131–135.

66. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 18 июня 1889 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и

комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 222–226.

67. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 22 октября 1889 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 168–170.

68. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 4 декабря 1890 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 246–252.

69. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 19 января – 1 февраля 1891 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 260–289.

70. *Леонтьев К.Н.* Письмо к И.И. Фуделю от 19 марта 1891 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 301–309.

71. *Леонтьев К.Н.* Письмо к К.А. Губастову. 15 марта 1889 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 228–233.

72. *Леонтьев К.Н.* Письмо к К.А. Губастову от 5–7 июня 1889 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 289–300.

73. *Леонтьев К.Н.* Письмо к К.А. Губастову. 17 августа 1889 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 316–325.

74. *Леонтьев К.Н.* Письмо к К.А. Губастову от 25–26 марта 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 71–83.
75. *Леонтьев К.Н.* Письмо к княгине Е.А. Гагариной от 22 мая 1888 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 79–83.
76. *Леонтьев К.Н.* Письмо к князю К.Д. Гагарину от 16 июля 1875 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2018. Т. 11. Кн. 1. С. 444–447.
77. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Н.А. Уманову от 28 ноября 1888 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 182–185.
78. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Н.Г. Герову от 12 декабря 1865 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 253–255.
79. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову. 14–15 мая 1881 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2019. Т. 11. Кн. 2. С. 421–423.
80. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову. 10–14 февраля 1883 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 1. С. 2–29.
81. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 10 октября 1888 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 158–164.
82. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 27 апреля 1889 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 260–265.
83. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 10 января 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 387–390.
84. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 14–15 марта 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 413–423.
85. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 18 ноября 1890 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 544–546.
86. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 19 января 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 19–22.

87. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову 27 января 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 19–22.
88. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Т.И. Филиппову от 29 марта 1891 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 83–89.
89. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Я.А. Денисову от 8–9 ноября 1887 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 1. С. 410–413.
90. *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. [19 кн.] / подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.
91. *Леонтьев К.Н.* Русские, греки и юго-славяне // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 444–499.
92. *Леонтьев К.Н.* Сочувствие и содействие // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 241–255.
93. *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 159–234.
94. *Леонтьев К.Н.* Тетради с наклейками // В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги. «Литературные изгнанники». Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. С. 309–828.
95. *Леонтьев К.Н.* <Фрагмент первой редакции «Афонских писем»> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 271–272
96. *Леонтьев К.Н.* <Фрагменты черновой редакции статьи «О всемирной любви»> // *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.: Пушкинский Дом, 2012. С. 118–120
97. *Леонтьев К.Н.* <Фрагменты, не вошедшие в VIII главу «Писем о Восточных делах»> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 275–278.

98. *Леонтьев К.Н.* <Фрагменты, не вошедшие в статью “О всемирной любви”> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9. С. 401–406.

99. *Леонтьев К.Н.* <Черновой вариант XIII главы статьи «Владимир Соловьёв против Данилевского»> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 2. С. 203–229.

100. *Леонтьев К.Н.* Четыре письма с Афона // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 131–175.

101. *Леонтьев К.Н.* Чужим умом // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 483–497.

102. *Леонтьев К.Н.* Эптастилизм, или Учение о семи столпах Новой Восточной Культуры // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 282–289.

103. *Леонтьев К.Н.* Эптастилизм. Афонские порядки // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 289–293.

104. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Фету от 3 февраля 1888 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 18–25.

105. *Леонтьев К.Н.* Письмо к А.А. Фету от 1 сентября 1889 г. // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12. Кн. 2. С. 334–340.

106. *Леонтьев К.Н.* Письмо к В.В. Розанову от 13 июня 1891 г. (примечания) // В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги. «Литературные изгнанники». Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. С. 254–261.

107. *Леонтьев К.Н.* Письмо к Л.А. Тихомирову от 20 сентября 1891 г. // ПССиП. Т. 12. Кн. 3. С. 198.

108. *Леонтьев К.Н.* <Черновой вариант XIII главы статьи «Владимир Соловьёв против Данилевского»> // *Он же.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2009. Т. 8. Кн. 1. С. 203–230.

