

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

## ИСТОРИЯ ОДНОГО СПОРА: Ф. ДОСТОЕВСКИЙ И К. ЛЕОНТЬЕВ О СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСТВА

С.А. Нижников

Кафедра истории философии  
Факультет гуманитарных и социальных наук  
Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье рассматривается критика К. Леонтьевым «розового христианства» Ф. Достоевского. Вскрываются принципиальные черты мировоззрения Леонтьева и его понимание христианства, показана специфика мировоззрения Достоевского, выраженная в его «Пушкинской речи» и последнем романе «Братья Карамазовы». Широко представлены оценки данного спора в истории отечественной культуры и философии вплоть до настоящего времени.

**Ключевые слова:** гуманизм, духовность, культура, религия, «розовое христианство», эстетизм, романтизм.

В речи о Пушкине (1880) Ф. Достоевский положил начало осмыслению всечеловеческого содержания русской культуры. Она послужила катализатором для российской мысли, духовности и культуры в целом: ни один сколько-нибудь значительный мыслитель не мог обойти ее молчанием. Развернулась полемика, начало которой отражено уже в «Дневнике писателя» за 1880 г.

Первоначально речь вызвала восторженный прием, но затем появились ее различные интерпретации. Одним из первых как на речь, так и на роман «Братья Карамазовы» отозвался К. Леонтьев, затем в полемику включились Вл. Соловьев, С. Булгаков и многие другие. В. Розанов пишет об этом так: «Тут, в эти годы и в тех брошюрах, в сущности, начался глубокий религиозный водоворот христианства. Стержнем его был вопрос: что есть *сердцевина* в христианстве: *нравственность, братолюбие* или некая *мистика*, при коей „братолюбие“ и не особенно важно?» [1. С. 358].

Мировоззрение К. Леонтьева представляет собой своеобразное сочетание эстетизма, натурализма и религиозной метафизики. Его называли «философом реакции» за высказывание, что Россию необходимо «подморозить», а также «разочарованным славянофилом», «западным» (С.Н. Трубецкой) [2] и «разочарован-

ным романтиком» [3. С. 305] (Г. Флоровский). Между тем он был до крайности оригинальным и самостоятельным мыслителем. Вл. Соловьев, В. Розанов (1), а затем и С. Франк называли его «русским Ницше» [4. С. 329]. По словам П. Гайденко, «В Леонтьеве без всякого опосредования уживаются два крайних, несовместимых полюса: эстетический аморализм, с одной стороны, и строгий церковный аскетический идеал православного монашества, с другой» [5. С. 162].

В 1882 г. вышла брошюра Леонтьева «Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого „Чем люди живы?“)», в которой он обвинил Достоевского в проповеди космополитической любви к человечеству и «розовом христианстве»: «За последнее время стали распространяться у нас проповедники того особого рода одностороннего христианства, которое можно позволить себе назвать христианством „сантиментальным“ или „розовым“, склоняющемся к „утилитарному прогрессу“» [6. С. 330]. Леонтьев обеспокоился по поводу того, что «Слишком розовый оттенок, вносимый в христианство этой речью г. Достоевского, есть новшество по отношению к Церкви...» [7. С. 322]. В брошюре «О всемирной любви» (1880), а затем и «Наши новые христиане» Леонтьев в менторском стиле обвинил Достоевского в недопонимании «чисто христианской» любви, в «смешном повторении европейских, и в особенности французских задов», имея в виду сен-симонистов и др. [6. С. 330]. Леонтьев считал, что «пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а какое-то общегуманитарное», что «начало премудрости (т.е. настоящей веры) есть страх, а любовь — только плод. Нельзя считать плод корнем, а корень плодом».

