

Страшимир Цанов

КОНСТАНТИН ЛЕОНТЬЕВ – ПОЭТИКА БОЛГАРОФОБИИ

Константин Леонтьев (1831–1891) является исключительно интересным мыслителем с неакадемическим философским профилем. Он роднится с Ницше по эстетизму и „аморализму” своих идей, предшествуя со своей пессимистической критикой западной цивилизации Освальда Шпенглера и одновременно имея свое, очень одинокое положение, в плеяде русских философов, ищущих и очерчивающих самобытные пути России в истории человеческой цивилизации. Самый легкий способ охарактеризовать мыслителя Леонтьева и, соответственно, понять поверхностно – это прицепить ему ярлык реакционера и остановиться здесь. Его реакционерство пронизано романтикой, а совокупность его радикальных идей впечатляет как своей противоречивостью, так и давно известной истиной, что гениальные прозрения будущего Европы соседствуют с откровенно утопичными, а также морально неприемлимыми идеями.

Сущность истории философии Леонтьева заключается в неприятии западноевропейского либерализма, отвращении к демократии, к „среднему человеку”, который характеризует западноевропейскую цивилизацию после победы принципов Просвещения. Николай Бердяев очень точно характеризует антизападничество мыслителя: „К. Н. почувствовал сначала эстетическую, а потом и религиозную ненависть к „прогресу”, который ведет к царству мещанства, он возненавидел свободу и равенство как главные, по его мнению, орудия мещанского царства” [Бердяев]. Антитезу либерально-егалитарной заразы К. Леонтьев видит в верности России *византизму*. Какой смысл вкладывается в это понятие? *„...византизм в государстве значит – самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ереси и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства* [Леонтьев 5: 113-114].

Представление Леонтьева о нравственной идентичности византизма определенно не корреспондирует с сущностью явления и аксиоматично введено в его философию. Оно не конкретизировано, и для его автора нет необходимости доказывать моральную ценность Восточной Римской цивилизации. Интриганством и коварством византийская история якобы превосходит любую другую историю государства и народа (выражение „византийское коварство”

неслучайно). Если Леонтьев не комментирует и не анализирует эти явления, то это означает, что для него они не представляют ничего особенного.

А что касается христианской идентичности Византии (как духовной реальности), она определенно не присутствует в том „изобилии” отрезанных носов, детородных органов, отсеченных рук и выколотых глаз, которыми богато ее законодательство. Достаточно прочесть 17-й титул самого популярного византийского сборника законов, чтобы поставить под огромное сомнение христианское милосердие как реальность в общественной жизни империи [Эклога: 66-75]. Религиозный мыслитель Владимир Соловьев дает более точную, по сравнению с оценкой К. Леонтьева, оценку византийскому государству и византийскому обществу: „Второй Рим – Византия, пал потому, что приняв на словах идею христианского царства, отказался от нея на деле, коснея в постоянном и систематическом противоречии своих законов и управления с требованиями высшего нравственного начала” [Соловьев 1911: 33].

Однако целью нашей статьи является не критическое рассмотрение концепции византизма К. Леонтьева, а анализ его отношения к болгарам. Чтобы понять логику этого отношения, необходимо более глубоко вникнуть в целостную философию истории К. Леонтьева. Естественно, в центре этой историософии стоит Россия и византизм как ее сущность. Для „разочарованного славянофила”, как его называет С.Н. Трубецкой, византизм является именем-символом, которое должно перенести авторитет исторической традиции на ценностно абсолютизированную связь *самодержавие – православие*. В своих сочинениях, посвященных триаде *Восток – Россия – Славянство*, автор непрерывно доказывает и „утверждает” с вариативными повторениями идею об органической, сокровенной связи византизма с исторической судьбой России:

„Сильны, могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир...” [Леонтьев 5: 136];

„...царизм наш, столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры” [Леонтьев 5: 137];

„...Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягая с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым в начале, славянским материалом” [Леонтьев 5: 145].