109. *Леонтьев К.Н.* Одиссей Полихрониадес // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2002. Т. 4. С. 5–825.
110. *Леонтьев К.Н.* Отрывки и разные мысли. 1889 // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 12. Кн. 3. С. 303–323.
111. *Леонтьев К.Н.* Плоды национальных движений на Православном Востоке // *Он же*. Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 549–625.
112. *Микосиба М.* О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева «Три речи в память Достоевского» // *Соловьёвские исследования*. Иваново. 2004. № 1(8). С. 32–55.
113. Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. – 728 с.
114. *Розанов В.В.* Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 27–122.
115. *Розанов В.В.* О Константине Леонтьеве // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 409–416.
116. *Соловьёв В.С.* Заметка в защиту Достоевского от обвинений в «новом» христианстве // *Соловьёв В.С.* Сочинения в 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Прим. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 319–323.
117. *Соловьёв Вл.С.* Заметка по поводу новых христиан // *Русь*. 1883. 1 мая. № 9. С. 39–43.
118. *Соловьёв В.С.* Три речи в память Достоевского: (1881-1883 гг.) М.: Университетская типография (М. Катков), 1884 г. – 55 с.

119. *Соловьёв Вл.С.* Памяти К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 20–26.

120. *Соловьёв Вл.С.* Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. – 447 с.

121. *Соловьёв В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Прим. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 635–763.

122. *Стахеев Д.И.* Группы и портреты // Ф.М. Достоевский в забытых и неизвестных воспоминаниях современников. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 245–250.

123. *Талалай М.Г., О.Л. Фетисенко О.Л.* К.Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. № 1 (16). 2024. С. 197–216.

124. *Тихомиров Л.А.* Тени прошлого. К.Н. Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Т. II. С. 6–28.

125. *Филиппов Т.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 3 февраля 1887 г. // Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. С. 399–400.

126. *Фудель И.И.* Вопросы церковной жизни. Памяти К.Н. Леонтьева // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 359–362.

127. *Фудель И.И.* Восток, Россия и славянство // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания /

Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 397–399.

128. *Фудель И.И.* Восточный вопрос (памяти К. Леонтьева) // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 377–384;

129. *Фудель И.И.* К вопросу о «национальном». Самообман и ошибки // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 345–356.

130. *Фудель И.И.* К. Леонтьев и Вл. Соловьёв в их взаимных отношениях // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 400–431.

131. *Фудель И.И.* К. Леонтьев. О романах гр. Л.Н. Толстого // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 376–377.

132. *Фудель И.И.* К. Леонтьев // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 387–392.

133. *Фудель И.И.* Культурный идеал К.Н. Леонтьева // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 362–373.

134. *Фудель И.И.* Моё знакомство с К. Леонтьевым (письмо С.Н. Дурылину) // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 431–467.

135. *Фудель И.И.* О сочинениях К. Леонтьева (Письмо в редакцию) // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 399–400.

136. *Фудель И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 21 июля 1888 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 96–97.

137. *Фудель И.И.* Письмо к К.Н. Леонтьеву от 10–14 июля 1890 г. // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 230–232.

138. *Фудель И.И.* Предисловие редактора // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л.

Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 392–396.

139. *Фудель И.И.* Преемство от «отцов» (Письмо к кормчему «Благовеста») // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 356–359.

140. *Фудель И.И.* Сочинения К. Леонтьева // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 384–387.

141. *Фудель И.И.* Судьба К.Н. Леонтьева // «Преемство от отцов». Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1). С. 373–376.

## **Литература**

1. *Авдеева Л.Р.* К.Н. Леонтьев: Пророк или «одинокый мыслитель» // Социально-политический журнал. 1992. № 8. С. 8–91.

2. *Авдеева Л.Р.* Проблема «Россия и Европа» в воззрениях Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1982. № 3. С. 74–86.

3. *Авдеева Л.Р.* Проблема государства в русской религиозной общественной мысли последней трети XIX – начале XX в. // Вестник Московского университета. Сер. 12. Теория научного коммунизма. 1982. № 5. С. 85–94.

4. *Авдеева Л.Р.* Религиозно-консервативная социология К.Н. Леонтьева. Дис... канд. филос. наук. М., 1983.

