

КРИТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ К. ЛЕОНТЬЕВА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

У статті розглядається критична рефлексія К. Леонтьєва. Акцентується на зверненні критика до творчості російських письменників у контексті його філософсько-естетичної системи. Підкреслюється неоднозначність і парадоксальність суджень К. Леонтьєва, що визначаються його естетизмом і трагічністю світосприймання.

Ключові слова: *критична рефлексія, система, парадокс, контекст.*

В статье рассматривается критическая рефлексия К. Леонтьева. Делается акцент на обращении критика к творчеству русских писателей в контексте его философско-эстетической системы. Подчеркивается неоднозначность и парадоксальность суждений К. Леонтьева, определяемые его эстетизмом и трагичностью мировосприятия.

Ключевые слова: *критическая рефлексия, система, парадокс, контекст.*

In the article the critical reflection of K. Leontyev is considered. The accent on the reference of the critic to creativity of Russian writers in its context of philosophy aesthetic system is done. Ambiguity and paradox of judgments' of K. Leontyev is defined of its aesthetics and is emphasized by tragedy of attitude.

Key words: *critical reflection, system, paradox, context.*

В жизни К. Н. Леонтьева непостижимым образом сочетались власть традиций, быта с властью своего «я», своего особого предназначения, исканиями Бога и страхом перед ним, европейская образованность с открытым вызовом новой Европе и утверждением русской национальной идеи. Его проповедничество, исторические и философские пророчества стали предметом размышлений А. Королькова («Пророчества К. Леонтьева»), В. И. Косик (К. Леонтьев. «Размышления на славянскую тему»), С. Сергеева («Творческий традиционализм К. Леонтьева»). Значимым оказалось издание двух сборников «К. Леонтьев: pro et contra», в котором собраны, но еще не систематизированы биографические материалы, мемуары, эссе, в основном, его современников, среди которых наиболее ценными являются статьи В. Розанова, В. Соловьева, С. Булгакова, С. Франк. В современном литературоведении о нем написаны

публицистические статьи Г. Бочарова и В. Ерофеева. Литературоведение делает первые шаги в осмыслении художественного и критического наследия К. Леонтьева, о чем свидетельствует кандидатская диссертация И. Славина «Литературная деятельность К. Леонтьева», защита которой состоялась в МГУ, в 2008 г. Вместе с тем, критическая рефлексия К. Леонтьева остается все еще вне поля зрения исследователей. В связи с этим, **актуализация** его интерпретационной практики очевидна.

Целью данной статьи является осмысление некоторых аспектов критической рефлексии К. Леонтьева, в которой проявилось парадоксальное и противоречивое мироощущение талантливого мыслителя, исследующего мир русской классической литературы.

Художественный мир русской классики, в частности, А. Пушкина, Ф. Достоевского, Л. Толстого был предметом размышлений близких К. Леонтьеву по мировосприятию Ап. Григорьева и Н. Страхова. Неслучайно, он называл свою критическую концепцию, так же как и Ап. Григорьев, органической и в публикуемых работах явственно пытался доказать верность славянофильским идеалам, которые в 70–80-е гг. XIX в. утрачивали свое влияние в общественной и литературной мысли.

«Духовная амбивалентность леонтьевского эстетизма» [2, 141], особенности его кризисного сознания отразились в статье «Наши новые христиане. Ф. Достоевский и граф Л. Толстой», в которой творческое наследие писателей включается в эстетико-философский контекст размышлений о судьбах славянофильства, православия, русской и европейской культур.