Достоевского он обвинил в морализаторстве, в отсутствии понимания трагизма жизни. Он считал, что писатель проповедовал «неопределенно-евангельское» христианство, игнорируя его конкретную восточную форму — православие, а старец Зосима говорит совсем не то, что «говорят очень хорошие монахи» в монастырях, да и вообще после смерти для чего-то провонял, в то время как отшельник и строгий постник Ферапонт в «Братьях Карамазовых» «почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо... От тела скончавшегося старца Зосимы для чего-то исходит тлетворный дух, и это смущает иноков, считавших его святым». Для Леонтьева Достоевский явился пистелем «чего-то ясно и прямо не договорившем и что-то другое лишнее вместе с тем пересказавшим... Не договорено тут малости: не упомянуто о самом существенном — о Церкви. Пересказано лишнее — о какой-то окончательной (?) гармонии».

В итоге Леонтьев ставит вопрос «ребром»: «Какое же именно христианство спасет будущую Россию: первое, неопределенно-евангельское, которое непременно будет искать *форм*, — или второе, с определенными формами..?» [7. С. 321, 326].

Леонтьев надеялся увидеть в Достоевском консервативно-православного писателя, а тут «Пушкинская речь»: «И вдруг эта речь! Опять эти „народы Европы“! Опять это „последнее слово всеобщего примирения“! Этот „всечеловек“!». Он обвиняет писателя в проповеди «всемирного, однообразного братства», в то время как именно Достоевский развернул в «Бесах» и других романах непрев-

зойденную критику всяких социальных проектов «муравейников». Вместе с тем Леонтьев пророчески и однозначно предсказал то, о чем писал и Достоевский в «Бесах»: «Социально-политические опыты (*которые, по всем вероятностям, неотвратимы*) будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (т.е. глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот) теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере, *для некоторой части человечества*». Как и Достоевский, критиковавший упование на изменение «средь», Леонтьев подчеркивал, что «социальный переворот не станет ждать личного воспитания, личной морализации всех членов будущего государства, а захватит общество в том виде, в каком *мы его знаем теперь*. А в этом виде, кажется, очень еще далеко до бесстрастия, до незлобия, до общей любви и до правды...» [7. С. 322, 318].

Исходя из своего восприятия веры через страх, Леонтьев подверг критике Толстого и Достоевского за «розовое христианство». Он обвинил их в том, что они «об одном умалчивают, другое игнорируют, третье отвергают совершенно».

Однако, по наблюдению С.Н. Булгакова, Леонтьев был повинен в той же односторонности: в его вере, «родившейся от испуга и поддерживавшейся волевым напряжением, навсегда осталось нечто надрывное, получили преобладание мрачные и грозные тона». Если у Достоевского и «розовое христианство», то у Леонтьева — «пепельное». Булгаков делает вывод, что православие Леонтьева было слишком свежее испеченным, чтобы уполномочивать его на критику Достоевского. Философ отмечает, что у самого Леонтьева не выдержаны канонические рамки и нет того монашеского духа, в отсутствии которого он упрекает Достоевского. Например, нет того личного отношения к Христу и Богородице, которое присутствует в Достоевском. Несмотря на всю свою эстетику, Леонтьев почему-то прошел мимо тезиса писателя о том, что красота спасет мир. Булгаков считал, что Леонтьев «знал Афродиту мирскую и постоянно ее прелестью соблазнялся, но не знал Афродиту небесной и в нее не верил... Софийность мира не открылась, но закрылась для него покрывалом красоты, ее зеркальным ликом. И в этой прельщенности Леонтьева красотой при религиозном неверии в нее, в темной природе его эстетизма заключается скрытая отравка его духа, налагающая печать на его религию» [8. С. 556, 561].

В.Н. Лосский солидарен с оценкой Булгакова и приходит к выводу, что «Нет ничего более чуждого духу Оптиной, чем христианство Леонтьева» [9. С. 191]. И это несмотря на то, что Леонтьев 15 лет прожил в ограде монастыря, общаясь со старцем Амвросием.