5. *Авдеева Л.Р.* Философско-методологические аспекты консервативной социологии К. Леонтьева // Актуальные проблемы философии народов СССР. М., 1981. Вып. 9. С. 72–78.

6. *Аггеев К.* Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К.Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, типография «Петр Варский», 1909 г. – 333 с.

7. *Асмус В., прот.* Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого) – <http://www.pravoslavie.ru/37859.html> (Дата обращения: 20.05.2020).

8. *Бежанидзе Б.В.* Рецепция византийского концепта «благой симфонии» в русской богословско-политической мысли XI–XVII веков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2025. – 336 с.

9. *Бердяев Н.А.* К. Леонтьев – философ реакционной романтики // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 208–234.

10. *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. II. С. 29–179.

11. *Бессчетнова Е.В.* Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы, - М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2017. – 224 с.

12. *Бибихин В.В.* Константин Леонтьев // Другое начало. СПб: Наука, 2017. С. 25–66.

13. *Бибихин В.В.* Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы // Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. с греч. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2011. С. 248–278.

14. *Бондач А.Г.* Исагога // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 50–52.
15. *Бонч-Бруевич В.Д.* Ленин о религии // Избранные атеистические произведения. – М.: Мысль, 1972. С. 20–44.
16. *Бородаевский В.В.* О религиозной правде Константина Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 253–264.
17. *Бочаров С.Г.* Леонтьев и Достоевский // *Он же.* Вещество существования: филологические этюды. М.: Русский Миръ; Жизнь и мысль, 2014. С. 238–297.
18. *Буданова Н.Ф.* «И свет во тьме светит...» (К характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского). СПб.: ИД «Петрополис», 2012. – 406 с.
19. *Буданова Н.Ф.* Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский: Материалы и исследования / АН СССР, ИРЛИ; отв. ред. Г. М. Фридендер. Л.: Наука. Т. 9. С. 199–223.
20. *Булгаков С.Н.* Очерк о Ф.М. Достоевском // *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. 6-е издание. Т.1. СПб.: изд. А.Г. Достоевской, 1906. С. III–XL.
21. *Булгаков С.Н.* Победитель – побеждённый // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 376–392.
22. *Валицкий, А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Анджей Валицкий; пер. с польск. К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 704 с.
23. *Варава В.В.* Рождение философии из духа эсхатологии // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М: Индрик, 2016. С. 78–91.

24. *Винюкова Н.В.* Общественная и церковная деятельность И.И. Фуделя: 1864–1918: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Винюкова Надежда Валерьевна; [Место защиты: ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова»]. Москва, 2019. – 268 с.
25. *Волкогонова О.Д.* Константин Леонтьев. М.: Молодая гвардия, 2013. – 453 с.
26. *Володихин Д.М.* "Высокомерный странник". Философия и жизнь Константина Леонтьева. М.: Мануфактура, 2000. – 185 с.
27. *Володихин Д.М.* Константин Леонтьев: русский историософ. Калуга, издатель ИП Якунин А.В., 2025. – 176 с.
28. *Гайденко П.П.* «Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев – литературный критик)» // Вопросы литературы. 1974 № 5. С. 159–205.
29. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
30. *Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.* Владимир Соловьев и Ф. М. Достоевский в умственном кругу русских консерваторов XIX века // *Они же.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 93–98
31. *Гальцева Р.П.* Раскол в консерваторах: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, И.С. Аксаков, К.Н. Леонтьев, К.П. Победоносцев в споре об общественном идеале / Р.П. Гальцева, И.Б. Роднянская // Неоконсерватизм в странах Запада: реф. сб. М., 1982. Ч. 2. С. 227–295.
32. *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 640 с.
33. *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 / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М: Индрик, 2016. С. 160–184.

34. *Гачева А.Г.* Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая / Сост., вступ. ст.; комментарии А.Г. Гачевой и при участии А.Л. Евстигнеевой. СПб.: РХГИ, 2004. С. 814–842.

35. *Гачева А.Г.* Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров: встречи в русской литературе. М.: ИМЛИ РАН, 2008. – 574 с.