В этом аспекте К. Леонтьев был одним из тех мыслителей, кто признавал дар Ф. Достоевского и Л. Толстого, но не принимал их мироощущения, духовного проповедничества. Так, например, оценивая рассказ Л. Толстого «Чем люди живы», К. Леонтьев размышляет о художественной эволюции писателя. Его интересует переход от больших романов к коротким рассказам, отказ от реалистических бытописаний, и в тоже время, «высокая простота и сжатость формы», эстетизация мира и человека. Артистическая манера писателя проявилась, с его точки зрения, независимо от «нравственного направления». К. Леон-

тьев не принимает мировоззренческий поворот Л. Толстого к «новому христианству». Логическое самосознание и христианское мышление Л. Толстого несоразмерны «изыществу и силе его полунечаянного творчества», «повесть — правильное его тенденции», «гениальный повествователь выручил весьма несовершенного христианского мыслителя», — замечал критик [6, т. 8, 167]. В статье «Анализ, стиль и веяние» К. Леонтьев продолжит размышления о художественном мире писателя. Анализ романа Л. Толстого «Анна Каренина» дает, с его точки зрения, представление о развитии психологизма в русской литературе и особенностях толстовской поэтики. Здесь главный акцент сделан на психологических формах и средствах анализа, символике текста, его знаковых кодах. Детали, подробности, цвет, звук, числа станут предметом интерпретации, обнажая метафизический характер толстовского романа. Неслучайно, В. Грифцов назовет данную статью «плотиной», сдерживающей поток метафизических вопросов и следствий, которые поставила русская литература и, в частности, Л. Толстой, о человеке и мире. Иной подход наблюдается у К. Леонтьева при анализе творчества Ф. Достоевского. Ему интересно не только романное творчество писателя, но и его публицистика. Вместе с тем, современники (в т. ч. Г. Успенский, А. Чехов, Н. Лесков) категорически не приняли концепцию критика. В. Грифцов отмечал, что К. Леонтьев «близоруко-несправедлив» к творчеству Ф. Достоевского, единственного человека, который смог бы ответить на его требование «потрясающей музыки чувств» [3, 15]. Но, вместе с тем, именно благодаря Ф. Достоевскому совершался переворот в сознании критика, завершившийся духовным кризисом. В 70-е — н. 80-х гг. К. Леонтьев писал о том, что выходит на собственную дорогу исканий, связанную с исключением из своего сознания «тоскливого субъективизма», возникшего под влиянием Ф. Достоевского. Теперь его будет привлекать философия красоты, осознание Ф. Достоевским жизни как объективной силы и всеобъемлющего мерила явленного мира.

В этот период он близок не только к Ф. Достоевскому, но и к Ап. Григорьеву; их объединяла общая литературная почва.

Ап. Григорьев отмечал, что литературно-душевная почва «нашего недавнего прошлого» (речь шла о А. Пушкине и И. Тургеневе) была для них «родной», и они сохраняли верность ей при всех эстетических разногласиях и философских переоценках. Неоднократно К. Леонтьев писал о значимости русского байронизма и европейского романтизма, мировой тоске русского мыслящего героя. Заметим, что и Ф. Достоевский, в 1876 г. размышлял о Жорж Санд как одной из «ясновидящих предчувственников» более счастливого будущего, ожидающего человечество [4, т. 23, 36], а в 1877 г. на могиле Н. Некрасова защищал перед новыми радикалами байронизм как «великое и святое» явление европейского духа. По этому поводу С. Франк заметил: «В их звуках [словах] зазвучала тогдашняя тоска человечества и мрачное разочарование в своем назначении» [14, 86]. В поисках гармонии критик и писатель обращались к А. Пушкину. К. Леонтьев был солидарен с Ф. Достоевским, что только А. С. Пушкин указал «исход для нас, русских, из мировой тоски — в обращении к идеалу народности, почве» [6, т. 2, 113]. Из своей первой монастырской кельи, на Афоне, в 1872 г. критик писал: «От некоторых мест Чайльд Гарольда можно перейти без всякого усилия и почти незаметно к иным местам Давидовых Псалмов, а от Псалмов Давида ко всей христианской церковности. Два величайших лирика (речь идет о Пушкине и Байроне. — *Н. Р.*) всего мира могут легко примириться в больной и тоскующей русской душе. — И вольно же было сухим умам мировую тоску, тоску безграничной ненасытной и широкой души сводить на мелкое гражданство, недовольство современностью, вместо того, чтобы разрешить ее в Боге» [7, 34]. В парадоксальном сочетании этих имен и заключалась, с точки зрения Н. Бердяева, «цветущая сложность» К. Леонтьева. Он склонялся перед требованиями православной аскезы и не хотел, в то же время, терять широту эстетических и культурных переживаний. «Ум свой упростить я не могу», — замечал критик. Он не просто в своей концепции совмещает Байрона и пророка Давида, эти имена важны для него как некие вехи пути русского человека. Путь, на котором «тоска мировая широкой и ненасытной души находит себе разрешение в почве и в Боге»