Вл. Соловьев в «Трех речах в память Достоевского» (1881—1883), особенно в приложении к ним, названном «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в „новом христианстве“», отмечает, что христианство Достоевского отнюдь не «розовое», что оно выстрадано им, и более того, что Достоевскому удалось построить «положительный религиозный идеал». Он называет его «ясновидящим предчувственником» истинного христианства. Соловьев подчеркивает также, что идеалом Достоевского была не национальность, а религиозно-нравственная

идея, могущая осуществиться на почве национальности. Критикуя Леонтьева, Соловьев считал, что «гуманизм Достоевского утверждался на мистической, сверхчеловеческой основе истинного христианства». Отвечая на обвинение Леонтьевым Достоевского в хилиазме, Соловьев отмечает, что «безусловной границы между „здесь“ и „там“ в Церкви не полагается». И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся. Однако в своей трактовке высказанных Достоевским идей Вл. Соловьев пытается представить писателя как предтечу философии всеединства [10. С. 302, 320, 322].

В письме к В. Розанову от 13 апреля 1891 г. Константин Леонтьев пишет: «...усердно молю Бога, чтобы вы поскорее *переросли Достоевского* с его „гармониями“, которых никогда не будет, да и не нужно. Его монашество — сочиненное. И учение от Зосимы (2) — ложное; и весь стиль его бесед фальшивый. Помогите вам Господь милосердный поскорее вникнуть в дух реально существующего монашества и проникнуться им. Христианство личное есть прежде всего *трансцендентный* (не земной, загробный) *эгоизм*. *Альтруизм* же сам собою „приложится“. „Страх Божий“ (за себя, за свою вечность) есть начало премудрости *религиозной*». В комментарии к письму Розанов напоминает о песни Вифлеемских пастырей, встретивших Рождество Христово, — «Слава в вышних Богу и на земле мир» и пр. В упор против этой Вифлеемской песни Леонтьев, *уже монах*, отвечает: «„Не надо мира“. Это — „нищестанство“», от которого до инквизиции «уже вершок расстояния. Ведь и она родилась вся из испуга за спасение; ее гнездо — религиозное отчаяние...».

При этом Розанов отмечает, что «в *личной биографии* Леонтьев был *поразительный альтруист*; и это все поправляет в нем...» [1. С. 329—330]. Да видимо, не все, хотя и очень многое. По признанию Розанова, помимо «идеологических» расхождений, Леонтьев мучился еще и тем, что его мало знают и читают (3), в то время как романами Достоевского зачитывались все, а его «Пушкинская речь» имела невероятный успех. Вот что пишет по этому поводу сам Достоевский: «*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 своею совестью и сознается сам себе; и сего довольно» (4) (XXVII. С. 52).

Во втором письме Леонтьев продолжает: «В Оптиной „Братьев Карамазовых“ *правильным правосл. сочинением не признают*, и *старец Зосима ничуть ни учением, ни характером на отца Амвросия не похож*. Достоевский описал только его наружность, но *говорить* его заставил совершенно *не то*, что он говорит, и не в *том стиле*, в каком Амвросий выражается. У от. Амвросия *прежде всего строго церковная мистика* и уже потом — *прикладная мораль*. У от. Зосимы (устаами которого говорит сам Фед. Мих.!) — *прежде всего мораль*, „любовь“, „любовь“ и т.д., ну а мистика *очень слаба*. Не верьте ему, когда он хвалится, что знает *монашество*; он знает хорошо только *свою проповедь любви* — и больше ничего. Он в Оптиной пробыл дня *два-три всего!*...» [1. С. 337].

И опять же в комментариях к письму Розанов пишет, что «Братьев Карамазовых» прочла *вся* Россия и *поверила* изображению старца Зосимы. Это привело к повышению авторитета монашества, дотоле интересному только *специалистам*. «Русский инок» стал родным и обаятельным образом *в глазах всей России*, как верующей, так и неверующей. Другим важнейшим следствием было появление «до известной степени новой школы иночества», кладущей в основу веры любовь. И если это не отвечало типу русского монашества XVIII—XIX вв., по словам Леонтьева, то отвечало, по Розанову, типу монашества IV—IX вв.