36. *Гачева А.Г.* Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2002. №16. С. 54–64.

37. *Гачева А.Г.* Царство Божие на земле в понимании Ф.М. Достоевского // *Она же.* Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск. 2005. Вып. 5. С. 312–323.

38. *Гоголев Р.А.* «Ангельский доктор» русской истории. Философия К.Н. Леонтьева: опыт реконструкции / Р.А. Гоголев; послесл. Дмитрия Андреева. Москва: АИРО-XXI, 2007. – 160 с.

39. *Гоголев Роман.* Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. Санкт-Петербург: Алетейя, Ист. книга, 2006. С. 203–223.

40. *Голосенко И.А.* Социальная философия неославянофильства / *Он же.* Социологическая мысль в России: очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века. Л., 1978. С. 227–254.

41. *Гранин Р.С.* Аналитическая эсхатология: Монография / РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отд. философии; гл. ред. – Хлебников Г.В. М., 2019 – 159 с.

42. *Грифцов Б.А.* Судьба К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 294–358.

43. *Гумерова А.Л.* Мотивы "Победной повести" И.-Г. Юнга-Штиллинга в произведениях Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. №3 (7). С. 117–129.

44. *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / Пер. и науч. ред. А.Е. Мусина; под общ. ред. И.П. Медведева. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010. – 477 с.

45. *Даренский В.Ю.* Эсхатология Ф.М. Достоевского // *Acta eruditorum*: научные доклады и сообщения Выпуск 43 / 2023. С. 111–122.

46. *Долгов К.М.* Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М.: Отчий дом, 2008. – 720 с.

47. Достоевский и К. Леонтьев: дискуссия в "Вольфиле" / Предисл., публ. и коммент. А.В. Лаврова // Достоевский: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2000. Т. 15. С. 407–462.

48. *Достоевский Ф.М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // *Он же*. Полное собрание сочинений: В 30 т. / редкол.: В.Г. Базанов (отв. ред.) и др.; ИРЛИ. Т. 27: Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. *Dubia* / текст подгот. и примеч. сост. А.М. Березкин и др. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. С. 42–87.

49. *Дурылин С. Н.* Отец Иосиф Фудель (Мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко) // Литературная учеба. 1996. № 3. С. 179–187.

50. *Евлампиев И.И.* Достоевский и Ориген // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 24. СПб.: Нестор-история, 2024. 86–108.

51. *Елепова М.Ю., Ларионова О.А.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров: к вопросу об эсхатологических исканиях Ф.М. Достоевского // Вестник Поморского ун-та. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 1. С. 55–59.

52. *Емельянов-Лукьянчиков М.А.* Константин Леонтьев о «социалистическом феодализме» в России: два сценария // 1917 год: революции в России: материалы Всероссийской научной конференции (30 ноября – 1 декабря 2007 г.). М., 2008. С. 252–272.

53. *Ермилов В.В.* Мечта художника и действительность // Красная новь. 1939. № 1. С. 229–266.

54. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, 2011. – 880 с.
55. *Золотарёв А.В.* Достоевский и мистика // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 24. СПб.: Нестор-история, 2024. С. 21–38.
56. *Золотарёв А.В.* Своеобразие хилиастической утопии Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26.
57. *Золотарёв А.В.* Спор Леонтьева и Соловьёва о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской философии // Соловьёвские исследования. 2018. № 2(58). С. 6–20.
58. *Золотарёв А.В.* Спор Леонтьева с Достоевским о хилиазме: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской религиозной философии // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 150–160.
59. *Иванов Г.В.* Страх перед жизнью // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Т. II. С. 187–196.
60. *Иванова Е.В.* Наследие и наследник: к истории публикуемых текстов // В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги. «Литературные изгнанники». Неопубликованные тексты. Статьи о К.Н. Леонтьеве. Комментарии. СПб.: Росток, 2014. С. 31–52.
61. *Иваск Ю.П.* Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Т. II. С. 229–650.
62. *Камнев В.М., Осипов И.Д.* Политическая философия русского консерватизма. СПб.: Владимир Даль, 2023. – 266 с.
63. *Ковальченко И.Д.* Методы исторического исследования / И.Д. Ковальченко: Отделение историко-философских наук. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2003. – 486 с.