[7, 35], путь, какой проходили близкие ему по духу интеллектуальные герои XIX в., в том числе и такие его протагонисты, как Ап. Григорьев, Ф. Достоевский. Совершенно очевидно, почему для всех них кумиром и спасителем культурной памяти был А. С. Пушкин, тем более, что мир поэта являлся постоянно предметом острой полемики в литературной критике.

К. Леонтьеву была близка мысль Ф. Достоевского о том, что «Пушкин умер в полном развитии своих сил и, бесспорно, унёс с собой в гроб некоторую тайну, и вот мы теперь без него эту тайну разгадываем» [4, т. 28, 176].

Как известно, ответ на вопрос о судьбе наследия А. Пушкина в русской культуре пытался дать Ап. Григорьев, но столь понятное и чёткое «Пушкин — наше всё» подвергалось постоянным сомнениям. Речь Ф.М. Достоевского о Пушкине, в определённом плане, в 80-х г. XIX в. была попыткой не только воскресить интерес к поэту, но и поставить проблемы национального значения А. Пушкина, которое определялось, с точки зрения писателя, тем, что он воплотил тип «русского скитальца», и в то же время, обладал «всемирной отзывчивостью». Статья К. Леонтьева «О всемирной любви», написанная после выступления Ф. Достоевского и опубликованная в цикле статей (газета «Варшавский дневник») предполагала определённую исповедальность и близость к «Дневнику писателя» Ф. Достоевского.

Остановимся подробнее на некоторых ее аспектах. Рецепция феномена Пушкина (как его осмыслял Ф. Достоевский) в концепции К. Леонтьева может быть прослежена следующим образом: во-первых, характеры Алеко и Онегина — характеры «вечных скитальцев», оторвавшихся от почвы. Возможно, здесь для К. Леонтьева очевидна близость с Иваном Карамзовым, восходящая к притче о сеятеле (Мф. 13; 3–23). Во-вторых, противопоставление «русским европейцам» пушкинских народных типов, «положительно прекрасных». В третьих, связь с именем Христа и евангельской идеей плодоношения. В четвертых, два типа универсализма и вселенскости — механический и онтологический, и способность Пушкина к «полнейшему перевоплощению в гении чужих наций» с выявлением

всей затаенной глубины их как свойство 2 типа универсализма, соединяемое с понятием «служения» в евангельском контексте (Мф. 20; 25–28, Мф. 10; 42–45). В пятых, становление в художественном мире Пушкина двух типов «универсализма» и выбор поэта между ними как проявление национального самосознания, и, одновременно, предпосылка соизмеримости «феномена Пушкина» и русской судьбы.

Главной проблемой в пушкинском творчестве для Ф. Достоевского и К. Леонтьева является проблема гармонии, решаемая в эстетическом и философском контексте. Как известно, Ф. Достоевский обосновывал необходимость будущей гармонии и её неотвратимость самим существованием гармонической личности, какой для него была личность А. Пушкина. По собственному признанию Ф. Достоевского, искусство Пушкина подвело его к современным вопросам, к осознанию того, что обновление мировой цивилизации будет достигнуто благодаря тому, что русский художник, каким был Пушкин, одарён высшим разумом и инстинктом общечеловечности. «Евгений Онегин», «Борис Годунов», «Медный всадник» — эти произведения А. Пушкина, — пишет Достоевский, — обнажают такие свойства природы поэта, как «самостоятельность мышления, вековая, благодатная, ничем не смущаемая вера и справедливость при жажде новой истины» [4, т. 28, 173].

