САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (3), 2020

Научный журнал

Санкт-Петербург
Издательство СПбПДА
2020

UDC 281.93(066)+94(495)

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R20-013-0357

Recommended for publication by the Scientific Council
of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church
Protocol No. 11 from July 14, 2020.

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy, Deputy Head of the Project "Byzantine Cabinet".

Editorial Board

Bishop Silouan of Peterhof (Nikitin Sergey Sergeyevich) — Candidate of Theology, Rector of St. Petersburg Theological Academy.

Valery Aleksandrovich Fateyev — Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Publishing House "Rostok".

Denis Yuriyevich Ignatyev — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Ethics and Aesthetics at the Institute of Human Philosophy of Herzen State Pedagogical University of Russia.

Priest Igor Anatolyevich Ivanov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages and Associate Professor at the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy, Head of the Project "Byzantine Cabinet".

Alexander Arkadyevich Korolkov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy at the Institute of Human Philosophy of Herzen State Pedagogical University of Russia; Academician of the Russian Academy of Education.

Vladimir Alekseevich Kotelnikov — Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences, member of the Expert Council of the Patriarchal Prize.

Lev Nikolayevich Letyagin — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Ethics and Aesthetics of the Institute of Human Philosophy of Herzen State Pedagogical University of Russia.

Priest Ilya Vladimirovich Makarov — Candidate of Theology, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Council for Culture of the St. Petersburg Diocese.

Aleksandr Vasilyevich Markidonov — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

Arkady Yuryevich Minakov — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Faculty of History and Director of the Zonal Scientific Library of Voronezh State University, Lecturer at the Voronezh Theological Seminary.

Sr Teresa (Obolevitch) — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy at the Pontifical University of John Paul II in Krakow (Poland).

Alexander Yurievich Polunov — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Management in the Field of Inter-Ethnic and Interfaith Relations of the Faculty of Public Administration and Deputy Dean for Research of Lomonosov at the Moscow State University.

Olga Borisovna Sokurova — Doctor of Cultural Studies, Associate Professor at the Institute of History of the St. Petersburg State University.

Artem Pavlovich Solovev — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Religious Studies of the Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications at Kazan (Povolzhye) Federal University.

Vladimir Alekseevich Voropaev — Doctor of Philological Sciences, Professor at Lomonosov Moscow State University, member of the Writers' Union of Russia, chairman of the Gogol commission of the Scientific Council "History of World Culture" of the Russian Academy of Sciences.

Russian-Byzantine Herald : scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. — SPb.: Publ. House of SPbOTA, 2018 — .
№ 1 (3). — 2020. — 384 p.

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy, 2020

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4
Р89

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-013-0357

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 11 от 14.07.2020 года

Главный редактор

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии, заместитель руководителя проекта «Византийский кабинет».

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Владимир Алексеевич Воропаев — доктор филологических наук, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, член Союза писателей России, председатель Гоголевской комиссии при Научном совете «История мировой культуры» Российской академии наук.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Денис Юрьевич Игнатьев — кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Александр Аркадьевич Корольков — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, академик Российской академии образования.

Владимир Алексеевич Котельников — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии.

Лев Николаевич Летягин — кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой эстетики и этики Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Священник Илия Владимирович Макаров — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, ответственный секретарь совета по культуре Санкт-Петербургской епархии.

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, профессор исторического факультета и директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Монахиня Тереза (Оболевич) — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета им. Иоанна Павла II в Кракове (Польша).

Александр Юрьевич Полунов — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления и заместитель декана по научной работе Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

Артем Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Поволжского) федерального университета.

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (Санкт-Петербург).

Р89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2018 — .
№ 1 (3). — 2020. — 384 с.

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

И. Б. Гаврилов. «Русско-Византийский вестник» — журнал духовной преемственности 8

Россия и Византия в современных исследованиях

Монахиня Тереза (Оболевич). М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли 14

А. О. Мещерякова. Внешняя политика Павла I и идея «Русского Константинополя» 37

Русская религиозная философия

Н. Н. Павлюченков. Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского 48

М. В. Медоваров. В. В. Розанов и «Русское обозрение»: Журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала 67

Н. П. Ильин. Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» 90

И. Б. Гаврилов, С. В. Антонов. Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг. 110

Памятные даты России. К 200-летию со дня рождения Ю. Ф. Самарина (1819–1876)

Н. Н. Вихрова. И. Аксаков и Ю. Самарин о христианском идеале (Аспекты закона и свободы) 127

Е. И. Анненкова. «Цепь убеждений связала нас…»: Юрий Самарин и Константин Аксаков 146

М. А. Можарова. Ю. Ф. Самарин и Л. Н. Толстой в литературно-эстетическом контексте эпохи 165

О. Л. Фетисенко. Итальянские древности и новости в эпистолярных откликах Ю. Ф. Самарина (1864–1865) 177

С. В. Мотин. «Тут „День“ является пред лицом всего иезуитства как бы представителем православия…»: «Ответ иезуиту отцу Мартынову» в переписке И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина 191

В. А. Фатеев. Утраченная книга о богословии и философии Ю. Ф. Самарина протоиерея Феодора Андреева 204

А. А. Тесля. О понятии народа в текстах Ю. Ф. Самарина 231

Д. А. Бадалян. Письма И. С. Аксакова о кончине Ю. Ф. Самарина и реакции на нее общества (*Вступительная статья, публикация и комментарии Д. А. Бадаляна*) 241

История Дома Романовых. К 125-летию со дня кончины императора Александра III (1845–1894)

И. Е. Дронов. Император Александр III и идея «государства правды» в русской политической традиции 256

Д. И. Стогов. Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III 270

Ф. И. Мелентьев. «России царь самодержавный угас во цвете лет и сил»: Образ Александра III в стихотворениях на его кончину (По материалам Государственного архива Российской Федерации) 286

Памятные даты России. К 70-летию со дня кончины Вячеслава Иванова (1866–1949)

Е. М. Титаренко, С. Д. Титаренко. «Культура — культ отшедших, и вечная память — душа ее жизни…»: Вячеслав Иванов и Николай Федоров.....307

С. А. Кибальниченко. Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: Два взгляда на преемственность античности и христианства 324

О. Л. Фетисенко. К поэтической агиологии Вячеслава Иванова (Из путевых заметок филолога) 332

Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов, С. Д. Титаренко, Е. М. Титаренко, О. Б. Сокурова, А. В. Маркидонов. Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» 338

Рецензии

И. Б. Гаврилов, диакон Петр Чорнобай. Византийский урок. Размышления над книгой: Харрис Д. Византия: история исчезнувшей империи / Пер. с англ. [Н. Нарциссова]. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 384 с. 356

Хроника научной жизни

Священник Игорь Иванов. Обзор деятельности «Византийского кабинета» (октябрь 2018 — январь 2020 гг.) 361

CONTENTS

From the Editor

Igor B. Gavrilov. Russian-Byzantine Herald — Journal of Spiritual Succession 8

Russia and Byzantium in Modern Studies

Sr Teresa (Obolevitch). M. I. Lot-Borodine as a Researcher of Byzantine Thought 14

Arina O. Meshcheryakova. The Foreign Affairs of Paul I and the Idea of the "Russian Constantinople" 37

Russian Religious Philosophy

Nikolai N. Pavliuchenkov. The Concept "Antiquity" in the Priest Pavel Florensky's Religious and Philosophical Heritage 48

Maksim V. Medovarov. Vasiliy Rozanov and "Russkoe Obozrenie": The Journal in the Author's Fate and the Author in the Journal's Fate 67

Nikolai P. Ilyin. Meeting Place: Soul. The Concepts of Personality and Nationality in the Context of «Enigma of Man» 90

Igor B. Gavrilov, Sergey V. Antonov. From the History of the Anti-nihilistic Controversy in the 1860s 110

Memorable Dates of Russia. On the 200th Anniversary of the Birth of Yu. F. Samarin (1819–1876)

Nina N. Vikhrova. Iv. Aksakov and Ju. Samarin about the Christian Ideal (Aspects of Law and Liberty) 127

Elena I. Annenkova. «Chain of Convictions Bound Us…»: Yury Samarin and Konstantin Aksakov 146

Marina A. Mozharova. Y. F. Samarin and L. N. Tolstoy in the Literary-Aesthetic Context of the Epoch 165

Olga L. Fetisenko. Italian Antiquities and News in the Epistolary Responses of Yu. F. Samarin (1864–1865) 177

Sergey V. Motin. «Here Den' appears in the presence of the whole Jesuitism as if it were a Representative of Orthodoxy…»: «The Answer to the Jesuit Father Martynov» in I. S. Aksakov's and Yu. F. Samarin's Correspondence 191

Valery A. Fateyev. The Lost Book about the Philosophy and Theology of Yuri Samarin by Archpriest Feodor Andreyev (1887–1929) 204

Andrey A. Teslya. On the Concept of the People in the Texts of Yu. F. Samarin 231

Dmitrii A. Badalian. Letters of I. S. Aksakov about the Death of Yu. F. Samarin and the Reaction of Society to it (*introductory article, publication and commentary by D. A. Badalyan*) 241

History of the Romanov Dynasty. On the 125th Anniversary of the Death of Emperor Alexander III (1845–1894)

Ivan E. Dronov. Emperor Alexander III and the Idea of the «State of Truth» in Russian Political Tradition 256

Dmitrii I. Stogov. B. V. Nikolsky and B. A. Sadovskoi about Emperor Alexander III 270

Fedor I. Melentev. «The Autocratic Tsar of Russia has died away in the prime of life and strength»: Image of Alexander III in the Poems about his Demise (Based on materials from the State Archives of the Russian Federation) 286

Memorable Dates of Russia. On the 70th Anniversary of the Death of Vyacheslav Ivanov (1866–1949)

Evgeny M. Titarenko, Svetlana D. Titarenko. «Culture is a Cult of Dead and Eternal Memory is a Soul of Its Life…»: Vyacheslav Ivanov and Nikolay Fyodorov 307

Sergey A. Kibalnichenko. Vyacheslav Ivanov and S. N. Trubetskoy: Two Views on the Continuity of Antiquity and Christianity 324

Olga L. Fetisenko. To the Vyacheslav Ivanov's Poetic Hagiology (From the Travel Notes of Philologist) 332

Priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov, Svetlana D. Titarenko, Evgeny M. Titarenko, Olga B. Sokurova, Alexander V. Markidonov. Vyacheslav Ivanov: Poet, Philosopher, Christian. To the 70th Anniversary of His Death. Materials of the Round Table of the "Byzantine Cabinet" as Scientific Project of the Publishing House of the St. Petersburg Theological Academy 338

Reviews

Igor B. Gavrilov, deacon Peter Chornobay. Byzantine Lesson. Reflections on the Book: Harris J. The Lost World of Byzantium. Trans. from English by [N. Nartsissov]. Moscow: Alpina non-fiction, 2017, 384 pp. 356

Chronicle of Scientific Life

Priest Igor Ivanov. Review of the Activity of the Byzantine Cabinet (October 2018 — January 2020) 361

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

«Русско-Византийский вестник» — журнал духовной преемственности

Дорогой читатель!

Вы держите в руках третий номер научного журнала «Русско-Византийский вестник», который издается с 2018 г. под эгидой научно-просветительского проекта Издательства Санкт-Петербургской духовной академии «Византийский кабинет».

Прежде чем рассказать вам о содержании выпуска, сообщим о некоторых важных изменениях. 24 января 2020 г. в Санкт-Петербургской духовной академии под председательством ее ректора епископа Петергофского Силуана (Никитина) состоялось совещание по вопросам развития научных академических журналов, где был принят ряд концептуальных и кадровых решений, касающихся нашего издания. В частности, было принято решение о специализации «Русско-Византийского вестника» на вопросах русской религиозной философии, а главным редактором журнала был назначен кандидат философских наук, доцент кафедры богословия СПбДА Игорь Борисович Гаврилов.

Это не означает, однако, что теперь вестник откажется от византийской тематики: она будет продолжать обогащать журнал и играть значительную роль в его смысловой концепции духовной преемственности — обращения к идейному и культурному наследию Византийской и Русской православных цивилизаций, исследования и актуализации этого наследия в целях религиозно-философского и культурного возрождения современной России.

Итак, мы не стали нарушать сложившуюся рубрикационную последовательность: номер открывает публикация в рубрике *«Россия и Византия в современных исследованиях»*, которая является плодом практической работы нашего проекта — Первой Международной научно-богословской конференции по византинистике «Образы Византии в русской культуре, философии, науке», организованной 13 сентября 2019 г. силами «Византийского кабинета» под руководством священника И. Иванова и И. Б. Гаврилова. В частности, мы публикуем прозвучавший на конференции доклад *монахини Терезы (Оболевич) «М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли»*, который посвящен первой православной женщине-богослову русской эмиграции, чьи работы вписываются в традицию неопатристического синтеза. Автор, в рамках анализа византийской традиции апофатического богословия, особо выделяет в творчестве М. И. Лот-Бородиной тему обожения и подчеркивает новаторство трудов исследовательницы в области византинистики.

Продолжающая рубрику статья *А. О. Мещеряковой «Внешняя политика Павла I и идея „Русского Константинополя“»* посвящена специфике внешнеполитического

курса Российской империи в царствование императора Павла I. Автор дает анализ концепции одного из главных идеологов русско-французского союза и «возвращения» России Константинополя Ф. В. Ростопчина. Особо отмечается роль «английской партии» в его отставке и ссылке, а также в убийстве Павла I в марте 1801 г. и смене курса внешней политики России с воцарением императора Александра I.

В связи с названной новой стратегией развития «РВВ» значительное место в номере занимает рубрика *«Русская религиозная философия»*, в рамках которой представлены четыре научных исследования.

Н. Н. Павлюченков в статье *«Понятие „античности“ в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского»* анализирует взгляды мыслителя на соотношение «античности», дохристианского язычества и христианства и делает важный вывод о том, что под «античностью» Флоренский понимал такую мировоззренческую установку, когда человек ищет твердую объективную «точку опоры» в Бытии и, ощущая невозможность достигнуть этого собственными силами, ожидает спасения Свыше. Таким образом, по мнению автора, христианство для о. Павла Флоренского явилось полным осуществлением «античности».

М. В. Медоваров в статье *«В. В. Розанов и „Русское обозрение“: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала»* выявляет роль известного издания в становлении выдающегося отечественного мыслителя В. В. Розанова как публициста, а также рассматривает его место в истории самого «Русского обозрения» при редакторе А. А. Александрове.

Статья *Н. П. Ильина «Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте „загадки о человеке“»* посвящена одному из наиболее оригинальных, но недостаточно изученных направлений русской мысли, видевшему основную задачу философии в постижении собственно человеческого в человеке. С точки зрения рассмотренных в исследовании представителей этого направления (П. Е. Астафьев, В. И. Несмелов, В. А. Снегирев), человечность (humanitas) человека убедительней всего выражается в его предрасположении к восприятию Откровения, в наличии в нем «естественной почвы богопознания».

В завершающей рубрику статье *И. Б. Гаврилова и С. В. Антонова «Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг.»* рассматривается журнальная полемика христианских мыслителей (П. Д. Юркевича, Ф. М. Достоевского, М. Н. Каткова и др.) с идеологами нигилизма и атеистического материализма (Н. Г. Чернышевским и др.).

В соответствии с концепцией духовной преемственности, центральное место в выпуске отведено публикациям, приуроченным к *памятным датам* выдающихся деятелей отечественной истории, культуры и философии.

В мае 2019 г. отмечалось 200-летие со дня рождения одного из первых классиков славянофильства *Ю. Ф. Самарина (1819–1876).* И. С. Аксаков назвал мыслителя-славянофила учеником и другом А. С. Хомякова, товарищем и другом К. С. Аксакова. По его словам, «Юрий Федорович Самарин был из сонма тех трех, которые в истории русского общества осуществили тот умственный и нравственный процесс, что зовется славянофильством. <…> В них, Хомякове, Константине Аксакове и Самарине, русская народность, можно сказать, получила свое первое, высшее оправдание как в самостоятельных мыслителях и деятелях, в них олицетворилось примирение цивилизации западной с Востоком» («Речь о Ю. Ф. Самарине», 1876 г.).

«Русско-Византийский вестник» подготовил внушительную подборку материалов, посвященных замечательному православному мыслителю. Открывает ее статья *Н. Н. Вихровой «И. Аксаков и Ю. Самарин о христианском идеале (Аспекты закона и свободы)»*, в которой рассматривается проблема христианского идеала, отраженная в публицистике и эпистолярном наследии двух выдающихся философов-славянофилов.

В статье *Е. И. Анненковой «„Цепь убеждений связала нас…“: Юрий Самарин и Константин Аксаков»* анализируется общее и различное во взглядах двух мыслителей.

Автор обращает внимание на то, что в позициях друзей-современников проявляется «универсальная оппозиция» «дела», предполагающего компромисс («благоразумие», по выражению Самарина), и этической установки, утверждающей «строгость» (понятие, близкое Аксакову).

М. А. Можарова в статье *«Ю. Ф. Самарин и Л. Н. Толстой в литературно-эстетическом контексте эпохи»* делает важный вывод о значимости литературно-эстетических и исторических взглядов Самарина для формирования воззрений великого яснополянского классика.

О. Л. Фетисенко в статье *«Итальянские древности и новости в эпистолярных откликах Ю. Ф. Самарина (1864–1865)»* приводит малоизвестные эпистолярные тексты, открывающие «самого деятельного из всех славянофилов» с непривычной стороны — как отдыхающего просвещенного путешественника.

Статья *С. В. Мотина «„Тут 'День' является пред лицом всего иезуитства как бы представителем Православия...“: „Ответ иезуиту отцу Мартынову“ В переписке И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина»* подготовлена на основе переписки И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина за 1864–1866 гг., в которой раскрываются фундаментальные положения философии славянофильства. В частности, в письмах дается подробное разъяснение славянофильского понимания соотношении Церкви и государства на Западе и в России.

В. А. Фатеев в статье *«Утраченная книга о богословии и философии Ю. Ф. Самарина протоиерея Феодора Андреева»* предпринимает попытку реконструкции содержания утраченной монографии православного подвижника, выдающего пастыря и проповедника отца Феодора Андреева (1887–1929), посвященной эволюции миросозерцания Ю. Ф. Самарина, его идейного пути от гегельянства к Православию.

А. А. Тесля в статье *«О понятии народа в текстах Ю. Ф. Самарина»* анализирует смысловое наполнение понятия «народ» в работах мыслителя-славянофила 1840–1860-х гг.

Д. А. Бадалян публикует уникальные архивные письма И. С. Аксакова о кончине Ю. Ф. Самарина и детально рассматривает реакцию российского общества на это событие (*«Письма И. С. Аксакова о кончине Ю. Ф. Самарина и реакция на нее общества (Вступительная статья, публикация и комментарии Д. А. Бадаляна)»*). Во вступлении к публикации на богатом эпистолярном материале раскрывается значение Самарина в развитии русского самосознания, его участие в решении важнейших общественно-политических проблем современности.

Вторая подборка материалов к памятным датам посвящена 125-летию со дня кончины *императора Александра III (1845–1894)*, сыгравшего значительную роль не только в политической истории Российской империи, но и в истории русской культуры, искусства и религиозно-философской мысли. Публикуя статьи об этом правителе, журнал обращается к ярчайшим страницам истории Дома Романовых. Тринадцать недолгих лет царствования Александра III стали не просто важной вехой, но целой эпохой в развитии России. Император Александр Александрович был единственным русским самодержцем, в царствование которого наша страна не вела войн, за что заслужил почетное имя царя-миротворца. Французский министр иностранных дел Эмиль Флуранс отмечал, что «Александр III был истинным русским царем, какого до него Россия давно уже не видела. Конечно, все Романовы были преданы интересам и величию своего народа. Но, побуждаемые желанием дать своему народу западноевропейскую культуру, они искали идеалов вне России — то во Франции, то в Германии, то в Англии и Швеции. Император Александр III пожелал, чтобы Россия была Россией, чтобы она, прежде всего, была русскою, и сам он подавал тому лучшие примеры. Он явил собою идеальный тип истинно русского человека».

Об этом же свидетельствовали и отечественные мыслители. Так, философ Л. А. Тихомиров писал об императоре: «В этом величавом образе, который столь неожиданно вырос перед миром, Россия почувствовала нечто идеальное и вместе родное, близкое

сердцу» («Носитель идеала», 1894 г.). По мысли В. В. Розанова, «он дал тип русского самодержца и окружил ореолом русское самодержавие. Он дал его в силе и простоте <...>. И если особый характер русского царения, особый тип и дух русского царя составляет, — как учили славянофилы, — оригинальную и важную особенность духа русской истории, то эту особенность Александр III выразил с большою глубиною, сделал видимою для всего света и признанною всем светом» («К открытию памятника государю Александру III», 1909 г.).

Религиозно-философскому осмыслению личности и идеологии российского монарха посвящены три публикации. *И. Е. Дронов* в статье *«Император Александр III и идея „государства правды“ в русской политической традиции»* раскрывает идею «государства правды» в отечественной политической мысли. Обращаясь к истокам этого учения, автор прослеживает его эволюцию и показывает, каким образом оно возродилось в личности и политической деятельности императора Александра III.

В статье *Ф. И. Мелентьева «„России царь самодержавный угас во цвете лет и сил“: Образ Александра III в стихотворениях на его кончину»* анализируются редкие и малоизвестные стихотворные тексты, посвященные смерти монарха, которые хранятся в фонде Николая II в Государственном архиве Российской Федерации. Автор отмечает, что безыскусные, но искренние стихотворения, созданные большей частью поэтами-любителями, являются любопытными памятниками эпохи, как отражавшими образ Александра III, так и одновременно влиявшими на его формирование.

Д. И. Стогов в статье *«Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III»* рассматривает творчество двух известных литераторов начала XX в. — поэта и литературного критика, ученого-правоведа Бориса Владимировича Никольского и его друга и единомышленника, поэта и прозаика Бориса Александровича Садовского, придерживавшихся православно-консервативных воззрений. В их сознании царь-миротворец Александр III представлялся идеальным правителем, способным возвеличить Российскую империю как мощную и процветающую державу с традиционными православными ценностями, не допуская в стране революционного взрыва.

Третья подборка памятных публикаций приурочена к 70-летию со дня кончины выдающегося русского религиозного мыслителя, поэта, ученого *Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949).*

В статье «О русской идее» (1909) сам Иванов определил русскую национальную идею как всенародную веру в Воскресение Христа, а в работе «Наш язык» (1918) мыслитель высказал следующее убеждение: «Духовно существует Россия. Она задумана в мысли Божией. Разрушить замысел Божий не в силах злой человеческий произвол».

Раскрывая собственную духовную связь с творчеством Ф. М. Достоевского и идеей Святой Руси, Вяч. Иванов, называл свое поколение российской интеллигенции, прочитавшей в юности «Братьев Карамазовых», «алешинцами»: «Мы, узнавшие в православии свою свободную родину и родину всей свободы, мы, верящие в Русь Святую, как в Русь Вселенскую, мы — былые „русские мальчики“ Достоевского, сверстники Алеши Карамазова, выбравшие его в детской игре своим Иваном-Царевичем. Алеша — символический собирательный тип, который напрасно считают невыясненным и о котором стоит в другой раз повести беседу, — тип людей нового русского сознания, напророченный Достоевским и им порожденный. И потому, если определять представителей того умонастроения, которое продиктовало эти строки, то назвать бы — „алешинцами“!» («Живое Предание»).

Как отмечал Ф. А. Степун, «для раскрытия верховной идеи России, заключающейся по Достоевскому в примирении всех идей, Вячеславу Иванову были отпущены исключительные таланты и силы. Природа щедро наградила его дарами поэта, философа и ученого. Долгие годы заграничных скитаний укрепили в нем его лингвистические способности и открыли ему доступ ко всем сокровищницам древних культур и ко всем глубинам образованности. Результат: единственное в своем роде сочетание и примирение славянофильства и западничества, язычества

и христианства, философии и поэзии, филологии и музыки, архаики и публицистики» («Вячеслав Иванов», 1936 г.).

Этой замечательной фигуре русского духовного ренессанса начала XX в. посвящены три научные статьи, а также публикация материалов прошедшего в СПбДА круглого стола.

Е. М. Титаренко и С. Д. Титаренко в статье *«„Культура — культ отшедших, и вечная память — душа ее жизни...“: Вячеслав Иванов и Николай Федоров»* на основе анализа религиозно-философской мысли В. И. Иванова показывают неоднозначность отношения мыслителя к учению Н. Ф. Федорова как явлению христианского универсализма.

В статье *«Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: Два взгляда на преемственность античности и христианства» С. А. Кибальниченко* отмечает, что орфические мистерии подготовили древний мир к принятию христианства. Эти идеи, высказанные в книге «Метафизика в Древней Греции», поэт и теоретик символизма Вячеслав Иванов затем творчески использовал в своих работах, посвященных религии Диониса.

Статья *О. Л. Фетисенко «К поэтической агиологии Вячеслава Иванова (Из путевых заметок филолога)»* представляет собой комментарий к ранее не объясненному фрагменту из письма Вяч. Иванова сыну и дочери с рассказом о первом знакомстве с итальянским городом Павия, где поэт проведет несколько лет, трудясь в Collegio Borromeo. Автор связывает этот сюжет с главной «темой жизни» Иванова — культуры как памяти.

Завершает «памятную» рубрику публикация сокращенной стенограммы выступлений ведущих (*свящ. И. Иванов и И. Б. Гаврилов*) и участников (*С. Д. Титаренко, Е. М. Титаренко, О. Б. Сокурова, А. В. Маркидонов*) круглого стола *«Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины»*, состоявшегося 25 октября 2019 г. в Книжной гостиной Издательства СПбДА в рамках «Византийского кабинета». Надеемся, что в дальнейшем освещение работы проекта на страницах нашего вестника в подобном формате станет постоянным и расширится.

В новой для «РВВ» рубрике *«Рецензии»* мы планируем знакомить читателей с многообразной научной литературой по теме русско-византийской культуры и цивилизации.

Первым опубликованным обзором стал *«Византийский урок. Размышления над книгой: Харрис Д. Византия: история исчезнувшей империи...» И. Б. Гаврилова и диакона П. В. Чорнобая.* Авторы обращают внимание, что Д. Харрис противопоставляет свою концепцию истории и судьбы Византийской империи точке зрения известных западных исследователей (П. Жиля, Э. Гиббона и др.) и предлагает задуматься, благодаря чему Византии удалось просуществовать длительное время в крайне неблагоприятных условиях и какой урок отсюда может извлечь современный читатель.

Завершает номер *«Хроника научной жизни»* с подготовленным *священником Игорем Ивановым* подробным *обзором деятельности «Византийского кабинета» за период с октября 2018 г. по январь 2020 г.* Обзор включает в себя обстоятельный рассказ о таких интересных круглых столах, как «Духовное образование в Византии: традиции и своеобразие», «Византийские истоки русской музыки», «Научная и миссионерская деятельность св. Фотия, патриарха Константинопольского (по материалам греческих исследований)», «Византийская тематика в современной художественной литературе» (с презентацией нового романа Ольги Шульчевой-Джарман «Врач из Вифинии. Сын весталки»), презентация второго выпуска журнала «Русско-Византийский вестник» с участием членов редакционного совета и ведущих авторов, и других мероприятиях. Особое внимание в обзоре уделено круглым столам, посвященным памятным датам — 40-летию со дня преставления крупнейшего православного богослова и философа XX в. протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979) и 200-летию со дня рождения выдающегося русского просветителя Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887).

В заключение подчеркнем, что редакция «Русско-Византийского вестника» твердо обещает идти навстречу интересным предложениям, заявляет о своей открытости к дискуссиям и серьезной научной полемике и надеется, что широкое обсуждение содержания (в частности, настоящего номера) и перспектив развития журнала продолжится и все заинтересованные читатели примут в нем участие.

Игорь Борисович Гаврилов,
главный редактор научного журнала
«Русско-Византийский вестник»

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Монахиня Тереза (Оболевич)

М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10001

Аннотация: В статье рассматривается творчество Мирры Ивановны Лот-Бородиной — первой православной женщины-богослова русского зарубежья, исследовавшей византийскую мысль. Отмечается, что работы М. И. Лот-Бородиной вписываются в традицию неопатристического синтеза, т. е. возрождения патристики в XX в. В ее творчестве можно выделить две главные темы. Во-первых, это проблематика обожения. Цикл из трех статей «Доктрина обожения в греческой Церкви до XI в.» был написан специально для «Журнала по истории религий» в 1931–1932 гг. и посмертно издан отдельной книгой. В нем Лот-Бородина проанализировала традицию апофатического богословия, а также ключевые понятия образа и подобия Божиих. Она стремилась раскрыть подлинную сущность обожения и всего мистического опыта в традиции греческих отцов. В этой связи исследовательница рассмотрела смысл христианского страдания и аскезы, телесного аспекта обожения, таинств, особенно Евхаристии. Кроме того, Лот-Бородина опубликовала ряд статей, посвященных св. Николаю Кавасиле, также посмертно изданных отдельной книгой. Согласно Лот-Бородиной, основная тема творчества св. Николая Кавасилы — божественная любовь, а его концепция может быть охарактеризована как «христианский гуманизм». Труды М. И. Лот-Бородиной являются глубокими и значимыми работами в области византинистики.

Ключевые слова: Мирра Ивановна Лот-Бородина, прот. Георгий Флоровский, св. Николай Кавасила, русское зарубежье, византинистика, патристика, неопатристический синтез, святые отцы, православное богословие, апофатическое богословие, мистическое богословие, мистический опыт, христоцентризм, христианский гуманизм, обожение, аскеза, слезный дар, Евхаристия.

Об авторе: **Монахиня Тереза (Оболевич Тереза Семеновна)**
Хабилитированный доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета Иоанна Павла II (г. Краков, Польша).
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6834-6142

Ссылка на статью: Монахиня Тереза (Оболевич). М. И. Лот-Бородина как исследовательница византийской мысли // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 14–36.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Sr Teresa (Obolevitch)

M. I. Lot-Borodine as a Researcher of Byzantine Thought

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10001

Abstract: The article discusses the work of Myrrha Ivanovna Lot-Borodine, the first Orthodox woman theologian of the Russian diaspora who explored Byzantine thought. It is noted that the works of M. I. Lot-Borodine fit into the tradition of neopatristic synthesis, i.e., the revival of patristics in the twentieth century. In her works, two main themes can be distinguished. Firstly, this is the issue of deification. A series of three articles, "The Doctrine of Deification in the Greek Church until the 11th Century", was written specifically for the History of Religions journal in 1931–1932, and posthumously published as a separate book. In it, Lot-Borodine analyzed the tradition of apophatic theology, as well as the key concepts of the image and likeness of God. She sought to uncover the true essence of deification and all mystical experience in the tradition of the Greek Fathers. In this regard, the researcher examined the meaning of Christian suffering and asceticism, the bodily aspect of deification, the sacraments, especially the Eucharist. In addition, Lot-Borodine published a number of articles on St. Nicholas Kabasilas, also posthumously published as a separate book. According to Lot-Borodine, the main theme of St. Nicholas Kabasilas is Divine Love, and his concept can be described as "Christian humanism" The works of M. I. Lot-Borodine are deep and significant works in the field of Byzantine studies.

Keywords: Myrrha Ivanovna Lot-Borodine, prot. George Florovsky, St. Nicholas Kabasilas, Russian diaspora, Byzantinism, patristics, neopatristic synthesis, holy fathers, Orthodox theology, apophatic theology, mystical theology, mystical experience, Christocentrism, Christian humanism, deification, asceticism, gift of tears, Eucharist.

About the author: **Sr Teresa Obolevitch**
PhD, Professor, Head of the Chair of Russian and Byzantine Philosophy, The Pontifical University of John Paul II (Krakow, Poland).
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6834-6142

Article link: Sr Teresa (Obolevitch). M. I. Lot-Borodine as a Researcher of Byzantine Thought. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 14–36.

Мирра Ивановна Лот-Бородина (1882–1957) — ярчайшая исследовательница патристического наследия в русском зарубежье. Она одной из первых откликнулась на призыв прот. Г. Флоровского вернуться к отцам Церкви, что преобразило и ее личную духовную жизнь. Особое место в истории мысли занимают ее исследования об обожении. Считается, что начало научной работы в данном направлении обозначила статья русского богослова Ивана Попова (1867–1938) «Идея обожения в древневосточной Церкви», опубликованная в 1906 г.[1] Ее автор писал: «Идея обожения (θεοποίησις, θέωσις), которая в современном богословии является совершенно забытой, составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока»[2]. Стоит, впрочем, отметить, что еще в конце XIX в. Винсент Эрмони (Vincent Ermoni, 1858–1910) опубликовал во Франции статью «Обожение человека у отцов Церкви»[3]. Лот-Бородина подхватила эту эстафету и со свойственной ей основательностью подошла к изучению темы обожения в восточнохристианской патристике. И если, строго говоря, ее нельзя отнести к тем, кто положил начало изучениям в данной области, то, однако, нельзя не согласиться, что работы исследовательницы стали здесь весьма значимыми, если не сказать классическими.

Мирра Ивановна Лот-Бородина

Кроме того, Лот-Бородина обратила внимание французских читателей на личность и творчество многих греческих и византийских отцов Церкви, в частности, на св. Николая Кавасилу. Принято считать, что ее исследования не носят систематического характера. Однако правильнее было бы говорить, что работы Лот-Бородиной в области патристики образуют целостные и завершенные, а точнее, спиралевидные циклы[4], посвященные проблематике обожения, св. Николаю Кавасиле, а также другим вопросам христианской духовности, причем не только восточной, но и западной.

1. Концепция обожения

Тема обожения находится в центре первой крупной богословской работы М. И. Лот-Бородиной, которая была написана после знаменательной встречи с отцом Георгием Флоровским, изменившей направление ее исканий. Обширная статья, озаглавленная «Доктрина обожения в греческой Церкви до XI в.» (т. е. до 1054 г.) писалась специально для престижного французского издания «Revue de l'Histoire des Religions» («Журнал по истории религий»). Автор представляла свой замысел Н. А. Бердяеву следующим образом: «Я хочу обдумать и отчасти выявить заказанную

[1] *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной Церкви // Вопросы философии и психологии. № 97. 1906. С. 165–213.

[2] Там же. С. 165.

[3] *Ermoni V.* Déification de l'homme chez les Pères de l'Église // Revue du clergé français. Vol. 11. 1897. P. 509–519. Подробнее о развитии исследований на тему обожения см.: *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004.

[4] См.: *Stavrou M.* La Démarche néopatristique de Myrrha Lot-Borodine et de Vladimir Lossky // Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe, eds. D. Gonnet, M. Stavrou. Paris: Cerf, 2014. P. 205–206.

мне „Revue de l'Histoire des Religions" статью о греческой мистической доктрине, истоки к[ото]рой восходят к Игнатию Антиохийскому и Клименту Александрийскому. Много нашла и у Макария Египетского, и у Евагрия Понтийского, оказавшего несомненное влияние на св. Максима Исповедника, даже у Филона»[5].

Отец Георгий Флоровский

О задуманной статье на тему обожения в греческой Церкви Лот-Бородина поведала также отцу Г. Флоровскому, спрашивая его совета: «Знаю, это слепая затея, ибо могу, увы, работать лишь из вторых рук, но французы, равно католики (кроме иезуитов из Orient[alia] Chr[istiana]!), и ахристианские учения, до такой степени невежественны по части православной мысли и мистики, что даже я могу им дать кое-что положительное, тем более что весь год читала и размышляла на эту тему и окружена исследованиями „спецов" на разных языках. Все же у меня не все под рукой, а кое-что остается вообще под вопросительным знаком, несмотря на добросовестное изучение источников. Вот я и позволяю себе вновь обратиться к Вашей услужливой эрудиции для выяснения некот[орых] сомнительных для меня пунктов»[6].

Вскоре оказалось, что объем статьи выходит за рамки одной публикации. Спустя полтора года исследовательница сообщала: «Правлю корректуру <…> второй статьи о θέωσης, а будет еще и третья, по 50 стр. кажется. Мечтаю даже [выпустить] одной книгой!»[7]

Та же мысль звучит в более позднем письме, адресованном Н. А. Бердяеву: «Я не потеряла надежды когда-нибудь издать эту вещь, соединив ее с другими этюдами по визант[ийской] мистике, но пока не могу еще взяться за дело»[8].

Метод собственного исследования М. И. Лот-Бородина назвала концентрическим[9]: в трех своих статьях она периодически возвращалась к некоторым аспектам, но на новом уровне, в связи с чем, хотя и возникали неизбежные повторения, мысль, однако, становилась более отточенной и обновленной.

Согласно признанию исследовательницы, больше всего ее интересовали «сближение с зап[адной] доктриной созерцания в Средние века и основной момент *расхождения*»[10], поэтому в начале своей работы она отметила, что западная антропология силь-

---

[5] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Н. А. Бердяеву от 6 июля 1931 г. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 588.

[6] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Г. В. Флоровскому от 24 августа 1931 г. // PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.

[7] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Н. А. Бердяеву от 23 декабря 1932 г. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 588. Выход журнала со второй статьей задержался из-за смерти друга Лот-Бородиной профессора Пола Альфандери. См.: Письмо М. И. Лот-Бородиной к Г. В. Флоровскому от 22 июля [1932 г.] // PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.

[8] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Н. А. Бердяеву от 7 ноября 1934 г. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 588.