64. *Ковальченко И.Д.* Сущность и особенности общественно-исторического развития (Заметки о необходимости обновленных подходов) // И.Д. Ковальченко: Отделение историко-философских наук. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2003. С. 23–53.

65. *Козырев А.П.* Владимир Соловьёв и Константин Леонтьев: диалог в поисках русской звезды // Начала. 1992. № 2. М., Издательство МАИ. С. 63–74.

66. *Козырев А.П.* Соловьёв и гностики М.: Издатель Савин С.А., 2007. – 544 с.

67. *Комарович В.Л.* «Братья Карамазовы». Новые исследования и материалы // *Он же.* «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском / Сост., отв. ред. и автор вступит. статьи О.А. Богданова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 311–438.

68. *Комарович В.Л.* «Мировая гармония» Достоевского // *Он же.* «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском / Сост., отв. ред. и автор вступит. статьи О.А. Богданова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 129–152.

69. *Концевич И.М.* Оптина Пустынь и ее время / Иван Михайлович Концевич. – Перепечатка с изд. Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США), 1970, перераб. и доп. – Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2008. – 688 с

70. *Котельников В. А., Фетисенко О. Л.* Комментарии // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 8. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 753–1343.

71. *Котельников В.А.* Средневековье Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. Отв. ред. Н.Ф. Буданова, И.Д. Якубович. Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 23–30.

72. *Котельников В.А.* Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–128.

73. *Котельников В.А.* Эстетика и критика Константина Леонтьева // *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. и писем. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9. С. 497–572.

74. *Котельников В.А.* Воин мысли: Константин Леонтьев в поединке с веком. СПб.: Владимир Даль, 2025.- 443 с.

75. *Котов А.Э.* “Народность” и “сословность”: два полюса русского консерватизма // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 288–306.

76. *Котов А.Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии: монография – СПб., СПБИГО, ООО «Книжный дом», 2010. - 224 с.

77. *Котов А.Э.* Русский политический предмодерн: забытые «консерваторы» второй половины XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2019. – 285 с.

78. *Котов А.Э.* Священник Иосиф Фудель и спор о национализме // Russian Colonial Studies. 2019. №2. С. 56–75.

79. *Котов А.Э.* «Современная нефеодалная монархия»: русская консервативная печать конца XIX века в поисках национальной идеологии // Тетради по консерватизму. 2015. № 2(4). С. 130–146.

80. *Котов А.Э.* «Царский путь» Михаила Каткова: Идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х годов. СПб.: Владимир Даль, 2016. – 487 с.

81. *Котрелёв Н.В.* Эсхатология у Владимира Соловьёва // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. Санкт-Петербург: Алетейя, Ист. книга, 2006. С. 238–257.

82. *Красавченко Т.Н.* Ю. Иваск о Константине Леонтьеве: (к истории публикации книги о философе) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7, Литературоведение: Реферативный журнал. 1999. С. 203–208.

83. *Кремнёв Г.* Константин Леонтьев и русское будущее // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Т. II. С. 681–689.

84. Кузенков П.В. Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2014. №53 (3). С. 25–51.

85. Куклярский Ф.Ф. К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 271–293.

86. Культура Византии: Вторая половина VII-XII в / Академия наук СССР, Институт всеобщей истории / [Г. Г. Литаврин, С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков и др.]; Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. Москва: Наука, 1989. – 678 с.

87. Кунильская Д.В. «Литературный» Византизм в романе К.Н. Леонтьева «Одиссей Полихрониадес» // Проблемы исторической поэтики. 2013. №11. С. 256–267.

88. Кунильская Д.В. Истоки «идеального» в романе «Одиссей Полихрониадес»: к изучению античной и христианской традиций в творчестве К.Н. Леонтьева // <https://litbook.ru/article/8390/> (дата обращения: 20.08.2025).

89. Лисовой Н.Н. Русская Церковь и Патриархаты Востока: Три церковно-политические утопии XX в. // Религии мира: История и современность, 2002. М., 2002. С. 143–219.