Высмеял Розанов и ссылки Леонтьева на «авторитеты», имея прежде всего в виду катехизисы, написанные церковными служителями и списанные во многом с латинских и немецких изданий. Он напоминает, что «истины религиозные самовозжигаются из опыта. И кто „на кресте“ (биографическом) не бывал, тот и Бога не узрит». Леонтьев же «свое страстное и острое монашество вынес из десятилетнего биографического уныния» [1. С. 337, 338]. Скорбей, по мнению Розанова, достаточно в жизни, так что специально их выдумывать для себя и кичиться ими не стоит.

Но, несмотря на столь жесткую, хотя и справедливую критику рассматриваемых идей Леонтьева, Розанов ценит его выше и Н. Страхова, и Вл. Соловьева за «гениальность» и «яркость». Соглашается он с Леонтьевым и в некоторых трактовках *Великого Инквизитора*. Однако Н.Ф. Буданова пришла в своем следовании к выводам, что Леонтьев прошел мимо христианского содержания поэмы *Великий инквизитор*, мимо понимания веры, основанной на свободном чувстве любви, а не на принуждении, не на «чуде, тайне и авторитете»; проблемы теодицеи; истолкования Достоевским евангельского предания об искушении Христа в пустыне применительно к историческим судьбам мира и т.д. Вся эта проблематика, пишет Буданова, «оставила Леонтьева глубоко равнодушным, так как была чужда его типу веры» [11. С. 213].

Сказанное вытекает из общемировоззренческих установок Леонтьева, который отрицал обязательную взаимосвязь веры и нравственности, с одной стороны, красоты и нравственности, с другой. Достоевский же был глубоко убежден, что жестокость и насилие над личностью и верой несовместимы с подлинным христианством.

В. Зеньковский определил основную особенность мировоззрения Леонтьева как «неполноту христианского сознания», что не дало ему возможности из религиозных принципов развить положительную программу исторического делания. Леонтьев, по мнению Зеньковского, «остался в трагическом тупике», «неумении вместить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни...» [12. С. 265]. Согласно С.Л. Франку Леонтьев «соединяет пессимистическое восприятие христианства, в соответствии с которым человечеству раз и навсегда запрещено видеть свою жизненную цель в земном счастье, с пламенной языческой любовью к культуре, к красоте свободного и полного раскрытия жизни» [4. С. 496].

В ответ на упрек Леонтьева в сторону Достоевского о том, что у него «мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной

службы, ни одного молебна», С. Сальвестрони отвечает, что подобные «критики не постигают глубинную сущность романа, который достигает кульминационной точки в сцене радостного застолья — сначала во сне Алеши (в главе „Канна Галилейская“), а потом в заключении, во время поминок Илюшечки. Делая кульминацией романа евхаристическую трапезу (в этимологическом значении термина), писатель не только показывает, что он не игнорирует богатство и глубокий смысл православной службы, но переносит все это в более высокую плоскость реалистического изображения, прославив в „Братьях Карамазовых“ глубину и богатейшую духовность Восточной Церкви, воплотив ее в плоть и кровь своих персонажей» [13. С. 141].

Об этом же писал и С.И. Фудель: «Достоевский расширил в нас понимание церковности. В XIX веке многие хорошие люди не представляли себе церковного, то есть не фальшивого, восприятия христианства вне привычных для них форм византийской церковности... Не стоит говорить о нелепости требовать от романа какой-то богослужебной энциклопедии... — храм и его обряды — всегда с нами, если только мы своим сердцем в нем...». И далее: «...в возвращении нашего сознания к первохристианскому и во все века не умиравшему реальному переживанию веры — нам, конечно, помог Достоевский» [14. С. 98—99]. Служба у Достоевского, — продолжает эту же тему Т. Касаткина, — «не выделяется из общего хода бытия в отдельный замкнутый в себе богослужебный круг — каковое выделение и было дорого Леонтьеву...» [15. С. 14]. Христианство Достоевского не мироотрицающее, а мироутверждающее, благодатное и радостное. Культ при этом как бы преобразует всю жизнь, входит в нее, а не отгораживается церковными стенами.