Отмечая мысль Ф. Достоевского о «неизбежности для всякого русского человека — жить, страдая скорбями о всечеловеческих страданиях, о европейском, всечеловеческом смысле русского «скитальничества», К. Леонтьев вносит свои коррективы в понимание пушкинской гармонии, указывая, что пушкинская гармония — это не просто преодоление несчастий, «разрывов и надрывов» (как считал Ф. Достоевский), они — условие её существования, ибо органическая природа живёт разнообразием, антагонизмом и борьбой. Именно в антагонизме она обретает единство и гармонию. Стремление обойтись без органических бедствий и разочарований он называет «розовым славизмом», который был чужд А. Пушкину, но присущ Ф. Достоевскому. К. Леонтьев видит в пушкинской гармонии сопряжение вражды с любовью, возникающее из

многообразного, «чувственного, воинственного и демонически пышного» гения. С. Булгаков считал, что в этих суждениях, весьма резких, обнажается некая тайна и самого К. Леонтьева, открывается его собственное язычество, «закрытое в сознании и в исповедании, но сохранившееся в бытии и мирозерцании» [2, 34]. Идея всемирного братства, которую усматривает Ф. Достоевский в А. Пушкине, кажется Леонтьеву «ересью», ибо даже Христос не обещал благоденствия. Для Достоевского Христос — это идеал, олицетворяющий любовь и самопожертвование, для Леонтьева — не искупитель, а жертва. «Терпите, всем лучше никогда не будет. Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такое колебание горести и боли, есть единственная на земле гармония» [7, 27]. Об этом, с его точки зрения, свидетельствуют полюсно-контрастные характеры — Онегина и Татьяны, Моцарта и Сальери и т. д.

Не воспринимает К. Леонтьев и настойчивую мысль Ф. М. Достоевского о необходимости совершенствования человечества. Ф. М. Достоевский пишет в «пушкинской речи»: «Не торопитесь перестраивать жизнь, займитесь прежде всего жизнью собственного сердца вашего». К. Леонтьев считает, что Достоевский как художник может надеяться на сердце человеческое, но Христос, с точки зрения критика, не верит ни в совершенство человека, ни в совершенство общества. Ф. Достоевский, отвечая на эти замечания, указывает: «В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое, сверх того чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коли все обречены, так чего ж стараться, чего любить добро делать? Живи в своё пузо...» [4, т. 28, 174].

Определение «безрассудности» идеи К. Леонтьева связано, с точки зрения Ф. Достоевского, прежде всего с философской концепцией критика. Ф. Достоевский не мог принять вольное обращение К. Леонтьева со священными текстами, не мог осмыслить, почему философия К. Леонтьева представляет «смесь страха и любви». Действительно, страх Божий и любовь к человечеству — такова главная леонтьевская антитеза.

Свою философию страха и любви Леонтьев противопоставлял теории Достоевского как прямо христианскую [6, т. 2, 68].

Ф. Достоевский напоминал ему новозаветное слово, содержащее решающее возражение: «В любви нет страха, но совершенная любовь вон изгоняет страх» (I Послание Иоанна, 4, 18). К. Леонтьев возражал: «Та любовь к Богу, которая до того совершенна, что изгоняет страх, доступна только очень немногим». Как современное учение, «одностороннее» проповедование христианской любви есть для Леонтьева признак «розового» или «нового» христианства, незримо связанного с эмансипационно-эгалитарными течениями века. Собственное леонтьевское решение: «Смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят...» [7, 42].