90. Лосев А.Ф. Теория художественного стиля // *Он же. Учение о стиле* / А.Ф. Лосев; общ. ред. и сост. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; вст. статья К.В. Зенкина. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. – 456 с.

91. Лурье В.М. Социалистическая эсхатология: приношение Достоевского поздним славянофилам // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 24. СПб.: Нестор-история, 2024. С. 38–86.

92. Маковицкий Д.П. У Толстого, 1904–1910: «Яснополянские записки»: В 5 кн. Кн. 1: 1904–1905. М.: Наука, 1979.

93. Максимов М.В. Вл. Соловьёв и Иоахим Флорский: историософские параллели // Философский альманах. 1998. № 1–2, С. 254–262.

94. *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейа, 2001. – 576 с.

95. *Мейендорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. Пер. с англ, под общ. ред. Ю.А. Вестеля. Киев: Центр православной книги, 2007. – 352 с.

96. *Межуев Б.В.* Периодизация творчества Вл. Соловьева: историографический очерк // Владимир Соловьев: материалы и исследования. Т. 1. М., 2024. С. 9–55.

97. *Межуев Б.В.* Понятие «национальный интерес» в российской общественно- политической мысли // Полис. Политические исследования. № 1. М., 1997. С. 5–31.

98. *Межуев Б.В.* Русская идея как философская эпистема // Логос. Т. 35(6), 2025. С. 241–266.

99. *Мережковский Д.С.* Пророк русской революции: К юбилею Достоевского / [Соч.] Д.С. Мережковского. – СПб.: М.В. Пирожков, 1906. – 152 с.

100. *Мережковский Д.С.* Страшное дитя // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 241–249.

101. *Мещеряков Н.Л.* У истоков современной реакции / Н.Л. Мещеряков // Литературное наследство. М., 1935. Вып. 22/24. С. 427–432.

102. *Михайлов В.В., Чернавский М.Ю.* Эстетизм и учение о форме в философской концепции К.Н. Леонтьева // Гуманитарные исследования: Альманах. Уссурийск: Издательство УГПИ, 1999. С. 72–79.

103. *Нижников С.А.* История одного спора: Ф. Достоевский и К. Леонтьев о сущности христианства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2011. Вып. 2. С. 6–15.

104. *Ореханов Г.Л.*, прот. «Лермонтов русской философии»: Новая жизнь дискуссии о «розовом христианстве» // Христианство и русская литература / отв. ред. В.А. Котельников, О.Л. Фетисенко. Сб. 8. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2017. С. 129–158

105. *Свящ. Георгий Ореханов, свящ. Андрей Постернак.* Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский и К.Н. Леонтьев: смысл и значение спора о «розовом христианстве» // Ярославский педагогический вестник. 2011. Т. I. № 3 (Гуманитарные науки). С. 34–40.
106. *Парилов О.В.* Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. Иваново. 2013. № 2(38). С. 17–27.
107. *Поселянин Е.Н.* Леонтьев. Воспоминания // К.Н. Леонтьев: pro et contra: Антология. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 179–199.
108. *Прасолов М.А.* Социально-философские и антропологические воззрения Петра Евгеньевича Астафьева, 1846-1893 гг.: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11. – Санкт-Петербург, 2001. – 173 с.
109. *Рабкина Н.А.* Антигерой Достоевского и штрихи реальной истории // Известия АН СССР. 1984. Сер. лит. и яз. Т. 43, № 4. С. 315–326.
110. *Резвых Т.Н.* «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С.Н. Дурылина // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). М., 2015. С. 83–118.
111. *Резвых Т.Н.* «Апокалипсис и Россия»: эсхатологическая тема у С.Н. Дурылина (окончание) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 4 (60). М., 2015. С. 113–135.
112. *Резвых Т.Н.* Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [Вып. 9]. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 52–80.
113. *Репников А.В.* В ожидании “социалистического самодержца” // Армагеддон: актуальные проблемы истории, философии, культурологии: (Сборник) М., 1999. С. 15–22.