Ферапонтовский подход, как замечает Л. Сараскина, «был, как ни странно, применен и к самому Леонтьеву: его обвиняли в демонизме, историческом сатанизме, аморализме, цинизме, нищезанстве и прочих, весьма далеких от православия уклонениях» (5). «Человеческое у Достоевского, — продолжает Л. Сараскина, — не второстепенно и не второсортно, а первостепенно и принципиально, и этот статус человека в мире Достоевского следует принять как данность, как непреложность» [16. С. 91, 100]. Уже Н. Бердяев писал, что Достоевский «раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу. Религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религиозности. Это — самая свободная религия, какую видел мир, дышащая пафосом свободы» [17. С. 226].

Р.Л. Джексон отмечает сближение позиции Достоевского в образе старца Зосимы с доктриной Пелагия в отличие от августирианской, что свидетельствует о большом доверии к человеку, вере в его «возможность свободно достигнуть понимания истины и добра путем собственной совести» [18. С. 127], что так не нравилось К. Леонтьеву. И действительно, Достоевский отмечал в записной тетради 1880—1881 гг.: «Совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного. Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои

убеждения?.. Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком... Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный... Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сжигать людей... *Нравственно* только то, что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете» (XXVII. С. 56—57).

В своем обстоятельном исследовании, посвященном данной теме, Н.Ф. Буданову поражает однообразие и бедность оценок Леонтьевым христианского содержания творчества Достоевского: «Критик подходит к Достоевскому со строго церковной обрядовой меркой, судит его не по духу, а по букве закона, хочет силой вместить необъятный гений Достоевского в узкое и жесткое прокрустово ложе своей теории. Леонтьев постоянно учит Достоевского, как нужно думать, чтобы быть правильным православным мыслителем, и как нужно писать, чтобы быть правильным православным писателем, причем учит почти буквально по катехизису Филарета» [11. С. 201].

Ответ на эти упреки можно найти и у самого Достоевского. Так, в одном из писем он пишет: «Леонтьев в конце концов немного *еретик* — заметили Вы это? Впрочем... в его суждениях есть много любопытного» (XXX. I. С. 210). Поясняет свои оценки Достоевский в записной тетради 1880—1881 гг.: «*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)* (6). 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» (XXVII. С. 51). А. Безбородова в этой связи отмечает, что Леонтьев как яркая и трагическая личность в своих духовных борениях и судьбе, несмотря на всю его нелюбовь к героям Достоевского, сам оказался им сродни, а его духовный максимализм является русской национальной чертой, вскрытой Достоевским. Леонтьев в этой связи напоминает тех героев Достоевского, которых «„съела идея“, и они „корчатся под ней“, как под камнем» [29. С. 366]. Критикуя Достоевского, сам Леонтьев так и не смог создать «подлинный» образ старца, несмотря на все свои литературные попытки [20. С. 67].

Мы остановились во многом на отрицательных характеристиках мировоззрения Константина Леонтьева в связи с его критикой «розового христианства» Достоевского. Однако это вовсе не означает, что нет ничего сближающего и даже объединяющего этих двух глубоких мыслителей. Об этом «объединяющем» сказано, например, в статье О. Фетисенко, которая отмечает, что творчество Леонтьева и Достоевского «развивалось на близких путях: они интересовались практически одними и теми же проблемами...». Поэтому «...спорил Леонтьев не столько с „мучеником стремления своего веровать“, сколько с неприемлемым для него поворотом *от* Достоевского... А за этим поворотом уже предугадывался еще один из вариантов развития русской христианской мысли в XX в. — „новое религиозное сознание“. Автор статьи подчеркивает «глубинное родство двух писателей», поясняя, что «может быть, именно это неузнанное (или отвергаемое) родство и не да-

вало Леонтьеву даже через десять лет после смерти Достоевского завершить разговор с ним. С чужим так долго не говорят» [20. С. 67, 74, 75].