Априори и исходя из чисто количественных критериев (территориальный охват и многочисленность населения), К. Леонтьев объявляет Россию „самой великой силой славянства” [Леонтьев 5: 165], а русских – „главными представителями православия во вселенной” [Леонтьев 5: 186]. Затем „философ реакционной романтики”, как его определяет Бердяев, может перейти из аксиоматично-ассоциативного к строго логическому изложению идеи: Россия, страна-руководитель, повелитель славянства, обязана провидением заботиться о своих меньших славянских братьях и строго относиться к ошибкам их несовершеннолетия; византизм – это сила России, и, следовательно, кто против византизма, тот не только против России, но и против славянства вообще. Ясно, просто и логично, после того как принимается априори провиденциальная миссия огромной страны, объявленной Третьим и последним Римом в человеческой истории: „Для существования славян необходима мощь России. Для силы России необходим

византизм. <...> Тот, кто воюет против византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и против всего славянства...” [Леонтьев 5: 165].

Перенеся на Россию христианскую имперскую сверхценность Византии, К. Леонтьев логично „принимает” в свою историософию и идею о подчиненности всех остальных православных народов Новой Византии. Долгие годы дипломатической службы в Османской империи дают ему возможность прямого контакта с ними (особенно с греками и болгарами). Ни один из этих народов не является безусловно подчиненным „главным представителям православия во вселенной”, и это порождает в текстах философа много критичности и язвительности, даже и по отношению к грекам, которые в целом пользуются его симпатией (так или иначе, если Россия является идеологическим наследником Византии, современные греки, по мнению К. Леонтьева, являются, разумеется, не *наследниками*, а потомками ромейского мира и как таковые заслуживают известного уважения и известную признательность). От православных христиан в Османской империи требуется верить в правильность русской политики с той полной отдачей, с которой глубоко религиозный человек верит в Бога. Апология Леонтьева внешней политики императора Николая II звучит странно для каждого, кто принимает, что нации имеют право на суверенное существование: „... Николай Павлович признавал за собою право производить давление на султана в пользу единоверцев своих, право воевать с ним и даже подчинить его себе, **но за подданными султана права своевольного освобождения не признавал**” [Леонтьев 6: 220].

С точки зрения своей идеологической запрограммированности отношение к балканским православным христианам является принципиально одинаковым в сочинениях автора, но по степени оценочности и эмоциональной ангажированности это не так. К. Леонтьев выделяет болгар, и делает это с лейтмотивным упорством, которое может вызвать подозрение о своеобразном *болгарском синдроме* философа. В опубликованном в 80-е годы тексте „Плоды национальных движений на православном Востоке” он отмечает большое сходство между православными греками, румынами, сербами и болгарами. Различия между ними существуют, и, по мнению Леонтьева, они подобны различиям между четырьмя картами валетов. И сразу следует яростное и злостное выделение болгар среди других: „И самые яркие, самые „червонные” из всех четырех восточно-православных валетов этих в настоящее время все-таки болгары. По крайней мере – бандиты, разбойники и умеют народ свой заставить себе повиноваться... Они бьют друг друга, бьют духовных лиц; секут бывших министров... Если бы они не нуждались в мнении больших монархических держав Запада, – они давно бы, я думаю, закрыли храмы и объявили бы „царство разума”! Они топят ночью граждан своих в Дунае, – они не боятся Турции; знать не хотят России; Австрию тоже, конечно, стараются эксплуатировать как-нибудь в свою пользу. Сербов разбили наголову! Что ж? По крайней мере сильно, просто и нам впредь поучительно!” [Леонтьев 6: 265]¹.

1. То, что „Плоды национальных движений на православном Востоке” – текст 80-х гг. XIX века, когда Болгария уже освобождена (ее часть) и освобождена именно Россией, не имеет существенного значения для философско-исторической и геополитической идеи К. Леонтьева и, соответственно, для оценочности его дискурса. Пространственно и особенно темпорально масштаб его мышления очень велик, чтобы в нем занимали какое-то явно особенное место Русско-турецкая война 1877–1878 гг. и ее последствия. Он часто отмечает, когда переиздает свои сочинения 70-х гг. в 80-е, что придерживается тех же позиций или что проистекающие события подтвердили его правоту. То же относится и к