[9] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle: II (suite). // Revue de l'histoire des religions. Vol. 106. 1932. P. 525; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. Paris: Cerf. 1970. P. 67.

[10] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Г. В. Флоровскому от 24 августа 1931 г. // PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.

нее акцентирует «онтологическое ничтожество» твари, в то время как «восточные Отцы, с их учением о виртуальной божественности умной иконы Божества на земле, возвели первозданного человека на такую предельную грань, что сделали для него теозис по причастию разрешающим аккордом бытия, а не только паки-бытия»[11]. В письме к Жаку Маритену Лот-Бородина предложила свою интерпретацию греческой патристики. По ее мнению, греческие отцы Церкви подчеркивали божественную, а точнее, богочеловеческую природу Христа (в отличие от западной средневековой концепции «подражания Христу»), что и составляло догматическое основание для аскетической практики[12]. По ее словам, византийская антропология имеет синергийный и теандрический характер[13]. В то же время с С. Л. Франком исследовательница делилась следующими мыслями: «*Гнозис* природно[-]благодатных participatio (участие, — *Т. О.*) неизъяснимо выше „visio beata“ (блаженное видение, — *Т. О.*), где лишь *созерцается* Божество. Средневек[овые] мистики школы Экхарта, которого современные любители[-]пантеисты толкуют наизнанку, здесь ближе к метафизике пс[евдо-]Ареопагита, неоплатонизм которого восходит несомненно к Святоотеческому преданию и своеобразно завершается в пневматологии Гр[игория] Паламы, чистого византиниста-духовидца»[14].

Впоследствии, однако, Лот-Бородина считала, что св. Григорий Палама в своей антропологии и мистике «делает значительный шаг назад»[15] и предпочитала учение каппадокийских отцов. Она исходила из теоцентрического характера восточного христианства, что является основой всего духовного опыта[16]. По ее словам, обожение есть центральная тема «для восточной тео- и атропо-логий», хотя этот термин смущает «не только мирян, мало знакомых с учением св. Отцов, но и тех, кто в современном, как бы умаленном, христианстве, уклоняется от подобного „максимализма“»[17]. Опираясь на сочинения греческих и византийских отцов Церкви, а также на труды Филона Александрийского, исследовательница подробно проанализировала традицию апофатического богословия и ключевые для этой традиции понятия, такие как образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) Божии. Человек создан по образу и подобию Бога, но вследствие первородного греха подобие было утрачено, хотя образ остался неизменным, поскольку именно он определяет человеческую сущность. Отсюда вытекает необходимость воплощения (принятия Христом человеческой природы) и исцеления природы человека, его разума и воли. Подобие, напоминала Лот-Бородина, существует в нас потенциально, а образ — актуально: «Образ (Eikon) — морфологически данное и отныне неотъемлемое благо; подобие (homoiosis) — как совершенство тварной иконы Божества (точнее Логоса) — только еще заданное. Поэтому образ, пусть и в поврежденном виде, сохранился после грехопадения и был полностью восстановлен воплощением Сына, ставшего в добровольном кенозисе родоначальником и образцом „царственного рода“. — Таинственный

[11] *Лот-Бородина М.* Критика «Русского Христианства» // Путь. № 52. 1937. С. 51–52.

[12] См.: Письмо М. И. Лот-Бородиной к Ж. Маритену от 30 ноября 1932 г. // BNU. Fonds Jacques et Raïssa Maritain, correspondances.

[13] См.: *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. Paris: Éditions de l'Orante. 1958. P. 7, 111, 148; *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys. Oxford: Oxford University Press. 2007. P. 183–184.

[14] Письмо М. И. Лот-Бородиной к С. Л. Франку от 16–17 марта 1940 г. // ДРЗ. Ф. 4. Оп. 4. Ед. хр. 5. Л. 7–7 об.

[15] Письмо М. И. Лот-Бородиной к о. К. Лялину от 5 октября 1946 г. // AAC. Fond Lialine. Lettres.

[16] См.: *Lot-Borodine M.* L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle // Irénikon. Vol. 16. 1939. P. 6–21; *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht? übers B. Steidle // Benediktinische Monatsschrift. Vol. 21/1. 1939. S. 24; *Lot-Borodine M.* L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. Vol. 24. 1953. P. 132; *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. 111, 176.

[17] *Лот-Бородина М.* Благодать «обожения» через таинства на христианском Востоке // Вестник русского христианского движения. № 26. 1953. С. 12.

„обмен“ природ по Афанасию Великому; обмен, завершенный Крестом Искупления и Пасхой Воскресения. Так учит вся доавгустиновская антропология, Православной Церковью унаследованная, но со временем потускневшая, как бы затушеванная в сознании масс»[18].

В то время как св. Августин понимал образ Бога в человеке только как «отдаленный отблеск», греческие отцы учили об «идеальной копии»[19]. Обожение есть задача и цель пути, ведущего к преображению, а точнее, восстановлению целостности человеческой природы, достижению единства с Богом, возвращению к Нему посредством божественного усыновления: «Через Христа-человека к Богу Христу» («Per Christum hominem ad Christum Deum»)[20]. Неудивительно, что часто цитируемый Лот-Бородиной св. Максим Исповедник и другие отцы называли человека «сотворенным Богом»[21]. Обожение — это обновление всего эмпирического мира, биосферы и космосферы, terra nova — «новая земля», но не «апокатастасис», т. е. всеобщее спасение в значении Оригена[22]. Оно предполагает полную гармонию свободы и благодати, составляющих, согласно св. Максиму Исповеднику, «два крыла для вознесения к Богу»[23].

«Именно здесь, — писала Лот-Бородина, — главный пункт расхождения Востока и Запада, особенно протестантского. С Лютера и до Барта включительно Реформация проповедует коренную порчу человеческой природы и полный отрыв от Бога первозданной imago Dei (образ Бога, — *Т. О.*). Отсюда догмат о Sola fide (только вера, — *Т. О.*)»[24].

С другой стороны, «на православном Востоке не было, как на августиновском Западе, ожесточенных споров о sola gratia (только благодать, — *Т. О.*), и он даже обвинялся последним в полу-пелагианстве!»[25]

М. И. Лот-Бородина обозначила также особенности терминов ratio (*лат.* разум, интеллект) и νοῦς (*греч.* дух, соединяющий разные функции человеческого существа, прежде всего — познание и любовь). Следуя за архиеп. Василием (Кривошеиным), она считала, что различие между Божественной сущностью и энергиями

---

[18] Там же. С. 13.

[19] *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle // Revue de l'histoire des religions. Vol. 105. 1932. P. 29; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 49–50.

[20] *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht? S. 27; *Lot-Borodine M.* De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique. P. 85. Ср.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle. P. 34; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 56; *Лот-Бородина М.* О Евхаристии // Вестник русского христианского движения. № 40. 1956. С. 5.

[21] *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle. P. 23; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 43, 189.

[22] См.: *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht? S. 25; *Lot-Borodine M.* De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique. P. 84; *Lot-Borodine M.* Mystagogie de saint Maxime // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 468; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. Vol. 15. 1950. P. 114; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 276.

Более того, Лот-Бородина подчеркивала, что Православная Церковь учит об аде без возможности чистилища, допускаемом в католической традиции. См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle: II (suite). P. 549; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 97.

[23] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии // Вестник русского христианского движения. № 40. 1956. С. 6. Ср.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle: II (suite) P. 551; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 99, 219, 252; *Lot-Borodine M.* L'aridité ou succitas dans l'antiquité chrétienne // Études carmélitaines. Vol. 22/2. 1937. P. 205; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 95.

[24] *Лот-Бородина М.* Благодать «обожения» через таинства на христианском Востоке. С. 13. См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la Grâce et de la Liberté // Oecumenica. Vol 6/2. 1939. P. 38–39; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 189–191.

[25] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 6.

не нарушает простоты Бога, указав на него как на одну из отличительных черт восточного христианства: Божественные энергии, замечала Лот-Бородина, «томизм будет называть „операциями“ [operations], которые он сделает творениями»[26]. Отсюда вытекает непонимание западными мыслителями православной традиции и осуждение последней как недопустимого нарушения простоты Бога. Стоит отметить, что мысль Лот-Бородиной перекликается с наблюдением современного американского исследователя Дэвида Брэдшоу, который пишет: «Energeia переведена как operatio, а energein — как operari. Хотя такой способ передачи был, скорее всего, наилучшим из возможных, латинские эквиваленты не обладали смысловой гибкостью греческих оригиналов. Читатель латинского текста не был готов к тому, чтобы воспринимать operationes как активные силы, к которым может приобщиться человек в своей деятельности. И это не только потому, что главные произведения, в которых эти термины получили смысловое развитие, не были переведены на латынь; дело в том, что operatio не предполагает ассоциации „энергии“ с действительностью, а тем более с тем слиянием деятельности с действительностью <…>. Именно поэтому, когда в XII–XIII вв. были переведены труды Аристотеля, термин energeia в разных контекстах передавался тремя различными терминами: operatio, actus и actualitas. И хотя это разнообразие было неизбежным, если учитывать возможности латинского языка, все же такой способ перевода препятствовал осознанию единства понятия (или семейства понятий), которое лежит в основе этих терминов. В силу указанных ограничений представление о причастности божественной „энергии“ не утвердилось в западной мысли»[27].

Итак, учение об обожении не получило развития в западной традиции, поскольку оно опиралось на восточнохристианское различение Божественной сущности и нетварной энергии, которое отрицалось латинскими мыслителями. М. И. Лот-Бородина, как и В. Н. Лосский, в этой связи отмечала, что из средневековых западных философов только Мейстер Экхарт был «далеким учеником Ареопагита»[28], однако именно по этой причине его несправедливо и ошибочно обвиняли в пантеизме.

Вместе с тем исследовательница не разделяла тезис С. Л. Епифановича (1886–1918), согласно которому единственное «отличие катафатики от апофатики в том, что первая изучает бож[ественные] энергии, „к[ото]рые суть свойства или действия Логоса“, а последняя „познает в таинственном видении Бога по существу“[29]. Тут что-то да не так… И все же как легко стирается грань между положит[ельным] и отрицат[ельным] боголовием, когда и то, и другое предметом своим имеет тайны, непостижимые умом, доступные лишь созерцанию в духе»[30].

По словам Лот-Бородиной, «Высшая тайна <…> стоит на пересечении двойной оси богословия, отрицательной и утвердительной»[31], предполагая внутреннюю диалектику богословия умозрительного и мистагогического[32]. Она подчеркивала, что трансценденция Бога не исключает Его имманенции, причем как в западной, так и в восточной духовности, и именно в этом есть тайна совпадения противоположностей

[26] *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle. P. 19; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 38.

[27] *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина, М.: Языки славянских культур, 2012. С. 209–210.

[28] *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle. P. 19. Ср.: Письмо М. И. Лот-Бородиной к С. Л. Франку от 16–17 марта 1940 г. // ДРЗ. Ф. 4. Оп. 4. Ед. хр. 5. Л. 7–7 об.; *Lot-Borodine M.* Herma Piesch. — Meister Eckharts Ethik // Le Moyen Âge. Vol. 8/3. 1937. P. 209.

[29] *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев: Тип. акц. об-ва Петр Барский в Киеве, 1914.

[30] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Г. В. Флоровскому от 7 октября 1931 г. // PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.

[31] *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle. P. 17. Ср.: *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 55–56, 254; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 97.

[32] См.: *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 18.

(coincidentia oppositorum)[33]. Исследовательница считала важным подчеркнуть, что православная концепция обожения состоит из путей, которые «проходят бороздою и порою скрещиваются в духовном опыте верных»[34]: «Первый путь, обязательный для всех овец Христова стада, более пассивный, изначально катарсический или очищающий. В нем на лицо Божья инициатива. На этой экклезиальной стезе нисходящая теургическая Энергия проявляет всю свою державную мощь; из одухотворенной ею глины она лепит, она созидает живые члены мистического Тела, глава которого второй, „небесный“ Адам. Таков соборно-индивидуальный путь теосиса, где все стадии символически-реально приурочены к подражанию (mimesis) Христу в земном Его служении.

Второй, в конечном итоге лично завершительный, путь восходящий: ответ разумной облагодатоствованной твари на горний зов. Доминирующая нота здесь подвижническая, аскетическая; абсолютная отдача себя, смиренная — не как рабье уничижение, а как сыновняя благоговейная любовь, отказ от эгоцентричной самости и молитва пламенеющая. По своей неземной отрешенности он труден, в миру. В иноческом (ангельском чине) он может достигнуть вершины опытного богопознания — богоподобия»[35].

М. И. Лот-Бородина — один из первых авторов, кто познакомил западных читателей, пусть и в полемическом ключе[36], с концепцией обожения, которое для нее было «королевской дорогой» (via regis) Востока. Она стремилась раскрыть подлинную сущность теозиса и всего мистического опыта, но не пренебрегала исследованием его телесного аспекта, не отрицая «видений» («visions imaginatives», имеющих место особенно в западной традиции) и не считая их «прелестями». В письме к отцу Василию (Кривошеину) исследовательница делилась своими размышлениями: «„Вспомогательные приемы“ паламитов — самое слабое место всей доктрины, ибо сближают их созерцание с практикой нехристианской — инд[ийской] йоги прежде всего. К сожалению, в русской духовности именно задерживание дыхания при умной молитве стало на первый план опытного[37] Богопознания, исказив весь его облик и оборвав все нити, связующие ее с theologia mystica (мистическое богословие, — *Т. О.*) первых веков»[38].

В этой связи Лот-Бородина писала: «Как бедна наша отеч[ественная] мистика по сравнению с православным Востоком, с Византией!»[39] В целом роль тела в мистическом опыте оставалась для нее загадкой: «Меня смущает не возможность соучастия тела в духовной жизни не на вершине ее (что соблазн лишь для непосвященных), а совсем другое: для меня, каюсь, не ясно самое представление о полном преображении земной плоти. Ведь „малое воскресенье“ есть образ грядущего великого, когда тело душевное станет, по апостолу, телом духовным. Все о. о. твердят, начиная со св. Иринея Лионского, о совершенной спиритуализации материи, как конечной цели творения. Но что сие значит? Если должна исчезнуть, быть стертой грань entre l'intelligible et le sensible, qui en est le signe symbole ici-bas (между умопостижимым и чувственным, что является ниже представленным символом, — *Т. О.*), тогда преобразуемое естество (всего космоса?) становится

---

[33] См.: Письмо М. И. Лот-Бородиной к Д. де Ружмону от 24 февраля 1939 г. // BPUN. Fonds Denis de Rougemont. ID 61.

[34] *Лот-Бородина М.* Благодать «обожения» через таинства на христианском Востоке» С. 14.

[35] Там же.

[36] См.: *Ayres L.* Deification and the Dynamics of Nicene Theology: The Contribution of Gregory of Nyssa // St Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 49/4. 2005. P. 375.

[37] В публикации ошибочно «ответного», — *Т. О.*

[38] Письмо М. И. Лот-Бородиной к отцу Василию Кривошеину от 20 января/2 февраля 1937 г. (Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах. Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2014. С. 495).

[39] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Г. В. Флоровскому от 7 октября 1931 г. // PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.

не только духоносным, но сливается воедино с телом духовным, т. е. вещественный мир — отображение умного — ничем больше не должен отличаться от последнего. Тут тоже какая-то антиномия, катафатически[40] не разрешимая, на мой взгляд, хотя именно здесь, как Вы правильно усматриваете, — водораздел платонизма и христианства. <…> Что касается отрицания „vision imaginative“, то я знаю, насколько глубоки его корни в аскетике Востока, а также что оно не препятствует тем телесным явлениям Божией Матери и святых, но эти явления не суть мистического видения. <…> [П]равославная Церковь столько думала об Иисусовой молитве, кроме, конечно, древних источников, отвергая проницательно как „прелесть“ всякое созерцание горнего мира. В результате вся наша мистика сконцентрирована ныне исключительно на литургическом тайноводстве. Между тем католический Запад, хотя во многом порвал с истинной радостью, многое сохранил[41] в дивной сокровищнице видения, ибо нельзя уже хотя бы по поводу Иоанна от Креста (S. Jean de la Croix) настаивать на будто бы „изобразительной“ мистике!»[42]

М. И. Лот-Бородина подробно разъясняла, в чем заключается смысл христианского страдания и аскезы согласно учению отцов Церкви, которое продолжало платоновскую традицию философии как «размышления о смерти»[43]. По ее мнению, страдание не есть цель сама по себе, а всего лишь средство к достижению спасения; умерщвление плоти помогает умерщвлять страсти, восстанавливать храм Святого Духа, каким является тело, приготовляться к созерцанию. В древней Церкви большее значение придавалось страданию духовному, нежели физическому, подчеркивала русская исследовательница. Она полагала, что восточное христианство более трезво смотрит на человеческую плоть, отрицая всяческие проявления страдальничества и неестественной, нездоровой аскезы. С этим связана и духовная «сухость» (siccitas), «апатия» или «ацедия», характерная для мистики патристического периода, которая есть не что иное, как подражание бесстрастности и неизменности Бога[44]. Реализм восточнохристианской мистики несовместим с явлением «мистических ран», или стигматов, которые по этой причине в ранней Церкви были неизвестны. При этом Лот-Бородина не сомневалась в ценности обоих традиций — и восточнохристианской, восходящей к греческой патристике и подчеркивающей значение духовного страдания, и западнохристианской, в которой, начиная с Франциска Ассизского, существует феномен стигматов. «Разве можно отказать тем, кто хочет еще раз пережить страдание Христа?!»[45] — восклицала она. Предупреждая об опасности чувственных иллюзий, исследовательница подчеркивала, что Католическая Церковь никогда не причисляла кого-то к лику святых только по причине обретения стигматов. И хотя стигматы до сих пор неизвестны в Восточной Церкви, цель обеих традиций одна и та же и заключается в том, чтобы Бог был «всем для всех» (ср.: 1 Кор 15:28)[46].

М. И. Лот-Бородина является также автором новаторского исследования о «слезном даре» (διακρύων δῶρον) в восточнохристианском духовном наследии — темы,

---

[40] В тексте ошибочно «катарстически», — *Т. О.*

[41] В тексте ошибочно «сократил», — *Т. О.*

[42] Письмо М. И. Лот-Бородиной к отцу Василию Кривошеину от 1 апреля 1937 г. (Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах. С. 497–498).

[43] Ср.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle: II (suite). P. 555.

[44] См.: *Lot-Borodine M.* L'aridité ou succitas dans l'antiquité chrétienne. P. 191–205; *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 165; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 106; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 266; *Lot-Borodine M.* Le mystere du "don des larmes" dans l'Orient chretien // La Vie spirituelle. Supplément. 1er septembre 1936. P. 145, 151, 164.

[45] *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht? S. 32; *Lot-Borodine M.* De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique. P. 89.

[46] См.: *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht? S. 32; *Lot-Borodine M.* De l'absence de stigmates dans la chrétienté antique. P. 89.

до нее практически не затрагиваемой[47]. В «обширной и глубокой»[48] статье, озаглавленной «Тайна „слезного дара“ на христианском Востоке»[49], она обратила внимание на развитие понимания этого дара в греческой патристике с IV по XI вв. и его значение для обращения (metanoia) и очищения сердца (catharsis) — активного и пассивного, ведущего к созерцанию Бога. Здесь наиболее полно представлены «философия» и «богословие сердца» Лот-Бородиной, проследившей различные смысловые оттенки греческого понятия καρδιά от античных философов до преп. Симеона Нового Богослова. Слезный дар — это дар «святой печали» о грехах, раскаяния и последующей перемены жизни, смирения, трансформации «сердца каменного» в «новое сердце» (ср.: Пс 6:6; 2 Кор 3:3). Духовные слезы, приводила Лот-Бородина слова Евагрия Понтийского, разрушают земные помыслы, которые мешают чистой молитве, молитве сердца, или созерцанию[50]. Это «новое крещение» — омовение слезами, очищение от грехов, путь к освещению ума и, наконец, единению с Богом, т. е. обожению. Иными словами, окончательным плодом слезного дара является вечная духовная радость пребывания с Богом. Не случайно, Лот-Бородина закончила свое стихотворение «Дар слезный» следующими словами:

За любовь, Одному лишь известную,
О, сердец пламенеющих Врач,
Посвяти Ты нас в радость небесную —
Благодати божественный плач[51].

С темой обожения связан также поднимаемый исследовательницей вопрос о смысле блаженства (μακαριότης), или счастья — «тайны надежды»[52]. Автор проследила в развитии понимание счастья в мысли греческих философов, начиная с «принца античных мыслителей» Аристотеля, постепенно переходя к христианскому толкованию блаженства. Еще у Боэция, находящегося под сильным влиянием платонизма, блаженство как Summum Bonum имеет чисто антропоцентрический и эвдемонический характер. Впоследствии, писала Лот-Бородина, произошла своего рода бифуркация, разветвление интерпретации блаженства на христианский Восток, сохранивший верность святоотеческой традиции, и Запад, стремившийся к рационализированию богословских понятий. Латинские богословы учили о visio beatifica, «онтологическом» видении человеком Бога после смерти «лицом к лицу»: как акта познания (доминиканская богословская школа, возглавляемая св. Фомой Аквинатом) или акта любви (францисканская школа во главе со св. Бонавентурой). В свою очередь, греческие богословы не разделяли этих двух актов, поскольку нельзя любить Бога, не зная Его, равно как и знать Его без любви[53], причем познание возможно только в порядке божественных нетварных энергий, а не Его непостижимой

[47] См.: *Torrance A.* Repentance in Christian Late Antiquity with Special Reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus. PhD, University of Oxford, 2010. P. 20.

[48] *Clément. O., Bobrinskoy B., Behr-Sigel É., Lot-Borodine M.* Présentation // La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient crétien. Abbaye de Bellefontaine: Spiritualité orientale, 1993. P. 10.

[49] *Lot-Borodine M.* Le mystere du “don des larmes” dans l'Orient chretien. Немецкая версия: *Lot-Borodine M.* Das Mysterium “der Tränengabe” im christlichen Osten // Benediktinische Monatsschrift. Vol. 21/7. 1939. S. 236–248; румынский перевод: *Lot-Borodine M.* Taina “darului lacrimilor” in Răsăritul creştin // *Clément O., Bobrinskoy B., Behr-Sigel É., Lot-Borodine M.* Fericita intristare. Bucureşti: Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997. P. 133–184.

[50] См.: *Lot-Borodine M.* Le mystere du “don des larmes” dans l'Orient chretien. P. 147.

[51] *Бородина М.* Дар слезный // *Бородина М., Блох Р.* Заветы. Bruxelles: Petropolis, 1939. С. 9.

[52] См.: *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 85, 91; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 239, 259.

[53] См.: *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 88; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 243; *Lot-Borodine M.* Et. Gilson. — La Théologie mystique de Saint Bernard // Le Moyen Âge. Vol. 7. 1936. P. 124.

сущности. В этом состоит отличие христианской мистики от всех других форм мистического опыта, особенно так называемой философской amor Dei intellectualis, «интеллектуальной любви к Богу», по выражению Спинозы. По мнению Лот-Бородиной, любовь к Богу неразрывно связана с делами милосердия по отношению к ближним. Любить Бога и знать Его на христианском Востоке (в отличие от западной схоластики) есть одно и то же: ум и сердце как «органы» Богопознания совпадают. В отличие от западного католического богословия, на христианском Востоке, подчеркивала Лот-Бородина, стирается дихотомия между «естественным» и «сверхъестественным», «разумом» и «любовью», «благодатью» и «свободной волей»[54]. Отсюда, православная концепция обожения предполагает в большей степени синергию, соработничество Бога и человека, Творца и твари. Здесь способ познания Бога одновременно есть способ бытия, т. е. уподобление Богу, перихорезис, взаимопроникновение, восхождение и сопричастие Святой Троице[55], но не пантеистическое слияние тварного и нетварного. Апофатическое созерцание Бога есть вершина богословия (θεολογία), но это возможно только благодаря самому Богу, от Которого исходит любовь, ведущая к Нему самому[56].

Вместо visio beatifica (невозможном даже после смерти) греческие отцы Церкви учили об участии в Царстве Божием (Βασιλεία τοῦ Θεοῦ), или обожении, которое начинается уже здесь, на земле, с созерцания Божественного света и завершается эсхатологическим воскресением плоти. Иными словами, согласно греческой традиции блаженство есть участь христианина на всех трех фазах его экзистенции: in via (здесь, в земной жизни), post mortem (после смерти) и post resurrectionem (после воскресения, in patria, в небесном отечестве)[57]. Блаженство неразрывно связано со святостью.

М. И. Лот-Бородина в трех своих знаковых статьях выделила и подробно рассмотрела три этапа, или пути обожения: первый — преображение человеческой природы благодаря нетварным Божественным энергиям, второй — продолжение этого процесса в таинствах и третий — вершина обожения, т. е. мистическое единение со Христом[58], совершенное исполнение очищенной, преображенной, сакральной любви, о которой она писала в своих ранних работах[59].

Особое значение исследовательница придавала таинству Евхаристии, которому посвятила два ярких эссе, перекликающихся с работами прот. Н. Афанасьева[60]. Как красноречиво выразилась Лот-Бородина, «весь наш сакраментальный комплекс насквозь харизматичен, как аккумулятор божественных энергий, и ведет человека

---

[54] См.: *Louth A.* Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present. Downers Grove. IL: InterVarsity Press, 2015. P. 107.

[55] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XIe siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσισ (suite) // Revue de l'histoire des religions. Vol. 107. 1933. P. 34–35; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 158–159.

[56] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XIe siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσισ (suite). P. 21–22; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 142.

[57] См.: *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 91, 103; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 246, 262; *Hilarión (Alfeyev), Bishop.* The Deification of Man in Eastern Patristic Tradition (With Special Reference to Gregory Nazianzen, Symeon The New Theologian and Gregory Palamas) // Colloquíum. Vol. 36/2. 2004. P. 116.

[58] См.: *Robichaux K. S., Onica P. A.* Introduction to the English Edition // *Gross J.* The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers / Transl. by P. A. Onica. Anaheim, CA: A&C Press, 2002. P. XIV.

[59] См.: *Louth A.* Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present. P. 106.

[60] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 3–15; *Лот-Бородина М.* О Евхаристии II // Вестник русского христианского движения. № 40. 1956. С. 8–15. В журнале появилось следующее уточнение: «Редакция печатает глубокую и интересную статью М. Лот-Бородиной, при всей спорности некоторых ее мыслей, в виду исключительной важности вопросов, ею поднимаемых»; *Лот-Бородина М.* О Евхаристии II. С. 8.

через таинства к *обожению*»[61]. На Трапезе Господней «наше бренное существо реально-конкретно соединяется с *обоженной человеческой природой* Спасителя, и так экзистенциально подтверждается тот „обмен природ“, который лежит краеугольным камнем в основе святоотеческого учения о теозисе (*theosis*); учения абсолютно ортодоксального, не имеющего, само собой, ничего общего с *обожествлением* твари. <…> Если в Своем воплощении Сын обожил виртуально *нашу природу* как таковую, то в Евхаристии *Он действенно обоживает индивидуального человека, живую личность в излиянии Своей Любви*, Любви, раз навсегда засвидетельствованной Им в единичном жертвенном акте Распятия и которая непрерывно, до скончания века сего, сообщается нам в Крови евхаристической Чаши»[62].

В своей последней статье об обожении исследовательница особо выделила роль молитвы, которая есть «столп аскетизма, альфа и омега всей воинствующей и триумфальной жизни»[63], отмечая, что существует много разновидностей и аспектов молитвенных практик, из которых особое значение имеет так называемая умная, или сердечная молитва, возникшая в первые века христианства. Она обратила внимание на роль Молитвы Иисусовой как теургического действа и кратко проследила историю призывания и почитания имени Божия как на византийском Востоке, так и в латинской традиции.

Стоит также напомнить, что М. И. Лот-Бородина перевела на французский и прокомментировала фрагменты «Мистагогии» св. Максима Исповедника[64], посвященные связи мистического и литургического аспектов, теургии, единства знания и созерцания. Св. Максим, напоминала Лот-Бородина, писал: «Человек должен стать по благодати тем, что Бог по природе»[65].

Сразу после публикации цикла статей об обожении стали появляться положительные отклики, о чем автор сообщала Н. А. Бердяеву: «Представьте себе, что со всех сторон у меня просят оттиски статей о θέωσης и в католической ученой печати начинают появляться интересные отзывы о них. Для меня это великая радость, ибо до сих пор я всегда работала как в потемках. С „R[evue] de l'Hist[oire] des Religions“ я разошлась окончательно и поэтому не могу, увы, закончить, как хотела, о *Espirit et Liberté*, да там это все равно „глас вопиющего в пустыне“»[66].

Рецензии на статьи Лот-Бородиной публиковались в журнале «Ireникон» и в других изданиях. Один из критиков, отец Ф. Мерсенье (Feuillen (Euthyme) Mercenier, 1885–1965), изложил главные ее тезисы, сделав акцент на проведенном ею сопоставлении восточнохристианской концепции с западными течениями, начиная с бл. Августина и св. Бернарда Клервоского[67]. Статьи об обожении читал также Жак Маритен, которому русская исследовательница выслала их оттиски[68]. Наконец, по мотивам работ Лот-Бородиной и других русских мыслителей отец Ив Конгар в 1935 г. написал статью «Обожение и духовная традиция Востока согласно последним исследова-

[61] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 4. Ср.: *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 103, 105, 117.

[62] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 4–5, 9–10.

[63] *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XIe siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσισ (suite). P. 8; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 126.

[64] *Lot-Borodine M.* Mystagogie de saint Maxime // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 466–468; *Maxime le Confesseur.* La Mystagogie / Trad. M. Lot-Borodine // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 468–472, 596–597, 717–720; Vol. 14. 1937. P. 66–69, 182–185, 282–284, 444–448; Vol. 15. 1938 P. 71–74, 185–186, 276–278, 390–391, 488–492.

[65] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 6.

[66] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Н. А. Бердяеву от 2 ноября 1933 г. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 588.

[67] См.: *Mercenier F., Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 483–484.

[68] См.: Письмо М. И. Лот-Бородиной к Ж. Маритену от 22 декабря 1932 г. // BNU. Fonds Jacques et Raïssa Maritain. correspondances.

ниям». Он отметил, что в последние годы появилось много трудов, посвященных христианскому Востоку, и что на этом фоне статьи М. И. Лот-Бородиной отличаются своей глубиной и широтой интересов[69].

В 1970 г. статьи исследовательницы о теозисе (с небольшими поправками) вместе с двумя еще более поздними сочинениями («Учение о благодати и свободе в греко-восточном православии», 1939 г. и «Блаженства в восточном христианстве», 1959 г.) выпустило престижное издательство «Серф» («Serf») в серии «Экуменическая библиотека» отдельной книгой, озаглавленной «Обожение человека согласно учению греческих отцов»; второе издание вышло в 2011 г.[70] Предисловие написал отец Жан Даниэлу, по наблюдениям которого в работах Лот-Бородиной стирается грань между ее собственным опытом и опытом авторов используемых ею источников, в связи с чем она дает читателю нечто больше, нежели просто эрудированное произведение[71]. Эта посмертная публикация, внесшая значительный вклад в обращение западного богословия к забытым патристическим источникам[72], также вызвала большой резонанс[73]. При этом наряду с благожелательными рецензиями были и критические отзывы. Так, Дидье Баэр счел книгу Лот-Бородиной слишком тенденциозной, упрекая ее в стремлении показать превосходство православия[74]. Иное мнение высказал иезуит Рене Маришаль (René Marichal), который, наоборот, отметил, что апологетика православия, проводимая Лот-Бородиной, носит вполне «умеренный» характер, по сравнению, например, с работами В. Н. Лосского[75].

Особо стоит выделить отзыв Томаша Шпидлика (Tomáš Špidlík, 1919–2010). Рецензент указал на упрощение некоторых аспектов, касающихся, в частности, представлений Лот-Бородиной о различиях между восточной и западной традициями, однако, по его мнению, в этом нашло отражение стремление автора познать основополагающую истину христианства — любовь к духовному опыту, который, как она полагала, был забыт и который следует возрождать[76]. А совсем недавно Жак Шамп написал, что в свое время «эти вдохновенные страницы способствовали открытию византийской мистики на Западе»[77].

---

[69] См.: *Congar Y.* La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient // La Vie Spirituelle. Vol. 43. 1935. P. 91–92.

[70] *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. Итальянский перевод: Perché l'uomo diventi Dio / Trad. A. de Bove. Bose: Qiqajon, 1999.

[71] См.: *Daniélou J.* Introduction // *Lot-Borodine M.* Le déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. P. 11.

[72] См.: *Boris-Vildé I.* Deux Fontenaisiens éminent parmi d'autres: Ferdinand Lot et Myrrha Lot-Borodine // Bulletin municipal de Fontenay-aux-Roses. Mars et juin. 1979. P. 20.

[73] См.: *R[ousseau] D. O.* M. Lot-Borodine, La déification de l'homme // Irénikon. Vol. 43/2. 1970. P. 295; *Marichal R.* M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970 // Recherches de Science Religieuse. Vol. 59. 1971. P. 281–283; *Philips G.* M. Lot-Borodine. "La déification de l'homme" // Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 47. 1971. P. 240; *Baer D.* M. Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs // Revue de Théologie et de Philosophie. Vol. 22. 1972. P. 52; *Špidlik T.* M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 38. 1972. P. 272–273; *Madey J.* M. Lot-Borodine. "La déification de l'homme" // Kyrios. Vol. 12. 1972. P. 243; *Guillaumont A.* Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs // Revue de l'Histoire des Religions. Vol. 187. 1975. P. 110–111; *Schamp J.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970 [2011] // L'Antiquité Classique. Vol. 82/1. 2013. P. 366–367; *Levrie K.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (Collection Orthodoxie) // Byzantion. Vol. 82. 2012. P. 508–510; *Auwers J.-M.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Préface du cardinal Jean Daniélou (coll. Orthodoxie), 2011 // Revue Théologique de Louvain. Vol. 44/4. 2013. P. 603–604.

[74] См.: *Baer D.* M. Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. P. 52.

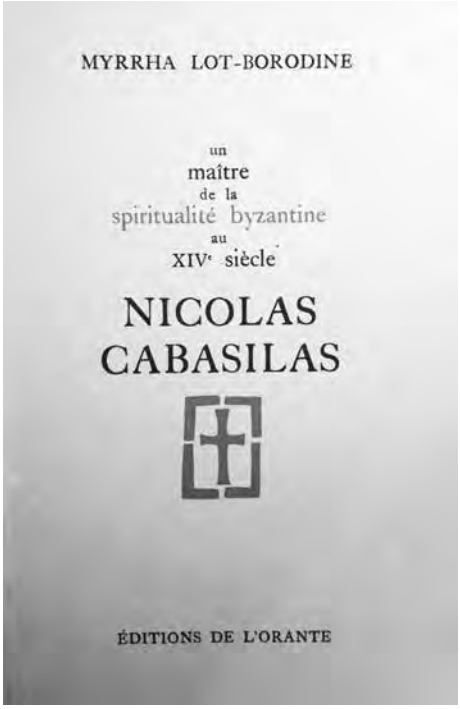
[75] См.: *Marichal R.* M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970. P. 281.

[76] *Špidlik T.* M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. P. 273.

[77] *Schamp J.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970 [2011]. P. 366.

2. Св. Николай Кавасила

М. И. Лот-Бородина изучала творчество св. Николая Кавасилы начиная с 30-х гг. прошлого столетия и до конца своей жизни. Она как никто в XX в. способствовала тому, что этот византийский богослов получил постоянную «прописку» в современных патристических исследованиях. Уже само перечисление работ Лот-Бородиной, посвященных св. Николаю Кавасиле, занимает немало места: «Учение о богочеловеческом сердце и его символизм в сочинениях Николая Кавасилы»[78] (1936), «Обожествляющая благодать таинств согласно Николаю Кавасиле»[79] (1936–1937), «Типология алтаря в Апокалипсисе, Писании и у Николая Кавасилы»[80] (1949), «Евхаристия у Николая Кавасилы»[81] (1953), «Учение о божественной любви в сочинениях Николая Кавасилы»[82] (1953), «Мученичество как свидетельство любви к Богу согласно Николаю Кавасиле»[83] (1954). Историю создания цикла сочинений о св. Николае Кавасиле можно узнать из письма М. И. Лот-Бородиной к прот. Г. Флоровскому: «Редактор „R[evue] des Sciences Théol[ogiques] et Philos[ophiques]“ (орган доминиканцев) весьма одобрил присланное мною вступление и общий план статьи об учении Кавасилы о таинствах, и я чувствую себя морально обязанной успешно довести до конца начатое столь ответственное дело. Несмотря на то, что я <…> autodidahe (самоучка, — *Т. О.*) и даже, по совести говоря, кустарь, — однако, волею судеб, поставлена в такие условия, что действительно могу быть до известной степени связующим звеном между церк[овным] Востоком и Западом. Посему надо учиться и учить. С большим трудом нахожу материалы, мне необходимые»[84].



Обложка книги М. И. Лот-Бородиной о св. Николае Кавасиле

В конце жизни исследовательница писала, что она «обещала подготовить целую книгу для одного бельг[ийского] экуменического издательства на мою любимую богословскую (византийскую) тему. Это в сущности синтез уже раньше написанных фр[анцузских] этюдов, к[ото]рые надо только оформить и соединить в одно

[78] *Lot-Borodine M.* La doctrine du Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 652–673.