«Совершенной любви» в картине леонтьевского бытия — нет. У Леонтьева понятие любви относительно, «паллиативно» [6, т. 8, 192]. Для критика любовь — сила естественная, подчинённая, как и всё живое, закону старения и умирания: «под конец оскудеет любовь», — повторяет Леонтьев от лица Евангелия, на деле, однако, переводя евангельское пророчество («И, по причине беззакония, во многих охладает любовь» — Матф. 24, 12) на язык своей теории триединого процесса. Исследователи творчества Ф. Достоевского не раз отмечали, что в «Братьях Карамазовых» предусмотрен спор Леонтьева с Достоевским: «Но ведь есть и много любви в человечестве, и почти подобной Христовой любви», — говорит Алёша, и ему по-леонтьевски отвечает Иван: «По-моему, Христова любовь к людям есть в своём роде невозможное на земле чудо» [4, т. 14, 216].

«Всё, кружась, исчезает во мгле...». Леонтьев понимал данное суждение и в статье «О всемирной любви» повторял, опять от имени Евангелия, но акцентируя по-своему, что «на земле всё неверно и всё неважно, всё недолговечно...» [6, т. 8, 182]. И христианство — «для внутренней жизни нашего сердца» — характеризовал как «религию разочарования, религию безнадежности во что бы то ни было земное» [6, т. 8, 183]. Глубокое погружение в религиозное мирозерцание в середине жизненного пути и было вызвано у К. Леонтьева острым переживанием тленности и обречённости земной красоты и самой жизни.

«Неподвижно лишь солнце любви». Этой формулы, видимо, К. Леонтьев не признавал, но ее хорошо осознал Ф. Достоевский. В поэме об инквизиторе Ф. Достоевский раскрывал глубинную суть явления людям Христа: «Солнце любви горит в его сердце...». В видении Алёши сам Христос — это солнце: «А видишь ли солнце наше...? — Боюсь, не смею глядеть... — Не бойся Его. Страшен величием перед нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно...» [4, т. 14, 327].

Заметим, что в полемике с К. Леонтьевым В. Соловьёв напишет статью «Смысл любви», которая откроет новую линию истолкования этой темы в русской философии и литературе XX в.

В. Соловьёв полагал ошибочным обвинение К. Леонтьева в искажении Ф. Достоевским христианской идеи «примесью сентиментализма и отвлечённого гуманизма», так как гуманизм Ф. Достоевского утверждался на Христе и на Церкви, а не на вере в отвлечённый разум или в безбожное и бесноватое человечество [11]. Спор К. Леонтьева с Ф. Достоевским, по словам не только В. Соловьёва, но и В. Розанова, отразил начавшийся «глубочайший водоворот христианства, стержнем которого «был вопрос, что есть сердцеви́на в христианстве: нравственное братолюбие или некая мистика, при коей братолюбие и не особенно важно» [10, 219]. К. Леонтьев главным в христианстве считал его мистическое содержание, недостаток которого обнаружил в «Братьях Карамазовых». Ф. Достоевский, отрицая мистицизм в православии, тем не менее хорошо понимал, что отсутствие Бога нельзя заменить любовью к человечеству, которая, в свою очередь, невозможна без «веры в бессмертие души».

Соглашаясь с тем, что в произведениях А. Пушкина и Ф. Достоевского Сын Божий предстаёт в традиционном облике носителя деятельного добра, искупителя людских грехов, предавшего свою плоть «бичам мучителей», а дух — испытанию «коварством искусителя», в связи с чем образ Христа трансформируется в фигуру положительно прекрасного «земного подвижника», открывающего «спасенья верный путь и тесные врата всем жаждущим», «мир любви к живой жизни»

без которой жизнь «дар напрасный, дар случайный», он, вместе с тем, не осознал, что характеры А. Пушкина и Ф. Достоевского страстно взыскуют веры в Бога и отсюда дух терпения и смирения. Не принял К. Леонтьев и идею положительного всеединства добра, истины и красоты, посредством которой Ф. Достоевским и В. Соловьёвым решался вопрос о Пушкине — пророке и жреце «чистой красоты».