Каковы причины столь яростно отрицательного отношения к болгарам в одной философии, которая главными своими целями видит вникание в смысл мировой истории и определение миссии России в ней? Две причины являются бесспорными – демократизм болгарского общества и *Греко-Болгарская схизма* 1872 г. Леонтьев – принципиальный противник эгалитарного либерализма, он считает, что аристократия и монархическая власть создают порядок и генерируют развитие, что одно общество может полноценно существовать только из-за деспотизма как управленческой формы, которая обеспечивает единство в разнообразии. Для него „*явления эгалитарно-либерального прогресса схожи с явлениями горения, гниения, таяния льда...*” [Леонтьев 5: 199], а бессословность ведет к прогрессивной деградации. Насколько меньше роль аристократии в одной нации, насколько нация более бессословна, настолько нация является опаснее для будущего человечества, потому что она демократическая и прогрессивная, а в умственном мире русского философа демократия и прогресс нагружены крайне негативными значениями (они ведут к унифицированию и духовному обеднению). Румыны, греки, сербы также находятся под влиянием либеральных идей, но все же имеют некоторую, хотя и слабую, аристократию. Болгары являются самым бессословным православным народом, и огромный порок, который отделяет их среди других, это то, что национальная отличительная черта „*крайне демократическая, привычки, идеалы крайне эмансипационные*” [Леонтьев 5: 199]. В „*Българският Великден или страстите български*” Тончо Жечев углубленно анализирует дальновидное вникание К. Леонтьева в движение болгарской церковной независимости и отмечает, как хорошо понимает русский тогдашний дипломат и публицист демократизм этого движения и его патриотично-политический характер [Жечев 2013: 162-184]. Все, что пишет Леонтьев, является безусловной истиной, и она корректно подкреплена фактами. Но если эта истина для него свидетельствует о нравственно-социальном падении, то для самих болгар является гордостью и свидетельством успешного исторического развития. В зависимости от точки зрения одни и те же вещи могут иметь различные ценностные идентичности.

Другая, и самая важная, причина болгарофобии Константина Леонтьева – это то, что он принимает *Греко-Болгарскую схизму* не как освобождение болгар от церковной власти греков, а как своеобразный **удар против основ русского самодержавия**. Он не выделяет действительно

эмоциональной оценочности его характеристик. Показательно то, что К. Леонтьев даже не разворачивает в 80-е годы мотив *о черной неблагодарности освобожденного меньшего брата*. С одной стороны, это можно объяснить тем фактом, что при анализе политических событий он органически чужд сентиментальности, а с другой – тем, что для его имперского историософствования *национальная свобода* не является какой-то исторической ценностью и, следовательно, не может быть значимой *антиценностью* и неблагодарностью за полученную свободу. Имперское мышление К. Леонтьева определенно является каким-то нетрадиционным – оно философское, но и сам философско-исторический дискурс очень специфичен. Он сочетает желание завладеть Константинополем и Проливами с идеей, что Россия не должна присоединять к себе другие славянские страны, потому что демократизм в славянских обществах может негативно воздействовать на русское самодержавие: „... для России завоевание или вообще слишком тесное присоединение других славян было бы роковым часом ее разложения и государственной гибели. Если одна Польша, вдобавок разделенная на три части, стоила России столько забот и крови, то что же бы произвели пять-шесть Польш?” [Леонтьев 5: 12-13].

греческий характер т. н. Вселенской патриархии (что касается ее епархиального статуса-кво на Балканском полуострове), пренебрегает ее политизированностью и отчужденностью от высокого духовного миссионерства как не столько значимыми, хотя и осознает их [Леонтьев 5: 20-21]. Леонтьев возмущается, что болгары нарушают каноны², но самое важное, что они **принимает болгарское движение за свою национальную церковь не только как направленное против Цареградской патриархии, но и как испытание идентичности России:**

„...болгары ... вступили в борьбу не с авторитетом каким бы то ни было, а именно с тем авторитетом, который для России так дорог, именно, с той Вселенской Церковью, правила и духъ которой создали всю нашу великорусскую силу, все наше величие...” [Леонтьев 5: 164];

“...отрицание болгарское относится именно к тому авторитету, который правит уже несколько веков самой великой силой славянства – русским государством” [Леонтьев 5: 164];

„Только при болгарском вопросе впервые, с самага начала нашей истории, в русском сердце вступили в борьбу две силы, создавшие нашу русскую государственность: племенное славянство наше и византизм церковный” [Леонтьев 5: 259].

Именно при болгарском казусе для интерпретаторов философии К. Леонтьева очень ясно открывается один вопрос, который относится к ее сущности. Почему триада *самодержавие – православие – славянство* нуждается в *византийской идентичности, в византизме*? Историческая роль Цареградской (Вселенской) патриархии в распространении христианства в Европе является бесспорной, но также бесспорно ее раннее отречение от высокого призвания являться *мистическим Телом Христа* и превращение ее в придаток к Царству Кесаря. Целиком подчинённая византийскими василевсами, Вселенская (а по существу византийская) патриархия редко после VIII века является столбом веры, а не институцией, которая обслуживает политические стратегии императоров. О ее „силе” и авторитете (?) свидетельствуют слишком произвольные назначения на патриаршеский престол, некоторые из которых спокойно можно назвать жалкими и смехотворными (например, патриарха Стефана I в 886 г. и Феофилакта Лакапина в 933 г.).