Леонтьев, как и Достоевский, выступил с резкой критикой поверхностного рационалистическо-просветительского понимания гуманизма (хотя первый и обвинял последнего в нем). Леонтьев исходил из *«трагизма жизни»*. «Гуманность, — пишет он, — есть идея *простая*; христианство есть представление *сложное*. В христианстве между *многими другими* сторонами есть и гуманность или любовь к человечеству...». Однако в новоевропейской культуре постепенно произошел отрыв гуманизма от христианства, в результате чего произошло вырождение первого: «гуманность новоевропейская и гуманность христианская» стали антитезами, во многом непримиримыми [7. С. 319, 323—324]. Тем не менее, С.Н. Булгаков отмечал, что «до конца жизни Леонтьев утверждал в себе люциферический свой эстетизм, а потому в православии оставался гуманистом, хотя и враждебным гуманности. Сжигая то, чему поклонялся, он по прежнему и неизменно поклонялся тому, что сжигал». Согласно Булгакову Леонтьев, несмотря на все его неприятие западной культуры, все же всегда оставался европейцем и гуманистом: «Леонтьев весь в Европе и об Европе» [8. С. 561, 549]. Просто он, как и Ф. Ницше, был одним из ранних выразителей духовного кризиса всей новоевропейской культуры. Византийские увлечения Леонтьева Булгаков объясняет тем, что византизм есть лишь более раннее лицо Европы.

Вместе с тем Булгаков отмечал, что «христианство многократно и многообразно, и в известных пределах оно дает простор и личным оттенкам, даже их предполагает». Леонтьева и Достоевского глубоко связывает Оптина пустынь, несмотря на всю разницу их восприятия. Похоже, что эта разница, эта полемика, проходящая сквозь всю последующую историю русской мысли, только обогащает нас, наше понимание неизмеримой глубины и необъятности духовной культуры и философии. Именно в Леонтьеве, — отмечал уже Булгаков, — «совершается кризис новой культуры, который осознается как эстетический мятеж против обмещанившегося века» [8. С. 556, 561—562]. Все борения духа мыслителя делают более величественным его подвиг мысли.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Розанов признавался, что считает Леонтьева «и сильнее и оригинальнее Ницше», так как он был «„настоящий Ницше“, а тот, у немцев, — не настоящий, „с слабостями сердечными“» (Там же). Однако стоит отметить, что А. Козырев называет сравнение Леонтьева с Ницше мифологическим: «У Ницше и Леонтьева можно без труда найти сходные высказывания о пошлости европейской цивилизации, лицемерии, ханжестве традиционной морали. Но пафос разрушения морали, презрения к аскетизму и духовной традиции, ко всяким сдерживающим дух оковам чужд Леонтьеву» (*Козырев А.* Константин Леонтьев в «зеркала» наследников // К.Н. Леонтьев: pro et contra. — Кн. 1. — СПб., 1995. — С. 428—429).
- (2) Здесь Розанов дает следующий комментарий: «Пантеистическое, благое, доброе. Впрочем, тоже злой человек, и уже отделяясь теперь вовсе от Леонтьева, я скажу покойнику: „Ну, конечно, от *птичек лесных*, от *полевых травок* Зосима взял свою доброту, благодать, пантеизм: на афонских задворках он выучился бы только жестокости, сребролюбию и таким