В статье К. Леонтьева «В. Соловьёв против Н. Данилевского» учение Соловьёва прямо возводится к идеалам Достоевского. Их общность, с его точки зрения, проявляется в тезисах о невозможности гармонии социальной, и необходимости гармонии внутренней. Но для критика важна не только «эстетическая упоенность жизнью» (В. Соловьёв), но и религиозный ужас гибели. «У К. Леонтьева, — писал Н. Бердяев, — в отличие от Соловьёва и Достоевского, со страха начался духовный кризис» [1, 94]. С. Булгаков вообще считает мотив страха ведущим мотивом отношения К. Леонтьева к себе и миру. «Роковой, метафизический испуг толкает его на борьбу за спасение культуры, родины, собственной жизни, поэтому и религия, и политика, и социология у него пронизаны страхом» [2, 118]. Весьма категоричен С. Франк: «Бог есть для него (К. Леонтьева. — Н. Р.) только грозный властитель и мстительный судья, а практическое значение религиозности сводится к жёсткому аскетизму, к душевной борьбе и принудительному истреблению всех естественных побуждений» [14, 65].

Однако, следует заметить, что страх смерти «проснулся» в Леонтьеве как сигнал «высшего спасения, спасения души». Поэтому в творчестве Пушкина он, в отличие от В. Соловьёва и Ф. Достоевского, ищет спасение для собственной души и находит его в мотиве уединённости. Тут же возникает ассоциация с «чугунной куклой» из онегинского кабинета «с руками, сжатыми крестом» [9, т. 5, 148], Раскольниковым, который углубился в себя и уединился от всех, Алеко, который «для себя лишь хочет воли»:

*Все предрассудки истребя
Мы почитаем всех нулями
А единицами себя.*

Как известно, уединённое сознание — это значимое духовное явление. Его границы определяют: во-первых, монолизм «сумрачно замкнутого круга уединённой мысли, конструирующий свою собственную субъективную картину мира» [12, 71]. Такое сознание мыслит и другую личность не как партнёра по диалогу, не как иную субъективность, но как объект, как не-самостоятельный компонент оригинального и самовольного миропорядка. Во-вторых, это демоническое самоутверждение субъекта; демоническое, постольку, поскольку предполагает дух отрицания, дух сомнения по отношению ко всему объективному и оборачивается, в конечном итоге, отрицанием жизни, как неподвластному субъекту бытия действительного мира. Однако, К. Леонтьев не учёл, что позиция «уединённого сознания» по Пушкину безжизненна, она не позволяет благополучно миновать лиминальную фазу испытания смертью и преобразиться для новой жизни. Трагизм духовной маргинальности, отрешённости от жизни «подпольных» персонажей героев Достоевского также безжизненен. Для самого К. Леонтьева страх смерти после уединения и есть начало подлинной веры. Ее смысл в смирении ума, презрительно относящегося не к себе одному, но и ко всем другим, страх перед именем Божиим, затем вера и любовь, как награда за веру и страх, и особый дар благодати.

Открытие проблемы уединённости характерно для К. Леонтьева ещё и потому, что «сознание пустыни и трансцендентного непоправимого одиночества слышна во всём, что ни писал К. Леонтьев» [3, 21].