Для К. Леонтьева не важна сущность, а важна форма, важны символы и важно *эстетическое начало в истории*. Византизм – имя-символ русской имперской сущности. Византия нужна философу, чтобы символизировать своим внешним великолепием авторитет русского самодержавия, придать ему историческую ретроспективу. Ассоциация и аналогия с великим прошлым придает величие настоящему. А для эстета Леонтьева возле всероссийского Императора, идеологического наследника византийских василевсов, должен стоять Патриарх. Россия не имеет патриарха со того времени, когда Петр I решает, что эта институция является излишней и бессмысленной. Именно поэтому одним из фундаментов византизма Леонтьева **является**

2. Нужно отметить, что К. Леонтьев не вспоминает нигде в своих комментариях о болгаро-греческой церковной распри: двукратном признании Вселенской патриархии болгарской церкви – не только автокефальной, но и патриаршеской (в 927 г. и в 1235 г.). Второе как исторический факт обладает особой значимостью, потому что оно является решением церковного собора в Лампсаке, где были делегаты всех православных церквей.

символическое присвоение вселенского патриархата, который для болгар просто фанариотский – от имени квартала Фенер, где была его главная резиденция. И именно поэтому философ, считающий себя аутентично религиозным, пишет со злостью о болгарях, которые осмеливаются отвергнуть власть Фенера. Превращая Вселенскую патриархию в своеобразный идеологический фетиш, видя в ней дополнение к русской византийской модели (заполнение отмеченной уже отсутствием русского патриарха непосредственно до самодержавного владетеля России), автор „Византизма и Славянства” видит в движении болгар за церковную независимость не только пренебрежение к апостольским уставам, но и посягательство на могущество и будущее России. Это, бесспорно, высокая честь, которой болгары в 60-е и 70-е годы XIX века не были достойны. Но были достойны широкой поддержки со стороны славянофильской интеллигенции в Санкт-Петербурге и Москве. Поддержки, которая, естественно, была осуждена апологетом византизма.

Может быть, есть и другая причина болгарофобии великого философа, и она связана с эмоциональной категорией **благодарности в истории**. Она означает чувство исторической благодарности, которое представитель одного народа может испытывать к другому народу. Такое чувство рождается при осознании факта, что данный народ совершил исторически что-то хорошее для твоего народа (например, болгарская благодарность русским за Освобождение в 1878 г.). *Благодарность в истории* латентно присутствует как категория в философии К. Леонтьева. Она не сформулирована конкретно, но очерчена через отношение к Вселенской патриархии и ее „болгарским проблемам”. *Благодарность в истории, однако, ориентирована на далекое византийское прошлое, а не на настоящее и близкое прошлое – крайне мелкое и пошлое для русского философа время*, чтобы удостоиться акцентированного присутствия этой морально-исторической категории. Поэтому мы не встречаем в текстах 80-х гг. XIX века некоего неистового „требования” от болгар выражать свою благодарность за Освобождение в 1878 г. Отсутствует и клеймение их непризнательности за полученную свободу. Слишком всемирноисторическим является мышление Леонтьева, чтобы обращать внимание на такие вещи. Болгары заклеены, еще перед Освобождением, но за их *антивизантизм*.

Болгарофобия К. Леонтьева может объясняться и нежеланием выражать историческую благодарность болгарам за „подаренные” в Средневековье алфавит, литературный язык и литературу, посредством которых осуществляется и христианизация Руси, и начало древнерусской культуры. Византия уже не существует, унаследована и „присвоена” царской Россией, современные греки воспринимаются как потомки, а не как наследники Восточного Рима (идеологически объединенные вокруг знамени самодержавия и православия Руси), а болгары идентифицируются – не только как потомки своих средневековых предков, но и как их идеологические наследники – и с военными победами над Византией (болгарская гордость от триумфа Крума над императором Никифором I, которая так раздражает К. Леонтьева), и со своим даром славянской цивилизации и конкретно русской. А это, можно предположить, для философа-византиниста означает угрозу. Угрозу *редуцирования сверхценности России* в мировой истории, сверхценности, приписанной философией К. Леонтьева. Для одной имперской философии