[79] *Lot-Borodine M.* La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Vol. 25. 1936. P. 299–330; Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Vol. 26. 1937. 693–712.

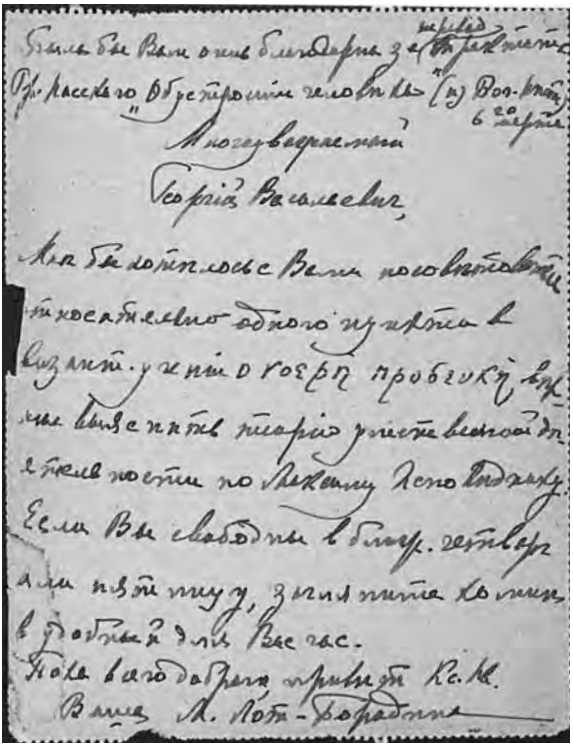
[80] *Lot-Borodine M.* La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas // Mélanges Henri Grégoire. Vol. 9. 1949. P. 422–434.

[81] *Lot-Borodine M.* L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. Vol. 24. 1953. P. 123–134.

[82] *Lot-Borodine M.* La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 26/4. 1954. P. 376–389.

[83] *Lot-Borodine M.* Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 27/2 (1954). P. 157–167.

[84] Письмо М. И. Лот-Бородиной к Г. В. Флоровскому от 31 января 1934 г. // PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.



Письмо М. И. Лот-Бородиной
к прот. Г. Флоровскому

органическое целое, это всегда вещь деликатная»[85].

Книга «Николай Кавасила: духовный византийский наставник XIV в.»[86] вышла через год после смерти Лот-Бородиной в 1958 г. в Париже. В ней она рассматривает главные сочинения византийского автора: «Семь слов о жизни во Христе» и «Изъяснение Божественной Литургии». Прот. Георгий Флоровский назвал эту работу «духовным завещанием» Лот-Бородиной[87], а редакторы издательства во вступительном слове подчеркивают ее вклад в открытие Западу тайн восточнохристианской духовности[88]. Подробное объявление о книге появилось, в частности, в иезуитском журнале «Études»[89], в котором впоследствии была напечатана и рецензия на нее[90].

Лот-Бородина стремилась показать св. Николая Кавасилу как преданного сторонника и продолжателя учения св. Григория Паламы[91], как религиозного деятеля, «одного из наиболее типичных и блестящих»[92] представителей восточнохристианской патристики, ставшего ее итоговым завершением. Будучи мирянином (ἰδιώτης), он принадлежал не только к узкому кругу православной интеллигенции, но и к более широкой гуманитарной, философской и даже научной среде[93], являя собой пример «подлинного *христианского гуманизма* конца византийского Средневековья»[94]. Лот-Бородина ознакомила своих читателей с житием св. Николая Кавасилы, подробно проанализировала источники и существующую литературу о нем, а также выявила особенности его стиля.

---

[85] Письмо М. И. Лот-Бородиной к И. И. Любименко от 16 декабря 1953 г. // Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук. Ф. 885. Оп. 1. Ед. хр. 277, Л. 167 об.–168.

[86] *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle.

[87] См.: *Florovsky G.* Myrrha Lot-Borodine. Un Maitre de la spiritualité byzantine au XIV siècle: Nicolas Cabasilas // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 4/2. 1958. P. 189. Прот. Г. Флоровский также ссылался на книгу Лот-Бородиной о св. Н. Кавасиле: *Florovsky G.* The Ethos of the Orthodox Church // The Ecumenical Review. Vol. 12. 1960. P. 193.

[88] См.: *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. VII.

[89] Myrrha Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle: Nicolas Cabasilas // Études. Vol. 300. 1960. P. 466.

[90] См.: *Rouleau F.* Myrrha Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle: Nicolas Cabasilas // Études. Vol. 305. 1959. P. 271.

[91] См.: *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. 2, 178–180; *Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // Revue des études byzantines. Vol. 30. 1972. P. 271, 288; *Metso P.* Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, 2010. P. 15–16.

[92] *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. 1.

[93] См.: Ibid. P. 4.

[94] Ср.: Ibid. P. 126, 176–177.

Главное, по мнению исследовательницы, что буквально пронизывало все творчество св. Николая Кавасилы — это тема любви: Божественной любви к людям и нашей любви к Богу[95]. Стоит отметить, что Лот-Бородина оспаривала тезис протестантского богослова Андерса Нигрена (Anders Nygren, 1890–1978), который в своей книге «Агапе и эрос», изданной в 1930 г., противопоставлял оба понятия друг другу. Она исходила из того, что в патристике не существовало антиномии между «эросом» (ἔρως) и «агапе» (ἀγάπη)[96]. По мнению Лот-Бородиной, это всего лишь различные аспекты или облики одной и той же божественной любви. Св. Николай Кавасила использовал довольно редкий греческий термин φίλτρον, который можно перевести как «сумасшедшая» или «безумная» любовь и который встречается в книге Песни Песней[97]. Любовь имеет экстатический характер, есть Eros extaticos, transcensus — исход и является ad extra как чистое благо. Эрос совершенно бескорыстен, он лишен какого-либо эгоцентризма или нарциссизма. Отрываясь от себя и стремясь к другому, он обогащает и преображает предмет своей любви. Прежде всего, он — воплощенный Иисус Христос, «первая любовь». Лот-Бородина цитировала в этом контексте высказывание из «Жизни во Христе»: «Одна и та же энергия на земном и на небесном жертвеннике-престоле, один и тот же гость в обоих мирах; в вышнем — брачный чертог, в нижнем — вхождение в него, и наконец — сам Жених»[98]. Особым другом (φίλος), более того, соучастником (κοινωνός) страданий Христа является мученик[99], totus Christus, возлюбивший Бога usque ad mortem (даже до смерти), день кончины которого есть одновременно dies natalis — день рождения для небесного отечества: «Ранее христианство открыто признает, что крещение огнем и Духом — baptisma pneumati — превыше крещения водой и Духом, ибо оно, как подлинное уподобление Страстям Господним, непосредственно и навеки приобщает свидетеля-мученика Христовой Крови, к прославленному естеству Богочеловека. Классическая формула гласит у Отцов: „общник в страдании — общник и в прославлении“. Своей жертвенной кровью, как витальным принципом всего своего существа, мученик запечатлевает свидетельство любви „даже до смерти“»[100].

В мученике совершается «триумф человеческой свободы, преображенной высшей благодатью»[101]. Более того, согласно Лот-Бородиной, «жертвенная способность» человеческой природы является «едва ли не лучшим доказательством»[102] его

[95] *Lot-Borodine M.* La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas P. 376.

[96] См.: Письмо М. И. Лот-Бородиной к Д. де Ружмону от 24 февраля 1939 г. // BPUN. Fonds Denis de Rougemont. ID 61; *Lot-Borodine M.* Denis de Rougemont. L'Amour et l'Occident // Humanisme et Renaissance. Vol. 6/3. 1939. P. 389; *Passerini L.* Women and Men in Love: European Identities in the Twentieth Century / Transl. by J. Haydock, A. Cameron. New York — Oxford: Berghahn Books, 2008. P. 221.

[97] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas P. 385; *Lot-Borodine M.* Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas P. 162; *Lot-Borodine M.* L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas. P 132; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 93; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 248; *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. 143–148, 154, 157, 167.

[98] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 15.

[99] См.: *Lot-Borodine M.* Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas. P. 159; *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства // Вестник русского христианского движения. № 43. 1957. С. 13; М. *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства (Окончание) // Вестник русского христианского движения. № 44. 1957. С. 11; *Lot-Borodine M.* La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas. P. 325; *Lot-Borodine M.* La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas. P. 423, 434; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 94; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 250; *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. 104, 153–173.

[100] *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства. С. 11–12.

[101] *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. P. 153.

[102] *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства. С. 10.

духовного призвания. Поэтому «вся христианская, и особенно восточная иконография образно свидетельствует о сверхчувственном „обоженном“ состоянии прославленных в единый миг Христовых мучеников»[103]. Лот-Бородина назвала также настоящую, т. е. онтологическую (в отличие от психологической, зачастую связанной с предрассудками и «магическим» подходом) причину почитания святых и их мощей, которой является постоянное присутствие в них Святого Духа[104].

В своей монографии исследовательница уделила заметное внимание исследованию темы Иисусовой молитвы (εὐχή τοῦ Ἰησοῦ) в творчестве св. Николая Кавасилы и в восточнохристианской традиции в целом. Хотя в сочинениях византийского гуманиста не встречается текст Иисусовой молитвы, в которой сосредоточены «желания, надежды и ожидания единственного Присутствия»[105], тем не менее, автор «Жизни во Христе», постоянно призывая Имя Божие, развивает традицию исихазма.

Особенно убедительно Лот-Бородина раскрыла христоцентризм св. Николая Кавасилы, выделяя его концепцию «богочеловеческого» или «теандрического» сердца. Византийский праведник учил о родстве (consanguinité) Спасителя и людей и об очищении наших сердец, согласно библейскому обещанию: «Возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иез 36:26)[106]. В этом контексте Лот-Бородина обратила внимание на различие между западнохристианским почитанием Иисусова Сердца и восточнохристианской традицией (развиваемой, среди прочих, св. Николаем Кавасилой) «теандрического сердца», синергии, соработничества Бога и человека, блаженной жизни во Христе, евхаристической трапезы[107]. Стоит однако заметить, что такое сопоставление не вполне обосновано, так как проведено согласно двум разным критериям (аспект почитания и аспект таинства), которые не противополагаются, а дополняют друг друга.

М. И. Лот-Бородина также проследила развиваемую св. Николаем Кавасилой тему христианских таинств инициации (Крещения — таинства веры, Миропомазания — таинства надежды и Евхаристии — таинства любви), которые есть «двери правосудия, дающие доступ к небесному блаженству»[108] и ведут к сверхприродному предназначению, или обожению. По св. Николаю Кавасиле, жизнь, согласно «новому сердцу», — это, прежде всего, таинство Евхаристии, о которой сама Лот-Бородина писала так: «Тот кто достойно, т. е. с верой в совершенное чудо „преложения“ и с благоговейной любовью вкушает Тело и Кровь Господни, тем самым вступает в кровное родство с Ним и чрез то сам обоживается. Отцы называют такое сущностное соединение со-рождением (suggeneia); ибо в нем тварная перстная природа человека, приобщаясь к обоженной человеческой природе воплощенного Сына, как бы становится частицей Его собственной плоти. Причащающийся действительно живой член единого Тела Христова в таинстве Койнонии»[109].

Евхаристия в понимании св. Николая Кавасилы — это «второе Воплощение», которое есть «*обожение* ее *отдельных* участников, в то время как первое Воплощение —

---

[103] *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства (Окончание). С. 15.

[104] См.: *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 161, 169; *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien. P. 96; *Lot-Borodine M.* La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs. P. 253.

[105] *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 132.

[106] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine du Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas. P. 665; *Lot-Borodine M.* La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas. P. 432–433; *Lot-Borodine M.* La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas. P. 712.

[107] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine du Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas. P. 672; *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 102–117.

[108] См.: *Lot-Borodine M.* La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas. P. 378; *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 65.

[109] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии. С. 7. Ср.: *Lot-Borodine M.* L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas. P. 125.

наше *родовое* обожение»[110]. Не случайно одно из важнейших сочинений св. Николая Кавасилы, называемого «учителем Евхаристиии», посвящено изъяснению Божественной литургии. Византийский праведник особо отмечал реализм Евхаристии, называемой им «трапезой любви». В этой связи Лот-Бородина подчеркнула момент эпиклезиса — призывания Святого Духа, благодаря которому совершается преложение (transmutation) жертвенных хлеба и вина. Она считала, что, как правило, данный аспект рассматривается в полемическом ключе, в качестве отличия от латинского «пресуществления», которое, согласно католической догматике, совершается в момент произнесения Христовых слов установления Евхаристии: «Примите и ешьте… Примите и пейте…». Однако уже св. Николай Кавасила учил о том, что и в латинской, и в греческой традиции совершение Евхаристии было бы невозможно без призывания Святого Духа, что устраняет кажущееся лишь на первый взгляд противоречие между богословскими традициями Запада и Востока[111].

По мнению М. И. Лот-Бородиной, величайший моралист и нравственный авторитет св. Николай Кавасила призывал к умеренной аскезе и различал «два аспекта раскаяния: незаменимое и здравомыслящее раскаяние за совершенную ошибку и болезненное раскаяние, которое приводит к отчаянию, смертельному греху», поскольку «страх, стыд, раскаяние, умерщвление хороши только тогда, когда они ведут нас к Богу»[112]. Настоящий праведник познается «по плодам» (ср.: Мф 7:16). В этой связи примечательны увещевания Лот-Бородиной: «И вот сугубый страх — phobos, а не только благоговение — настолько пересиливает вожделенное стремление к Тайне соединения с Господом, что христиане уже забыли о заветах первоапостольской общины и не смеют подходить к Чаше вечной жизни. Позабыли они и слово любимого ученика о „совершенной любви, изгоняющей страх“ (1 Ин 4:18) и не помнят больше того, что „мы получили не духа боязни, а духа силы, веры и целомудрия“ (2 Тим 1:7). <…> Вслед за высокими авторитетами Отцов вместе с нынешними и мы повторяем: Евхаристия не есть награда, а норма и закон благодати, истинная пища христианских уст»[113].

Для Лот-Бородиной первостепенную важность представляет христианский оптимизм св. Николая Кавасилы. По ее словам, учение византийского гуманиста проникнуто «атмосферой доверия», в которой нет места «ни нервозности, ни сомнению, ни тревоге»[114], характерной в новое время для Паскаля или Кьеркегора.

Монография М. И. Лот-Бородиной о св. Николае Кавасиле насчитывает множество рецензий, написанных по-французски, по-испански, по-немецки и по-гречески[115].

---

[110] *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 117.

[111] См.: Ibid. P. 44–46.

[112] Ibid. P. 123–124.

[113] *Лот-Бородина М.* О Евхаристии II. С. 12, 15.

[114] *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. P. 176.

[115] См.: *Florovsky G.* Myrrha Lot-Borodine. Un Maitre de la Spiritualité Byzantine au XIV Siècle: Nicolas Cabasilas. P. 189–191; *Deed D.* “Nicolas Cabasilas, Un Maître de la spiritualité byzantine du XIV siècle” by M. Lot-Borodine // Sobornost. Vol. 1. 1959. P. 43–46; *Boularand E.* Myrrha Lot-Borodine, Nicolas Cabasilas. Un maitre de la spiritualite byzantine au XIVe s. // Revue d’Ascétique et de Mystique. Vol. 35. 1959. P. 79–83; *R[ousseau] D. O.* M. Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 32. 1959. P. 261–262; *L. G.* Chronique // Revue d’Histoire Ecclésiastique. Vol. 54. 1959. P. 676; *Jounel P.* M. Lot-Borodine: “Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas” // La Maison-Dieu. Vol. 57. 1959. P. 166; *Beck H.-G.* Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, übersetzt von G. Hoch, herausgegeben und eingeleitet von E. von Ivánka. Myrrha Lot-Borodine, Un maitre de la spiritualite au XIVe siecle: Nicolas Cabasilas // Byzantinische Zeitschrift. Vol. 53. 1960. S. 376–378; *B[ouyer] L.* Myrrha, Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // L’Orient Syrien. Vol. 5. 1960. P. 359–360; *Candal M.* M. Lot-Borodine, Un Maître de la Spiritualité byzantine au XIV siècle: Nicolas Cabasilas // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 26. 1960. P. 163–164; *Philips G.* M. Lot-Borodine. “Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle Nicolas Cabasilas” // Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 36. 1960. P. 118; *Fr. A. L.* Myrrha Lot-Borodine, Un Maître de la spiritualité

Так, испанский иезуит Мануэль Кандаль обратил внимание на широту и глубину ее анализа, однако указал, что с богословской (очевидно, с католической) точки зрения в книге содержится несколько доктринальных ошибок[116]. Обозреватель «Исследований религиозных наук» Бернар Лейб (Bernard Leib, 1893–1977) не скрывал своего восхищения работой исследовательницы о св. Николае Кавасиле, представляющей собой обобщенное изложение творчества византийского богослова[117]. В свою очередь, прот. Г. Флоровский отмечал, что «мадам Лот» исследовала в своей работе не столько сами обряды, сколько их богословское значение и последствия[118]. Для него наиболее удачным фрагментом книги была последняя часть, посвященная Божественной любви в понимании св. Николая Кавасилы. По словам отца Георгия, «это не только поучительная, но и весьма назидательная книга, назидающая на высоком уровне, призывая читателя как к интеллектуальной дисциплине, так и духовной приверженности»[119]. Наконец, Этьен Жильсон написал дочери Лот-Бородиной, Марианне Ман-Лот, что книга о св. Николае Кавасиле достойна прочтения, а ее автор «была необыкновенной, незабываемой личностью, с полностью открытым сердцем и защищенной секретной, но безупречной броней, с активной и глубокой духовностью»[120]. Сочинения Лот-Бородиной о св. Николае Кавасиле оказали влияние также на греческого исследователя, Димитриоса Кутрубиса (Demetrios Koutroubis, 1921–1983)[121].

Источники и литература

1. Афонский период жизни архиепископа Василия (Кривошеина) в документах. Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2014.
2. *Бородина М.* Дар слезный // *Бородина М., Блох Р.* Заветы. Bruxelles: Petropolis, 1939. С. 9.
3. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012.
4. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев: Тип. акц. об-ва Петр Барский в Киеве, 1914.
5. *Лот-Бородина М. И.* Письма к Г. В. Флоровскому // Princeton University Library, Rare Books and Special Collections (PUL RBSC). Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 30.
6. *Лот-Бородина М. И.* Письма к Ж. Маритену от 30 ноября 1932 г. // La Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, Fonds Jacques et Raïssa Maritain, correspondances.
7. *Лот-Бородина М. И.* Письма к Н. А. Бердяеву // Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 588.

byzantine au XIVᵉ siècle: Nicolas Cabasilas // Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum. Vol. 22/3. 1960. P. 326–327; *Guilland R.* Lot-Borodine (Myrrha). Un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. Nicolas Cabasilas. Paris, Éditions de l'Orante, 1958 // Revue des Études Grecques. Vol. 73/344. 1960. P. 325–326; *Λαουρδασ Β.* Myrrha Lot-Borodine, Nicolas Cabasilas. Un maitre de la Spiritualité Byzantine au XIVᵉ siècle // *Μακεδονικά.* 4. 1960. Σ. 607; *Leib B.* M. Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. Nicolas Cabasilas, 1958 // Recherches de Science Religieuse. Vol. 49. 1961. P. 157–158.

[116] См.: *Candal M.* M. Lot-Borodine, Un Maître de la Spiritualité byzantine au XIV siècle: Nicolas Cabasilas. P. 164.

[117] См.: *Leib B.* M. Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVᵉ siècle. Nicolas Cabasilas, 1958.

[118] См.: *Florovsky G.* Myrrha Lot-Borodine. Un Maitre de la Spiritualité Byzantine au XIV Siècle: Nicolas Cabasilas. P. 190.

[119] Ibid. P. 191.

[120] Цит. по: *Mahn-Lot M.* Ma mère, Myrrha Lot-Borodine (1882–1954): Esquisse d'itinéraire spiritual // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol. 4. 2004. P. 754.

[121] См.: *Ladouceur P.* Modern Orthodox Theology: Behold, I Make All Things New. London — New York: T&T Clark, 2019. P. 139.

8. *Лот-Бородина М. И.* Письма к о. К. Лялину от 5 октября 1946 г. // Archive Amay-Chevetogne, Fond Lialine, Lettres.

9. *Лот-Бородина М. И.* Письма к С. Л. Франку от 16–17 марта 1940 г. // Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына (ДРЗ). Ф. 4. Оп. 4. Ед. хр. 5.

10. *Лот-Бородина М.* Благодать «обожения» через таинства на христианском Востоке // Вестник русского христианского движения. № 26. 1953. С. 12–16.

11. *Лот-Бородина М.* Критика «Русского Христианства» // Путь. № 52. 1937. С. 45–55.

12. *Лот-Бородина М.* О Евхаристии» // Вестник русского христианского движения. № 40. 1956. С. 3–15.

13. *Лот-Бородина М.* Письма к Д. де Ружмону // Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel, Fonds Denis de Rougemont. ID 61.

14. *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства // Вестник русского христианского движения. № 43. 1957. С. 10–17.

15. *Лот-Бородина М.* Дух мученичества на заре христианства (Окончание) // Вестник русского христианского движения. № 44. 1957. С. 11–18.

16. *Лот-Бородина М.* О Евхаристии II // Вестник русского христианского движения. № 40. 1956. С. 8–15.

17. *Лот-Бородина М. И.* Письма к И. И. Любименко // Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии Наук. Ф. 885. Оп. 1. Ед. хр. 277.

18. *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной Церкви // Вопросы философии и психологии. № 97. 1906. С. 165–213.

19. *A. L.* Myrrha Lot-Borodine, Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum. Vol. 22/3. 1960. P. 326–327.

20. *Auwers J.-M.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Préface du cardinal Jean Daniélou (coll. Orthodoxie), 2011 // Revue Théologique de Louvain. Vol. 44/4. 2013. P. 603–604.

21. *Ayres L.* Deification and the Dynamics of Nicene Theology: The Contribution of Gregory of Nyssa // St Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 49/4. 2005. P. 375–394.

22. *B[ouyer] L.* Myrrha, Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // L'Orient Syrien. Vol. 5. 1960. P. 359–360.

23. *Baer D.* M. Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs // Revue de Théologie et de Philosophie. Vol. 22. 1972. P. 52.

24. *Beck H.-G.* Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, übersetzt von G. Hoch, herausgegeben und eingeleitet von E. von Ivánka. Myrrha Lot-Borodine, Un maitre de la spiritualite au XIVe siecle: Nicolas Cabasilas // Byzantinische Zeitschrift. Vol. 53. 1960. S. 376–378.

25. *Boris-Vildé I.* Deux Fontenaisiens éminent parmi d'autres: Ferdinand Lot et Myrrha Lot-Borodine // Bulletin municipal de Fontenay-aux-Roses. Mars et juin. 1979. P. 18–20.

26. *Boularand E.* Myrrha Lot-Borodine, Nicolas Cabasilas. Un maitre de la spiritualite byzantine au XIVe s. // Revue d'Ascétique et de Mystique. Vol. 35. 1959. P. 79–83.

27. *Candal M.* M. Lot-Borodine, Un Maître de la Spiritualité byzantine au XIV siècle: Nicolas Cabasilas // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 26. 1960. P. 163–164.

28. *Clément O., Bobrinskoy B., Behr-Sigel É., Lot-Borodine M.* Présentation // La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient crétien. Abbaye de Bellefontaine: Spiritualité orientale. 1993. P. 7–11.

29. *Congar Y.* La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient // La Vie Spirituelle. Vol. 43. 1935. P. 91–107.

30. *Daniélou J.* Introduction // *Lot-Borodine M.* Le déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris: Cerf, 1970. P. 8–18.

31. *Deed D.*, "Nicolas Cabasilas, Un Maître de la spiritualité byzantine du XIV siècle" by M. Lot-Borodine // Sobornost. Vol. 1. 1959. P. 43–46.

32. *Ermoni V.* Déification de l'homme chez les Pères de l'Église // Revue du clergé français. Vol. 11. 1897. P. 509–519.

33. *Florovsky G.* Myrrha Lot-Borodine. Un Maitre de la spiritualité byzantine au XIV siècle: Nicolas Cabasilas» // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 4/2. 1958. P. 189–190.

34. *Florovsky G.* The Ethos of the Orthodox Church» // The Ecumenical Review. Vol. 12. 1960. P. 183–198.

35. *Guilland R.* Lot-Borodine (Myrrha). Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas. Paris, Éditions de l'Orante, 1958 // Revue des Études Grecques. Vol. 73/344. 1960. P. 325–326.

36. *Guillaumont A.* Lot-Borodine: La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs // Revue de l'Histoire des Religions. Vol. 187. 1975. P. 110–111.

37. *Hilarión (Alfeyev), Bishop.* The Deification of Man in Eastern Patristic Tradition (With Special Reference to Gregory Nazianzen, Symeon The New Theologian and Gregory Palamas) // Colloquíum. Vol. 36/2. 2004. P. 109–122.

38. *Jounel P.*, M. Lot-Borodine: "Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas" // La Maison-Dieu. Vol. 57. 1959. P. 166.

39. *L. G.* Chronique // Revue d'Histoire Ecclésiastique. Vol. 54. 1959. P. 676.

40. *Leib B.* M. Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Nicolas Cabasilas, 1958 // Recherches de Science Religieuse. Vol. 49. 1961. P. 157–158.

41. *Levrie K.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs (Collection Orthodoxie) // Byzantion. Vol. 82. 2012. P. 508–510.

42. *Lot-Borodine M.* Das Mysterium "der Tränengabe" im christlichen Osten // Benediktinische Monatsschrift. Vol. 21/7. 1939. S. 236–248.

43. *Lot-Borodine M.* Denis de Rougemont. L'Amour et l'Occident // Humanisme et Renaissance. Vol. 6/3. 1939. P. 365–372.

44. *Lot-Borodine M.* Et. Gilson. — La Théologie mystique de Saint Bernard // Le Moyen Âge. Vol. 7. 1936. P. 122–126.

45. *Lot-Borodine M.* Herma Piesch. — Meister Eckharts Ethik // Le Moyen Âge. Vol. 8/3. 1937. P. 210–212.

46. *Lot-Borodine M.* L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle // Irénikon. Vol. 16. 1939. P. 6–21.

47. *Lot-Borodine M.* L'aridité ou succitas dans l'antiquité chrétienne // Études carmélitaines. Vol. 22/2. 1937. P. 191–205.

48. *Lot-Borodine M.* L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. Vol. 24. 1953. P. 123–134.

49. *Lot-Borodine M.* La Béatitude dans l'Orient chrétien // Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophiques. Vol. 15. 1950. P. 85–115.

50. *Lot-Borodine M.* La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 26/4. 1954. P. 376–389.

51. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle // Revue de l'histoire des religions. Vol. 105. 1932. P. 5–43.

52. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la Grâce et de la Liberté // Oecumenica. Vol. 6/2. 1939. P. 114–126, 211–229.

53. *Lot-Borodine M.* La doctrine du Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 652–673.

54. *Lot-Borodine M.* La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Vol. 25. 1936. P. 299–330; Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. P. 26. 1937. 693–712.

55. *Lot-Borodine M.* La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas // Mélanges Henri Grégoire. Vol. 9. 1949. P. 421–434.

56. *Lot-Borodine M.* Le Martyre, comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas // Irénikon. Vol. 27/2. 1954. P. 157–167.

57. *Lot-Borodine M.* Le mystere du "don des larmes" dans l'Orient chretien // La Vie spirituelle. Sumplément. 1er septembre 1936. P. 65–110.

58. *Lot-Borodine M.* Taina “darului lacrimilor” in Răsăritul creştin» // *Clément J., Bobrinskoy B., Behr-Sigel É., Lot-Borodine M.* Fericita intristare. Bucureşti: Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997. P. 133–184.

59. *Lot-Borodine M.* Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmal nicht?, übers B. Steidle // Benediktinische Monatsschrift. Vol. 21/1. 1939. S. 23–32.

60. *Lot-Borodine M.* La déification de l’homme selon la doctrine des pères grecs. Paris: Cerf, 1970.

61. *Lot-Borodine M.* Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle. Paris: Éditions de l’Orante, 1958.

62. *Lot-Borodine M.* Perché l’uomo diventi Dio / Trad. A. de Bove, Bose: Qiqajon, 1999.

63. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l’Église Grecque jusqu’au XIe siècle: II Les voies de la contemplation-union et la Θεωσισ (suite) // Revue de l’histoire des religions. Vol. 107. 1933. P. 8–55, 245–246.

64. *Lot-Borodine M.* La doctrine de la déification dans l’Église grecque jusqu’au XIe siècle: II (suite) // Revue de l’histoire des religions. Vol. 106. 1932. P. 525–574.

65. *Lot-Borodine M.* Mystagogie de saint Maxime // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 466–468.

66. *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys, Oxford: Oxford University Press, 2007.

67. *Louth A.* Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015.

68. *Madey J.* M. Lot-Borodine. “La déification de l’homme” // Kyrios. Vol. 12. 1972. P. 243.

69. *Mahn-Lot M.* Ma mère, Myrrha Lot-Borodine (1882–1954): Esquisse d’itinéraire spiritual // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol. 4. 2004. P. 745–754.

70. *Marichal R.* M. Lot-Borodine, La déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970 // Recherches de Science Religieuse. Vol. 59. 1971. P. 281–283.

71. *Maxime le Confesseur.* La Mystagogie / Trad. M. Lot-Borodine // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 468–472, 596–597, 717–720; Vol. 14. 1937. P. 66–69, 182–185, 282–284, 444–448; Vol. 15. 1938. P. 71–74, 185–186, 276–278, 390–391, 488–492.

72. *Mercenier F.* M. Lot-Borodine, La doctrine de la déification dans l’Église grecque jusqu’au XIe siècle // Irénikon. Vol. 13. 1936. P. 483–484.

73. *Metso P.* Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, 2010.

74. Myrrha Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // *Études.* Vol. 300. 1960. P. [466].

75. *Ladouceur P.* Modern Orthodox Theology: Behold, I Make All Things New. London — New York: T&T Clark, 2019.

76. *Passerini L.* Women and Men in Love: European Identities in the Twentieth Century / Transl. by J. Haydock, A. Cameron. New York — Oxford: Berghahn Books, 2008.

77. *Philips G.* M. Lot-Borodine. “La déification de l’homme” // Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 47. 1971. P. 240.

78. *Philips G.* M. Lot-Borodine. “Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle Nicolas Cabasilas” // Ephemerides Theologicae Lovanienses.Vol. 36. 1960. P. 118.

79. *R[ousseau] D. O.* M. Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // Irénikon.Vol. 32. 1959. P. 261–262.

80. *R[ousseau] D. O.* M. Lot-Borodine, La déification de l’homme // Irénikon. Vol. 43/2. 1970. P. 295.

81. *Robichaux K. S., Onica P. A.* Introduction to the English Edition // *Gross J.* The Divinization of the Christian according to the Greek Fathers / Transl. by P. A. Onica, Anaheim, CA: A&C Press, 2002. P. VIII–XVII.

82. *Rouleau F.* Myrrha Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas // Études. Vol. 305. 1959. P. 271.

83. *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004.

84. *Schamp J.* Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, 1970 [2011] // L'Antiquité Classique. Vol. 82/1. 2013. P. 366–367.

85. *Špidlik T.* M. Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 38. 1972. P. 272–273.

86. *Stavrou M.* La Démarche néopatristique de Myrrha Lot-Borodine et de Vladimir Lossky // Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe, eds. D. Gonnet, M. Stavrou, Paris: Cerf, 2014. P 201–225.

87. *Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // Revue des études byzantines. Vol. 30. 1972. P. 231–341.

88. *Torrance A.* Repentance in Christian Late Antiquity with Special Reference to Mark the Monk, Barsanuphius and John of Gaza, and John Climacus. PhD, University of Oxford, 2010.

89. *Λαουρδασ Β.* Myrrha Lot-Borodine, Nicolas Cabasilas. Un maitre de la Spiritualité Byzantine au XIVᵉ siècle // Μακεδονικά. 4. 1960. Σ. 607.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

А. О. Мещерякова

Внешняя политика Павла I и идея «Русского Константинополя»

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10002

Аннотация: Статья посвящена особенностям внешней политики России в конце павловского царствования. Особое внимание уделяется перспективе сближения России и Франции в 1800–1801 гг. В статье отдельно рассматривается внешнеполитическая обстановка накануне русско-французского сближения — в период Итальянского и Швейцарского походов А. В. Суворова 1799 г. Дается анализ внешнеполитической концепции Ф. В. Ростопчина — идеолога русско-французского союза и «возвращения» России Константинополя. Подробно рассматривается текст «Записки о политических отношениях России в последние месяцы павловского царствования», в котором были изложены основные принципы нового внешнеполитического курса России. В заключение статьи рассматриваются причины, по которым амбициозный внешнеполитический план Россией так и не был реализован. Отмечается роль, которую «английская партия» сыграла в отставке и ссылке Ф. В. Ростопчина, убийстве Павла I в марте 1801 г. и смене курса внешней политики Российской империи с воцарением императора Александра I.

Ключевые слова: внешняя политика, Россия, Франция, русско-французский союз, «Русский Константинополь», Павел I, Бонапарт, Ф. В. Ростопчин, «русская партия», «английская партия».

Об авторе: **Арина Олеговна Мещерякова**
Кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.
E-mail: arina-m@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1676-100X

Ссылка на статью: Мещерякова А. О. Внешняя политика Павла I и идея «Русского Константинополя» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 37–47.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Arina O. Meshcheryakova

The Foreign Affairs of Paul I and the Idea of the "Russian Constantinople"

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10002

Abstract: The article is dedicated to the specifics of the Russia's foreign affairs in the reign of Paul I. The article focuses on the possibility of the political rapprochement of Russia and France in 1800–1801s. The article specifically deals with the international situation on the eve of the Russian-French rapprochement — during the Italian and Swiss campaigns of A. V. Suvorov in 1799. The article analyzes the conception of foreign affairs of Russia elaborated by F. V. Rostopchin as the ideologist of the Russian-French alliance and of "Russian Constantinople". The text of the "Note on the political relations of Russia in the last months of the Paul's reign", which set out the basic principles of the new foreign policy of Russia, is considered in detail. In conclusion, we consider the reasons why Russia's ambitious foreign policy plan has not been implemented. The article notes the role that the "English party" played in the resignation and exile of F. V. Rostopchin, the murder of Paul I in March 1801 and the change of the course of foreign policy of the Russian Empire with the accession of Emperor Alexander I.

Keywords: foreign affairs, Russia, France, Russian-French alliance, "Russian Constantinople", Paul I, Bonaparte, F. V. Rostopchin, "Russian party", "English party".

About the author: **Arina Olegovna Meshcheryakova**
Candidate of Sciences in History, Senior Lecturer, Chair of Philosophy and Arts Teaching, Burdenko Voronezh Medical University.
E-mail: arina-m@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1676-100X

Article link: Meshcheryakova A. O. The Foreign Affairs of Paul I and the Idea of the "Russian Constantinople". *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 37–47.

Давняя мечта русских монархов о «возвращении» Константинополя приобрела в XVIII столетии особую актуальность и остроту. Начиная с Азовского и Прутского походов Петра I, русско-турецкой кампании 1735–1739 гг. при Анне Иоанновне, знаменитого «греческого проекта» Екатерины II[1] и заканчивая проектом мирного раздела Османской империи, разработанным в конце павловского царствования, все эти грандиозные внешнеполитические планы не только видоизменялись, наполняясь новым содержанием, но и демонстрировали определенную преемственность.

Последний амбициозный внешнеполитический проект XVIII столетия, реализация которого сулила Павлу I соединить воедино «престолы Петра и Константина»[2], был связан с именем графа Федора Васильевича Ростопчина, первоприсутствующего в Коллегии иностранных дел России (1799–1801)[3].

Именно его как современники, так и потомки считали главным «виновником» резкого изменения внешнеполитического курса России в конце царствования Павла I, этого, по словам А. А. Кизеветтера, «безрассудного дипломатического сальто-мортале»[4]. На протяжении почти всего павловского царствования Ростопчин находился в фаворе у императора и являлся, по отзывам современников, деятелем так называемой «русской партии», ставившей во главу угла приоритет национальных интересов во всех сферах государственной жизни Российской империи. Особенно явно апелляция к этому принципу проявилась во внешней политике России 1799–1801 гг. Именно со вступлением Ростопчина в должность первоприсутствующего в Коллегии иностранных дел в сентябре 1799 г. внимательные наблюдатели[5] связывали начало нового внешнеполитического курса России, в основу которого легла идея русско-французского союза. При этом именно влиянием Ростопчина на Павла I объяснялась кардинальная перемена во внешнеполитических ориентирах России конца XVIII столетия. Во всяком случае, уже в ноябре 1799 г. английской посланник при русском дворе лорд Ч. Уитворт, отмечая «роковую» перемену в мыслях и намерениях императора Павла, связывал ее исключительно с влиянием Ростопчина[6]. Также и А. Чарторижский

Портрет Ф. В. Ростопчина.
Худ. С. Тончи, 1800 г.

[1] См. об этом подробнее: *Зорин А.* Кормя двуглавого орла… Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2004. С. 35.

[2] Записка о политических отношениях России в последние месяцы Павловского царствования // *Ростопчин Ф. В.* Мысли вслух на Красном крыльце. М., 2014. С. 96.