Вместе с тем, заметим, что Пушкину свойственно превращение уединённого сознания в сознание изображённое (В. Тюпа). Евгений и Татьяна, возможно, два варианта уединённости. (Об этом писал ещё Ап. Григорьев). Вследствие столкновения и взаимодействия этих субъективных миров, их жизненные позиции претерпевают кризис (для героини «все были жребии равны»), для Онегина выходом из кризиса намечается обретение «своего другого», выливающееся в форму неожиданной влюблённости. Для Татьяны — это поворот вспять к ценностям авторитарного самоопределения. Кризис уединённого сознания — это откры-

тие «другого» в качестве полноправного субъекта жизни. Есть у Пушкина и открытие самоценной инаковости «другого», путь от уединённого (монологизированного) «Я-сознания» к конвергентному (диалогизированному) «Ты-сознанию». Скажем, конвергентной ментальностью наделён, в частности, пушкинский Моцарт, воспринимаемый Сальери как некий херувим, явившийся, как и Сальери, субъектом уединённого сознания, чтобы «возмутить бескрылое желанье» высшей духовности. Его менталитет особый, его «я» не мыслит себя вне соотнесённости с «ты». Жизненная норма для Моцарта — причастность к какой-либо человеческой связи (с красоткой или с другом — хоть с тобой), Моцарт всегда больше себя, хоть «сам того не знает». Сальери же, в уединённости своего сознания, опредмечивающий чужую личность не умеет духовно обогащаться причастностью к жизни другого («Что пользы, если Моцарт будет жив...»).

Прямым продолжателем пушкинской ментальности явился, с точки зрения Леонтьева, Достоевский. К. Леонтьев на интуитивном уровне ощутил, что Соня Мармеладова, Алёша Карамазов, князь Мышкин созданы как субъекты конвергентного сознания. Леонтьев ссылается на эпилог в «Преступлении и наказании»: «сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого» [4, т. 5, 473]. Так, по сути, Леонтьев предвещает современную концепцию, согласно которой творчество Пушкина и Достоевского — это «культура нераздельности и неслиянности личностных миров» (М. Бахтин), связанных диалогическими отношениями подлинной соборности (в соловьёвском её понимании).

Думается, эти идеи применимы не только к А. Пушкину, но и к Ф. Достоевскому, Л. Толстому. **Парадоксальные суждения К. Леонтьева стали своеобразными пророчествами в современной гуманитарной мысли и требует своего дальнейшего осмысления.**

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли / Н. А. Бердяев. — Париж: VMCA-press, 1926. — 216 с. (Изд. на рус. яз).

2. *Булгаков С.* Тихие думы / С. Булгаков. — М.: Республика, 1918. — 160 с.
3. *Грифцов В. А.* Судьба К. Н. Леонтьева / В. А. Грифцов // Русская мысль. 1913. — № 2. — С. 15–25.
4. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30 т. / Ф. М. Достоевский. — Л.: Наука, 1980.
5. *Зеньковский В. И.* История русской философии в 2-х т. / В. И. Зеньковский. — Л.: Эго, 1996. — Т. 2. — 254 с.
6. *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. в 9 т. / К. Н. Леонтьев. — СПб., 1913.
7. *Леонтьев К.* Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь / К. Леонтьев // Начала. — М.: Сергиев Посад, 1892. — С. 145.
8. Неизданные письма В. В. Розанова к К. Н. Леонтьеву // Литературная учёба. — 1989. — № 6. — С. 110–126.
9. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. в 10 т. / А. С. Пушкин. — М.: Худож. лит., 1957.
10. *Розанов В. В.* Теория исторического прогресса и упадка / В. В. Розанов // Русский вестник. — 1892. — №3. — С. 218–261.
11. *Соловьёв В. С.* Философия искусства и литературная критика / В. С. Соловьёв. — М.: Высшая школа, 1990. — 210 с.
12. *Столяров М.* Могила Пушкина / М. Столяров // Россия. — 1924. — С. 30–96.
13. *Флоровский П.* Пути русского богословия / П. Флоровский. — Париж: VMCA-press, 1983. — 460 с.
14. *Франк С. Л.* Философия и жизнь / С. Л. Франк. — СПб.: Изд-во Д. Жуховского, 1910. — 120 с.