истории, однако, несколько странно испытывать благодарность не только к символично присвоенной Вселенской патриархии, но и к одному маленькому в своем современном состоянии народу, который был сильным военным антиподом в прошлом любимой Византии и который дал очень много для русского духовного развития в Средние века. Византинист Леонтьев, конечно, не может сказать о болгарях то, что написал один из создателей славистики Юрий Венелин: *„Пусть иностранцы, по неведению ли или по нерадению, мало о них заботятся, но тем непростительнее нам забыть болгар, из рук коих мы получили крещение, которые нас научили писать, читать, на коих природном языке совершается наше богослужение, на коих языке, большею частью, писали мы почти до времен Ломоносова, коих колыбель сопряжена неразрывными узами с колыбелью русского народа”* [Венелин 1829: 11].

Логика византизма ведет к переоцениванию роли болгар в настоящем и недооцениванию ее в прошлом. Ценностно взгляд повернут к прошлому, оно придает авторитет настоящему и веру или неверие в будущее. Поэтому логично, что Леонтьев „пропускает” все значимое в истории Первого и Второго болгарского царства и пишет, что болгарская и сербская средневековая история *„очень бесцветны и ничего особенного; резко характерного, славянского не представляют”* [Леонтьев 5: 165]. Впечатляет, что великий царь Симеон присутствует в его творчестве не с Золотым веком и книгами, которые из Болгарии переносят в Древнюю Русь любимую философом византийскую культуру и вплоть до XVII века распространяются среди русских как источники христианского знания, а только с замечанием, что болгары времен Симеона были намного опаснее для империи, чем болгары во времена Крума. Кажется странным только на первый взгляд тот факт, что не показана роль Болгарии в IX-X в. в создании литературы, которая, будучи староболгарской, становится и общеславянской. И эта литература имеет не только переводный характер, она также отстаивает себя перед византийской культурой (много раз переписанное в России сочинение болгарского писателя Черноризца Храбра защищает право на существование славянской письменности именно в полемике с греками). Абсолютно логичным для историософского мышления Леонтьева является то, что факты болгарского Золотого века, которые расшатывают сконструированную теорию византизма и идею его непротиворечивости с интересами славянства, следует пропустить.

Взгляд на так называемый **болгарский синдром** К. Леонтьева напоминает нам общеизвестную истину, что обыкновенно теория формулируется перед своим изложением и разворачивается через целенаправленную селекцию. Выбираются подходящие факты, пропускаются те, которые не соответствуют предварительно заданной идее. Но болгарская тема в произведениях этого действительно замечательного философа нам помогает понять, насколько далеко от исторической правды может увести опыт философского понимания истории.

Интерпретируя болгарскую тему К. Леонтьева, мы считаем самым важным тот факт, что негативные оценки русского философа дают, по нашему мнению, самое точное представление о достоинствах болгарской борьбы за церковную независимость. Патриотический идеализм, политическая дальновидность, демократизм болгарского движения за свою национальную церковь – всё это критикуется, даже с пафосом ненависти, в текстах этого *„глубокого мыслителя и никуда не*

годного политика” [Мережковский 1911: 243], но с такой интеллектуальной мощью, что отрицание представляет духовное величие борьбы за Экзархию, может быть, убедительнее всех ее апологетов.

Литература

Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/leontev/03.html>

Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгары в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. 1-е изд. Москва: Университетская Типография, 1829. Т.I – VIII.

Жечев Т. Константин Леонтьев и българският въпрос. // Жечев, Т. Българският Великден или страстите български. София: Изток-Запад, 2013.

Леонтьев К. Н. Востокъ, Россія и Славянство. // Леонтьевъ К. Собрание сочинений. Томъ 5. Москва: Типография В. М. Саблина, 1912.

Леонтьев К. Н. Востокъ, Россія и Славянство // Леонтьевъ К. Собрание сочинений. Томъ 6. Москва: Типография В. М. Саблина, 1912.

Мережковский Д. С. Страшное дитя.// К. Н. Леонтьев: PRO ET CONTRA. Антология. Книга 1. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1995.

Соловьев В. С. Византизмъ и Россія. // Соловьев, В. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. V. С.-Петербургъ: Издание Товарищества “Общественная Польза”, 1911.

Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. Москва: „Наука”, 1965.