[3] В статье использованы материалы диссертационного исследования: *Мещерякова А. О.* Государственная деятельность и общественно-политические взгляды Ф. В. Ростопчина: диссертация кандидата исторических наук. Воронеж, 2006. 288 с.

[4] *Кизеветтер А. А.* 1812 г. Ф. В. Ростопчин // *Кизеветтер А. А.* Исторические отклики. М., 1915. С. 77.

[5] Одним из таких «внимательных наблюдателей» был рыцарь Мальтийского ордена граф Франц-Габриэль де Брэ, находившийся в 1799–1800 гг. в Санкт-Петербурге в качестве депутата Мальтийского ордена. См.: *Брэ Ф.-Г. де.* Петербург в конце XVIII — начале XIX века // Русская старина. 1902. № 3. С. 571.

[6] *Шильдер Н. К.* Россия в ее отношениях к Европе в царствование императора Александра I, 1806–1815 гг. // Русская старина. 1888. Т. 57. № 2. С. 275.

в своих воспоминаниях отмечал, что «вся честь нового союза и его первых успехов» тогда всецело приписывались Ростопчину, которого по своей значимости в международных делах ставили рядом с английским премьер-министром У. Питтом Младшим, как реального вершителя судеб Европы[7].

Идея русско-французского союза, всецело захватившая Павла в конце его царствования, явилась частью целостной внешнеполитической концепции Ростопчина. Внимательно следившие за русской внешней политикой того времени баварский дипломат граф Ф.-Г. де Брэ и лорд Ч. Уитворт давали по существу схожие характеристики политических взглядов первоприсутствующего в Коллегии иностранных дел Российской империи. Так, по наблюдению де Брэ, политика Ростопчина основывалась на положении, в соответствии с которым «России нет никакой надобности вмешиваться в дела Европы и... ей достаточно одного — внушать своим соседям страх»[8]. Как отмечал в свою очередь Ч. Уитворт, Ростопчин придерживался тогда мысли, будто «Россия может с полной безопасностью изолироваться и созерцать падение других правительств, не опасаясь себе подобной участи»[9]. Приведенные выше слова довольно точно отражают суть внешнеполитической концепции Российской империи последних лет павловского царствования, основанной на идеях самодостаточности России и ее независимости от Европы. Можно утверждать, что за пятьдесят с лишним лет до Н. Я. Данилевского Ростопчин сформулировал положения той концепции внешней политики России, которая была теоретически подробно разработана в знаменитом трактате «Россия и Европа». Более того, Ростопчин, будучи главой внешнеполитического ведомства, имел уникальную возможность воплотить положения своей концепции в жизнь. (Весьма примечательно, что сам Н. Я. Данилевский в качестве эпиграфа к главе, посвященной внешней политике России, взял цитату из программной записки Ростопчина[10].)

Находясь в должности первоприсутствующего в Коллегии иностранных дел, Ростопчин по просьбе императора подготовил известную в исторической литературе «Записку о политических отношениях России в последние месяцы павловского царствования»[11]. В этом меморандуме провозглашался новый курс во внешней политике, которому Российская империя следовала с момента высочайшей конфирмации документа (2 октября 1800 г.) до гибели Павла I. Суть нового внешнеполитического курса заключалась в установлении союзнических отношений с Францией в противовес традиционной ориентации России на Англию и Австрию. Фактически же Ростопчин стремился перевести внешнюю политику Российской империи из области общеевропейских приоритетов в область ее национальных интересов. Как считал сам Ростопчин, цель его записки заключалась в указании императору на некие «удобные способы» защиты Российской империи от «завистников ее славы и могущества», поскольку, как он полагал, практически все европейские державы если не явно, то «скрытно» враждебны ей[12]. Природу европейской русофобии он рассматривал в буквальном смысле этого понятия. По его мнению, Россия с ее исключительным положением и «неистощимою силой», имеет объективные предпосылки быть «первой державой мира», что, вызывая «зависть и злобу» прочих держав, толкает их на враждебные против нее действия[13]. Поэтому России, по мнению Ростопчина, нужно «недремлющим оком иметь надзор над всеми движениями и связями государей сильных в Европе, дабы они сами собою или содействием подвластных держав не предприняли

---

[7] *Чарторижский А.* Мемуары. М., 1998. С. 134.

[8] *Брэ Ф. Г. де.* Петербург в конце XVIII — начале XIX века. С. 589.

[9] См.: Письмо лорда Уитворта к графу С. Р. Воронцову от 17 ноября 1799 года // Русская старина. 1888. Т. 57. № 2. С. 275.

[10] См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 435.

[11] Записка о политических отношениях России в последние месяцы Павловского царствования // *Ростопчин Ф. В.* Мысли вслух на Красном крыльце. М., 2014. С. 86–98.

[12] Там же. С. 86.

[13] Там же. С. 90.

чего-нибудь предосудительного величию России»[14].

На появление идеи русско-французского союза повлияло два немаловажных обстоятельства: обострение противоречий внутри второй коалиции и перемена правления во Франции. В результате последней на Бонапарта в Петербурге стали смотреть как на царя «без титла», по выражению Ростопчина[15]. В ходе военных действий и прежде всего во время легендарных походов А. В. Суворова стала очевидной крайне непривлекательная сущность союзников России. В то время как Павел I, возглавивший коалицию, преследовал исключительно идеалистические цели, демонстрируя свое рыцарское бескорыстие, его союзники решали каждый свои, «большей частью экспансионистские задачи»[16]. О резких противоречиях внутри коалиции, которой «по огромному разногласию интересов» суждено было развалиться, из армии писал Ростопчину А. В. Суворов[17].

Портрет графа Александра Суворова. Худ. Йозеф Крейцингер, 1799 г.

По всей видимости, именно активная и весьма откровенная переписка Ростопчина с великим полководцем, искавшим у него поддержку в своих столкновениях с «неверными союзниками»[18], и повлияла на формирование идеи русско-французского союза и в целом на складывание внешнеполитической концепции России конца павловского царствования. В письмах Ростопчину Суворов приводил многочисленные факты проявления союзниками откровенного недоброжелательства по отношению к России. Так, находясь под впечатлением от донесений полководца, Ростопчин писал своему другу и давнему корреспонденту, русскому посланнику в Лондоне графу С. Р. Воронцову следующее: «Горе тому, кто положится на Венский двор! Фельдмаршал Суворов прислал бумаги, удостоверяющие, что этот безмозглый Мелас, не спросясь своего начальника, отослал во Францию французских пленных и дал им наставления, как пройти, чтобы не попасть в руки *русских разбойников* (курсив мой. — *А. М.*). Таковы его собственные слова. Вот увидите, — продолжал он, — что как только уйдут наши войска, этих негодных австрийцев поколотят в Италии, и весь великолепный поход выйдет лишь бесполезным пожертвованием на доброе дело»[19]. Вскоре это предположение Ростопчин зафиксировал в своей политической записке, но уже в виде свершившегося факта[20].

По мнению Ростопчина, единственным результатом бесполезной для России войны явилось то, что она порвала почти все свои союзнические отношения с другими странами. Этому он придавал особое значение, считая, что «России с прочими

---

[14] Там же.

[15] Отдел письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ). Ф. 363. Ед. хр. 4. Л. 252.

[16] *Дегоев В. В.* Внешняя политика Павла I: патология или преемственность // *Старый Кирибей* [*Шабельский-Борк П. Н.*]. Павловский гобелен. 200-летию со дня смерти Павла I посвящается. М., 2001. С. 58.

[17] Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 345. Оп. 1. Д. 40. Л. 25 об.

[18] Там же. Л. 21 об.

[19] Вести из России в Англию // Русский архив. 1876. № 5. С. 87.

[20] См.: Записка о политических отношениях России в последние месяцы Павловского царствования. С. 92.

Портрет С. Р. Воронцова.
Худ. Т. Лоуренс, около 1807 г.

державами не должно иметь иных связей, кроме торговых», так как, следуя союзническим обязательствам, она почти всегда действовала в ущерб собственным интересам[21]. Следует подчеркнуть, что мысль Ростопчина о неприемлемости для России союзнических отношений в их привычном понимании не противоречила его идее русско-французского союза. Он считал, что быстро меняющиеся обстоятельства в международных делах «могут рождать и новые сношения, и новые связи», которые, однако, должны иметь характер временный и случайный, исключающий какие-либо обязательства[22]. Собственно с этих же позиций Ростопчин рассматривал и союз с Францией. Он не рассчитывал на его долговечность и прочность. Этот союз был выгоден России в конкретный исторический момент. Положение дел в Европе тогда находилось в том состоянии, которым, по его мнению, «можно было отлично воспользоваться для обуздания страшного самовластия Англии»[23]. С другой стороны, являясь «истинным врагом» антифранцузской коалиции[24], он понимал, что в случае ее успеха побежденная и раздробленная Франция не сможет в интересах России сдерживать другие европейские государства. Только сильная и независимая Франция, имея достаточный вес на мировой арене, способна служить уздою для Англии и еще для двух «завистниц» Российской империи, расположенных непосредственно у ее границ — Австрии и Пруссии[25].

Агрессивная внешняя политика Англии являлась объектом особой критики Ростопчина. Даже в переписке со своим другом — известным англоманом графом С. Р. Воронцовым — Ростопчин не без раздражения указывал на недопустимое усиление английского могущества.

Глава русской внешней политики полагал, что из войны Англия выйдет вдвое богаче прежнего, а это позволит ей с еще большим успехом «возжигать в Европе новые войны и платить деньгами за людей, которые будут гибнуть для ее выгод»[26]. Можно сказать, что идея русско-французского союза основывалась, прежде всего, на его крайнем неприятии принципов английской политики, которые он, по его собственному признанию, «ненавидел»[27]. Таким образом, делая ставку на Францию в качестве временного союзника Российской империи, Ростопчин всего лишь выбирал из двух зол меньшее, которым в то время являлась Франция, возглавляемая пришедшим к власти в результате ноябрьского переворота Бонапартом. Последний был не менее заинтересован во взаимовыгодном союзе двух великих держав, рассчитывая использовать Россию в борьбе с Англией. В своих обоснованиях идеи русско-французского союза и Ростопчин, и Бонапарт ссылались на географическое положение России и Франции и отсутствие территориальных противоречий между этими

[21] Там же.
[22] Там же.
[23] Вести из России в Англию // Русский архив. 1876. № 12. С. 427.
[24] [*Брэ Ф.-Г. де*] Записки баварца о России времен императора Павла // Русская старина. 1899. № 8. С. 358.
[25] Вести из России в Англию // Русский архив. 1876. № 12. С. 427.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 425.

государствами[28]. Так, в разговоре с русским генералом Г. М. Спренгпортеном в конце 1800 г. Бонапарт высказал мысль о том, что «Россия и Франция, по самому географическому положению своему предназначены к тому, чтобы жить в тесной между собою связи и держать в узде всю остальную Европу»[29].

Портрет Павла I.
Худ. С. Щукин, 1799 г.

Одним из наиболее впечатляющих моментов внешнеполитического меморандума Ростопчина являлся проект раздела владений Османской империи. Это был своеобразный план решения восточного вопроса без участия Англии, традиционно считавшей этот регион сферой своих интересов. Активным участником в реализации этого плана, его двигателем, предполагалось сделать Бонапарта, поскольку как ни для кого другого намеченный раздел был выгоден для Франции. Во-первых, таким образом можно было унизить Великобританию, а во-вторых, утвердить Францией все сделанные ею ранее завоевания[30].

Вполне возможно, что саму идею раздела владений Турции Ростопчину мог «подсказать» его непосредственный начальник по Коллегии иностранных дел канцлер А. А. Безбородко. Он возглавлял это ведомство при Павле I с 1797 по 1799 г. Известно, что именно А. А. Безбородко наряду с Г. А. Потемкиным принимал активное участие в разработке плана «греческого проекта» Екатерины II и подготовке соответствующего меморандума 1782 г. Впервые же саму идею раздела турецких владений он высказал несколькими годами ранее[31].

Раздел Порты Оттоманской, являвшейся, по выражению Ростопчина, «безнадежным больным»[32], предполагалось осуществить между Россией, Пруссией, Австрией и Францией. К Российской империи должны были отойти Румыния, Болгария и Молдавия. Австрия получала бы Боснию, Сербию и Валахию; Пруссия — земли северной Германии. Франция в ходе реализации должна была приобрести Египет[33]. Ростопчин полагал, что в интересах России будет, если Египет достанется Франции, а не Англии, именно потому, что обладание Египтом и Мальтой сосредоточит в руках Англии не только всю торговлю по Средиземному и Красному морям, но и позволит ей контролировать территорию региона[34]. Грецию с прилежащими островами предполагалось объявить республикой под защитой всех четырех

---

[28] Там же. С. 426.

[29] *Милютин Д. А.* История войны России с Францией в царствование императора Павла I в 1799 году. СПб., 1853. Т. 5. С. 272–273.

[30] Записка о политических отношениях России в последние месяцы Павловского царствования. С. 94.

[31] *Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2004. С. 33.

[32] Записка о политических отношениях России в последние месяцы Павловского царствования. С. 88.

[33] Там же.

[34] Письма Ф. В. Ростопчина к С. А. Колычеву // Сборник Российского исторического общества. Т. 70. СПб., 1890. (Дипломатические сношения России с Францией в эпоху Наполеона I. Под ред. проф. А. Трачевского). С. 33–35.

Наполеон Бонапарт.
Худ. А. Аппиани, 1800 г.

держав, «а по времени, — писал он, — греки и сами подойдут под скипетр Российский»[35]. Ростопчин считал, что «успех сего важного, но легкого к исполнению предприятия зависит от тайны и скорости»[36]. При этом особые надежды в проведении в жизнь столь грандиозного по замыслу плана он опять же возлагал на взаимовыгодное сотрудничество России и Франции. Ростопчин считал, что в случае реализации этого проекта «Россия и XIX век» будут гордиться царствованием Павла I, соединившего «престолы Петра и Константина, двух великих государей, основателей знатнейших империй света»[37]. Таким образом заветная мечта русских государей о Константинополе могла воплотиться в начале XIX столетия.

В конфирмованном Павлом I 2 октября 1800 г. документе давались конкретные рекомендации к воплощению внешнеполитического проекта в жизнь. Считая себя наиболее подходящей кандидатурой для тайной дипломатической миссии в Париже, он готов был немедленно отправиться во Францию с полномочиями для заключения союза с Бонапартом[38]. Однако в Париж, по распоряжению Павла I, отправился генерал Г. М. Спренгпортен, профранцузски настроенный, но не обладающий необходимыми для заключения союза полномочиями. В итоге, уполномоченным для ведения переговоров в Париж был отправлен последовательный сторонник «партии войны» и коалиции С. А. Колычев[39]. Будучи открытым противником русско-французского союза, он не мог способствовать успешному воплощению в жизнь внешнеполитического проекта Ростопчина. Послания Колычева из Парижа к главе внешнеполитического ведомства были наполнены крайним пессимизмом в оценке перспектив русско-французского союза[40]. В результате, первые шаги к оформлению союза с Францией не были удачными, в том числе из-за явного саботажа со стороны российского уполномоченного.

Другим и более успешным шагом в реализации нового внешнеполитического курса было подписание при участии Ростопчина конвенции о вооруженном нейтралитете между Россией, Швецией, Данией и Пруссией (декабрь 1800 г.). Таким образом, была создана Северная морская лига. Как и вся внешняя политика России данного периода, это соглашение было направлено против Англии, в данном случае — на подрыв ее морской гегемонии. Реакция Британского кабинета не замедлила проявить себя. На суда участниц альянса было наложено эмбарго. Политическая ситуация оказалась «взрывоопасной»[41].

---

[35] Записка о политических отношениях России в последние месяцы Павловского царствования. С. 94.

[36] Там же. С. 96.

[37] Там же.

[38] Там же. С. 95.

[39] См.: *Вербицкий Э. Д.* К вопросу о ближневосточной политике России на рубеже XVIII — XIX веков (О проекте русско-французского союза и раздела Оттоманской империи Ф. В. Ростопчина) // Колониальная политика и национально-освободительное движение. Кишинев, 1965. С. 177.

[40] Сб. РИО. Т. 70. С. 43, 83–84.

[41] См. об этом: *Россомахин А. А., Хрусталев Д. Г.* Вызов императора Павла, или Первый миф XIX столетия. СПб., 2011. С. 20.

Еще одной действенной мерой, которая преследовала цель поколебать английское могущество, была организация и начало легендарного Индийского похода. И Павел I, и Наполеон Бонапарт возлагали большие надежды на совместную экспедицию.

Чарльз Уитворт.
Худ. Иоганн Лампи Старший,
после 1789 г.

Бонапарт даже разработал и отправил российскому императору подробный план Индийского похода. Однако Павел I, не дожидаясь окончательных договоренностей с первым консулом, 12 января 1801 г. отправил в направлении Оренбурга 40 казачьих полков во главе с атаманом войска Донского В. П. Орловым. Приказ гласил: пройдя через Оренбург, «Бухарию и Хиву выступить на реку Индус» с тем, чтобы «поразить неприятеля в его сердце»[42]. Перспективам и возможным результатам Индийского похода в свое время дал взвешенную оценку Н. Я. Данилевский. Так, он отметил, что «последствия такого похода, предпринятого даже с малыми силами и даже неудачного, были бы самые гибельные для английского могущества», так как они подорвали бы веру англичан в неприкосновенность английской территории. С этих пор угроза похода в Индию подобно дамоклову мечу нависла над Англией[43]. В последнее время историки все чаще приходят к аналогичным выводам в оценке значения Индийского похода[44].

И в России, и в Англии были могущественные противники русско-французского сближения и реализации совместных внешнеполитических проектов. Наиболее видными и влиятельными из них являлись: лорд Ч. Уитворт, английский посланник при русском дворе (высланный из России в 1800 г.), его близкая подруга, сестра опального П. А. Зубова, О. А. Жеребцова, русский посол в Англии граф С. Р. Воронцов, генерал-губернатор Санкт-Петербурга граф П. А. Пален, вице-канцлер граф Н. П. Панин. Они представляли собой так называемую «английскую партию», главным результатом деятельности которой стало убийство Павла I в марте 1801 г. Небезынтересно, что постоянный корреспондент Ростопчина граф С. Р. Воронцов являлся едва ли не главным теоретиком англофильства и проводником английских интересов в России.

Лорд Ч. Уитворт, к примеру, был абсолютно уверен тогда в том, что русский посол является единомышленником английского правительства[45], и прямо называл и его, и Панина «англичанами»[46].

Борьба между Ростопчиным и Паниным олицетворяла собой противостояние при дворе двух партий — «русской» и «английской». Ловкая интрига представителей английской партии привела к отставке Ростопчина со всех постов 20 февраля

---

[42] Цит. по: *Захаров В. А.* Индийский поход Павла I // *Старый Кирибей* [*Шабельский-Борк П. Н.*]. Павловский гобелен. 200-летию со дня смерти Павла I посвящается. М., 2001. С. 75.

[43] См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. С. 438.

[44] *Дегоев В. В.* Внешняя политика Павла I: патология или преемственность? С. 60–61.

[45] *Станиславская А. М.* Русско-английские отношения и проблемы Средиземноморья (1798–1807). М., 1962. С. 176.

[46] *Эйдельман Н. Я.* Грань веков: Политическая борьба в России, кон. XVIII — нач. XIX столетия. М., 1986. С. 198.

1801 г.[47] Отставка лично преданного императору вельможи и его последовавший отъезд из столицы не только означали устранение ключевой фигуры на пути заговорщиков, но и крах грандиозных планов русско-французского сотрудничества и, наконец, кардинальную смену внешнеполитического курса России. Пожалуй, никогда так близко Россия не стояла перед возможностью «вернуть» Константинополь, но, как и прежде, многовековая русская мечта водрузить крест над Святой Софией так и не стала реальностью.

Источники и литература

1. [*Брэ Ф.-Г. де*] Записки баварца о России времен императора Павла // Русская старина. 1899. № 8. С. 345–362.

2. *Брэ Ф.-Г. де.* Петербург в конце XVIII — начале XIX века // Русская старина. 1902. № 3. С. 561–592.

3. *Вербицкий Э. Д.* К вопросу о ближневосточной политике России на рубеже XVIII–XIX веков (О проекте русско-французского союза и раздела Оттоманской империи Ф. В. Ростопчина) // Колониальная политика и национально-освободительное движение. Кишинев, 1965. С. 159–193.

4. Вести из России в Англию // Русский архив. 1876. № 5. С. 81–90; № 12. С. 414–430.

5. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 1991.

6. *Дегоев В. В.* Внешняя политика Павла I: патология или преемственность // *Старый Кирибей* [*Шабельский-Борк П. Н.*]. Павловский гобелен. 200-летию со дня смерти Павла I посвящается. М., 2001. С. 52–65.

7. Записка о политических отношениях России в последние месяцы павловского царствования // *Ростопчин Ф. В.* Мысли вслух на Красном крыльце. М., 2014. С. 86–98.

8. *Захаров В. А.* Индийский поход Павла I // *Старый Кирибей* (*Шабельский-Борк П. Н.*). Павловский гобелен. 200-летию со дня смерти Павла I посвящается. М., 2001. С. 66–79.

9. *Зорин А.* Кормя двуглавого орла… Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М., 2004.

10. *Кизеветтер А. А.* 1812 г. Ф. В. Ростопчин // *Кизеветтер А. А.* Исторические отклики. М., 1915. С. 27–187.

11. *Мещерякова А. О.* Государственная деятельность и общественно-политические взгляды Ф. В. Ростопчина: диссертация кандидата исторических наук. Воронеж, 2006. 288 с.

12. *Мещерякова А. О.* Ф. В. Ростопчин: у основания консерватизма и национализма в России. Воронеж, 2007.

13. *Милютин Д. А.* История войны России с Францией в царствование императора Павла I в 1799 году. СПб., 1853. Т. 5.

14. Отдел письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ). Ф. 363. Ед. хр. 4.

15. Письма Ф. В. Ростопчина к С. А. Колычеву // Сборник Российского исторического общества. Т. 70. (Дипломатические сношения России с Францией в эпоху Наполеона I. Под ред. профессора А. Трачевского). СПб., 1890. С. 33–35.

16. Письмо лорда Уитворта к графу С. Р. Воронцову от 17 ноября 1799 года // Русская старина. 1888. Т. 57. № 2. С. 275–276.

17. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 345. Оп. 1. Д. 40.

18. *Россомахин А. А., Хрусталев Д. Г.* Вызов императора Павла, или Первый миф XIX столетия. СПб., 2011.

19. *Станиславская А. М.* Русско-английские отношения и проблемы Средиземноморья (1798–1807). М., 1962.

[47] Подробнее об этом см.: *Мещерякова А. О.* Ф. В. Ростопчин: у основания консерватизма и национализма в России. Воронеж, 2007. С. 60–63.

20. *Чарторижский А.* Мемуары. М., 1998.
21. *Шильдер Н.К.* Россия в ее отношениях к Европе в царствование императора Александра I, 1806–1815 гг. // Русская старина. 1888. Т. 57. № 2. С. 269–319.
22. *Эйдельман Н.Я.* Грань веков: Политическая борьба в России, кон. XVIII — нач. XIX столетия. М., 1986.

Список сокращений:

ОПИ ГИМ — Отдел письменных источников Государственного исторического музея

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

Сб. РИО — Сборник Императорского русского исторического общества

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Н. Н. Павлюченков

Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10003

Аннотация: Статья посвящена проблеме, связанной с восприятием и трактовкой понятия «античности» священником Павлом Флоренским. Анализируются его взгляды на соотношение «античности», дохристианского язычества и христианства. Делается главный вывод о том, что под «античностью» Флоренский понимал, прежде всего, такую установку в мировоззрении, когда человек ищет твердую объективную «точку опоры» в Бытии и, ощущая невозможность достигнуть этого собственными силами, ожидает спасения Свыше. С этой точки зрения, христианство для Флоренского было полным осуществлением «античности».

Ключевые слова: античность, христианство, мистерии, Христос, древнегреческая трагедия, личность, род.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**
Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва).
E-mail: npavl905@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7778-139X

Финансирование: Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX — начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

Ссылка на статью: Павлюченков Н. Н. Понятие «античности» в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 48–66.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Nikolai N. Pavliuchenkov

The Concept "Antiquity" in the Priest Pavel Florensky's Religious and Philosophical Heritage

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10003

Abstract: The article is devoted to the problem related to the perception and interpretation of the concept "antiquity" by the priest Paul Florensky. His views on the relationship between "antiquity", pre-Christian paganism and Christianity are analyzed. The main conclusion is that by "antiquity" Florensky meant, first of all, the installation in the worldview. Man is looking for a solid objective "fulcrum" in Being. At the same time, he feels that it is impossible to achieve this on his own. Man expects salvation from Above. From this point of view, Christianity for Florensky was a complete realization of "antiquity".

Keywords: antiquity, Christianity, mysteries, Christ, ancient Greek tragedy, personality, genus.

About the author: **Nikolai Nikolaievich Pavliuchenkov**
Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Tikhon Orthodox Humanitarian University (Moscow).
E-mail: npavl905@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7778-139X

Financing: The article was prepared as part of the project "Russian religious thought in the second half of the 19th — early 20th centuries: the problem of German influence in the conditions of a crisis of spiritual culture" with the support of the Development Fund of the St. Tikhon Orthodox Humanitarian University.

Article link: Pavliuchenkov N. N. The Concept "Antiquity" in the Priest Pavel Florensky's Religious and Philosophical Heritage. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 48–66.

Священник Павел Флоренский представляется наиболее оригинальным из тех русских религиозных мыслителей первой половины XX в., кто писал на тему соотношения античности и христианства, наличия или отсутствия «общего» у «Афин» и «Иерусалима»[1]. Мыслителем, задавшим для него «программу» всей жизни, был Владимир Соловьев, наблюдавший в мировой истории религии единый богочеловеческий процесс, а университетским преподавателем философии был последователь В. Соловьева князь С. Н. Трубецкой, для которого античные мифы и мистерии являлись непосредственными прообразами и зачатками истин христианского вероучения и реальной преображающей силы христианских таинств.

Отец Павел Флоренский

На первый взгляд, Флоренский не просто придерживался одной из крайних точек зрения, когда доказывается прямое преемство христианской религиозной традиции от древнегреческих религиозных учений и культов. Он не только находил единую суть в тех проявлениях религии, которые исторически фиксируются в античности, в христианской Византии первого тысячелетия н. э. и в средневековой Руси. Когда государственный переворот 1917 г. поставил под угрозу уничтожения многовековое историческое и культурное наследие России, Флоренский со всей силой своего личного убеждения объявил, что Троице-Сергиева лавра, как «ноуменальный центр России», есть «русские Афины», а в личности преп. Сергия Радонежского, как «Ангела Хранителя Руси», реализован *античный* идеал гармонического устроения человека. Новым деятелям, от которых с 1917 г. стало зависеть направление дальнейшего культурного развития страны, Флоренский попытался указать на то, что античная традиция со всеми ее общепризнанными во всем мире ценностями, представляет собой фундамент и онтологическое основание русской культуры и есть не только прошлое, но настоящее и будущее России. Не видя возможности сохранения в новых условиях прежнего статуса Троице-Сергиевой лавры, Флоренский обосновывал необходимость создания в ней некоего религиозного «музея-заповедника» (с сохранением монашеской жизни и богослужения) и с этой целью раскрыл свои представления о единстве духовной общечеловеческой традиции — так, как, может быть, полагал неуместным делать прежде, в академических изданиях до 1917 г.

Проблема заключается в том, что очень многое, написанное Флоренским на эту тему в 1918–1922 гг. (и чуть позже, в записях «Воспоминаний», датированных по преимуществу 1923 г.), дало некоторым исследователям повод обнаружить у него фатальное нечувствие к религиозной новизне христианства, в то время как есть другие записи и свидетельства, такой вывод не поддерживающие и заставляющие, как минимум, оставлять данный вопрос открытым. Так, например, в известном исследовании С. С. Хоружиего «Миросозерцание Флоренского» (написано в 1970-е гг., опубликовано в 1999 г.) утверждается, что эллинскую[2] и христианскую мистику Флоренский постоянно

[1] См. известное изречение Тертуллиана: «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами? Мы не увлекаемся любопытством после Иисуса Христа и не нуждаемся в изысканиях после Евангелия. Веруя им, мы не хотим ничему другому верить; думаем даже, что более верить нечему» (цит. по: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868. С. 137).

[2] Во избежание недоразумений здесь следует отметить, что Флоренский говорил об «эллинстве» или об «античности» не только и не столько в значении отдельных этапов древней

рассматривал как «метафизически идентичные», как варианты или как последовательное развитие «одной и той же самотождественной духовной традиции»[3]. На этом же основании здесь делаются выводы об отождествлении Флоренским существа античных мистерий и христианской литургии[4]. О том, что «Флоренский не чувствует и не оговаривает абсолютности Новозаветного Богоявления», отступает «назад, за христианство, в платонизм и древние религии», писал еще раньше, в 1930-е гг., прот. Г. Флоровский[5].

Между тем, сам Флоренский в лекции «Освящение реальности» (запись, датированная 2 июня 1918 г.) утверждал, что «культурно-исторической плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была та самая общечеловеческая символика, над которой в течение пяти тысяч лет упорно работали, по сообщению Геродота, все маги Азии, а точнее сказать, — не только Азии, но и всех других культур»[6]. В более ранней записи (22 декабря 1913 г.) он подчеркивал несомненную для него «связь учения и культа православной Церкви... с учениями и культами других религий, до-христианских»[7]. «Если нет связи, — писал он, — христианство не связано с душой человеческою, ибо во вне- и до-христианских религиях выразилась именно общечеловеческая религиозная душа. Если же есть она, эта связь, то тогда христианство не есть религия особливая и исключительная... И тогда Христос не *Единственный*, но лишь Первый, даже один из многих»[8]. Не допуская эту, последнюю возможность, Флоренский делает вывод о присутствии здесь антиномии, когда «Христианство осознается не только как единственное, но и как господственное, — не только как особливое, но и как царствующее, ибо все из других религий в христианство входит и оно, ничему не чуждое, само остается не от мира и остается чуждым „мирскаго слития“»[9]. «Христос, — говорится в записи о. Павла от 4 апреля 1914 г., — Сын Человеческий. Он — всечеловек и Он Единственный. Он всему дает отклик, и Он ни с чем не отождествляется. Чтобы спасти *всех* — Он должен быть связан со всеми. Чтобы *спасти* — Он должен быть ни от кого, „не от мира“. Во Христе разрешается антиномия Среды и Личности»[10].

Опять же, имея в виду, прежде всего, античную религию, Флоренский утверждал («Освящение реальности», 2 июня 1918 г.), что «язычество есть частью память об Истине, уже открытой, частью гребни передовых волн Истины, грядущей в мир... И, следовательно, если бы в Церкви Христовой момент язычества просто отсутствовал, то это-то и доказывало бы неполноту, несовершенство и, значит, неистинность Церкви. Моралистическое усечение из Церкви всего „языческого“ не только есть дело сектантов, но и по следствиям своим неминуемо имело бы обращение Церкви в секту, если бы удалось»[11]. «Язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу, как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстанавливаемое моралистами на христианство и натравливаемое ими»[12].

«Что есть язычество? — спрашивает Флоренский (запись от 12 марта 1914 г.) — Мы слишком пугаемся этого жупела, как если бы язычество было абсолютным злом и бесом. Однако и язычество — религия, т. е. лучше, чем ничего и, следовательно, и в нем есть какая-то Божия помощь... Язычество вовсе не так *абсолютно* далеко от христианства, как это внушает семинария»[13].

истории человечества или развития древнегреческой философии, а по большей части употреблял эти понятия, рассуждая в мировоззренческом плане.

[3] *Хоружий С. С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 112.

[4] Там же. С. 114–118.

[5] См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 496–497.

[6] *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 232.

[7] Там же. С. 430.

[8] Там же.

[9] Там же. С. 431.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 302.

[12] Там же. С. 300.

[13] Там же. С. 432.

Есть ли здесь какое-либо противоречие, являющее себя в трудах Флоренского, а возможно, и скрывающееся в самой его личности? Или его глубокая внутренняя цельность как христианского философа, богослова и священника может быть обнаружена и здесь, после исследования того, как именно он воспринимал христианство и что именно понимал под термином «античность»?

Одно из самых первых свидетельств восприятия Флоренским христианства содержится в ранней статье Флоренского «Две поэмы», название которой при публикации редакторы переделали в «Спиритизм как антихристианство» (Новый путь. 1904. № 3). Здесь мы имеем первую печатную оценку Флоренским творчества и мировоззренческой позиции А. Белого (время написания — январь-февраль 1904 г.). «Две поэмы» — это «Лествица» А. А. Миропольского[14] (1902) и «Северная симфония» А. Белого (1903), которые Флоренский рассматривает как исходящие из различного, противоположного по сути, духовного опыта их авторов — спиритического и христианского. В том, как они противопоставляются в данном случае, выявляется, чем именно с самого начала была для Флоренского религия Христа.

Христианство, по Флоренскому — это опыт А. Белого, в котором «Бог реален до осязательности», где человек, ощущая господство над собой «темных наследственных сил» и собственной греховности, имеет, однако, прибежище, где «темные силы» вынуждены выпускать свою добычу. Это прибежище — Христос, Которого нет в «спиритической религии», со всеми вытекающими отсюда последствиями, превращающими Бога лишь в предмет бесконечного устремления, не доступный, однако, для *опытного переживания*. Из-за этого Бог становится лишь *понятием*, которое нужно только как констатация возможности для духов бесконечно совершенствоваться. Флоренский не сопоставляет это с христианской «Лествицей» преп. Иоанна (возможно, в это время ему еще неизвестной), но различие очевидно: восхождение по «Лествице» Миропольского («мрачная холодная эволюция») не имеет своего завершения. Находящийся на ее вершине Бог, согласно Флоренскому, у Миропольского принципиально недостижим, не может стать для духов реальностью непосредственного опыта, а потому и сам теряет свою реальность. Спиритизм — это «отрицательная» религия, не соединяющая, а, напротив, разлучающая человека с Богом, причем — не в понятиях, не в мировоззрении, а именно — в опыте, в конкретных религиозных переживаниях. И именно поэтому спиритизм является антихристианством, тем более опасным, чем более справедливыми оказываются его претензии на характер «опытной науки»[15].

Здесь Флоренский также впервые дает свою характеристику «спиритического» (по сути, анти-религиозного) опыта как «усовершенствованного позитивизма», т. е. — позитивизма, учитывающего наличие невидимого мира, но по-прежнему не знающего мира Божественного. Флоренский убежден в том, что мир Божественный открывается Христом и *только* Христом; вне Его человек обречен на «отпадение», «блуждание в туманах и мгле»: «Все наше мировоззрение, — пишет он, — есть

---

[14] А. А. Миропольский — псевдоним А. А. Ланга (1872–1917), близкого друга и соучастника В. Я. Брюсова (1873–1924) в занятиях спиритизмом.

[15] К изданию этой «Лествицы» А. Миропольского Брюсов написал предисловие (*Брюсов В. Я.* Ко всем, кто ищет. Как предисловие // Лествица. Поэма в VII главах А. А. Миропольского. М., 1903. С. 1–22), в котором фактически объявлял спиритизм новым мировоззрением, приходящим на смену переживающей кризис позитивистической науке. «Истина, — писал он, — во всем и везде — ее нет только в неподвижности. Созидателям нового… нечего прятаться за окопы и укрепления» (Там же. С. 8). «Люди науки… слепы ко всему, что совершается за пределами их области. Они поставили на своем знамени: факт! Но сами на каждом шагу отворачиваются от фактов, только потому, что они противоречат их предвзятой теории… Но господство позитивной науки проходит…» (Там же. С. 8–10). «Есть связь между нами и иным бытием… Есть возможность вступить в общение с духовными личностями, бытие которых — вне нашего времени и пространства… Нас зовут прислушаться к их голосу на самую грань нашего мира, куда уже падают тени инобытия. Неужели все мы не поспешим туда, готовые тысячу раз ошибиться ради одной молнии такой надежды?» (Там же. С. 13–14).

христология; из Христа мы можем выводить, на Нем строить, Им поверять, Им объединять и в Нем жить»[16].

Во всем этом представляется важным обратить особое внимание на указание, что человек испытывает господство над собой некоей внутренней реальности — «темных наследственных сил», — от которой нужно искать защиту и «прибежище». И это «прибежище» обретается не просто в «религии» (в «общечеловеческой» религии, в единой Религии человечества, о которой вообще часто упоминал Флоренский[17]), а гораздо более конкретно — во Христе.

Практически в этот же период, в 1904–1905 гг., Флоренский знакомится с Вячеславом Ивановым — сначала заочно, по его работам о «Религии Диониса». Флоренского, как можно видеть, практически целиком увлекает концепция Иванова, открывающая центр религии в религиозном культе, а в средоточии культа, в мистериях — онтологическое средство «улаживания» человеческого естества[18]. Во «Вступительном слове пред защитой магистерской диссертации...» в 1914 г. он, безусловно, воспринимая религию прежде всего «онтологически», как жизнь человека в Боге и жизнь Бога в человеке[19], само преображающее, «теургическое» действие религии находит в том, что она «спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она поражает гадов „великого и пространного“ моря подсознательной жизни, „имже несть числа“, и ранит гнездящегося там змея. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу»[20].