114. *Репников А.В.* Консервативные модели российской государственности / А.В. Репников. М.: Политическая энциклопедия, 2014. – 527 с.: ил.
115. *Репников А.В.* П.Н. Милюков и К.Н. Леонтьев // П.Н. Милюков: историк, политик, дипломат. Материалы международной научной конференции. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. С. 343–357.
116. *Репников А.В.* «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева. М., Издание автора. 1999. - 40 с.
117. Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. Выпуск 3(59), 2018. С. 6–42.
118. Рычков А.Л. Латинский конспект Вл. Соловьёва в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: научный миф или литературный факт? // Литературный факт. 2019. № 1(11). С. 431–451.
119. Рычков А.Л. Латинская выписка Вл. Соловьёва из «Pronosticatio» Иоганна Лихтенберга: от «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского до «Трёх разговоров» Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Выпуск 1(61), 2019. С. 6–23.
120. *Салмин А.М.* Политическая историософия Константина Леонтьева // сб. Русская политическая мысль второй половины XIX в. М.: ИНИОН АН СССР, 1989. С. 90-158.
121. *Сараскина Л.И.* Достоевский. М.: Молодая гвардия, 2013. – 832 с.
122. *Семиконов Д.В.* Два типа эклесиологии в русской религиозной философии второй половины XIX века (Леонтьев contra Достоевский) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2011. Вып. 9. С. 43–63.
123. *Семиконов Д.В.* Эсхатологические взгляды Ф.М. Достоевского и К. Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2010. Вып. 8. С. 133–153.
124. *Сергеев Сергей.* «Окончательное смешение» или «новое созидание»? Проблема социализма в мировоззрении К.Н. Леонтьева // Роман-журнал XXI век. 2003. Вып. 7. С. 100–104.

125. *Соколов И.И.* О византизме в церковно-историческом отношении: (Вступ. Лекция по каф. Истории Греко-восточной Церкви прочитанная в С.-Петербургской Духовной Академии 1 ноября 1903 года // Христианское чтение. 1903. № 12. С. 733–775.

126. *Соловьёв А.П.* «Согласовать философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. Словохотов А.А., 2015. – 440 с.

127. Стогов Д.И. Русские консерваторы начала XX в. о Византии и византизме // Русско-Византийский вестник. 2025. №1 (20). С. 120–132.

128. Стогов Д.И. Русские монархисты начала XX в. о К.Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. №4. С. 168–178.

129. *Струве П.Б.* Константин Леонтьев // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. II. С. 180–186.

130. *Суворов В.Г.* Идея постоянного всеправославного синода в русском православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2017. №4–1. С. 81–91.

131. *Сыромятников О.И.* Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв). (Статья 1) // Вестник Пермского университета. 2009. Вып. 2. С. 100–110.

132. *Сыромятников О.И.* Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв). (Статья 2) // Вестник Пермского университета. 2010. Вып. 6(12). С. 122–130.

133. *Сыромятников О.И.* Русская публицистика о Боге и судьбе России (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв). (Статья 3) // Вестник Пермского университета. 2012. Вып. 2(18). С. 108–120.

134. *Тесля А.А.* А.И. Герцен в истолкованиях Г. В. Флоровского и концепция истории русской философии в «Путиях русского богословия» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV, № 2. С. 282–307.

135. *Тесля А. А.* Константин Леонтьев в кругу собеседников и учеников (рец. на кн.: Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012) // «Новое литературное обозрение», 2013. № 3 (121). С. 352–356.

136. *Трубецкой С.Н.* Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 123–159.

137. *Ульянова Л.В., Межуев Б.В.* Русский консерватизм и народное представительство // Тетради по консерватизму. № 4, 2018. С. 167–177.

138. *Уортман Р.С.* Сценарии власти: мифы и церемонии русской монархии: в 2 Т. – М.: ОГИ, 2004. Т. 2. - 796 с.

139. *Фёгелин Э.* Новая наука политики. Введение / Пер. с англ. Н. Селивёрстова. СПб.: Владимир Даль, 2021. – 372 с.

140. *Фетисенко О.Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева» // Русско-Византийский вестник: научный журнал. 2018. № 1. С. 141–145.

141. *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.: Пушкинский Дом, 2012. – 784 с.

142. *Фетисенко О.Л.* К истории восприятия Пушкинской речи. (Достоевский в неизданной переписке К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2001. Вып. 16. С. 330–342.