- порокам, о коих вне обители и не слыхивано“» (*Розанов В.В.* Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. — М., 2001. — С. 329).
- (3) «Кроме своей библиотеки, — пишет Розанов, — я никогда и ни у кого не встречал в библиотеке сочинений Леонтьева. Его имя в обществе если и известно, то понаслышке, а не по чтению». Слава «*все время стояла у дверей его*, но ожидала, пока он перестанет смотреть на нее» (Там же. С. 332, 334).
- (4) Здесь и далее сноски на соч. Ф.М. Достоевского осуществляются по изданию: *Достоевский Ф.М.* ПСС в 30-ти тт. — Л.: Наука, 1972—1990.
- (5) Речь идет об оценках А.Ф. Лосева и С.Н. Трубецкого. См.: *Трубецкой С.Н.* Разочарованный славянофил // Трубецкой С.Н. Собр. соч. — Т. 1. — М., 1907; *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 526—537.
- (6) См. об этом у Леонтьева: «Верно только *одно* — точно *одно*, одно только *несомненно* — это то, что все здешнее должно погибнуть! И потому на что эта лихорадочная забота о земном благе грядущих поколений? На что эти младенческие болезненные мечты и восторги? День наш — век наш! И потому *терпите* и заботьтесь практически лишь о ближайших делах, а сердечно — лишь о ближайших людях: *именно о ближних, а не о всем человечестве. ...правды* всеобщей *здесь не будет...*». Эсхатологически последнее высказывание Леонтьева верно, однако выводы из него — не вполне, на что и указал Достоевский (*Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // Его же: Восток, Россия и Славянство. — М., 1996. — С. 318, 320).

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Розанов В.В.* Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. — М.: Республика, 2001.
- [2] *Трубецкой Н.С.* Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1995. — Кн. 1.
- [3] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.
- [4] *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Духовные основы общества. — М., 1992.
- [5] *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М.: Прогресс-Традиция, 2001.
- [6] *Леонтьев К.Н.* Страх божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого «Чем люди живы?» // Его же: Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. — М.: Республика, 1996.
- [7] *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Там же.
- [8] *Булгаков С.Н.* Победитель — Побежденный (Судьба К.Н. Леонтьева) // Его же: Соч. в 2-х тт. — Т. 2. — М., 1993.
- [9] *Лосский Вл.* Оптинские старцы // Спор о Софии. — М., 1996.
- [10] *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2.
- [11] *Буданова Н.Ф.* Достоевский и Константин Леонтьев // Достоевский. Материалы и исследования. — Л., 1991. — Т. 9.
- [12] *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. — Т. 1(2). — Л., 1991.
- [13] *Сальвестрони С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. — СПб., 2001.
- [14] *Фудель С.И.* Наследство Достоевского. — М., 1998.
- [15] *Касаткина Т.* Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» // Достоевский и мировая культура / Альманах. — № 22. — М., 2007.
- [16] *Сараскина Л.* Христос Достоевского в 1854 году // Там же.

- [17] *Бердяев Н.А.* Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Собр. соч: В 5 т. — Paris, 1997. — Т. 5.
- [18] *Джексон Р.Л.* Проблема веры и добродетели в «Братьях Карамазовых» // Достоевский. Материалы и исследования. — Т. 9. — Л., 1991.
- [19] *Безбородова А.* Достоевский и Леонтьев: антиподы или союзники? // Достоевский и мировая культура / Альманах. — № 22. — М., 2007.
- [20] *Фетисенко О.* Окрест Оптиной. Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К.Н. Леонтьева... // Оптинский альманах. — Вып. 2: Оптина пустынь и русская культура. — Оптина пустынь, 2008.

**A HISTORY OF ONE DISPUTE:  
F. DOSTOYEVSKY AND K. LEONTIEV  
ON THE ESSENCE OF CHRISTIANITY**

**Sergey A. Nizhnikov**

Department of History of Philosophy  
Faculty of Humanities and Social Science  
Peoples' Friendship University of Russia  
*Miklukho-Maklaya str., 10a, Moscow, Russia, 117198*

The axis of the publication is K. Leontiev's criticism of Dostoyevsky's "rosy Christianity". The pivotal characteristics of Leontiev's world-view and his Christian vision are outlined. The specificity of Dostoyevsky's outlook expressed in his *Pushkin Speech* and in his last novel — *the Brothers Karamazov* is also revealed in this very item. Special emphasis is given to a wide range of critical estimates of the given dispute in the history of Russian culture and philosophy up to the present moment.

**Key words:** humanism, spirituality, culture, religion, "rosy Christianity", aestheticism, romanticism.