Но при этом, как можно видеть, центральным для него с самого начала был вопрос о том месте, которое в данной концепции должно быть отведено Христу. Хорошо зная о том, что именно это важно для Флоренского, Владимир Эрн, когда описывал ему свои первые встречи и беседы с Вячеславом Ивановым, не мог не коснуться темы Христа (письмо из Женевы осенью 1904 г.). «Вяч<еслав> Ив<анович> с женой, — писал Эрн, — любит говорить на высокие темы, вставляет иногда некстати какое-нибудь „мистическое“ выражение, имеет довольно резкий голос... Мы заговорили об аскетизме, и тут его настроение обрисовалось довольно ярко. Выяснилось, что он различает восторг от экстаза. Восторг — это цель — это уже умиренное состояние, владение собой, хотя *восторг* всегда и истерия. К восторгу, как к цели, ведут оба средства, с одной — стороны аскеза, с другой — экстаз. Экстаз именно средство. Это исхождение из себя — это не смиренность, еще не умирение. Его нужно пройти, чтобы дойти до восторга.

Я его спросил, считает ли он возможным достигнуть восторга [нрзб] просто путем *постепенного* очищения и работы над собой, для умопостижения в себе препятствий для действий благодати. — Он ответил на это, что вполне признает возможным, но „а я думаю устраивать хороводы! Это веселие... веселее гораздо потерять Христа и найти... забыть, а потом ненароком встретить опять. Мне нравится это искание Диониса... Эта радость встречи. Так радостно узнавать Христа под чужою маскою, под чужим ликом“...

---

[16] *Флоренский П.* Спиритизм как антихристианство // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 134.

[17] См., напр.: «Собственно, нет религий, а есть одна Религия. Религия весьма меняет в человечестве свой вид, и весьма не одинакова ценность ее различных обликов. Но основные силы, ее складывающие, едины» (*Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992. С. 119).

[18] Подробнее см.: *Павлюченков Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). СПб.: Издательство СПбПДА, 2019. С. 78–103.

[19] *Флоренский П., свящ.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года // *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 818.

[20] Там же.

Я ему сказал, что ведь нельзя же так переносить центр тяжести на удовольствие, на приятность; он ответил на это: „Вот тут особый эпикуризм духа“, и жена его сказала: „эпикуризм духа“, а он продолжил: „экстаз… я признаю священное убийство… при условии согласия жертвы на жертвоприношение. Я оправдываю убийство в экстазе. Нет, нет, я не рекомендую!..“

Жена сказала: „Ты увлекаешься, стараясь оправдать своих греков…Это ведь до Христа было позволительно“. Вяч<еслав> Ив<анович> согласился: „Христос совершил последнее священное убийство: убил Себя Самого. Принес в жертву Себя Самого. Он — Жрец и Жертва, и после Него убийство не нужно…“

Тут он как-то незаметно перешел на то, что „мир — это страдающий Бог. Это Бог Сын в разлучности с Богом Отцом“, только в этом и видит он возможность теодицеи… Я ему заметил, что у него в воззрениях нет места тогда дьяволу (а он перед этим, когда говорил о Брюсове, сказал, что верит в дьявола). Он мне ответил: „Правда, *я о нем не думаю*, я в него верю, опять он мне клялся все напортить“.

Вот, кажется, все, что я упомнил из разговора с ним… На меня сам Иванов и весь этот вечер произвел самое хорошее впечатление, хотя я чувствую, что Христос для Иванова — не есть *центр и все*, не есть *средоточие его* жизни и воззрений. Он пусть и радуется Христу — не потому, что это Христос, а потому, что это искание и встреча доставляют ему радость. Но я еще посмотрю, я боюсь говорить что-нибудь решительное»[21].

Значение Христа в жизни самого Флоренского достаточно определенно выясняется из его интимной переписки с В. В. Розановым, в котором он (также, как в А. Белом) сумел уловить живое чувство мистической основы религии, но который по отношению к христианству и ко Христу написал много, по оценке самого Флоренского, богохульного. «Неужели Вы, — пишет Флоренский Розанову, — никогда не задыхались от созерцания этой мировой сексуальности?.. Христос, — Господь Бог, — дает забыть о „Ваших“ категориях мировосприятия, позволяет видеть мир не в свете +2 или -2, a sub specie aeternitatis et sanctitatis (с точки зрения вечности и святости, — *Н. П.*). Во Христе получаем сладость ангельского бытия. Вы не понимаете того, что мы можем отдохнуть „на груди Христа, у ног Христа“ от „Ваших“ тем… Смотрите, Василий Васильевич, как бы Вам не было в аду такого наказания: посадят Вас в комнату, где… только и будет действительности, что под углом зрения пола. И восплачете Вы ко Христу, Которого оскорбляете. Замучаетесь, стошнит Вас. Будете простирать руки, чтобы идти на какие угодно муки, лишь бы не видеть всего под углом зрения пола, и тщетно будет Ваше отчаяние: „Где сокровище Ваше, там и сердце Ваше будет“»[22].

Флоренский пишет, что признает «глубину», на которую указывает Розанов. т. е. мистическую глубину «тайны пола». «Но есть, — пишет он, — есть и высота… И я *чувствую*, что в высоте дана будет и глубина. Проще: тайну души своей я скажу Одному только, но потому, что Он только будет плакать со мною… Люблю *Его*, — Которого Вы ненавидете. И знаю, что я абсолютно *свободный*, стою лицом к лицу с Ним Одним, мнением *Его* Одного дорожу… Люблю Его, потому что *только у Него* могу успокаиваться. И Вы не спокойны, поверьте». Но — «ничто не насытит сердца, кроме Него»[23]. «…Вся структура моей души, — пишет он 19 мая 1909 г., — держится на Христе. Он для меня оказывается постоянно всем во всем, — „оказывается“, потому что я иногда пытался уйти от Него и погулять на свободе, но приходил к Нему же. Если бы Христа не было, Его надо, необходимо было бы сочинить»[24]. «…Без Христа нет избавления. Чем глубже грех, тем яснее образ Христа» (письмо

[21] См.: Переписка В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского (1900–1911) // Русское богословие: исследования и материалы. 2016. М.: Издательство ПСТГУ, 2016. С. 163–166.

[22] Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 16.

[23] Там же. С. 18–19.

[24] Там же. С. 23.

от 15 ноября 1909 г.)[25]. «Но... над всеми туманами земли и ее запахами есть Господь Иисус Христос... И я (на всякий случай) прошу Вас, как друга, — подумайте над Ним серьезно, без злобы. Вам трудно принять Его, но попробуйте. Попробуйте посмотреть на Него не сквозь туманные испарения семени, когда Он кажется страшным призрачным великаном, готовым вот-вот раздавить Вас, — а при чистой атмосфере, поднявшись в чистые слои...» (письмо от 28 мая 1910 г.)[26].

Уже после таинства брака, прекратившего его тяжелый внутренний кризис, Флоренский пишет о «пучине греха», от которой спас его Христос, и заявляет Розанову: «как же мне может не быть больно, когда Вы трогаете Его и даже обвиняете...» (Из письма от 15 и 20 января 1911 г.)[27]. И после таинства священства (в письме от 11 мая 1911 г.): «Вы поймите, Василий Васильевич, что это значит — почувствовать на себе руку Епископа, непосредственно соединенного, *телесно*, физически, с другими Епископами... С Апостолами, с самим Христом. Ведь на себе чувствуешь не *иносказательно*, а буквально руку Христа Самого»[28].

Оценка принесенной Христом в мир духовной и, если можно так сказать, онтологической новизны дана Флоренским в «Столпе и утверждении Истины», в контексте обсуждения темы Божественного Света — Самой Божественной сущности, как полагал Флоренский до своего знакомства (примерно на рубеже 1912–1913 гг.) с учением о Божественных энергиях свт. Григория Паламы[29]. «Но является, — пишет он, — вопрос: не бывало ли созерцания *этого* же света у мистиков вне-христианских, ну хотя бы, например, у неоплатоников? Ведь несомненно то, что и они видели *какой-то свет;* несомненно, что и они блаженствовали о своем видении. Да, видели; и блаженствовали. Возможно даже, что они видели свет Божества... *Однако,* если и было так, то этот свет, о котором учат мистики всех стран и народов и который толкуется ими именно как свет горнего мира, свет божественный, этот божественный свет для них был *только* интуицией, но не разумностью, не доказательностью, т. е. не разумной, не само-доказательною интуициею. Свет этот давал им новую духовную действительность, но он так же мало оправдывал ее, как обычная чувственная интуиция, слепо давая действительность чувственного мира, оставляет ее недоказанной, неоправданной. Свет мистиков не разрешал им εποχή, да и не мог разрешить ее. Они, и видя, не видели. Ты спрашиваешь, почему так. — Потому, что у них не было догмата Троичности, а были лишь призраки учения о троичности, не имевшие в себе соли его, — сверх-логического препобеждения закона тождества... Вот почему свет, виденный *Плотином* и другими мистиками, — каково бы ни было его происхождение, — столь же безразличен для абсолютного скептика, как и свет чувственный... Да и вообще, мало ли кто что видел, но не понимал и не мог понимать *смысла* его. Чтобы увидеть, нужна была гипотеза; но чтобы высказать гипотезу, явно противоречащую нормам рассудка, надо было жить в недрах Св. Троицы, быть Сыном Божиим... Вне Христа невозможна была гипотеза Троичности, — стало быть, невозможно было абсолютное видение»[30]. Причем из всего контекста представленной в «Столпе и утверждении Истины» темы Божественного Света следует, что «абсолютное видение» в данном случае должно означать именно реальное причастие этому Свету.

В «религии Диониса», как ее, вслед за С. Н. Трубецким, воспринял Флоренский, отражены *чаяния*, ожидания Христа как той *реальной* силы, которая сделает религиозный культ не просто максимально эффективным, а достигающим своей высшей, невозможной для реализации без Христа, цели. Согласно С. Н. Трубецкому,

---

[25] Там же. С. 37.

[26] Там же. С. 41–42.

[27] Там же. С. 56.

[28] Там же. С. 58.

[29] Подробнее см.: *Павлюченков Н. Н.* «Философия Имени» священника Павла Флоренского в контексте имяславческой полемики начала XX века // Вестник ПСТГУ. 2008. № 2 (22). С. 75–90.

[30] *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 105–107.

в дохристианских мистериях наблюдается прозрение в состояние природы, которая «стенает, мучится и плачет по погибшей душе» и являет в себе «усилия воскресения»[31]. «Грек, — пишет С. Трубецкой, — совершал таинства натурализма: он приобщался непосредственно производящим силам природы, он верил непосредственно в *богов хлеба и вина* и думал жить и возрождаться их внутреннею силою»[32]. Но «богов хлеба и вина», в метафизике С. Трубецкого, реально не существует, точно так же, как и приобщение человека «производящим силам природы» здесь, очевидно, совершается только в человеческом сознании. Онтологическое значение мистериям Трубецкой придает только в христианстве, которое все «естественные производящие силы природы» *пресуществляет* «в мистическое тело Господне»[33] и дает «сверхъестественное преображение твари и совершенное пресуществление ее в божественное тело»[34]. Христианство, подчеркивает С. Трубецкой, «не воспринимает в себя языческие мистерии: в своей идее оно *пресуществляет* их, как все непосредственное и природное»[35].

Для Флоренского высшая цель мистерий — такое «улаживание» естества, которое завершается обожением, святостью, опять же, без Христа невозможной. И вот именно здесь, в трактовке Флоренским *святости*, обнаруживается то, что он понимал под «античностью». В этом отношении, прежде всего, нужно обратить внимание на своеобразное толкование Флоренским мифа о Прометее.

«Греческий миф, — пишет о. Павел в воспоминаниях о своем детстве (запись начала 1920-х гг.), — мне был близок, а земля, по которой я ходил, пропитана испарениями античности». Фазис, к устьям которого совершали поход аргонавты, — это река Рион, в той же самой Колхиде. «И знал я также, что доселе стоит скала в Рионском ущелье, на которой был распят Прометей»[36]. Очевидно, что это слово «распят» вместо ожидаемого «прикован» употреблено здесь Флоренским совсем не случайно. В 1920-х гг. Флоренский фактически снова повторил то, что было высказано им в ранней работе («реферате») 1906 г. («Догматика и догматизм») и затем (до некоторой степени) развито в «Столпе и утверждении Истины». Это — восприятие мифа о Прометее как выражения глубинных поисков человеком возможности реализации цели своего существования. Эти поиски — «глубинные» в том смысле, что они определяются самим онтологическим утроением человека. Человек ощущает идущий из самой основы своего существа запрос на *личную* встречу с Богом, без которой на самом деле не может быть никакого истинного богопочитания и — фактически — не может состояться религия как таковая. Имея пред собой Бога как понятие, как отвлеченную идею, располагая пусть даже самым возвышенным и совершенным *учением о* Боге, человек не может удовлетворить требования своей природы, и в те моменты, когда эти требования явно дают о себе знать (т. е. проявляют себя на уровне эмпирического сознания), человек становится «богоборцем», поднимая бунт против навязываемых ему религиозных представлений[37].

---

[31] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. С. 127.

[32] Там же. С. 129.

[33] Там же. С. 130.

[34] Там же. Ср.: «Таинства по своей идее, — пишет Флоренский в журнале «Христианин» в 1907 г., — это начатки обожения твари, очаги, из которых распространяется Божественное тепло. Это — те точки, где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная творческая сила, преображающая человека, и через него — всю действительность» (*Флоренский П. А.* Вопросы религиозного самопознания // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 529).

[35] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 129–130.

[36] *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 97.

[37] В предельном своем заострении, как известно, эта тема поднята в библейской книге Иова и там же, на все времена, обозначено решение встающего здесь вопроса — личная встреча, дающая действительное *знание* Бога и «оправдание» всех Его действий в отношении мира и человека. Флоренский не касается книги Иова, хотя она могла бы быть хорошей иллюстрацией его мысли. И здесь, в данном случае, можно было бы сказать, что окончательно, во всей своей полноте, суть пережитого Иовом стала понятной только в христианскую эпоху, после Христа.

Сама суть такого проявляемого «богоборчества», по мысли Флоренского, делается понятной только после Христа, и только в христианскую эпоху эта глубинная борьба против неподтвержденного опытом образа Бога становится «узаконенной». Обновленный человек, пишет Флоренский, требует и нового качества религиозного опыта; его не может больше удовлетворить встреча с Богом, не носящим «в Себе Самом Своего оправдания»[38]. Но это — не только требуемый признак Абсолютности и Святости. «Этот запрос — поклоняться Богу как Истине — удовлетворяется в непосредственных переживаниях Бога человеком, потому что в них только Бог может быть дан как реальность, и... только в самой реальности, а не в понятии, нами созданном, открывается сущность Бога, implicite содержащая в себе и данные для оправдания Его. Только стоя лицом к лицу пред Богом, просветленным сознанием постигает человек правду Божию, чтобы благословить Бога за все»[39]. «Христианство подымает сознание над всем имманентным миру и ставит лицом к лицу с Самою трансцендентною Личностью Божией»[40], без удостоверения в Которой «возрожденное сознание останется вовсе без Бога»[41]. «И тем основное данное христианства оказывается основным искомым внехристианского богоборчества»[42].

В «Столпе и утверждении Истины», обращаясь к вопросу о поиске и обретении человеком *достоверности* своего религиозного знания, Флоренский снова говорит о реальности внутреннего опыта, когда «палящий огонь Прометея» «идет изнутри», из самого человеческого Я, требующего «не-условного знания»[43]. Он утверждает, что такое знание не только возможно, но и жизненно необходимо; обретается оно лишь в непосредственной встрече и совершенно не зависит от человеческой субъективности: «Истина сама себя делает Истиной»[44], и не человеческий разум путем постепенного развития приходит к ней, а она сама, являясь человеку, прекращает всякие сомнения и делает Себя его достоянием.

И очень существенно то, что все эти вопросы Флоренский обсуждает, в конечном итоге, в связи с той переменой, которую во внутренний мир человека вносит Христос. Фактически вне Христа, согласно Флоренскому, возможно только видение Бога (Божественного Света), но не его реальное усвоение. Это, если можно так сказать, «встреча» без последствий, «встреча», которая не обоживает, а потому и встречей в подлинном смысле считаться не может. Это — «античность» неосуществленная, еще остающаяся лишь с далекими проблесками, «зарницами» огня Прометея.

Таким образом, «священный огонь Эллады» из жажды истинного богопознания с приходом Христа превращается в реальность обожения, и в действии этого «огня» в человеческой жизни и деятельности Флоренский видит вполне целостное, над-историческое явление, обозначаемое им термином «античность». Христианство, с такой точки зрения, есть «античность» осуществленная, исполненная; Христос *исполняет* ожидания, выразившиеся в античном мифе о Прометее. Можно вспомнить слова Христа из Евангелия от Луки: *Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!* (Лк 12:49), и по Флоренскому, фактически, это нужно понимать как «огонь» обожения, неосознаваемые ожидания которого наиболее четко оказались выраженными в эпоху, названную в исторической науке «античностью».

Как понимал Флоренский «античность» в ее конкретных проявлениях, лучше всего можно показать в сравнении с тем, что им было отвергаемо и «античности» противопоставляемо. Антипод «античности» в таком смысле, по Флоренскому,

---

[38] *Флоренский П. А.* Догматизм и догматика // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 551.

[39] Там же. С. 554.

[40] Там же. С. 554.

[41] Там же. С. 553.

[42] Там же. С. 554.

[43] *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 37.

[44] *Флоренский П., свящ.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19-го мая 1914 года. С. 822.

Ольга Флоренская во дворе дома в Сергиевом Посаде, конец 1920-х гг.

это — всякая онтологическая неустойчивость, «субъективизм» и «психологизм», приводящие к пассивности в жизни, к невозможности реализации того, что Флоренский называет «воплощением». Особенно ясно Флоренский пишет об этом в период фактического подведения итогов своей творческой деятельности, в лагерных письмах 1933–1937 гг.

«Лишь активность в мире, — пишет он дочери Ольге 25 августа 1936 г., — есть источник сознания и познания, а без нее начинаются грезы, да и они постепенно замирают. Человек замыкается в своей субъективной сфере и... постепенно засыпает, так что даже сновидения прекращаются. Воплощение есть основная заповедь жизни, — Воплощение, т. е. осуществление своих возможностей в мире, принятие мира в себя и оформление собою материи. Только Воплощением можно проверить истинность и ценность себя, иначе невозможна и трезвенная критика себя. Мечтательность создает в нас болото, где нет никаких твердых точек..., никаких критериев реального и иллюзорного, ценного и лишенного ценности, хорошего и плохого. Осуществляя возможность, пусть слабо и плохо, ты можешь судить о ней, исправлять, идти дальше; оставаясь пассивной, отражаешься туманом призраков, но и призраки со временем выдыхаются, бледнеют, меркнут. Начинается спячка и вместе глубокая неудовлетворенность. Русской натуре пассивность весьма свойственна, но именно из пассивности происходит, далее, вечное беспричинное беспокойство, неудовлетворенность, колебания между нетрезвым самопревознесением и унылым самоуничижением»[45].

«Русская натура», в этом отношении, есть отрасль «славянства», о котором Флоренский писал Ольге годом ранее (письмо от 16 сентября 1935 г.) в связи с прочтением дошедшего до него в лагере издания «Сербского эпоса». Флоренский сообщает о возникших у него при этом противоречивых чувствах. С одной стороны, «большая красота, большая стильность и многое бесконечно мило душе»; он пишет, что «получил

[45] *Флоренский П., свящ.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. 1933–1937. М., 2004. С. 325–326.

истинное удовольствие, особенно от более древних песен». Но, с другой стороны, — «мрачность, беспросветность». «Нет в славянстве солнца, прозрачности, четкости! Ясность и мир отсутствуют. Какие-то безысходные и внутренне немотивированные осложнения жизни. В этом сербском эпосе уже обнажаются корни Достоевского... Думается, это существенно связано с неусвоением символического, гетевского подхода к жизни. Уметь видеть и ценить глубину того, что окружает тебя, находить высшее „здесь“ и „теперь“ и не рваться искать его непременно в том, чего нет или что далеко. Страсть тем и вредна, что во имя того, чего нет, человек проходит мимо того, что есть и что по существу гораздо ценно... „Хочу того-то“ и потому пренебрегаю всем остальным... Страсть в таком истолковании — типично славянская черта, всегдашний упор в несуществующее или в далекое и немудрое отбрасывание всего прочего — отсутствие бокового зрения»[46]. «Главное, — заключает Флоренский, — ...чтобы ты воспитывала в себе бодрое, жизненное настроение и умела символически воспринимать действительность, т. е., прежде всего, радоваться и пользоваться тем, что есть, вместо поисков того, чего сейчас нет»[47].

Отец Павел за работой в своем доме. Сергиев Посад, 1932 г.

О том же у Флоренского было сказано в письме сыну Василию от 23 ноября 1933 г. с Дальнего Востока: «Пора тебе уже понимать, что все происходящее имеет свой смысл и делается так, что в общем итоге жизнь направляется к лучшему. Неприятностей в жизни не избежать, но неприятности, перенесенные сознательно и в свете общих явлений, воспитывают и обогащают... Будь спокоен, жди лучшего будущего, не волнуйся и старайся в каждый данный момент пользоваться тем, что есть у тебя и что можно делать в это время»[48]. И это наставление давалось в контексте указаний, как нужно обучать младших детей в семье: «Важно, чтобы дети не остались без сроднившихся с ними образов искусства, особенно эллинского, будет ли то скульптура, архитектура или поэзия» (письмо сыну Кириллу от 13 ноября 1933 г., с Дальнего Востока)[49].

Как известно, эти образы, особенно античной скульптуры, были запечатлены на фотографиях, стоящих в рабочем кабинете о. Павла. Глубокое значение, которое они для него имели, раскрывается, в частности, также из его писем В. В. Розанову. Одно из них дает редчайший случай пояснения Флоренским связи своего влечения к античной греческой скульптуре и своего опыта спасения во Христе. Фактически, можно сказать, что весь его «символизм» есть результат его глубокой, экзистенциальной потребности в объективности. Всякая «бесформенность», развоплощенность (или не-воплощенность) представляется ему таким же проявлением не-устойчивости, а, следовательно, по Флоренскому, и не-реальности, как бесконечная, «поточная» смена состояний человеческой психики (от которых и зависят всегда изменчивые человеческие вкусы и желания). Можно думать, что само учение Флоренского об изначальном обожении («предсуществовании в Вечности») твари[50] возникает в процессе его поисков «точки опоры» в изменчивом тварном бытии. Изначальное обожение

[46] Там же. С. 306–307.
[47] Там же. С. 307.
[48] Там же. С. 347.
[49] Там же. С. 341.
[50] См.: *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 327–329.

в идеальных основаниях — это то, что дает твари (вследствие «смирения», само-уничижения Бога при творении[51]) бытие «в самой себе», «само-стоятельное», т. е. независимое ни от кого и ни от чего бытие[52].

В письме Розанову 25 апреля 1909 г. Флоренский раскрывает, что, в конечном счете, именно с этой точки зрения его «манит», «мучает сладкою болью с самого детства» греческая скульптура. «Если смотреть на статую греческую, — пишет он, — то ясно и решительно знаешь, что переживаемое при этом созерцании отлично как от области „половой“, физической, чувственной. так и от эстетики, приятного, „прекрасного“. И то, и другое — есть субъективность и только субъективность, „мое“… Статуя же — *в себе* прекрасна, существует прежде всего *в себе* и *для себя*, она реальность»[53]. Но это — лишь «зачатки» той единственной, подлинной реальности, которая открывается во Христе. «То, что манит в греческой скульптуре, совсем по-иному, совсем неприводимо рационально к этому, явилось выраженным полностью во Христе. Я не хочу говорить догматически, — передаю просто то, что чувствую. А именно: Христос — не „идеал“, и не „идея“, а плоть. Но эта плоть, — живая плоть — свята, пресуществлена…»[54]. «Христос есть ens realissimum — существо всереальнейшее, и притом так воспринимается. Он — *в себе* прекрасен и в себе реален. Люди пред Христом кажутся пустыми — не в смысле моральной оценки, а в смысле онтологической характеристики. Только во Христе я вижу, чувствую, щупаю, вкушаю реальность, „трансубъективное“, а зачатки этой реальности нахожу в греческой скульптуре… Меня мучила потребность в твердой *опоре*, *в плоти*, и плоть я нашел, нахожу во Христе. Со Христом мне хорошо, потому что Он дает мне *святую плоть*. А больше — мне ничего не нужно»[55].

Можно сказать, что в своей концепции «символа» и «символического» устройства бытия Флоренский выразил в метафизике то, что в личном опыте дал ему Христос. Это — наличие вечного основания в веществе, — в видимой, объективно данной реальности, которая по своей сути уже не может быть переменчивым и исчезающим фантомом благодаря своей «символической» сопричастности высшим и, на последней своей «глубине», — Божественным сферам бытия. Поздний «символизм» Флоренского, утверждающий «нераздельное и неслиянное» соединение энергий разных уровней бытия[56], есть «метафизическое» отражение христологии, констатация в онтологии того, что в личном опыте было найдено во Христе.

Речь идет, таким образом, именно о той же «онтологичности», «твердой точке» в бытии, не мыслимой для Флоренского без «воплощения» в материи, в веществе, которое просветляется, одухотворяется во Христе. Именно такой смысл имеет следующее утверждение Флоренского, хорошо знавшего из истории церковного богословия, что все догматические споры и «ереси», в конечном счете, сводились к христологии: «Так называемые ереси, — пишет он, — рассматриваемые в культурно-историческом разрезе, были, по своей подоснове, попытками подрыть фундамент античной

---

[51] Там же. С. 289.

[52] Там же. С. 289, 318. Можно заметить, что Флоренского с юности занимала проблема математического «нуля» именно с точки зрения возможности или невозможности для твари, «вызванной» из небытия, снова возвратиться в небытие (См.: *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 223, 247–248).

[53] Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского. С. 22.

[54] Там же.

[55] Там же. С. 21–22. Ср. в записи от 3 апреля 1904 г. о постоянстве Христа: «То, что поражает в Христе, это не чудеса и даже не святая жизнь, сколько то, что Он никогда не ошибался… Все, что Он говорит, остается безусловно ценным и сейчас… Всякого обличает история и время, но не Христа. Он — надвременен и сверхъисторичен» (Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные, Статьи. Переписка. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 356).

[56] «Символ есть такая сущность, энергия которой, срощенная или, точнее, срастворенная с энергией другой, более ценной в данном отношении сущности, несет в себе эту последнюю» (*Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 2. У Водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 287).

культуры» нарушить ее целостность и тем самым — ниспровергнуть[57]. Флоренский, очевидно, отождествляет подлинное, неповрежденное ересями христианство, с «античностью» в том, что он называет «воплощением», — настроем и деятельностью, которые дают вечную устойчивость в бытии путем соединения двух основных планов бытия — «Неба» и «Земли», горнего и дольнего. По Флоренскому, установление такого вечного соединения и есть обожение, реальную возможность которого открывает исторический Христос.

К вопросу восприятия Флоренским Христа и новизны христианства возвращают зафиксированные главным образом в письмах его мысли о древнегреческой трагедии. Как кажется, на то, что можно назвать «мистикой» древнегреческой трагедии, впервые особое внимание обратил Ф. Ницше. Вячеслав Иванов признавал, что именно этот аспект наследия оригинального немецкого мыслителя оказал определяющее влияние на его собственные разработки проблемы, если можно так сказать, мистико-психологического значения религии и древних мистерий[58]. Флоренский, как можно понять, в идеях и концепциях Иванова нашел созвучие своему внутреннему опыту, в котором, помимо мистического страха и чувства губительной силы неуправляемого метафизического «хаоса», давали о себе знать еще и глубокие интуиции рода.

В этом отношении можно обратить внимание на еще не освещенный в исследовательской литературе момент изменения взглядов Флоренского на соотношение личности и рода. В курсовой работе (в МДА) в 1906 г. Флоренский с явным сочувствием утверждал, что христианство радикальным образом уничтожило примат рода и выдвинуло на первое место личность[59]. В «Столпе и утверждении Истины», основной текст которого написан в период 1904–1908 гг., еще никак не выделяется и не подчеркивается определяющее значение «родовых корней» каждого «я» и все метафизические построения сводятся к констатации наличия у «я» вечного, идеального «корня» в Боге (в «Недрах Пресвятой Торицы») и к необходимости осуществления каждым «я» в эмпирическом мире подвига полной самоотдачи. Отдавая себя другому, «я» получает свое собственное утверждение и укореняет эмпирический феномен своей личности в вечном бытии[60]. Основной упор здесь сделан на причастие каждого «я» любви — Божественной Сущности, в силу чего все «я» становятся единым Существом, не теряя, а, напротив, утверждая при этом свои личностные особенности.

После изучения «Столпа» остается впечатление, что если какие-либо наследственные взаимосвязи между «я» и дают о себе знать в эмпирии, то все «снимается», теряет свою действенность в христианском подвиге любви, в котором находят завершение все прочие «добродетели», в том числе и покаяние как постоянный процесс вольного и свободного изменения, преобразования своей эмпирической личности. В «Столпе», как известно, приведен замечательный образ церковного таинства покаяния как хирургической операции, удаляющей из естества все, что признано недоброкачественным

---

[57] *Флоренский П., свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия // *Флоренский П., свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 223.

[58] См.: *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 11.

[59] Если «во вне-христианском сознании истинно сущее есть только общее, родовое, а все индивидуальное — лишь тень и явление и призрак», то «для христианства взаимоотношение общего и частного перевернулось. Истинно сущим, *единственно подлинно существующим* стала личность и *только личность* (подчеркнуто мной, — *Н. П.*). Все, что не личность — временно, условно и случайно. Оно — почти призрак и тень. Оно не имеет собственной сущности» (*Флоренский П., свящ.* Священное переименование. М.: Храм св. мч. Татианы, 2006. С. 186). Отсюда же вытекает и другое радикальное воззрение — на соотношение в христианстве личности и рода, подмеченное Флоренским. До христианства, пишет он, не просто ценились, а были мистически значимы род, семья, генеалогическое древо. Христианство все решительно перевернуло, поставив индивидуальное на первый план. При этом самоценность личности утвердилась в ущерб ценности рода и семьи (Там же. С. 179–181).

[60] *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. С. 47–48, 91–94.

и отторгнуто свободной волей человека[61]. В этом смысле, как указывает Флоренский, это таинство предваряет «Страшный Суд» как «Страшный День мировой операции»[62]. Флоренский, очевидно, не только хорошо знал, но и принимал традиционное христианское учение о покаянии как таинстве, в котором *онтологически* может быть уничтожено все негативное, что пожелает уничтожить в себе человек, обращенный ко Христу. Но может ли быть нейтрализовано таким же образом влияние «наследственности», определяемое родовыми связями?

Практика христианской жизни показывает, что подлинное покаяние, как правило, не реализуется в *полном* виде и всегда остаются т. н. «наклонности ко греху», связанные, согласно христианскому вероучению, с поврежденным в первом грехопадении естеством, которое не восстанавливается одномоментно, также как сразу, от первого лекарственного воздействия не проходит тяжелая и запущенная болезнь. Создается впечатление, что в «Столпе» и позже, в своей «антроподицее», Флоренский, по определенным причинам, избегает развивать эти темы христианской аскетики, но начинает (в «антроподицее») разработку учения о роде, в котором основной мыслью является восприятие рода как *целого*, как своеобразной онтологической единицы, имеющей особую задачу. По Флоренскому, необходимо для каждого члена рода эту задачу знать и в соответствии с ней строить свою жизнь. И если в ранней записи (1905 г.) он лишь фиксирует мистические созерцания «слоев» своей души[63], то впоследствии он предпринимает обширные генеалогические исследования, причем не только относительно самого себя и своих родственников, но и относительно всех тех, чья личность вызывала у него какой-либо интерес.

Решение принять священный сан у Флоренского, как известно, возникло именно после открытия соответствующей «задачи» своего рода, а не только (и, как представляется, не столько) вследствие окончательно сформировавшегося убеждения в онтологической важности совершения в эмпирическом мире религиозных таинств. Обратившись к исследованию своего рода, Флоренский сначала сделал ошибочное открытие, согласно которому его прадед Андрей был священником. Когда выяснилась ошибка и Флоренский узнал, что прадед на самом деле был не священником, а дьячком в Костромской губернии (а дед Иван — учился в Костромской семинарии, окончив которую, вместо Академии, поступил в Медицинский институт при Московском университете)[64], это ничего не изменило, т. к. задача рода была понята как миссия особого служения Церкви. Флоренский был убежден в том, что от его личных усилий по выполнению «задачи рода» зависит не только его собственная судьба, но и вся жизнь его детей и посмертная участь его предков.

---

[61] «Таинственный процесс суда Божия есть разделение, рассечение, выделение. Таковым является, прежде всего, *таинство.* Никакое таинство не делает греха негрехом: Бог не оправдывает неправды. Но таинство отсекает греховную часть души и ставит ее, пред принимающим таинство, объективно, — как *ничто* («покрытое»), а субъективно — как само-замкнутое зло, направленное на себя, — как кусающий себя Змей: так изображается Диавол на старинных росписях Страшного Суда. Грех делается отделенным от согрешившего, самостоятельным и на себя обращенным актом; действие его на все внешнее равно абсолютному нулю. В таинстве покаяния, именно, делаются для нас реальными слова Шестопсалмия: „Елицы [Елико] отстоит Восток от Запад, тако удалил от нас беззакония наша“. — Все силы отрезанного покаянием греха смыкаются на себя. Вот почему святые отцы неоднократно указывали, что признаком действенности таинства покаяния служит уничтожение притягающей силы прощенного греха: таинством „истребляется прошлое — τά πρώτα εξαλείφεται“, причем εξαλείφω означает, собственно, *вытираю, вычеркиваю, выскабливаю*» (Там же. С. 219–220).

[62] «Св. Евхаристия льет целительный бальзам на рану покаяния, но она же судит причастника. Не так ли Дух Помазующий и утешающий придет залечивать раны твари огненным крещением после Страшного Дня мировой операции, после Суда Сына Божия и Слова Божия…» (Там же. С. 221–222).

[63] См.: Павел Флоренский и символисты. С. 393–394.

[64] См.: *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. С. 293.

Семья Флоренских. Слева направо: А. П. Флоренский (отец), Р. А. Флоренская (сестра), О. А. Флоренская (сестра), П. А. Флоренский, Е. П. Сапарова (в замужестве Мелик-Беглярова), Е. А. Флоренская (сестра), О. П. Флоренская (мать), Ю. А. Флоренская (сестра), А. А. Флоренский (брат). Тифлис, октябрь 1899 г.

В письме из Соловецкого лагеря дочери Ольге (письмо от 10–11 марта 1936 г.) Флоренский пишет, что историческое значение «биологически передаваемых свойств», открываемое в генетике, — мысль, которая давно его занимает десятки лет, хотя совсем специально у него не было возможности ею заняться[65]. Люди, замечает он, особенно в молодости, самоуверенно думают, что можно сделать так, как им хочется в данный момент, нередко по прихоти или капризу. Но есть «законы природы», гены, «элементы наследственности». «Если бы люди внимательно относились к свойствам рода, как целого, и учитывали бы наследственность, которая в данном возрасте может и не проявляться ярко, но скажется впоследствии, то были бы избегнуты многие жизненные осложнения и тяжелые ситуации»[66]. Из-за своего нежелания вдумываться, изучать и вникать в это, люди потом жестоко расплачиваются и причем «не только собою лично и своей личной судьбой, но и судьбой своих детей»[67].

Обращение к теме античности в этом контексте может показаться неожиданным, но Флоренский пишет далее: «Античная трагедия построена вся на этом понимании, ибо в основе трагической завязки лежит там не проступок данного человека, а его „трагическая вина“, т. е. вина, содержащаяся в самом его существе, не в злой воле, т. е. в неправильном рождении, в недолжном сочетании генов. Да иначе трагедия

[65] *Флоренский П., свящ.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. С. 314.
[66] Там же. С. 314–315.
[67] Там же.

и не возникла бы; если человек согрешил и несет естественное возмездие за свой грех, то можно его жалеть, но нельзя не испытывать нравственного удовлетворения, что грех не остался безразличным и безнаказанным. Трагическое же, как таковое, возникает от зрелища несоответствия между возмездием и проступком или поступком, причем за свой поступок человек отвечать не может, но совершил его он в силу своих наследственных свойств и расплачивается поэтому он за роковую вину предков. Греческая трагедия — самая поучительная, самая глубокая и самая совершенная часть мировой литературы. У меня от нее всегда было чувство абсолютного совершенства: лучше быть не может и не нужно — достигнут идеал. Вот почему после греков трагедии в собственном смысле уже не было и не могло быть: задача выполнена, решена; конечно, больше решать ее нечего»[68].

Выражение «роковая вина предков», как представляется, здесь не может быть понято иначе, как указание на имевшее место в античной трагедии проникновение в тайну того, что в христианстве называется «первородным грехом», т. е. — не в смысле только личного «греха» первых людей, но «вины», отразившейся на «мистических» основах всего человеческого естества. Флоренский понял основополагающую важность этого христианского учения сразу же, еще на самом первом этапе своего религиозного обращения, о чем свидетельствует написанный им летом 1904 г. диалог «Эмпирея и эмпирия», в котором именно переворотом, совершившимся в «мистической области», объясняется необходимость и особое значение действий Христа, Который также именно поэтому должен был быть не человеком, принявшим в себя Бога, а Самим Богом, принявшим на Себя человечество[69].