143. *Фетисенко О.Л.* К истории восприятия Пушкинской речи // Достоевский: Материалы и исследования / РАН, ИРЛИ; отв. ред. Н.Ф. Буданова, И.Д. Якубович. СПб.: Наука, 2001. Т. 16: Юбилейный сборник. С. 330–342.

144. *Фетисенко О.Л.* Окрест Оптиной (Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К.Н. Леонтьева на книге

«Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения...») // Достоевский: Материалы и исследования / РАН, ИРЛИ; отв. ред. Н.Ф. Буданова, И.Д. Якубович. СПб.: Наука, 2005. С. 145–161.

145. *Фетисенко О.Л.* «Ревнители охранения обуреваемых святынь». О переписке К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова // Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. С. 5–69.

146. *Флоровский Г.В.* Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004/2005 год / под ред. М.А. Колерова, Н.В. Плотникова, М.: Модест Колеров, 2007. С. 490–524.

147. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

148. *Франк С.Л.* Мирозерцание Константина Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. В 2-х кн. / Вступ. ст. А.А. Королькова, сост. послесл. и примеч. А.П. Козырева. СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманитарного ин-та, 1995. Кн. I. С. 235–240.

149. *Хатунцев С.В.* «Консервация будущего»: гептастилистическая геополитика Константина Леонтьева // Тетради по консерватизму. 2015. № 2(4). С. 171–178.

150. *Хатунцев С.В.* Константин Леонтьев: интеллектуальная биография. 1850–1874. СПб: Алетейя, 2007. – 208 с.

151. *Хатунцев С.В.* Мотив «китайской угрозы» у К.Н. Леонтьева // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. – Санкт-Петербург: Алетейя, Ист. книга, 2006. С. 224–237.

152. *Хатунцев С.В.* Нелегкий труд кариатиды // Самопознание. №3, 2015. С. 29–31.

153. *Хренов Н.А.* Утопическое сознание в России рубежа XIX–XX вв. // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М: Индрик, 2016. С. 16–41.
154. *Чижов М.П.* Константин Леонтьев. М.: Ин-т русской цивилизации, 2016. - 632 с.
155. *Шкловский В.Б.* Искусство как приём // *Он же.* Собрание сочинений. Том I: революция / Виктор Борисович Шкловский; сост., вступ. статья И. Калинина. 2-е изд. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 250–269.
156. *Шмитт К.* Политический романтизм / Пер. с нем. Ю.Ю. Коринца под редакцией Б.М. Скуратова, послесловие А.Ф. Филиппова. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2015. – 460 с.
157. Эсхатологическая концепция Достоевского. Круглый стол // II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте»: избранные доклады и тезисы / Под общ. ред. И. Л. Волгина. М.: Фонд Достоевского, 2008. С. 170–203.
158. *Янов А.Л.* Славянофилы и Константин Леонтьев // Вопросы философии. 1969. № 8. С. 97–106.
159. *Шмеман А., прот.* Догматический союз. Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви, прочитанная 11 октября 1945 года // *Он же.* Собрание статей, 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 604–615.
160. *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München. 1978. – 382 s.
161. *Cronin, Glenn.* Disenchanted Wanderer: The Apocalyptic Vision of Konstantin Leontiev. NIU. Series in Slavic, East European, and Eurasian Studies. Ithaca: Northern Illinois University Press, 2021. 261 p.
162. *Huntington, Samuel P.* Conservatism as an Ideology // The American Political Science Review v. 51, n. 2 (1957). P. 454–473.
163. *Kline George L.* Religious and anti-religious thought in Russia. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1968. – 179 p.

164. *Kohn H.* The mind of modern Russia. Historical and political thought of Russia's Great Age. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University press, 1955. – 298 p.

165. *Mannheim K.* Conservative Thought // *Mannheim K.* Essays on Sociology and Social Psychology. London, 1953. P. 74–164.

166. *Meyendorff J.* Byzantium and the rise of Russia. Cambridge, 1981. – 326 p.

167. *Thaden C. Edward.* Conservative nationalism in nineteenth-century Russia. Seattle: University of Washington press, 1964. – 271 p.