Использовав основные идеи «религии Диониса» Вячеслава Иванова в своей «Философии культа», Флоренский, фактически, интерпретировал мистику античной трагедии как действие, исходящее из иррационального *знания* существенной, «катастрофической» нестабильности человеческого естества и знания наличия исходящего из этого естества *запроса* на «исцеление» как обретения онтологической целостности.

В цитированном выше письме (март 1936 г.), размышляя об античной трагедии, Флоренский указывает только на достигнутое совершенство в познании онтологического *тупика*, непреодолимости никакими личными усилиями «роковой вины» предков. Но адресат письма — склонная к философским размышлениям дочь Ольга — уже знала, что отец имеет в виду не сам по себе «тупик», а некий «луч просветления», очевидно, дающий надежду на выход. Трагедия, вернее, ее тайна — не в том, что для человека, самого по себе, нет возможности избавиться от власти неожиданно нападающих и страшных в своей неизвестности и непредсказуемости сил, приносящих беду

---

[68] Там же. С. 315.

[69] «Мы признаем, что своим грехопадением человек нарушил не естественные законы, не законы эмпирического бывания, но мистический порядок бытия, что болезни, и смерть, и нравственное разложение явились... лишь внешним обнаружением переворота в мистической области, перемены во внутреннем отношении к Божеству, причем это отношение духа к Божеству первее всякого „состояния сознания“, лежит вне „пучка психических явлений“. Мы признаем, далее, что человечество не могло из себя создать исцеляющих средств, потому что все, что делает человечество от себя и из себя, — все это есть только человеческое, то есть психофизическое, эмпирическое, душевное, а в данном случае нужно было воздействовать в мистической области, — восстановить мистический порядок. Все эмпирические средства были бы... построением вавилонской башни, а собственных мистических сил человек не имеет и не может иметь. Но, с другой стороны, Бог как таковой не мог изменить поврежденного состояния человечества, поскольку человечество, будучи членом мистического поврежденного отношения и будучи самостоятельною сущностью, не могло быть очищенным извне абсолютно ничем и в то же время не могло очиститься изнутри само собою. Единственно возможным было воплощение Бога. Так как нужно было, чтобы действие не было извне направленным, идущим помимо человека, то Бог стал человеком, и тем была дана возможность воздействовать изнутри. С другой стороны, у человека не было сил изнутри действовать; потому стал действовать за него Бог» (*Флоренский П. А.* Эмпирея и эмпирия // *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 156–157).

и различные жизненные потрясения. Тайна в том, что есть не воспринимаемая и не объяснимая рационально возможность освобождения, реализуемая через мистику смерти, воспроизводимой в мистериях Диониса. Дочери Флоренский, в частности, писал: «Шекспир — это океан, то бушующий, то мирно-плещущийся, принимающий все возможные цвета, скрывающий в себе все мыслимые существа. Это — полнота человеческих чувств, характеров, ситуаций... Но над этим бушующим океаном не носится луча просветления, который так ясен в античной трагедии»[70].

Мысль о том, что дионисийские мистерии только прообразовали основанные на Жертве Богочеловека христианские таинства, но не давали и не могли дать реального освобождения, о котором идет речь, как уже отмечалось выше, принадлежит С. Н. Трубецкому. В согласии с этим, Флоренский, очевидно, имеет в виду иррациональную надежду античности, в которой она духовно смыкается с христианством и которой (даже как надежды!) не обретается в произведениях выдающегося выразителя новой, по существу пост-христианской, культуры. «Тут много благородства, — пишет он, — но нет святости, как новой по качеству силы, активно переустраивающей. Обрати внимание. Воли без конца, воли избыток — а все-таки эта воля пассивно берет жизнь как данную, но не ставит себе задачей преобразования и просветления ее. Шекспир выражает в этом отношении самую суть новой, возрожденской культуры — затерянность человека в мире, устранение человека, как начала новых рядов причинности. Человек — не творец, человек, смотрящий на мир через замочную скважину, человек, которому нет места в им же придуманном мировоззрении. Этот человек не имеет корней иных, кроме стихийных, и потому он — игралище стихий, во всем: в нравственности, в личной жизни, в семье, в государстве, в обществе, в экономике и даже в познании и искусстве (натурализм)»[71].

В качестве иных «корней», кроме «стихийных», нужно признать те, которые дают человеку твердую опору в Бытии. В «Столпе» предотвращает онтологический распад человеческого «я» его причастие к Любви Божией, т. е. устремление человека к Богу на пути «теодицеи» (путь «от человека к Богу»), а в «Философии культа» («антроподицея», путь «от Бога к человеку») эта же самая идея выражена как Божественное исцеляющее воздействие на разобщенные между собой составляющие человеческого естества.

С этой точки зрения, античная трагедия раскрывала самую важную для человека реальность его жизни в этом мире — «болезнь» естества, которая требует своей диагностики и лечения. Она же, эта трагедия, ставила человека «лицом к лицу» с *принципиальной* невозможностью для него что-либо изменить в течении этой «болезни» своими собственными силами и указывала на причину такого положения — «роковую вину» предков. Вырастающая из этой, не всегда рационально воспринимаемой идеи, мистика дионисийской религии давала надежду на *то же самое*, что вообще в Богооткровенном вероучении ожидалось как *спасение Свыше*, но, собственно, в Священном Писании Ветхого Завета, как известно, данная идея не раскрывалась так глубоко, как, по убеждению Флоренского, это имело место в мистериях античности.

И здесь, как представляется, следует видеть самое главное, чем «античность» оказалась ценной для свящ. Павла Флоренского. Утрата понимания и, что еще более важно, — «мистического восприятия» того, от чего человека нужно *спасать*, обесценивает христианство и значение Христа на самом глубоком, основополагающем уровне всех мотиваций человеческой жизни и деятельности. Спаситель нужен тому, кто знает или ощущает свое реальное движение к погибели. Все то, что может показаться не достаточно обоснованным в «увлечении» Флоренским античностью, в конечном итоге, связано с его всежизненной борьбой с самой главной причиной появления и живучести «духа» обмирщения в христианстве, фактически, — со спокойствием смертельно больного человека, не знающего и не ощущающего своей болезни и потому не обращающегося к врачу за исцелением.

---

[70] Там же. С. 311.

[71] *Флоренский П., свящ.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. С. 311.

Можно, конечно, спорить с тем, как Флоренский (вслед за В. С. Соловьевым и, отчасти, за С. Н. Трубецким) всю суть «болезни» полагал только в неустроенности («беспорядочности», когда все — «не на своем месте») человеческого естества. Можно также обращать критическое внимание на то, что он слишком большой упор делал на восприятии Христа как Спасителя, дающего человеку, прежде всего, только *твердую опору* в Бытии. У Флоренского, действительно, «подозрительно» мало сказано о той сути грехопадения и спасения, на которую *прежде всего* указывает христианская церковная традиция, раскрывающая такие реальности, как *общение* с диаволом и *общение* с Богом. Но вся эта, разумеется, возможная (а, может быть, даже и необходимая) богословская критика, как представляется, не должна закрывать от читателя трудов Флоренского то, что он смотрел на античность прежде всего именно с той самой очень важной *христианской* точки зрения, которая противостоит обмирщенному, «бытовому» христианству современной эпохи. До конца адекватно или не адекватно самой реальности античных мистерий, но для себя он нашел в них неосознаваемое самими их участниками «знание» угрозы вечной погибели человека и ожидание возможного избавления от этой угрозы. И христианство, принесшее, наконец, такое избавление, было для него «античностью» в самом полном смысле этого слова.

Источники и литература

1. Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные, Статьи. Переписка / Сост., подг. текста и коммент. Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Книга вторая. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.
3. Переписка В. Ф. Эрна и П. А. Флоренского (1900–1911) / Публикация, комментарии Павлюченкова Н. Н. // Русское богословие: исследования и материалы. 2016. М.: Издательство ПСТГУ, 2016.
4. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003.
5. *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
6. *Флоренский П. А.* [Сочинения.] Т. 1 (1), 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
7. *Флоренский П. В.* Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011.
8. *Флоренский П., свящ.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. 1933–1937. М., 2004.
9. *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992.
10. *Флоренский П., свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия // *Флоренский П., свящ.* Избранные труды по искусству. М., 1996.
11. *Флоренский П., свящ.* Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

М. В. Медоваров

В. В. Розанов и «Русское обозрение»: Журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10004

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению истории сотрудничества В. В. Розанова в журнале «Русское обозрение» в 1892–1898 гг. Целью исследования является выяснение роли журнала в становлении Розанова как публициста, а также его места в истории самого «Русского обозрения» при редакторе А. А. Александрове. В результате анализа неопубликованных материалов выявлены причины и особенности сотрудничества Розанова с Александровым. На основе базы данных содержания журнала произведены расчеты, позволяющие определить степень публикационной активности Розанова в «Русском обозрении» по годам и по темам. Рассмотрены его позиции по отношению к русской литературе и критике, к общим вопросам философии, к системе образования в России. Особое внимание уделено эволюции консервативных взглядов Розанова и его отношению к монархии. Продемонстрировано участие Розанова в борьбе за влияние в редакции журнала. Проанализированы причины его отказа принять участие в возрождении «Русского обозрения» А. Ф. Филипповым в 1899–1901 гг. и отхода мыслителя от «журнального консерватизма» как такового.

Ключевые слова: Василий Розанов, «Русское обозрение», консерватизм, русская периодическая печать, Лев Тихомиров, Алексей Филиппов, Анатолий Александров, монархизм.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**
Кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.
E-mail: mmedovarov@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9921-2219

Ссылка на статью: Медоваров М. В. В. В. Розанов и «Русское обозрение»: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 67–89.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Maksim V. Medovarov

Vasiliy Rozanov and "Russkoe Obozrenie": The Journal in the Author's Fate and the Author in the Journal's Fate

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10004

Abstract: The article is devoted to the consideration of the history of Vasiliy Rozanov's cooperation in the "Russkoe Obozrenie" ("Russian Review") journal in 1892–1898. The aim of our study is to clarify the role of the journal in the development of Rozanov as a publicist, as well as his place in the history of "Russkoe Obozrenie" itself under the editor Anatoliy Alexandrov. As a result of the analysis of unpublished materials, the causes and peculiarities of Rozanov's cooperation with Alexandrov were revealed. On the basis of the journal content database, calculations were made to determine the degree of Rozanov's publication activity in "Russkoe Obozrenie" by years and topics. His positions in relation to Russian literature and criticism, to general questions of philosophy, to the education system in Russia are considered. Particular attention is paid to the evolution of the conservative views of Rozanov and his attitude towards the monarchy. The participation of Rozanov in the struggle for influence in the journal's editorial office is demonstrated. There are analyzed also the reasons for his refusal to take part in the revival of "Russkoe Obozrenie" by Alexey Filippov in 1899–1901 and the thinker's departure from "journal conservatism" as such.

Keywords: Vasiliy Rozanov, "Russkoe Obozrenie", Conservatism, Monarchism, Russian periodicals, Lev Tikhomirov, Alexey Filippov, Anatoliy Alexandrov.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University.
E-mail: mmedovarov@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9921-2219

Article link: Medovarov M. V. Vasiliy Rozanov and "Russkoe Obozrenie": The Journal in the Author's Fate and the Author in the Journal's Fate. *Russian-Byzantine Herald,* 2020, no. 1 (3), pp. 67–89.

Журнал «Русское обозрение» как феномен общественно-политической жизни России до сих пор остается крайне мало изученным[1]. Одним из его ведущих сотрудников, определявших сам облик издания, был В. В. Розанов — фигура крайне популярная у современных исследователей. Однако до сих пор почти никто не ставил вопрос о том, как он повлиял на историю «Русского обозрения» и как сам этот журнал изменил его судьбу. В самом первом очерке истории журнала А. Ф. Филиппов лишь вскользь упомянул Розанова[2], что вполне объяснимо сложными взаимоотношениями между ними. Дальнейшие историки игнорировали данный вопрос. Лишь В. А. Фатеев уделил определенное внимание месту Розанова в «Русском обозрении» в своем фундаментальном исследовании[3], к которому мы еще будем обращаться. Между тем лишь 16 из 28 напечатанных в «Русском обозрении» работ Розанова вошли в 30-томное собрание сочинений, притом не были сопровождены содержательными комментариями, а 8 статей из этого числа вовсе ни разу не переиздавались. Значение и место данного наследия в истории русской общественной мысли остается значимой проблемой.

Обложка журнала «Русское обозрение»

При изучении публицистического наследия того или иного автора недопустимо рассматривать его статьи в периодических изданиях как закрытое множество, не учитывая направление того или иного журнала либо газеты и не обращая внимания на то, когда и по соседству с какими другими материалами печатались его работы. Таким образом, цель нашего исследования — выявление места розановского наследия в «Русском обозрении» как журнале с определенной программой и в жизни самого мыслителя. Аргументированное рассмотрение данных вопросов возможно лишь с применением количественных методов, для чего нами были произведены некоторые расчеты в созданной нами базе данных содержания «Русского обозрения»[4]. В результате мы выявили, что всего в журнале было напечатано 28 произведений Розанова, пять из них — в нескольких номерах подряд. Распределение статей по годам показано на рис. 1, а тематика статей — на рис. 2.

Первый раз имя Розанова прозвучало на страницах «Русского обозрения» еще в 1890 г., когда В. С. Соловьев написал рецензию на его книгу, в которой хвалил Розанова за апологию христианского универсализма. При этом резкие пассажи о «диких теориях, прямо или косвенно отрицающих солидарность племен и культурно-исторических типов в общей исторической работе»[5], направленные против концепции

---

[1] *Тарасова А. А.* Реакционно-охранительная журналистика // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1982. С. 238–243; *Ведерников В. В.* «Русское обозрение» // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия. М., 2010. С. 432–436; *Котов А. Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии: монография. СПб., 2010.

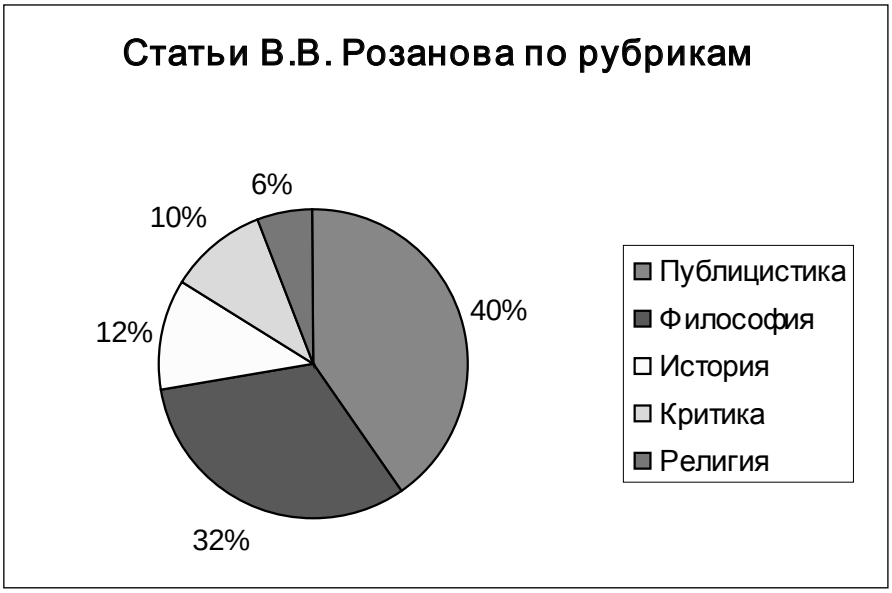
[2] *Филиппов А. Ф.* Из истории журнала // Русское обозрение. 1901. № 1. С. XIV.

[3] *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб., 2013.

[4] *Медоваров М. В.* О редакционной политике журнала «Русское обозрение» (по материалам базы данных содержания журнала) // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. 2019. № 1. С. 44–54.

[5] *Соловьев В. С.* «Место христианства в истории». В. Розанова. М., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 476.

Статьи В. В. Розанова в журнале и их объем в страницах по годам



Тематика статей В. В. Розанова (доля от общего объема в страницах)

Н. Я. Данилевского, смотрелись неорганично в подчеркнуто консервативном и изоляционистском журнале.

Следует учитывать, что до 1892 г. Розанов был еще неизвестен как публицист. Его первая книга «О понимании» была почти никем не замечена. Поступив (после смерти своего первого заочного наставника К. Н. Леонтьева) под покровительство Т. И. Филиппова и начав работать в «Русском обозрении», «Московских ведомостях», «Русском вестнике» и других изданиях, Розанов стал приобретать себе имя. О том, насколько робок и нерешителен он был по приезде в Москву, свидетельствует его письмо Т. И. Филиппову, в котором начинающий мыслитель видит труд публициста следующим образом: «Есть великая отрада в этом труде, незаменимая, ни с чем несравнимая; но видеть, что там, вдали, этот труд признается, что мысли, вот здесь зародившиеся, проходят через чью-то далекую мысль и тревожат чужое сердце — это награда, которая могла бы быть заслужена лишь гораздо более продолжительным трудом, чем мой. Слова же Ваши о временах, когда божественный дар слова ценился как святыня — я приму как завет, и предостережение, и указание. Думаю, что если не несчастье какое-нибудь в жизни, сумею — смогу сохранить его» (РГИА. Ф. 728. Д. 50. Л. 3).

В. В Розанов с дочерью Надеждой, 1893 г.

Именно в этот момент по стечению обстоятельств для учеников Леонтьева и Филиппова открылось новое поприще — журнал «Русское обозрение». С момента его основания в 1890 г. фактическим владельцем журнала был Д. И. Морозов, но его имя нигде в печати не появлялось. Формальным издателем журнала являлся Н. М. Боборыкин, московский нотариус и душеприказчик Леонтьева; редактором был князь Д. Н. Цертелев. После выпуска майского номера «Русского обозрения» за 1892 г. Цертелев отошел от дел, фактическое руководство журналом попало в руки Боборыкина, который стал привлекать к сотрудничеству в журнале таких молодых «леонтьевцев», как А. А. Александров, И. И. Фудель и В. В. Розанов. Первая статья Розанова появилась в «Русском обозрении» в боборыкинский период, в августе. После того как с октября 1892 г. Боборыкина сменил Александров, Розанов превратился в постоянного и второго по значимости (после Л. А. Тихомирова) сотрудника журнала.

Сохранившаяся переписка Розанова и Александрова (общим объемом около 130 листов) позволяет воссоздать историю их сотрудничества. В самом первом письме от 15 января 1892 г. Александров выражал восхищение статьей Розанова «Эстетическое понимание истории» и предлагал познакомиться лично, ссылаясь на поручение Т. И. Филиппова. Он писал: «Нам, осиротевшим друзьям покойного К. Н. Леонтьева и, видимо, единомышленникам очень во многом, необходимо, по моему мнению, сплотиться по возможности в единую, тесную, дружескую семью: ведь кучкою биться гораздо сподручнее и легче, чем в одиночку» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 6 об.). Выраженные здесь чувства вскоре станут настоящей программой новой редакции «Русского обозрения», собиравшей под свои знамена «леонтьевцев», и будут обобщены в стихотворении «Друзьям», опубликованном Александровым в первом же номере журнала под своей редакцией[6].

[6] *Александров А. А.* Друзьям // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 677.

Константин Николаевич Леонтьев

Переписка Розанова и Александрова весной 1892 г. продолжалась и была посвящена наследию Леонтьева и личным планам молодых авторов. Лишь 5 августа Александров сообщил удивительную новость: ему предложено стать новым редактором «Русского обозрения», и письмо Розанова, адресованное в редакцию журнала, попало уже к нему в руки. Александров выражал желание посвятить журнал «памяти нашего общего друга К. Н. Леонтьева» и просил Розанова о помощи «как единомышленника и брата по оружию» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 15 об.). В итоге статья «О трех фазисах в развитии нашей критики», опубликованная формально под редакцией Н. М. Боборыкина, в действительности была сдана в печать уже Александровым, о чем последний и сообщил в данном письме. 13 октября 1892 г. он был утвержден в должности редактора, немедленно на официальном бланке известив Розанова (Там же. Л. 17). 17 ноября он писал более подробно: «Жажду ваших статей для „Русского обозрения“. Журнал наш, разумеется, будет вам высылаться бесплатно. <…> Крепко жму вашу руку за обещание деятельного участия в „Русском обозрении“» (Там же. Л. 19). В ответном письме Розанов выражал восторг по поводу случившегося и надежду, что журнал теперь будет пропагандировать идеи Леонтьева в споре как с народниками, так и со славянофилами: «Теперь, слава Богу, все будет хорошо и надежно, и Москва будет иметь свой солидный охранительный орган; дай Бог только Вам соединить под своим руководством лучшие наши литературные силы» (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 10–11).

С августа 1892 по май 1893 гг. в «Русском обозрении» появились четыре произведения Розанова, три из которых содержат в своем названии выражения «три фазиса» или «три принципа». В первой статье[7] публицист выделял три этапа в развитии русской литературной критики XIX в. По мысли Розанова, вначале В. Г. Белинский выделял эстетически прекрасное, хотя не умел теоретически обосновать свои оценки; затем Н. А. Добролюбов решил подчинить литературу жизни с позиций этики, но его эпигоны превратили это благое намерение в поощрение тенденциозности бездарных литераторов, в то время как наиболее крупные писатели перестали обращать внимание на такую критику. Третьим «фазисом» стала научная, «объясняющая» критика А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова, основанная на принципе историзма. Вполне благожелательно относясь к первым двум этапам, Розанов все-таки при оценке истории русской литературы ставил выше всего почвенников, представителей третьего этапа критики, но при этом призывал синтезировать лучшее во всех трех «фазисах» и перейти к новому этапу.

Переезд Розанова из Белого в Москву в начале 1893 г. способствовал оживлению его публикационной активности. Его следующая статья, «О монархии»[8], лежала в общем русле монархического «Русского обозрения» и начиналась с заявления,

[7] *Розанов В. В.* О трех фазисах в развитии нашей критики // Русское обозрение. 1892. № 8. С. 234–245; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 234–245.

[8] *Его же.* О монархии (Размышления по поводу Панамских дел) // Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). Сумерки просвещения. М.–СПб., 2009. С. 171–184.

что «естественный вид политического быта для новых народов есть монархия». Розанов утверждал, что после гибели античных республик, основанных на отсутствии внутренней психологической жизни индивида и сугубой публичности, монархия стала естественной формой для христианского содержания жизни народов, и они не могут избрать республиканскую форму правления, не погибнув при этом. Цветистые, поэтичные рассуждения автора об античности перетекали в скорбные и торжественные размышления о христианской личности и о ценности Нового времени. Едва ли подобный текст мог быть понят читателями консервативного журнала. Скорее всего, статья была опубликована по причине содержавшегося в ней утверждения о том, что гражданские права и либерализм, благотворные в античности, являются гибельными для народов и культур сейчас, в то время как лишь монархия воплощает в себе христианское требование милосердия одного к многим. Хотя статья имела подзаголовок «По поводу Панамских дел», о «панамском» скандале во Франции Розанов здесь не говорил ни слова. Это в известной мере компенсировалось тем, что непосредственно перед этим в «Московских ведомостях» была напечатана работа Л. А. Тихомирова «Панама и парламентаризм»[9], продолжение которой уже очень скоро появится в «Русском обозрении».

Статья «О монархии» вызвала живой отклик у Н. Н. Страхова, который обвинил Розанова в идеализации древнего мира и непонимании специфики христианства. Публицист отверг эту критику, указывая на принципиально разный характер внутреннего мира человека в античной и в христианской культуре. Не отрицая того, что на практике монархии «суждено разлагаться», а «бюрократия отвержена перед людьми и не принята Богом», Розанов все же считал, что «*нужно внушить монархам их смысл и миссию* — милостивого Самарянина», и заключал: «Поистине не могу отказаться от счастливой мечты, что „Монархию“ мне внушил Бог»[10].

В марте и апреле 1893 г. в журнале была опубликована статья Розанова «О трех принципах человеческой деятельности», посвященная философскому анализу понятий права, нравственности и политики[11]. Консервативные взгляды ясно отражались в данной работе: автор настаивал на том, что люди могут судить лишь свое поколение, но не имеют права разрушать традиции прошлого[12]. В этом же русле лежал страстный призыв Розанова к запрету проституции как формы рабства[13]. Вторая часть рассматриваемой статьи была посвящена сугубо теоретическим философским вопросам (учению о трех модусах потенциальности, о мире идеалов, о целях и средствах), содержала сложный чертеж и не могла быть понята читающей публикой.

Наконец, ввиду того, что после публикации «Сумерек просвещения» в «Русском вестнике» с критикой Розанова выступил Д. И. Иловайский (который уже давно был мишенью для нападок «Русского обозрения»), свой ответ ему под названием «Три главных принципа образования» мыслитель опубликовал именно в александровском журнале[14]. Данная статья позже войдет в сборник «Сумерки просвещения» и потому будет достаточно известна[15]. В ней Розанов сформулировал три принципа, которым, на его взгляд, школьное образование в России пока не соответствовало: индивидуальности, цельности, единства типа. В сущности, эти принципы сводились автором к требованию

---

[9] *Тихомиров Л. А.* Критика демократии. Статьи из журнала «Русское обозрение» 1892–1897 гг. М., 1997. С. 153–173.

[10] *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 13. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 294.

[11] *Его же.* О трех принципах человеческой деятельности // Русское обозрение. 1893. № 3. С. 106–121; № 4. С. 593–610.

[12] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 189.

[13] Там же. С. 196.

[14] *Его же.* Три главных принципа образования (по поводу замечаний Д. И. Иловайского) // Русское обозрение. 1893. № 5. С. 35–49.

[15] *Его же.* Сумерки просвещения. Сборник статей по вопросам образования. СПб., 1899. С. 83–93; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 692–700.

концентрировать внимание школьников и гимназистов на детальном изучении немногих обширных материалов и источников, на отказе от разнообразия дисциплин и тем. Данная позиция носила консервативный характер, хотя и отличалась от односторонней защиты классицизма В. А. Грингмутом, А. А. Киреевым или П. И. Капнистом.

Следует отметить, что письма Александрова Розанову в 1893 г. носили очень теплый характер и были исполнены благодарностей за отличные статьи. «Участие Ваше в „Русском обозрении“ — необходимо и существенно», — подчеркивал редактор (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 21). Ответные письма Розанова, к сожалению, не датированы, но в них затрагиваются такие вопросы, как восторженные отзывы о журнале известных лиц и в то же время чрезмерный объем его номеров (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 15–23). Признаки размолвки между двумя мыслителями проявились в конце года. За второе полугодие 1893 г. Розанов опубликовал в «Русском обозрении» только небольшой некролог О. И. Каблицу (И. Юзову), очень теплый, личный и в то же время политизированный, с восхвалением крестьянской общины как продукта православного мировоззрения[16]. В период с декабря 1893 по сентябрь 1894 гг. Розанов ничего не печатал в журнале. В это время он начал негативно отзываться об Александрове, Тихомирове и Фуделе в письмах С. А. Рачинскому[17].

В своем письме от 30 декабря 1893 г. Александров интересовался, за что тот сердится, и упоминал о факте письма Розанова к Д. И. Морозову с просьбой назначить его соредактором журнала. Александров разъяснял, что «начальство, от которого это зависело», категорически отвергло такую мысль и запретило подавать прошение о повышении Розанова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 25). Редактор умолял его помириться, ссылаясь на позицию Морозова и Филиппова, и посодействовать завершению публикации статьи Н. П. Аксакова «Духа не угашайте!» (которая в итоге была прервана на середине). В начале 1894 г. Розанов ответил, что вовсе не собирался становиться вторым редактором, и конфликт был исчерпан (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 24). В. А. Фатеев связывает переезд Розанова в Москву в октябре 1893 г. именно с желанием Т. И. Филиппова выдвинуть его (вопреки собственному нежеланию Розанова) в соредакторы в противовес «московской группе консерваторов»[18]. Как известно, в конечном счете, К. П. Победоносцев посоветовал Александрову сослаться на запрет старца Варнавы на соредакторство Розанова. Тертий Филиппов был вынужден отступить, а Розанов испытал чувство, что ему пришлось «окунуться в помои»[19].

В сентябре 1894 г. в «Русском обозрении» появилась статья Тихомирова[20], подводившая итог полемике с Розановым и Соловьевым о свободе вероисповедания. Подчеркивая свое уважительное отношение к Розанову и его заслугам, Тихомиров настаивал на том, что его оппонент не понимает христианского смысла свободы как подчинения Богу и духовного возрастания, предполагающего терпимость к другим. По мнению автора, Розанов «по личной вере, очевидно, человек одного миросозерцания, по привычкам мысли — второго»[21], то есть судит о религии с позиций позитивистского рационализма. Это, полагал Тихомиров, и привело его оппонента к путанице, вредившей ясности его мыслей.

Единственным произведением Розанова в «Русском обозрении» за 1894 г. стали обширные «Афоризмы и наблюдения»[22], которыми восхищались А. А. Александров и особенно Н. Н. Страхов (ОР РГБ. Ф. 249. К. М3820. Д. 3. Л. 18)[23], но были шокированы

---

[16] *Его же.* Памяти Осипа Ивановича Каблица // Русское обозрение. 1893. № 11. С. 513–518; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 7. С. 348–351.

[17] *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. С. 215–216.

[18] Там же. С. 214–215.

[19] Там же. С. 217.

[20] *Тихомиров Л. А.* В чем ошибка г. В. Розанова? // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 397–411.

[21] Там же. С. 410.

[22] *Розанов В. В.* Афоризмы и наблюдения // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 726–744; № 11. С. 334–364; № 12. С. 819–845; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 701–756.

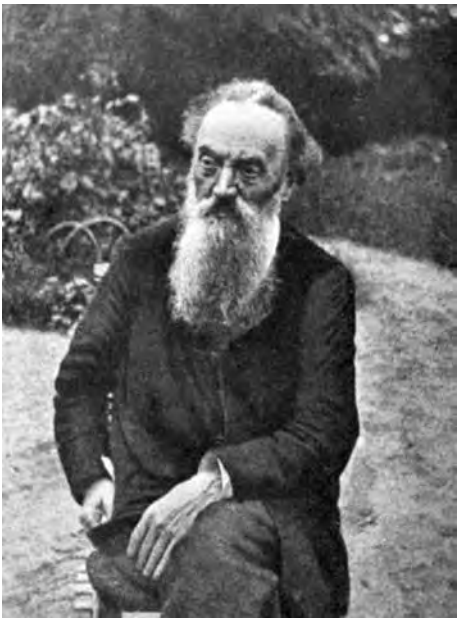
[23] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 13. С. 134, 136, 298–303.

многие читатели. В трех номерах подряд, на страницах журнала, всегда отстаивавшего жесткую систему классических гимназий, публиковалось настоящее обвинительное заключение и приговор всей российской системе образования. Розанов констатировал, что существующие гимназии душат инициативу и страсть к учению, формируют серых и безликих учеников, а воспитательного начала лишены вовсе: «Непонятна, не нужна школа, которая не сохраняет нации лучших ее даров, пренебрегая безупречным сердцем, которое так часто, волею какого-то каприза, соединяется с изъяном то в одних, то в других умственных способностях»[24]. Розанов призывал к созданию гибкой, эластичной школы, которая будет для учащихся действительно второй семьей, будет воспитывать их в быту, мотивировать их к приобретению знаний для взрослой жизни: «Школа должна оценивать человека *в целом*, и она должна оценивать его *в будущем*»[25]. Мыслитель, сам лишь год назад покинувший место учителя Бельской прогимназии, призывал закрыть большинство современных школ, сменить учительский состав, а особенно учебники и учебные программы. Демонстрируя на конкретных примерах абсурдность и вред существующей системы уроков в гимназиях, фальшивость религиозного воспитания и полное отсутствие патриотического воспитания, Розанов не оставлял ни единого светлого пятна в своей убийственной характеристике современной школы. Он требовал перестроить ее на основе двух принципов: перемежаемости и разнородности впечатлений[26]. Розанов прямо выступал против циркуляра о «кухаркиных детях», считая учеников из беднейших семей наиболее способными. С другой стороны, он выступал за телесные наказания в гимназии как более полезные для воспитания, чем заключение в карцер[27]. Разумеется, публицист не ограничивался критикой и уделял внимание диагнозу социальной болезни современности — отсутствию цельного духовного организма, начиная с эпохи Просвещения[28]. Современной школе, «безотечной» и безбожной по существу, он противопоставлял семью как очаг здорового воспитания. Со всей остротой Розанов ставил проблему эмоционального выгорания учителей, задавленных формальной отчетностью и проверкой домашних заданий[29], писал о непосильности для учащихся одолеть учебную программу в положенные восемь лет, о насквозь фальшивой системе оценок и экзаменов и т. д. Мыслитель предлагал собственный проект реформы образования из 16 пунктов[30], но превыше всего ставил типичный для русских консерваторов лозунг моральной реформы самих людей и их сердец[31].

Вошедшие позже в сборник «Сумерки просвещения»[32], «Афоризмы и наблюдения» уже в конце 1894 г. стали значимой вехой в эволюции самого Розанова, получившего карт-бланш на выражение своих идей в «Русском обозрении». С этих пор количество публикуемых в журнале его работ резко возрастает. На протяжении 1895 г. их было семь. Почти все они не переиздавались, поэтому остановимся на них подробнее. Первая из этих статей, написанная еще в декабре 1894 г.[33], носила натурфилософский характер в духе первой половины XIX в. и была посвящена рассмотрению физического феномена действия силы на расстоянии, а также загадочного формирования организма в биологии. Вместе с тем здесь Розанов предвосхищал некоторые открытия науки XX в., в том числе проблему гравитационного поля[34].

---

[24] Там же. Т. 28. С. 705.
[25] Там же. С. 706.
[26] Там же. С. 716.
[27] Там же. С. 732–735.
[28] Там же. С. 726.
[29] Там же. С. 737–742.
[30] Там же. С. 752–753.
[31] Там же. С. 754–756.
[32] *Его же.* Сумерки просвещения. С. 94–157.
[33] *Его же.* О так называемом «действии на расстоянии» // Русское обозрение. 1895. № 3. С. 279–289.
[34] Там же. С. 285.



Николай Николаевич Страхов, 1895 г.

Философский характер носила и рецензия публициста на «Философские очерки» Н. Н. Страхова[35]. Отмечая, что за три десятка лет Страхов почти ни в чем не изменил свои взгляды, Розанов превозносил его наряду с С. А. Рачинским как уникальных деятелей русской культуры. Основным содержанием рецензии была критика позитивизма как отвлеченной теории, не основанной на научном изучении фактов. Особенно сильно при этом доставалось О. Конту и Г. Боклю[36]. Всю вторую половину XIX в. Розанову объявлял временем сна мысли, «компиляций и бессвязности», вынудивших Страхова всю жизнь посвятить терпеливому разъяснению своим примитивным современникам простейших истин. «Полувековой сон наук и философии заканчивается», — провозглашал Розанов конец эры позитивизма и материализма[37], полагая, что теперь снова настает время для истинных философов вроде Страхова.

Против позитивизма была направлена и следующая короткая заметка Розанова в «Русском обозрении»[38]. Критикуя мнение журнала «Врач» о физиологических причинах предсмертной эйфории у людей, публицист обвинял позитивистов в неспособности научно объяснить простейшие явления. Статья Розанова превращается в инвективу: «Играя около природы роль уборщиков ее нечистот, копаясь в мертвом, гнилом, обнюхивая и ощупывая его разными инструментами и иногда, как в данном случае, вовсе ничем не ощупывая, вы дерзаете уверять: „Мы развинтили весь мир по всем его швам и нигде в нем не нашли ни Творца, ни того, что вы зовете жизнью и духом“? Кто дал вам право простирать свой язык дальше, чем на слова: „это скверно пахнет“, „это вонюче, как я“?»[39]. Обвинение «кухмистеров природы» в сведении человека и космоса к процессам изготовления еды и отходов перерастало у Розанова в скандальное обвинение врачей в умышленном распространении холеры и сеянии паники среди населения.

Кроме того, в июне 1895 г. Розанов поместил в «Русском обозрении» очень краткий ответ Н. П. Аксакову в продолжение давнего спора о свободе и вере[40]. Теперь Розанов уже был солидарен с Тихомировым, очевидно, скорректировав свою позицию под влиянием критики последнего. Однако, считая, что положение Церкви в мире изменилось, публицист настаивал на том, что христианство не может себе более позволять требовать неограниченной религиозной свободы.

В последних трех номерах «Русского обозрения» за 1895 г. печаталась крупная работа Розанова о красоте природы[41], сразу же выпущенная и отдельным

---

[35] *Его же.* Смена мировоззрений // Русское обозрение. 1895. № 7. С. 193–207; *Его же.* Природа и история. Сборник статей. СПб., 1900. С. 149–160.

[36] *Его же.* Смена мировоззрений. С. 196–201.

[37] Там же. С. 205.

[38] *Его же.* Что иногда значит «научно объяснить» явление? // Русское обозрение. 1895. № 8. С. 596–603; *Его же.* Природа и история. С. 120–125.

[39] *Его же.* Что иногда значит «научно объяснить» явление? С. 600.

[40] *Его же.* Критическая заметка // Русское обозрение. 1895. № 6. С. 933–934; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 387.

[41] *Его же.* Что выражает собою красота природы? // Русское обозрение. 1895. № 10. С. 601–623; № 11. С. 132–159; № 12. С. 639–670.

изданием[42]. Являясь критическим ответом на «Красоту в природе» В. С. Соловьева, данный фундаментальный философский и эстетический трактат был посвящен собственному пониманию Розановым красоты в органическом мире. В этом сочинении он категорически отвергал мнение Дарвина (и Соловьева) о том, что красота самцов в природе является плодом борьбы за самку. Вместо этого Розанов утверждал, что красота организмов растет по мере увеличения в них жизненной энергии, причем связующим звеном между всеми организмами как частями единого целого является сам акт рождения[43]. Исходя из органицистской философии, заставляющей вспомнить «Мир как целое» Страхова, Розанов сводил все явления красоты и безобразия, рождения и смерти, здоровья и увядания к формам роста или уменьшения органической энергии. В то же время учение о том, что непроизвольно энергия и красота у всех живых организмов достигают наибольших значений в период спаривания[44], несомненно, является новшеством Розанова и знаменует его разрыв с наследием Страхова и Рачинского, которые видели в подобных ходах его мысли лишь аморализм.

С точки зрения истории науки представляют интерес рассуждения Розанова, вслед за Н. Я. Данилевским отвергнувшего теорию плавного видообразования и верно настаивавшего на том, что новые биологические виды происходят путем резкой мутации. Таким же образом он объяснял и происхождение всех человеческих рас от австралоидной расы. Для своего времени, до открытия законов генетики, данные утверждения являлись передовыми, хотя странный аргумент Розанова в пользу затонувшей Атлантиды[45] или развернутое учение о принципиальном и непреодолимом неравенстве рас могли испортить впечатление от них. Самый крайний европоцентризм и всяческое принижение культур других рас и народов мира[46], каким бы «законом полярности» они ни обосновывались, к сожалению, дисквалифицируют трактат Розанова и с научной, и с эстетической точки зрения. Тезис о том, что истинная красота и внутреннее наслаждение духа присущи только арийской расе, не нуждается в каких-либо комментариях. Однако определенный интерес представляет утверждение мыслителя о том, что биологическая эволюция закончена на человеке, он уже не преобразуется в новый вид, а все дальнейшее развитие и творчество из сферы органической перешло в сферу психическую, в сферу культуры и истории[47]. Однако и тут Розанов воспроизводил учение Гегеля о народах «исторических» и «неисторических» в самой грубой и вульгарной форме[48], усугубляя его еще собственным учением о том, что настоящее историческое развитие даже в Европе было ведомо не всем народам, а лишь виднейшим аристократическим родам, которые, впрочем, и сами потом вырождаются[49]. Завершался розановский трактат проникновенными поэтизированными страницами о феномене гениев, о философии религии и о принципе телеологизма в природе.

Одновременно с «Красотой в природе» на страницах тех же самых выпусков «Русского обозрения» появились еще две критические заметки Розанова. В первой из них[50] он отвечает на критику В. П. Буренина и В. В. Чуйко, которым не понравился живой и искренний тон его статьи «По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого» в «Русском вестнике», где Розанов печатно обращался к Толстому на «ты». Свою позицию по поводу данной статьи он отстаивал и перед Страховым[51]. Поскольку

---

[42] *Его же.* Красота в природе и ее смысл. М., 1895.

[43] *Его же.* Что выражает собою красота природы? // Русское обозрение. 1895. № 10. С. 610–612.

[44] Там же. С. 618–623.

[45] *Его же.* Что выражает собою красота природы? // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 139.

[46] Там же. С. 141–152.

[47] Там же. С. 157–159.

[48] *Его же.* Что выражает собою красота природы? // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 640–645.

[49] Там же. С. 646–652.

[50] *Его же.* Письмо в редакцию. Необходимое разъяснение // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 501–508; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 388–393.

[51] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 13. С. 311.

редакция «Русского вестника» сократила ответ Розанова, он опубликовал полный вариант вместе с пояснительным письмом от 2 октября 1895 г. в «Русском обозрении». В данном случае для нас важно не столько содержание розановской заметки с противопоставлением двух стремлений Толстого — к пассивной покорности и к острому социальному осуждению и борьбе — сколько сам факт того, что «Русское обозрение» более лояльно отнеслось к Розанову как своему автору, чем «Русский вестник». Это был первый, но не последний случай такого отношения. «С Бергом невозможно вести дела — с голоду подохнешь», — сетовал публицист[52].

Вторая критическая заметка Розанова в конце 1895 г. была обращена к А. Н. Веселовскому и посвящена критике как П. Я. Чаадаева, так и в целом оппозиционных литераторов, которые, по мнению автора, обрекают на репрессии и страдания тысячи юношей и девушек, в то время как сами легко отделываются, не понимая того, что печатное слово, «литература» напрямую влияет на жизнь и судьбы людей[53].

Следует учесть, что писем Александрова Розанову за 1894–1895 гг. не сохранилось, ответные же письма Розанова наполнены просьбами о гонораре и отзывами о статьях других авторов (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 28–45). Они не позволяют в деталях реконструировать историю замыслов тех работ, которые появлялись в это время в «Русском обозрении», хотя частично восполняются информацией из переписки Розанова со Страховым[54]. Сохранившиеся письма Александрова за 1896 г. вновь полны самого теплого участия, хотя редактор в то же время отклонял некоторые статьи Розанова: одну по цензурным соображениям, другую — из нежелания начинать полемику с поздними славянофилами, третью, содержащую критику Победоносцева — по просьбе последнего (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 28–28 об.). 27 августа 1896 г. Александров просил Розанова, суля ему новую должность, продолжать присылать статьи: «Не мучайте себя и не насилуйте сотрудничеством в несимпатичных вам изданиях. Сотрудничеством вашим я *очень дорожу*. Нас остается все меньше и меньше, и сплотиться *теснее*, плечом к плечу необходимо» (Там же. Л. 29). В то же время Розанов уже начал высказывать недовольство чрезмерным эстетизмом Леонтьева (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 38–39, 53). В своих письмах 1896 г. он много писал Александрову о наследии скончавшегося Н. Н. Страхова и все более жестко критиковал Т. И. Филиппова (Там же. Л. 48–52).

В первом полугодии 1896 г. публицист разместил в «Русском обозрении» лишь одну статью[55], посвященную, прежде всего, нескольким примерам благотворительности в Москве, включая пожертвование богатого слепого старика на издание очередного тома Н. П. Барсукова. Когда Розанов узнал, что это пожертвование стало результатом прочтения его собственной статьи, он очень радовался первому практическому плоду своей журналистской деятельности[56]. Кроме того, в данной статье были затронуты проблема наличия церквей и священников при больницах и необходимость создания в университетах России кафедр изучения Древней Месопотамии, Греции и Рима.

В августе 1896 г. в «Русском обозрении» появились еще две статьи Розанова. Первая из них на трех страницах открывала дискуссию о Ходынской трагедии, которая будет иметь большой резонанс в обществе. Публицист утверждал, что «народ наш не имеет ничего общего с миросозерцанием „верхнего“ образованного класса»[57]. Розанов подчеркивал, что только интеллигенция постоянно ищет, кого бы объявить виновником, осудить и растерзать: за поражение в войне, за голод или за «Ходынку».

---

[52] Там же. С. 303.

[53] *Его же.* Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 905–913; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 404–411.

[54] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 13. С. 134–136, 292–316.

[55] *Его же.* Еще доброе дело на Руси // Русское обозрение. 1896. № 4. С. 862–871; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 458–464.

[56] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 13. С. 316.

[57] *Его же.* Две гаммы человеческих чувств (По поводу Ходынской катастрофы) // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 767.

Этот подход, лишенный сочувствия к жертвам, он считал чисто западным, европейским. Русский же народ, писал Розанов, воспринимает себя как мытаря и грешника и в своих бедах винит только сам себя: «Блаженны голодные и не спрашивающие: почему я голоден? раздавливаемые и не спрашивающие: зачем я раздавлен? побитые и не задающиеся вопросом: в силу каких причин я побит?»[58]. Причисляя к интеллигентам и самого себя, публицист восторгался мнением народа, который в Ходынской трагедии винил саму толпу, глубоко сочувствуя Николаю II в данной ситуации: «И никакого злобного взгляда вокруг или наверх; полная чистота сердца, полная неиспорченность воображения. Что с таким народом можно сделать! Каких великих подвигов не совершить?»[59] — это патетическое восклицание Розанова, завершавшееся призывом к покаянию, произвело бурю возмущения в либеральной прессе.

Вторая статья публициста в том же номере журнала[60] была посвящена всплеску армянской революционной деятельности и угрозе русско-армянских столкновений в Тифлисе. Высоко ценя армянское простонародье, Розанов усматривал корень зла в интеллигенции, которую (как армянскую, так и русскую) взрастило само правительство в силу вековой непоследовательности своей политики на окраинах. По его мнению, именно русское правительство и русская система образования портили кавказскую молодежь, превращая ее в атеистов и нигилистов. Розанов призывал «безболезненно усыпить» народы окраин в политическом плане, не допуская в них мыслей о самостоятельном существовании и способствуя естественному угасанию их старой этнической культуры. Российские же чиновники, по его словам, поступили наоборот, русифицируя и вестернизируя их интеллигенцию, разрушая их вековые обычаи и пробуждая в них страсти политического национализма на новый лад. Розанов предупреждал, что неприязнь к убогой действительности бюрократической России неизбежно повлечет русского интеллигента к строительству социализма, а интеллигентов окраинных народов — к созданию своих национальных государств. Запустение и бедность центральной России и вообще Великороссии на фоне процветающих окраин вызывали у Розанова горькое чувство: «Центральная Русь напоминает какое-то заброшенное старье, какой-то старый чулан со всяким историческим хламом, отупевшие обыватели которого живут и могут жить без всякого света, почти без воздуха... Можно подумать, что „империя“ перестает быть русской; что не центр подчинил себе окраины, разросся до теперешних границ, но, напротив — окраины срастаются между собою, заливая собою центр»[61]. Даже в учебниках и популярных изданиях, отмечал Розанов, Центр России находится на последнем месте. Причину этого он видел в том всеобщем презрении к своей стране и принижении ее перед Западом, которое стало всеобщим мнением в Москве и Петербурге. С горечью вспоминая, как славянофилы страдали и страдают от репрессий, в то время как нигилисты спокойно издавали свои журналы десятилетиями, Розанов восклицал: «Быть предателем в России — это значит всего достигнуть, во всем успеть, быть православным не по метрике только, монархистом — и притом вслух, это значит быть выброшенным за борт текущей жизни, остаться без приюта, в нужде и чуть не на голодную смерть (Достоевский, К. Леонтьев, Н. Страхов)»[62]. Видя это русское самоотрицание и самоунижение, считал публицист, остальные народы империи вместо естественного угасания и чисто этнического (не национального) существования возбуждаются мечтами об отделении. Поэтому, пока русский патриотизм не станет определяющим императивом культуры, образования, общественного мнения, до тех пор поляки, армяне, латыши будут мечтать об образовании отдельных государств, делал справедливый вывод Розанов.

Следующая статья публициста в «Русском обозрении» имела характерную предысторию. В апреле 1896 г. Розанов опубликовал в «Русском вестнике» статью против

[58] Там же. С. 768–769.
[59] Там же.
[60] *Его же.* Кто истинный виновник этого? // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 640–655.
[61] Там же. С. 651.
[62] Там же. С. 651–652.

символистов, которую, однако, редакция вновь изменила и сократила. Возмущенный этим, он отдал ее полный текст в «Русское обозрение»[63] наряду со своим письмом в редакцию[64], в котором он отстаивал свое право ничего не менять в искренне написанных статьях. Таким образом, это был уже второй случай за год, после аналогичного инцидента со статьей о Толстом, когда обиженный «Русским вестником» Розанов искал справедливости в конкурирующем «Русском обозрении». В самой же остро критической статье Розанов усматривал корни болезненного эротизма русских и французских символистов в физиологическом «ультрареализме» литературы XIX века. Вместе с тем он выходил на более серьезный уровень обобщения, утверждая, что в средневековье на протяжении тысячи лет европейцы вырабатывали «в молчании» великие духовные сокровища, которые затем, начиная с эпохи Возрождения, стали открывать и тратить, поставив вместо Бога в центр мироздания субъект, «Я». К XIX в. наследие прошлого было истрачено, вследствие чего в символизме и вообще декадансе «Я» исчезло и распалось[65]. Розанов выражал надежду, что Церковь останется неколебимой и недоступной декадентским веяниям «смрадного чудовища» символизма.

В том же и следующем номерах «Русского обозрения» были помещены розановские некрологи недавно ушедшим из жизни Ю. Н. Говорухе-Отроку и Н. Н. Страхову под общим заглавием «Вечная память»[66]. Раскрывая немало сугубо личной информации о Говорухе-Отроке, Розанов отмечал его ориентацию на вечность как основной атрибут Бога, его сугубую сосредоточенность на человеческой душе при равнодушии к социальным вопросам, и с этой точки зрения даже считал несовершенными многочисленные критические работы покойного публициста о литературе. Поскольку Говоруха-Отрок имел контакты со Страховым, Розанов сравнивал их между собой. Он отмечал специфический характер религиозности Страхова (твердой, но с некоторым сомнением в чудесных исцелениях) и вместе с тем его моральную принципиальность: «Низкое или гадкое *естественно* не вилось около него. <…> Долгое и постоянное общение с ним могло бы поправить порочного человека или человека, *склонного* к пороку, как с другим общение иногда губит его»[67]. Отнюдь не обходя стороной болезненные вопросы о пристрастии Страхова к проповеди Толстого, о его защите свободы вероисповедания и т. п., Розанов все же заключал: «Литература в нем потеряла пестуна своего; наша недозрелая, младенческая мысль потеряла в нем драгоценнейшую няню»[68]. Вместе с тем публицист не упустил случая вновь повторить главную мысль своей статьи «Свобода и вера» о необходимости жесткой политической борьбы со всеми неправославными. Первая половина некролога Страхову под пером Розанова превратилась в открытую проповедь насилия, а вторая половина — в детальную историю болезни, смерти и похорон покойного. Завершался же он восхвалением Страхова, Толстого и Соловьева как трех возродителей живого религиозного чувства в России[69].

В том же самом номере «Русского обозрения» с некрологом Страхову перекликалась другая розановская статья[70], направленная на критику религиозных построений Толстого (учения о «непротивлении») как книжных, безжизненных, оторванных от контекста Евангелия и даже от жизни самого писателя. Розанов вновь возвращался к своей идее о том, что истинная любовь и вера требует пылкости и даже резких,

---

[63] *Его же.* О символистах. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1896. № 9. С. 322–334; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 7. С. 410–420.

[64] *Его же.* О символистах. С. 318–321.

[65] Там же. С. 332–333.

[66] *Его же.* Вечная память (24 января — 27 июля 1896 г.) // Русское обозрение. 1896. № 9. С. 386–396; № 10. С. 629–664; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 7. С. 351–375.

[67] Там же. С. 358–359.

[68] Там же. С. 360.

[69] Там же. С. 375.

[70] *Его же.* Еще о графе Л. Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу // Русское обозрение. 1896. № 10. С. 497–507; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 4. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 11–19.

насильственных действий. Завершалась данная статья неожиданно приписанным к ней постскриптумом с критикой Ницше.

В следующем выпуске журнала появилась большая статья Розанова о духоборах[71], начинавшаяся с общего рассуждения о радикальных сектах. По мнению мыслителя, наряду с официальной Российской империей существует потаенная Святая Русь, консервативный полюс которой представлен старообрядцами, а радикальный — хлыстами, молоканами и прочими экстремистскими сектами. Розанов утверждал, что именно недальновидная политика российских властей спровоцировала сначала образование белокриницкой иерархии, а затем и усиление беспоповщины. Что касается «духовных» сект (трактовавших все Евангелие аллегорически и отрицавших буквальный смысл христианства), то, по мнению публициста, из молоканства логически вытекало хлыстовство, а из последнего — скопчество как венец тяги к избавлению от телесности. Едва ли не впервые в жизни Розанов прямо и открыто защищал телесность и особенно брак как основу истинной религии в противовес скопческим сектам: «Не свята и не истинна всякая церковь, которая не понимает этого акта именно как религиозного таинства»[72]. Призывая применить силу против евнухов, исказивших в себе данный Богом образ, автор в то же время был как будто заворожен личностью Кондратия Селиванова и рассматривал его учение с обширными цитатами из его сочинений и скопческих радостных песен более детально, чем обычно делалось в цензурных условиях 1890-х гг. Напротив (и это тоже удивительно для «Русского обозрения» как журнала церковной ориентации, которому покровительствовал Победоносцев), Розанов ставил обычных старообрядцев по праведности жизни гораздо выше православного большинства русских крестьян. Он призывал вернуться к строгому выполнению типикона и соборно отменить «клятвы» 1667 г., в конечном счете придя к полному уврачеванию раскола и объединению старообрядцев (поповцев и беспоповцев) с господствующей Церковью. Как известно, движение в данном направлении продолжалось весь XX в., продолжается и сейчас; Розанов по праву может считаться одним из его ранних провозвестников и защитников единоверия. Проблему духоборческих сект публицист призывал решить оживлением мистической, этической и эстетической жизни внутри Православной Церкви: «Духоборчество есть симптом, показующий и отрицающий великую *пассивность* всех наших духовных состояний. <…> Не выносит этого душа человеческая»[73]. Протест Розанова против тотальной бюрократизации Церкви и государства в данной статье был очень ярок, хотя на несколько лет опередил время массового выражения подобных настроений. Парадоксально выглядит лишь то, что для Розанова образцом плоского и бездушного бюрократа с «душой Акакия Акакиевича» и «мыслью Молчалина» был М. М. Сперанский, в то время как в действительности тот, как теперь известно, всю жизнь всерьез занимался мистицизмом, подчас даже нехристианским. В то же время публицист справедливо обращал внимание на то, что именно внедрение жестких канцелярских правил для единоверцев привело к приостановке дотоле широкого и живого движения перехода раскольников в единоверие. Выход из ситуации Розанов усматривал в полном слиянии старообрядцев с Церковью, причем все их привычки, вся их духовность должна была, по его мнению, быть «*разлита по всем формам нашего бытия*» и преобразить всю Русскую Церковь изнутри[74].

Наконец, в декабрьском номере «Русского обозрения» Розанов опять, как и в сентябре, вернулся к теме декадентов и символистов из круга «Северного вестника» (А. Волынский, Ф. Сологуб и др.)[75]. Одобряя остроумную пародию В. П. Буренина

[71] *Его же.* Несколько замечаний о духоборческом течении русского раскола // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 387–415.

[72] Там же. С. 396.

[73] Там же. С. 409.

[74] Там же. С. 415.

[75] *Его же.* Нечто о декадентах, «лампадном масле» и проницательности наших критиков // Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1112–1120.

на Д. С. Мережковского и считая декадентов «сатанаилами» и «отвратительными эротоманами», Розанов вместе с тем подчеркивал, что с ними приходит новая духовная эпоха, которой Буренин не понимал. По этой же причине он предвзято обвинял трех ведущих публицистов «Русского обозрения» (Тихомирова, Говоруху-Отрока и самого Розанова) в проповеди «семинарских истин», в лицемерии и фарисействе. Розанов возражал: «Приходило ли на мысль когда-нибудь г. Буренину, что декадентство глубочайшим образом связуемо с упадком всякой *традиции* в нашем обществе? Традиции бытовой, культурной, но главным образом *церковной*?..»[76]. Декаденты, по мнению Розанова — «общечеловеки» без национальности, воспитанные в стерильной атмосфере российских университетов и лишенные бытовой связи с почвой. Буренин не должен объявлять их сумасшедшими, был убежден критик, поскольку он сам представлял рационализм и нигилизм 60-х гг. с его «ребяческими принципами», который закономерно и привел к символизму: «В декадентах 60-е гг. только не *узнают* себя; точные и неподвижные представители той эпохи отрицаются, но бессильно, от собственных порождений, продвинувшихся далее, к „новой мозговой линии“, открытой именно их усилиями. Когда же, как не в *эти* годы сброшена была „традиция“ русским человеком с себя?»[77]. Розанов бросал страшное пророчество о будущих судьбах литераторов Серебряного века: «Они захотят поклониться Богу — и не сумеют назвать Его по имени; захотят пойти в храм — и не найдут к нему дорог; они затеплили бы лампаду, но, вот, старое искусство этого потеряно! Они проклянут свою жизнь; не найдя Бога — они поклонятся демону; они воспоют *ему* гимны; они воспоют гимны смерти»[78].

Таким образом, на последние пять месяцев 1896 г. приходится пик сотрудничества Розанова с «Русским обозрением». В 1897 г. он опубликует там лишь четыре статьи. Первая из них, «Отрывок (Из петербургских видений)»[79], содержала восхваление С. Ю. Витте как гениального политика, спасшего российские финансы. Вместе с тем Розанов отмечал, что Витте попал во власть лишь благодаря случайной встрече со своим предшественником И. А. Вышнеградским, а тот, в свою очередь, стал министром лишь благодаря частной инициативе М. Н. Каткова. В целом же российская бюрократическая система, уже приведшая один раз страну к поражению в Крымской войне, по мнению Розанова, душит частную инициативу и способствует продвижению бездарностей и взяточников. В качестве положительных примеров роли частной инициативы в социальных преобразованиях он приводил деятельность Петра I и И. Лойолы. Чувство бессилия перед петербургской бюрократией (которую он сравнивал с жабой, выползшей на берег Невы) приводило Розанова к неутешительному выводу: «Мир христианский есть по существу своему мир неудач, разочарования и слез, и вытекающей отсюда молитвы. Если бы мы имели хороших чиновников — мы разучились бы молиться»[80].

Следующая статья Розанова в майском номере «Русского обозрения» была приурочена к первой годовщине Ходынской трагедии и вызвала негодование почти всей общественности[81]. В ней мыслитель утверждал, что пролитая 1 марта 1881 г. кровь Александра II привела к охлаждению отношения царя к народу, так что Александр III избегал общения с ним и даже почти не бывал в Москве. Искупить грех цареубийства 1881 г., по мысли Розанова, смогло только массовое пролитие народной крови в давке на Ходынке 15 лет спустя: «Да будет же благословенно 18 мая 1896 г.! Да будет благословенна пролившаяся там кровь! Бог спас нас. <…> Полная аналогия первому марта: так же неожиданно, там и здесь смерть в радостную, по существу,

[76] Там же. С. 1115.

[77] Там же. С. 1118.

[78] Там же. С. 1119.

[79] *Его же.* Отрывок (Из петербургских видений) // Русское обозрение. 1897. № 4. С. 776–782; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 584–588.

[80] *Его же.* Отрывок. С. 781.

[81] *Его же.* 1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г. // Русское обозрение. 1897. № 5. С. 328–332; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 600–603.

минуту <...>. Но там в основе ее — ошибка ненависти, здесь — истина любви. Великое искупление совершилось»[82]. Заключительная часть этой короткой статьи буквально повторяла учение Ж. де Местра о необходимости принесения невинных в жертву ради искупления социальных грехов. Однако Розанов усматривал в этом причину для светлой радости и братской любви.

Анатолий Александрович Александров, 1898–1899 гг.

Возмущение либеральной и левой прессы статьей о Ходынке вынудило публициста в сентябре 1897 г. опубликовать в «Русском обозрении» краткое пояснительное письмо[83], в котором Розанов объяснял, что статья была написана по свежим следам еще летом 1896 г., вместе с рассмотренной выше работой «О двух гаммах...», и пролежала неопубликованной почти год. Что касается сути своей позиции, то Розанов утверждал, что его склонность объяснять стечение обстоятельств, приведшее к массовой гибели людей, Промыслом Божьим является похвальной с моральной стороны[84].

7 октября 1897 г. умер ближайший друг Розанова, молодой публицист «Нового времени» Ф. Э. Шперк. Мыслитель написал три разных варианта некролога ему. Самый подробный из них появился в ноябрьской книжке «Русского обозрения»[85]. Весьма откровенно рассказывая о семейной и личной жизни Шперка, Розанов отмечал необычную для его юных лет «серьезность, красоту и глубокую печаль». Он отмечал, как, начав с неприятия «общих мест» либерализма, немец и лютеранин Шперк шел по пути нешаблонности своей мысли и в итоге пришел к почитанию русского народа, славянофильства, а перед смертью принял православие из-за его мистичности.

Вместе с тем на протяжении 1897 г. редакция «Русского обозрения» оказалась в состоянии кризиса. Молодой сотрудник А. Ф. Филиппов интриговал, настраивая Розанова как против Александрова, так и против другого потенциального претендента на пост редактора — В. А. Грингмута (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 38–39, 42–43 об). После посещения начальника Главного управления по делам печати М. П. Соловьева Филиппов довольно подло убеждал Розанова: «Хорошо, что Александров пока относится с благоговением к каждой Вашей строчке. А вдруг настанет (и она настанет!) пора, когда он начнет под давлением о. Фуделя, Льва Тихомирова, газетных отзывов и всеобщего шума отсылать статьи обратно. Ради Бога, подумайте об этом!» (Там же. Л. 39). Одновременно Филиппов лукаво заверял Александрова в своей преданности ему (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 765. Л. 1–4). Розанов хорошо понял цену происходящему и оставил очень откровенную запись о поведении Александрова, «обиравшего» Морозова, и его жены, открыто изменявшей ему с Филипповым (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 36 об).

Уже в апреле 1897 г., одновременно с публикацией своих очередных статей в «Русском обозрении», Розанов поместил в органе своих оппонентов — «Северном вестнике» — письмо, в котором анализировал свои статьи прошлых лет в александровском

[82] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 602–603.

[83] *Его же.* Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 406–407.

[84] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 607–608.

[85] *Его же.* Памяти Федора Эдуардовича Шперка († 7 октября 1897 г.) // Русское обозрение. 1897. № 11. С. 459–465; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 7. С. 376–380.

журнале и отрекался от некоторых, хотя и не всех, консервативных идей данного круга, в первую очередь, от политической программы В. А. Грингмута, но также и от наследия Каткова и Аксакова[86]. Теперь такие свои работы, как «О монархии», «Свобода и вера» Розанов называл примером радикального консерватизма, противостоящего «безыдейному» охранительству Грингмута и всего его направления.

Прекращение правительственной субсидии «Русскому обозрению» в 1898 г. закономерно привело к краху журнала, хотя поначалу Александров храбрился. В письме Розанову от 27 мая 1898 г. он объявлял о разрыве личных отношений с М. П. Соловьевым в связи с тем, что тот ложно обвинил его в присвоении субсидии. По поводу последней статьи Розанова, публиковавшейся по частям вплоть до закрытия журнала, Александров говорил: «Статью Вашу о Бокле печатаю с удовольствием. Очень Вам благодарен за Ваше сочувственное отношение ко мне и очень это ценю» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 32). Тем не менее, письма Розанова к нему в данный период полны жалоб на то, что Александров месяцами не отвечает на письма и не выплачивает гонорар (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 56–65). Наконец, в мае 1898 г. Розанов прямо написал, что считает политический консерватизм в России разрушительной силой чиновников, не существующей как умственная и литературная величина: «Отвращение к консерватизму — всеобщее, непобедимое» (Там же. Л. 70). В письме к Л. А. Тихомирову Розанов благодарил его за хлопоты перед Александровым и в то же время сурово обвинял В. А. Грингмута в дискредитации русского консерватизма как такового: «Консервативные идеи *запакощены*, и кто им хочет служить — должен их реабилитировать» (ГАРФ. Ф. 634. Д. 116. Л. 3, 5–7 об). Розанов предлагал из последних сил отстаивать «свободный, не связанный, не обязанный консерватизм», «сражаться совершенно вразброд, в одиночку» (Там же. Л. 3 об). В целом он полагал, что уже к 1898 г. дело консерваторов было проиграно, и даже Победоносцева, не удосужившегося найти средства на издание сочинений Леонтьева, считал бесполезным.

В связи с этим Розанов спрашивал Александрова о дальнейшей судьбе «Русского обозрения»: «Будете ли Вы его продолжать? Ликвидируете ли за невозможностью держаться? Я не из рядовых сотрудников, и, не отвечая на сотни писем, Вы мне могли бы набросать „ситуацию“ дел» (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 70). Следует отметить, что до самого конца Розанов держался благородно по отношению к Александрову и защищал его перед М. П. Соловьевым, который в ответных письмах в апреле 1898 г. обвинял редактора «Русского обозрения» в растрате казенной субсидии на сумму 35000 руб. (ОР РГБ. Ф. 249. К. М4208. Д. 3. Л. 1–6 об).

Несомненно, что разочарование Розанова в консерватизме медленно нарастало еще с 1894 г., в том числе и в связи с внутренней борьбой в лагере охранителей между К. П. Победоносцевым, Т. И. Филипповым, В. П. Мещерским, «Русским обозрением», поздними славянофилами и др., однако именно банкротство Александрова окончательно совпало с переходом Розанова в оппозиционный лагерь[87].

Тем не менее, вплоть до момента закрытия александровского журнала Розанов сотрудничал в нем. В январском номере 1898 г. была помещена его заметка о вспыхнувших в российских университетах беспорядках[88]. Неожиданно на страницах консервативного журнала Розанов по сути оправдывал студентов, поэтизировал их вольницу, изображал их в виде «духовного казачества», некоей Запорожской Сечи. Сами беспорядки, по мнению публициста, были простительной юношеской болезнью. Вместе с тем Розанов выражал обеспокоенность тем, что за полвека в России сложилась студенческая субкультура со своими героями и правилами поведения, и университет как формальная структура со случайным подбором профессоров на кафедры, с отсутствием всякой преемственности между ними, не в силах

[86] *Его же.* Письмо в редакцию // Северный вестник. 1897. № 4. С. 85–92; *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 28. С. 577–583.

[87] *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. С. 255–258, 275–277.

[88] *Розанов В. В.* Несколько замечаний по поводу студенческих беспорядков // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 411–420.

повлиять на «странный мирок» революционного студенчества. В итоге, считал он, «русский юноша каким вошел в университет, таким из него и выходит». «Университеты наши имеют традиции и дисциплину нравов, но они не имеют традиции и дисциплины собственно научения, т. е. самой науки, кафедры, которая определенно сложилась бы и последовательно развивалась», — подчеркивал Розанов[89], сравнивая университет с «грубым и неинтересным сараем». В конечном счете, полагал он, сохранение изолированного «микрокосма», «мирка» бунтующих студентов зависит лишь от милосердия русского общества.

В последних трех номерах по частям публиковалась большая рецензия на русское издание Г. Т. Бокля[90], в которой автор подвергал беспощадной критике бессвязность и отвлеченность его мыслительных построений, его хаотические и бессистемные книги. Среди прочего, Розанов критиковал Бокля за утрату «инстинкта» жизни и рождения, что уже сигнализировало о начавшемся отречении самого автора от консерватизма и концентрации его внимания на «половом вопросе». В связи с прекращением «Русского обозрения» публикация данной статьи не была завершена сразу — полностью она появится лишь в сборнике «Природа и история»[91]. В завершающих частях данной статьи речь шла уже не только о Бокле: Розанов пытался понять причины популярности ничтожной и убогой, с его точки зрения, позитивистской мысли XIX в. вообще, как в лице Бокля, Милля, Дарвина, Спенсера, Конта, Тэна, так и в лице ее русских популяризаторов: Писарева, Михайловского, Лесевича, Павленкова и проч. Статья завершалась неприкрытой тревогой за судьбы гениев в будущем.

В последнем номере «Русского обозрения» (за май, но вышедшем в августе) наряду с продолжением рецензии на Бокля была перепечатана (из «Нового времени») небольшая заметка Розанова о В. Г. Белинском к 50-летию его кончины[92]. Автор рисует фигуру Белинского как искреннего идеалиста, несмотря на то, что представленный им этап критики давно пройден. «Он — соучастник нашей жизни как нравственное лицо», — провозглашал Розанов, призывая дать право бесплатного образования потомкам Белинского[93]. Словами о нем публицист начинал свою первую статью в «Русском обозрении» 1892 г., такими же словами он завершил свою последнюю статью в этом журнале шесть лет спустя. Это знаменовало окончание целого периода в жизни Розанова — периода активного сотрудничества с московскими консерваторами. Он совпал с концом александровского журнала.

Правда, А. Ф. Филиппов приобрел права на «Русское обозрение» и попытался его возродить[94]. 15 апреля 1899 г. он выслал Розанову программу журнала и уведомил его о желании Грингмута выкупить «Русское обозрение», в связи с чем просил своего корреспондента похлопотать перед М. П. Соловьевым, чтобы этого не произошло и чтобы журнал остался в руках Филиппова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 44–49).

Из письма Филиппова Розанову 21 января 1900 г. следует, что план нового номера был уже готов, в связи с чем редактор просил Розанова побыстрее прислать статью «Юдаизм». Дальнейшее сотрудничество, однако, не сложилось. В феврале Филиппов потребовал кардинально переделать статью, критикуя одну строчку за другой и упрекая в жадности к гонорару: «Если Александров печатал все, что Вы давали, то это его и Ваше дело. Я бы не позволил авторам писать у меня все, что им ни вздумается» (Там же. Л. 53–56). Конечно, «избалованный» Розанов со своей уникальной манерой письма не мог пойти на такое. В отместку он опубликовал в «Новом времени» от 30 июня фельетон «Судьбы русского журнального консерватизма», в котором уничижительно

---

[89] Там же. С. 415.

[90] *Его же.* Книга особенно замечательной судьбы // Русское обозрение. 1898. № 3. С. 155–179; № 4. С. 557–573; № 5. С. 138–147.

[91] *Его же.* Природа и история. С. 193–268.

[92] *Его же.* 50 лет влияния (Памяти В. Г. Белинского) // Русское обозрение. 1898. № 5. С. 273–282.

[93] *Его же.* Собрание сочинений. Т. 7. С. 300–307.

[94] *Медоваров М. В.* А. Ф. Филиппов и возобновление журнала «Русское обозрение» (1898–1904 гг.) // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. 2018. № 5. С. 27–33.

Восстановленная могила В. В. Розанова на бывшем кладбище Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры в Сергиевом Посаде. На заднем плане — могила К. Н. Леонтьева

высмеял неудачи «Русского обозрения» и «Русского вестника»[95]. Тем не менее, даже 28 сентября 1900 г. Филиппов последний раз просил Розанова переделать статью (Там же. Л. 57–59), а когда получил отказ — заказал аналогичную статью «Дом Иакова» его однофамильцу Н. П. Розанову, желая таким нехитрым способом обратить внимание читателей на броскую фамилию автора рассуждений по еврейскому вопросу[96]. Номер возобновленного «Русского обозрения» с этой статьей вышел в июне 1901 г. и, по словам В. А. Фатеева, стал «позором журнального консерватизма»[97].

В сотрудничестве Розанова с консервативным лагерем, казалось, в этот момент была поставлена жирная точка. Однако пройдет время, и с 1910 г. Розанов снова вернется на близкие позиции, пусть и на новом витке своей творческой эволюции. Судя по позднейшей записи Розанова 1912 г. (Там же. Л. 36 об.), многое в «Русском обозрении» он вспоминал с ужасом, но все-таки нашел в себе силы вновь примириться со старыми знакомыми. Как известно, свою жизнь Розанов тоже окончил в Сергиевом Посаде, буквально на руках у Александрова, и похоронен рядом с Леонтьевым. Это означает, что все попытки мыслителя отделить свое имя от «Русского обозрения» не увенчались успехом. Настало время подвести итоги и дать обобщающую оценку тому творческому наследию, которое стало плодом сотрудничества Розанова с этим журналом.

До 1892 г. говорить о Розанове как о публицисте почти не приходится. Его становление в этом качестве связано именно с шестью годами публикаций в «Русском обозрении», хотя и наряду с другими журналами и газетами. Но если в «Русском вестнике», «Московских ведомостях», «Новом времени» Розанов печатался на правах нелюбимого стороннего сотрудника, то в «Русском обозрении» он стал вторым по значимости публицистом, которому Александров позволял печатать почти все что угодно без всяких редакционных поправок.

Статьи Розанова в «Русском обозрении» не представляют собой единого комплекса ни в идейном, ни в организационном отношении. По отношению к ним верны его собственные слова: «Мы как бы живем афоризмами, не пытаясь связать их в систему и даже не замечая, что все наши афоризмы противоречат друг другу»[98]. Публикационная активность Розанова в «Русском обозрении» не была стабильной ни по времени, ни по тематике. Две трети всех его статей в этом журнале появилась

[95] *Розанов В. В.* Судьбы русского журнального консерватизма // Новое время. 1900. № 8742. 30 июня (12 июля). С. 2–3; *Его же.* Собрание сочинений. Т. 27. Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. М.–СПб., 2009. С. 495–504.

[96] *Розанов Н. П.* Воспоминания старого москвича. М., 2004. С. 205–206.

[97] *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. С. 280.

[98] *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 7. С. 362.

в короткие периоды: весна 1893 г., второе полугодие 1895 г. и второе полугодие 1896 г. Жалобы Розанова на недостаточные гонорары были типичными и для других сотрудников А. А. Александрова, однако компенсировались «льготными» условиями публикаций в «Русском обозрении». Что касается тематики произведений Розанова, появившихся в данном журнале, то 40% их объема пришлось на публицистику (чаще всего — в рамках полемики с другими периодическими изданиями), а почти треть — на узкоспециальные философские произведения, малопонятные для читателей. Достойное место среди розановских работ в «Русском обозрении» занимали сочинения по религии, истории и литературной критике, причем особого внимания заслуживают такие направления мысли автора, как критика позитивизма, полемика с декадентами и с Толстым, анализ причин усиления старообрядчества и скопчества в России. Особый интерес представляют четыре розановских некролога, уникальных своей беспрецедентной откровенностью.

Непосредственное сотрудничество Розанова в журнале продолжалось ровно шесть лет и стало возможным благодаря его принадлежности к кругу последователей К. Н. Леонтьева. Пользуясь благосклонностью сначала Т. И. Филиппова, а затем К. П. Победоносцева, за это время мыслитель сумел завоевать себе прочную репутацию яркого и скандального журналиста. Это позволило Розанову постепенно отойти в сторону от консервативной ортодоксии и после 1898 г. стать независимым публицистом, отрекшись от выродившегося «журнального консерватизма».

Источники и литература

1. Государственный архив РФ (ГАРФ). Ф. 634. Д. 116. Письма В. В. Розанова Л. А. Тихомирову.
2. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 249. Кн. М3820. Д. 3. Письма Н. Н. Страхова В. В. Розанову 1894–1896 гг.
3. ОР РГБ. Ф. 249. Кн. М4208. Д. 3. Письма М. П. Соловьева В. В. Розанову 1898 г.
4. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 2 (А. А. Александров). Оп. 2. Д. 15. Письма В. В. Розанова А. А. Александрову.
5. РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Письма редакторов журналов и газет В. В. Розанову.
6. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 728. Д. 50. Письмо В. В. Розанова Т. И. Филиппову 1892 г.
7. *Александров А. А.* Друзьям // Русское обозрение. 1892. № 10. С. 677.
8. *Ведерников В. В.* «Русское обозрение» // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2010. С. 432–436.
9. *Котов А. Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии: монография. СПб.: СПбИГО, ООО «Книжный Дом», 2010. 224 с.
10. *Медоваров М. В.* А. Ф. Филиппов и возобновление журнала «Русское обозрение» (1898–1904 гг.) // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. 2018. № 5. С. 27–33.
11. *Медоваров М. В.* О редакционной политике журнала «Русское обозрение» (по материалам базы данных содержания журнала) // Вестник Нижегородского университета имени Н. И. Лобачевского. 2019. № 1. С. 44–54.
12. *Розанов В. В.* Афоризмы и наблюдения // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 726–744; № 11. С. 334–364; № 12. С. 819–845.
13. *Розанов В. В.* Вечная память (24 января — 27 июля 1896 г.) // Русское обозрение. 1896. № 9. С. 386–396; № 10. С. 629–664.
14. *Розанов В. В.* Две гаммы человеческих чувств (По поводу Ходынской катастрофы) // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 767–769.
15. *Розанов В. В.* Еще доброе дело на Руси // Русское обозрение. 1896. № 4. С. 862–871.

16. *Розанов В. В.* Еще о графе Л. Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу // Русское обозрение. 1896. № 10. С. 497–507.

17. *Розанов В. В.* Книга особенно замечательной судьбы // Русское обозрение. 1898. № 3. С. 155–179; № 4. С. 557–573; № 5. С. 138–147.

18. *Розанов В. В.* Красота в природе и ее смысл. М.: Университетская типография, 1895. 83 с.

19. *Розанов В. В.* Критическая заметка // Русское обозрение. 1895. № 6. С. 933–934.

20. *Розанов В. В.* Кто истинный виновник этого? // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 640–655.

21. *Розанов В. В.* Несколько замечаний о духоборческом течении русского раскола // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 387–415.

22. *Розанов В. В.* Несколько замечаний по поводу студенческих беспорядков // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 411–420.

23. *Розанов В. В.* Нечто о декадентах, «лампадном масле» и проницательности наших критиков // Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1112–1120.

24. *Розанов В. В.* О монархии (Размышления по поводу Панамских дел) // Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700.

25. *Розанов В. В.* О символистах. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1896. № 9. С. 318–334.

26. *Розанов В. В.* О так называемом «действии на расстоянии» // Русское обозрение. 1895. № 3. С. 279–289.

27. *Розанов В. В.* О трех принципах человеческой деятельности // Русское обозрение. 1893. № 3. С. 106–121; № 4. С. 593–610.

28. *Розанов В. В.* О трех фазисах в развитии нашей критики // Русское обозрение. 1892. № 8. С. 576–594.

29. *Розанов В. В.* Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 905–913.

30. *Розанов В. В.* Отрывок (Из петербургских видений) // Русское обозрение. 1897. № 4. С. 776–782.

31. *Розанов В. В.* Памяти Осипа Ивановича Каблица // Русское обозрение. 1893. № 11. С. 513–518.

32. *Розанов В. В.* Памяти Федора Эдуардовича Шперка († 7 октября 1897 г.) // Русское обозрение. 1897. № 11. С. 459–465.

33. *Розанов В. В.* 1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г. // Русское обозрение. 1897. № 5. С. 328–332.

34. *Розанов В. В.* Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 406–407.

35. *Розанов В. В.* Письмо в редакцию. Необходимое разъяснение // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 501–508.

36. *Розанов В. В.* Письмо в редакцию «Северного вестника» // Северный вестник. 1897. № 4. С. 85–92.

37. *Розанов В. В.* Природа и история. Сборник статей. СПб.: Типография М. Меркушева, 1900. 269 с.

38. *Розанов В. В.* 50 лет влияния (Памяти В. Г. Белинского) // Русское обозрение. 1898. № 5. С. 273–282.

39. *Розанов В. В.* Смена мировоззрений // Русское обозрение. 1895. № 7. С. 193–207.

40. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 4. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. 734 с.

41. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. 702 с.

42. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 13. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. 477 с.

43. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 27. Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 845 с.

44. *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 28. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). — Сумерки просвещения. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 878 с.

45. *Розанов В. В.* Судьбы русского журнального консерватизма // Новое время. 1900. 30 июня (12 июля). № 8742. С. 2–3.

46. *Розанов В. В.* Сумерки просвещения. Сборник статей по вопросам образования. СПб.: Типография М. Меркушева, 1899. 240 с.

47. *Розанов В. В.* Три главных принципа образования (по поводу замечаний Д. И. Иловайского) // Русское обозрение. 1893. № 5. С. 35–49.

48. *Розанов В. В.* Что выражает собою красота природы? // Русское обозрение. 1895. № 10. С. 601–623; № 11. С. 132–159; № 12. С. 639–670.

49. *Розанов В. В.* Что иногда значит «научно объяснить» явление? // Русское обозрение. 1895. № 8. С. 596–603.

50. *Розанов Н. П.* Воспоминания старого москвича. М.: Русскій міръ, 2004. 431 с.

51. *Соловьев В. С.* «Место христианства в истории» В. Розанова. М., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 475–476.

52. *Тарасова А. А.* Реакционно-охранительная журналистика // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М.: Наука, 1982. С. 234–260.

53. *Тихомиров Л. А.* В чем ошибка г. В. Розанова? // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 397–411.

54. *Тихомиров Л. А.* Критика демократии. Статьи из журнала «Русское обозрение» 1892–1897 гг. М.: Москва, 1997. 672 с.

55. *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. 1056 с.

56. *Филиппов А. Ф.* Из истории журнала // Русское обозрение. 1901. № 1. С. IV–XXIV.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Н. П. Ильин

Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке»

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10005

Аннотация: Статья посвящена недостаточно изученному направлению русской мысли, видевшему основную задачу философии в постижении собственно человеческого в человеке. С точки зрения рассмотренных в статье представителей этого направления (П. Е. Астафьев, В. И. Несмелов, В. А. Снегирев), человечность (humanitas) человека убедительней всего выражается в его предрасположении к восприятию Откровения, в наличии в нем «естественной почвы богопознания». Показано, что названные мыслители единодушно считали такой «почвой» внутренний (душевный) мир человека. Коренное свойство этого мира заключается в его деятельном и сознательном характере. В процессе развития сознания формируется самосознание, вершина которого — идея свободно-разумной личности. Именно осознание самого себя личностью делает возможным для человека переход к идее Божественной Личности, но вместе с тем и к «загадке о человеке», «к противоречию между условным бытием человека и образом безусловного бытия в человеке». Отмечается, что наиболее известное в этом отношении учение В. И. Несмелова является развитием взглядов его учителя В. А. Снегирева на «идеал совершенной личности». В заключение статьи затронута особая позиция П. Е. Астафьева, для которого полнота душевной жизни связана с сопряжением в ней личности человека и его национальной природы (народности). Общий вывод статьи состоит в том, что «загадка о человеке» является, по существу, пробным камнем для равноправного и плодотворного сотрудничества философии и богословия.

Ключевые слова: русская классическая философия, философская антропология, душа, внутренний человек, внутренняя (психическая) жизнь, сознание, самосознание, бессознательное, идеальное и реальное, трансцендентное и имманентное, личность (духовная, совершенная), народность (национальность).

Об авторе: **Николай Петрович Ильин**
Доктор физико-математических наук, почетный работник высшего профессионального образования, председатель Русского философского общества им. Н. Н. Страхова.
E-mail: ilyinnp@yandex.ru

Ссылка на статью: Ильин Н. П. Место встречи: душа. Понятия личности и народности в контексте «загадки о человеке» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 90–109.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Nikolai P. Ilyin

Meeting Place: Soul. The Concepts of Personality and Nationality in the Context of «Enigma of Man»

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10005

Abstract: The article is devoted to the insufficiently studied direction of Russian thought, which saw the main task of philosophy in the comprehension of the actual human in man. From the point of view of the considered representatives of this direction (P. E. Astafiev, V. I. Nesmelov, V. A. Snegirev), humanity (humanitas) of a person is most convincingly expressed in his predisposition to the perception of revelation, in the presence of «natural soil of God-knowledge» in It. It is shown that these thinkers unanimously considered the inner (soul) world of man as this "soil". The fundamental property of this world is its active and conscious character. In the process of consciousness development, self-consciousness, the top of which is the idea of a free-intelligent person, is forming. It is the awareness of oneself as a person that makes it possible for man to pass to the idea of a divine Person, but at the same time to the "enigma of man", "to the contradiction between the conditional being of man and the image of unconditional being in man". It is noted that the most famous in this regard, the teaching of V. I. Nesmelov is the development of the views of his teacher V. A. Snegirev on the "ideal of a perfect person". In conclusion, the article touches on the special position of P. E. Astafiev, for whom the fullness of spiritual life is associated with the conjugation in it of a person's personality and his national nature (nationality). The General conclusion of the article is that the "enigma of man" is, in fact, a touchstone for equal and fruitful cooperation between philosophy and theology.

Keywords: Russian classical philosophy, philosophical anthropology, soul, inner man, inner (psychic) life, consciousness, self-consciousness, unconscious, ideal and real, transcendent and immanent, personality (spiritual, perfect), nationality.

About the author: **Nikolai Petrovich Ilyin**
Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Honoured Worker of Higher Professional Education, Chairman of the N. N. Strakhov's Russian Philosophical Society.
E-mail: ilyinnp@yandex.ru

Article link: Ilyin N. P. Meeting Place: Soul. The Concepts of Personality and Nationality in the Context of «Enigma of Man». *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 90–109.

В истории русской философии к числу несомненных фактов относится существование *особого направления*, апогей которого приходится на 1880–1890-е гг., хотя свое начало это направление берет еще в середине XIX в. Но загипнотизированная схемой, созданной философами-эмигрантами «первой волны» (Н. А. Бердяевым, В. В. Зеньковским, Н. О. Лосским и др.), современная российская историография отечественной философии распределяет представителей этого направления (не осознанного в его *особом характере*) как попало, используя внешние, непринципиальные черты их творчества. Так, И. В. Киреевский (1806–1856) попадает в разряд «славянофилов», Ап. А. Григорьев (1822–1864) — в разряд «почвенников», Н. Н. Страхов (1828–1896) — и в разряд «почвенников», и в разряд «гегельянцев» (в последний — вместе с П. А. Бакуниным (1820–1900)), А. А. Козлов (1831–1901) вместе с П. Е. Астафьевым (1846–1893) — в разряд «лейбницианцев»; а если с поиском «разряда» дело обстоит совсем туго, то ведь можно *выдумать* — в качестве якобы *философского* «подвида» — разряд «представителей духовно-академической мысли», да и отправить туда В. А. Снегирева (1842–1889) вкупе с В. И. Несмеловым (1867–1937), благо второй был учеником первого.

Между тем, и названные мною сейчас мыслители, и ряд не названных, но тоже разбросанных по разрядам, имеющим лишь косвенное отношение к их творчеству, принадлежат именно к особому направлению русской философии, отмеченному *принципиальным единством* и резко выраженным самобытным характером. Самая существенная черта этого направления проще всего опознается *по контрасту* с главной чертой той «русской религиозной философии», которая связана с именами В. С. Соловьева (1853–1900) и его достаточно многочисленных последователей (неважно, признававших себя таковыми или нет) среди мыслителей т. н. «Серебряного века» — быстротечного периода, подарившего нам «цветы запоздалые» русской культуры. Наиболее лаконично (если не сказать — лапидарно) суть *этого сорта* «религиозной философии» выразил мыслитель, в наши дни возносимый все настойчивей на самую вершину религиозно-философского пьедестала, С. Л. Франк (1877–1950), для которого «*единственный предмет философии есть Бог*»[1].

Сейчас я не буду говорить о полной несостоятельности этого тезиса, о его роковых последствиях как для философии, так и для богословия; об этом я сказал, на мой взгляд, вполне достаточно в другом месте[2]. В данной статье моя первая задача — выразить по возможности кратко, но адекватно суть того направления русской мысли, которое, не будучи ни антирелигиозным, ни безразличным к религии, в то же время смотрело на «предмет» философии совершенно иначе, чем С. Л. Франк и другие энтузиасты *подмены* философии даже не богословием, а некоторой разновидностью «свободной теософии» (если использовать более откровенное выражение В. С. Соловьева[3]).

По контрасту с тезисом Франка в какой-то мере допустимо выразить суть того направления русской философии, с разговора о котором я начал эту статью, в виде тезиса: «Собственный предмет философии — это *человек*». Заменить слово «единственный» словом «собственный» совершенно необходимо. Признавая человека *собственным* предметом философии, представители этого направления, конечно, не «выносили за скобки» ни Бога, ни мир; но любой вопрос, связанный с Богом и миром, не только «связан» здесь с вопросом о человеке, но *разрешается* в этот последний вопрос; находит ответ (пусть так или иначе *ограниченный*) именно в понимании человека. Если иметь в виду связь между вопросом о мире и вопросом о человеке, то суть дела превосходно выразил Н. Н. Страхов в своем важнейшем произведении «Мир как целое»: «Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем

---

[1] *Франк С. Л.* Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 321. Курсив во всех цитатах, если не оговорено особо, принадлежит автору цитируемого текста.

[2] *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. М., 2008. С. 126–148.

[3] *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // *Его же.* Собрание сочинений. Т. II. СПб., б. г. С. 332.

направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность и главный орган мира»[4]. И совсем лаконично: «Человек — вот величайшая загадка, узел мироздания»[5].

Что касается рассмотрения вопроса о человека в контексте *религиозных проблем*, то пока достаточно отметить факт сам по себе показательный: главное произведение В. И. Несмелова, вобравшее в себя целый комплекс этих проблем, состоит из двух томов, объединенных кратким названием «Наука о человеке»[6]. Поясняя, что первый том его сочинения является только *вводным*, Несмелов добавлял: «В этом введении мы попытаемся определить и выяснить как реальные условия образования, так и объективно-мировое значение той несомненно великой загадки, какую всеми фактами своей жизни непрерывно задает себе человек о себе самом же»[7].

Обратим внимание, что Страхов, а через четверть века и Несмелов связывают со словом «человек» слово «загадка», видят в *загадке о человеке* именно ту основную загадку, которую философия должна правильно сформулировать и посильно разрешить. Так что самоуверенное заявление Макса Шелера (1874–1928) о том, что «еще никогда в истории *человек не становился настолько проблематичным для себя*, как в настоящее время»[8] (т. е. в 1920-е гг., когда Шелер писал «Положение человека в Космосе»), выдает не слишком основательное знакомство с русской мыслью XIX столетия. Впрочем, Шелеру можно извинить то, что вряд ли простительно нам.

Но как же все-таки назвать философское направление, которое признает решение «загадки о человеке» ключевой задачей философии? Если верить позднему Канту, то и метафизику, и мораль, и религию «можно было бы свести к антропологии», с ее вопросом «Что такое человек?»[9]. Однако подобная *тотальная* «антропологическая редукция» представляется и неосуществимой, и излишней, особенно если иметь в виду *религию* (а также совокупность наук о природе, почему-то не упомянутых в данном случае Кантом). Тем не менее, умерив в дальнейшем свои аппетиты, т. н. *философская антропология* постепенно завоевала прочное место среди *других* философских дисциплин. А тогда, казалось бы, ясно, что и в нашем случае уместно говорить о *философско-антропологическом направлении* в русской философии. Но помимо того что в этом случае в число представителей нашего направления получает шанс «проскочить», например, совершенно чуждый духу этого направления Н. Г. Чернышевский с его «Антропологическим принципом в философии» (1860), говорить о «философско-антропологическом направлении» — значит выражаться *неудачно* по значительно более веской причине, фактически отмеченной выше. Для мыслителей типа Несмелова проблема человека, «загадка о человеке» составляла не *частный* (пусть и принципиально важный) вопрос философии, но вопрос *философии как таковой*; вопрос, который может правильно поставить и на который может получить верный ответ *только философия*; вопрос, ради решения которого философия, собственно говоря, и существует. Без этого вопроса философия утрачивает свой *raison d'être*, «выживая» только за счет *присвоения* себе задач богословия, как в «русской религиозной философии» (с неизбежным *искажением* этих задач).

Между тем, искомым названием для философии, направленной на решение именно «загадки о человеке», но без «антропологического» сужения познавательного горизонта, мы все-таки располагаем; притом названием, особенно уместным в случае

---

[4] *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. М., 2007. С. 67.

[5] Там же. С. 70.

[6] Первый том «Науки о человеке» был издан (в качестве докторской диссертации) в 1898 г.; второй том — в 1903 г. Этим произведением Несмелова фактически завершился *классический* период русской философии (см. ниже).

[7] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898. С. 13.

[8] *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 32.

[9] *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

русской философии. Вспомним, что вторая половина XIX в. была временем подъема *русской классической культуры*, которую французский литератор Поль Валери (1871–1945) назвал «восьмым чудом света»[10]. Слово «классическая» можно понимать, конечно, просто как эталон, образец; но такое широкое понимание вряд ли уместно в нашем случае — увы, слишком невелико число тех, кто выбирает сегодня в качестве эталона русскую классическую литературу или живопись (и еще меньше тех, кто *соответствует* этому эталону).

Зато вполне адекватным (по крайней мере в рамках данной статьи) представляется мне высказанное Хансом-Георгом Гадамером (1900–2002) понимание классического как «наиболее зрелого, наиболее совершенного оформления человеческого как такового»[11]. Человеческое как таковое, *собственно человеческое* — вот настоящая тема русских мыслителей, которых в силу этого можно по праву называть *классиками русской философии*. И, конечно, вряд ли может вызвать удивление тот факт, что творчество классиков русской философии приходится на время существования русской *классической культуры*. Правда, формирование русской классической философии несколько запоздало по сравнению со временем формирования, например, русской классической литературы; зато и период упадка наступил здесь несколько позже, с выходом на авансцену «религиозной философии», этой философической версии «декаданса», уже после «первой русской революции» 1905–1906 гг.

* * *

Читатель вправе подумать, что я уделил слишком много места поиску подходящего названия для «безымянного» направления русской философии. Но это позволило нам, во-первых, представить, пусть только в самых общих чертах, *реальный ход* истории философии в *России*: от ее *становления* в 1820–1840-е гг., через достаточно продолжительный период *творческой зрелости* в течение почти всей второй половины XIX в., к стремительному упадку в период «между двух революций»[12]. Во-вторых, мы обосновали (пусть опять-таки очень бегло) *право* русской философии считаться философией со своей *классической сердцевиной*; философией, которая достигла настоящей зрелости в решении своей самой насущной задачи — в постижении человека в его человечности[13].

В качестве следующего шага отмечу, что русская классическая философия, несмотря на единство своей основной темы, не была всецело однородной, «единообразной». Как уже отмечалось, человек рассматривался здесь не изолированно, но в своих отношениях с Богом и миром[14]. Конечно, были классики русской философии, которые пытались с одинаковой основательностью рассмотреть оба указанных отношения; к их числу принадлежит, например, А. А. Козлов, а в еще большей степени выдающийся философ и психолог Л. М. Лопатин (1855–1920). Вместе с тем, такое стремление охватить «науку о человеке» во всей ее *полноте*, будучи «по определению» присущим духу философии, не осуществимо одним мыслителем или даже блестящей плеядой таковых. Лев Лопатин об этом, несомненно, догадывался; отсюда его акцент на *вероятностном* характере многих выводов философии. Его ученик А. И. Огнев

[10] *Шмеман А., протопресвитер.* Основы русской культуры. Беседы на радио «Свобода». 1970–71 гг. М., 2017. С. 246.

[11] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 339.

[12] *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. С. 6–54.

[13] Нельзя не отметить, что одним из первых заговорил о *человечности* (*Humanität*) не в смысле филантропизма, альтруизма и проч., а в смысле *собственно человеческого* великий немецкий мыслитель *И. Г. Гердер* (1744–1803).

[14] Под «миром» я имею в виду и *природу* (*natura*, естество — отсюда *естествознание*), и *культуру* (мир, созданный людьми и потому понятный только в свете понимания *взаимосвязей между людьми*). Однако в подробности я не вхожу, потому что не это «отношение к миру» оказывается в фокусе данной статьи.

сообщает нам: «Последние слова, которые мне пришлось слышать от него, стоя у его смертного одра, были: „Там все поймем“»[15].

В данной статье, однако, я хотел бы привлечь внимание к тому «крылу» русской классической философии, представителей которого связывало ярко выраженное стремление постичь человека в аспекте его отношения к Богу. И, прежде всего, это стремление следует выразить как можно точнее, чтобы отчетливо осознать принципиальное значение поставленной ими задачи. Это значение лежит совсем в иной плоскости, чем то описание «многообразия религиозного опыта», которое так восхитило Н. А. Бердяева в известном сочинении американского психолога (и одного из основоположников философии прагматизма) Уильяма Джеймса (1842–1910)[16]. Русские мыслители решали задачу несравненно более сложную и существенно философскую: *как возможен для человека религиозный опыт.* В определенном смысле их философская проблематика так относится к проблематике У. Джеймса (в указанном сочинении), как «трансцендентальная философия» И. Канта — к элементарному *эмпиризму.* Таким сравнением я вовсе не хочу причислить этих мыслителей к числу последователей Канта; они никоим образу не принадлежали к их числу, в отличие от «русских религиозных философов», которые *заимствовали* именно у Канта свою самую заветную идею — идею «антиномичности» разума. Мое сравнение имеет совсем другой смысл — я просто хотел бы сразу подчеркнуть, насколько трудную задачу поставил ряд классиков русской философии и насколько оригинальным было предложенное ими решение.

Вопрос «как возможен для человека религиозный опыт?» можно сформулировать и несколько иначе, притом ближе к постановке вопроса у самих мыслителей, о которых сейчас пойдет речь. Их заветная цель состояла в отыскании *внутри человека* «всеобщей естественной основы богопознания и почвы для религиозного верования»[17]. Той «почвы», той *доброй земли* (Мф 13:8), которая *необходима*, чтобы в человеке дали свои всходы зерна Откровения. При этом постановку задачи «уяснить для себя человеческие основания истинности Откровения» другой классик русской философии находил уже в трудах св. Григория Нисского, которому он посвятил свою магистерскую диссертацию[18].

Сразу подчеркну: я буду сознательно избегать сравнения (и тем более полемики) со взглядами тех, кто считает, что цель такого рода вполне достигнута учением о *синергии*, или о «добровольном согласованном действии воли человеческой и воли Божией»[19]. Отмечу только, что указанная согласованность обычно или трактуется в нравственно-богословском ключе (практически лишенном всякого философского элемента, как в процитированном сейчас источнике), или превращается в несколько фантастический «винегрет», где «практика исихазма» обильно сдобрена Хайдеггером, постмодернистами, Гурджиевым, дзеном и прочими *tutti quanti* [20].

С другой стороны, нельзя забывать и о том, что отнюдь не ушел в прошлое взгляд, наиболее радикально выраженный в свое время швейцарским теологом Карлом Бартом (1886–1968), который призывал не тратить «попусту усилия на обнаружение (в человеке — Н. И.) того, что можно было бы назвать расположенностью (*Disposition*) к Слову Божьему»[21]. Проникнутая отвращением к человеку «догматика» Барта (находящая, увы, определенный отклик и в далеких от протестантизма кругах) заставляет вспомнить слова П. А. Бакунина о том, что «в обращении человека в ничто,

---

[15] *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пт., 1922. С. 11.

[16] *Бердяев Н. А.* О расширении опыта // Вопросы философии и психологии, книга 103, май–июнь 1910. С. 380–384.

[17] *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт критической монадологии). М., 1893. С. 93.

[18] *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 12.

[19] *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. Учебное пособие. М., 2013. С. 306.

[20] См., например, работы ряда авторов во главе с *С. С. Хоружим* в сборнике: Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М., 2010.

[21] *Барт К.* Очерк догматики. СПб., 1997. С. 26.

в презрении к нему и его достоинству и есть самая сущность и тайный смысл всего нигилизма»[22]. Это тем более побуждает внимательней отнестись к ясным, свободным от каких-либо «теософских» притязаний размышлениям классиков русской философии о *несомненном* наличии в человеке *естественного предрасположения* к Откровению.

Наиболее весомый вклад внесли в эти размышления три мыслителя: П. Е. Астафьев, В. А. Снегирев и В. И. Несмелов. Осведомленный читатель может выразить законное недоумение, почему я не назвал в их числе П. А. Бакунина, автора подлинного шедевра русской классической философии — книги «Основы веры и знания» (1886). Но дело именно в том, что Павел Бакунин выходит в ней далеко за пределы интересующего нас вопроса, тогда как, например, Виктор Несмелов не только отводит этому вопросу весь первый том своей фундаментальной «Науки о человеке», но периодически возвращается к нему и во втором томе, насыщая религиозно-историческими фактами «*те положительные основания, которые позволяют языческому уму человека усвоить себе содержание христианской проповеди и принять христианство в качестве религии*»[23].

* * *

Общая Астафьеву, Снегиреву и Несмелову мысль, составляющая как бы первую ступень в понимании *процесса*, в котором *homo sapiens* раскрывается и как *homo religiosus*, заключается в том, что *весь* этот процесс совершается во *внутренней жизни* человека, в том, что называется его *психическим миром*, или его *душою*. Отсюда возникает задача «*начертать цельный образ души человеческой, как она дана в научном внутреннем опыте, наблюдении и исследовании*»[24]. Эти слова Снегирева его ученик приводит с безоговорочным одобрением; в них ясно выражен смысл того «психологизма», который отразился и в подзаголовке первого тома «Науки о человеке». Именно с этим «психологизмом» связано и то обстоятельство, что Несмелов, по словам Бердяева (оценившего «Науку о человеке» в целом весьма высоко), «несправедливо игнорирует» В. С. Соловьева[25]. Между тем, Несмелов игнорировал Соловьева (хотя ссылался на длинный ряд отечественных и зарубежных авторов) совершенно справедливо, так как у того, при всем желании, трудно найти что-либо заслуживающее внимания в рассуждениях об *индивидуальной* (а не «мировой») душе[26].

Нельзя не отметить и то, что как Снегирев, так и Несмелов подчеркивают необходимость *научного* подхода к познанию души, имея в виду под «научностью» последовательную *доказательную аргументацию*, которая является неотъемлемым элементом «апостольского пути знающей веры»[27]. Только «логически правильный путь к мышлению истины непостижимого»[28] может сделать согласие веры и разума, философии и богословия действительно прочным, вытекающим из *существа дела*, а не только из благих намерений.

---

[22] *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). СПб., 1881. С. 152.

[23] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том второй. Метафизика жизни и христианское Откровение. Второе издание. Казань, 1906. С. 3.

[24] Психология. Систематический курс чтений по психологии э. профессора Казанской Духовной Академии В. А. Снегирева. Харьков, 1893. С. 13. В дальнейшем я ссылаюсь на это издание следующим образом: *Снегирев В. А.* Психология (с указанием страницы).

[25] *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 272 (сн.).

[26] «Критика» Соловьевым принципа *cogito ergo sum* и вообще идеи индивидуального субъекта («самозванец без философского паспорта» и т. п.) в статье «Первое начало теоретической философии» (1897), даже если она была известна Несмелову, конечно, не воспринималась им серьезно.

[27] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том второй. С. 131.

[28] Там же. С. 124.

Также и Астафьев изначально подчеркивал: «Я не берусь проповедовать, но стараюсь исследовать»[29]. Вообще, его раннее исследование *психического мира женщины* сочетает пристальное внимание к этому миру с практически полным отсутствием религиозного мотива. Только в самом конце этого обстоятельного (и по-своему уникального) исследования Астафьев отмечает, что сегодня по преимуществу женщина продолжает, *вопреки всему*, жить «жизнью и интересами *внутреннего человека*». В современном мире «болен именно внутренний человек; *его-то* и нужно освежить, оживить и отрезвить. <…>. Живой и глубокий протест против этой болезни нашего времени — женственная женщина; в ней же поэтому и надежда на исцеление»[30]. Упоминание о «внутреннем человеке» (2 Кор 4:16) может показаться в данной работе Астафьева только неким риторически приемом, выразительной «фигурой речи»; но пройдет несколько лет и станет ясно, что во «внутреннем человеке», в *имманентном* мире души перед Астафьевым открылось «окно в *Трансцендентное*».

Итак, поиск в человеке почвы для религиозной веры начинается с погружения в его внутренний мир, мир душевных явлений. Но этот мир напоминает скорее волнующуюся стихию, чем твердую почву. В этой стихии необходимо выявить нечто ясное и устойчивое, а также определить ту основную черту, которая отличает психические явления от явлений физических, «материальных». Эта отличительная и неизменная черта душевных явлений характеризуется *всеми* классиками русской философии с редкостным единодушием. Как отмечает Снегирев, «в сущности, душевное и сознательное — одно и то же, как одно и то же душа и начало сознающее, производящее явления сознания»[31]. Можно сказать, что *сознание — это modus vivendi души как таковой*. Столь же определенно пишет и Несмелов: «Всякое психическое явление может существовать только под формою сознания, и весь мир психической действительности есть только мир сознания»[32]. Но, пожалуй, выразительнее всего звучат слова Астафьева: «Стремление жить неотделимо от стремления *сознавать* свою жизнь»[33]. Здесь сознание выступает как самая суть жизни, ее «целевая причина», только не внешняя, а имманентная самой жизни.

Замечу, что все трое не обходят молчанием тему т. н. «бессознательного», предлагая различные механизмы возникновения «мифологии бессознательного» (по выражению Снегирева). Так, Несмелов рассматривает целый комплекс причин, в силу которых возникает *иллюзия* «отсутствия сознания» в глубоком сне, обмороке и т. д.; в частности, между явлениями нашего *сознания во сне и наяву* очень часто отсутствует всякая *осмысленная связь*, необходимая для формирования ясных *воспоминаний*. Исключительно интересную концепцию «психического автоматизма», который лежит в основе «бессознательных» (а по сути — *безотчетных*) действий, предлагает, в свою очередь, Астафьев[34].

Но не имеет смысла отвлекаться на обсуждение концепции, возникшей из домыслов о «бессознательном мировом духе или «бессознательной мировой воле» (у Шеллинга, Шопенгауэра, Э. фон Гартмана) и доведенной до абсурдной смеси эротических и мифологических фантазий в XX в.[35]. Перед нами стоит куда более важный для *понимания души* (и, следовательно, самого человека) вопрос: *что такое сознание?*

---

[29] *Астафьев П. Е.* Понятие психического ритма как научное основание разделения полов. М., 1882. С. 3.

[30] *Его же.* Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. М., 1881. С. 156.

[31] *Снегирев В. А.* Психология. С. 53.

[32] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 14.

[33] *Астафьев П. Е.* Понятие… С. 48.

[34] См. подробнее: *Его же.* Вера и знание… С. 191–195.

[35] Понятие «бессознательного» можно использовать в адекватном научно-философском смысле, только приняв во внимание учение Лейбница о *petites percepsions*, поскольку из этого учения следует, что «малые восприятия» никогда не могут обратиться в *ноль*, т. е. в нечто «вполне бессознательное».

Отвечая на него, уместно выделить, в первую очередь, позицию Несмелова, отмечавшего, что «сознание представляет собою граничный факт психической действительности» и потому «оно не может выводиться ни из какого другого факта и тем более не может объясняться из своего отрицания»[36], т. е. из «бессознательного». Но это вовсе не значит, что понятие сознания у Несмелова никак не раскрывается. Он потому и отвергает «выведение» сознания из чего-то иного, чем сознание (т. е. отвергает «сведение» сознания к этому «иному»), что понимает: сознание имеет, по существу, не созерцательный, а *творческий* характер, «творит элементы психической действительности»[37]. Другими словами, «сознание есть не освещение душевных явлений, а формация их»[38].

Действительность сознания состоит в его *деятельности* — эту мысль с Несмеловым всецело разделяют и Снегирев, и Астафьев. Особенно ярко выражает ее последний, находя (вслед за Мэн де Бираном) первичное проявление сознания (а тем самым и *жизни*) в *чувстве усилия*: «Только в сознании своих *усилий* <…> чувствует живое существо свое бытие, чувствует себя. <…>. В деятельном движении, усилии, таким образом, — основа *самочувствия, без которого нет и самой жизни*»[39]. Но Астафьев идет *дальше* французского мыслителя, заключая отсюда к *всеприсутствию* души во всех состояниях сознания: «Не душевные состояния живут и движутся в душе нашей, но душа наша живет, напрягается и работает в них»[40]. Русские мыслители ясно поняли, что развитие происходит путем *самосозидания*, и даже если на этом пути душа испытывает то или иное *содействие*, это не отменяет ее существенной *самодеятельности* (этим понятием широко пользовались многие классики русской философии; только в советское время оно приобрело уничижительный оттенок).

В то же время и Снегирев, и Астафьев, в отличие от Несмелова, попытались выразить и сущность сознания как такового, как факта *sui generis*, в котором имеет место уникальное *единство бытия и знания*. Ведь деятельный характер сознания, сам по себе, все-таки выражает только его бытийственную, *онтологическую*, а не познавательную, *гносеологическую* сторону. Эту последнюю, однако, особенно трудно передать адекватно, что́ и подтверждают известные попытки выразить ее или в терминах «отражения» (объект «отражается» в субъекте), или в терминах «интенции» (т. е. фактически *отношения*, «направленного» от субъекта к объекту). Но в таком случае сознание «определяется» уже не через себя, а через нечто *другое*, которое само нуждается в определении. *Circulus vitiosus* здесь *неизбежен*. Это ясно поняли и Снегирев, и Астафьев, и решили проблему единственно возможным образом.

В отличие от указанных сейчас теорий, построенных *на аналогиях* психического мира с физическим (в котором существуют и всяческие отражения, и всевозможные отношения), русские мыслители перешли к понятиям, для которых в физическом мире, мире *объектов*, никаких аналогий *не существует* — к понятиям *самоотражения* и *самоотношения* (или самоотнесения).

У Снегирева отмечается, что *каждое душевное явление* «как бы отражается само в себе, воспринимает себя — как бы знает о себе. Это самоотражение и знание о себе и принято называть сознанием или сознательностью»[41]. Образно говоря, душевные явления подобны глазам, которые могли бы видеть себя *непосредственно*, без помощи зеркала или любого другого *вспомогательного средства*. В свою очередь, Астафьев подчеркивал, что любой *акт внутреннего опыта* «есть и самоотнесение (относится к себе, в себе замкнут), и самоопределение.<…> Он есть в себе, для себя и из себя (он только

[36] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 25.

[37] Там же. С. 30.

[38] Там же. С. 32.

[39] *Астафьев П. Е.* Страдание и наслаждение жизни. Выпуск первый (вопрос пессимизма и оптимизма). М., 1885. С. 14.

[40] *Его же.* К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. М., 1889. С. 352–353.

[41] *Снегирев В. А.* Психология. С. 53.

свой) и *только поэтому* и самоочевиден и несомненно реален»[42]. Здесь опять-таки уместно сравнение с глазами, *направленными на самих себя*. Вполне допустимо и сравнение с известным «подвигом» барона Мюнхгаузена; подвигом, невозможным в мире объектов, но непрерывно совершаемом в мире сознания. Особенно важно понять: и Снегирев, и Астафьев связывают *сознание* с каждым душевным явлением *в отдельности*, а не с *субъектом* внутреннего мира *в целом*. Другими словами, уже на уровне определения *простого* сознания мы не можем обойтись без категориального префикса, отражающего *самость* сознания.

А это значит, что в душевной жизни изначально заложена возможность *перехода от сознания к самосознанию*. Или, как пишет о различии сознания и самосознания Несмелов: «Одно есть первичный факт психической жизни, другое — продукт психического развития»[43].

* * *

Важнейшим результатом перехода от понятия сознания к понятию самосознания является и для Снегирева, и для Астафьева, и для Несмелова выход на первый план понятия *личности* как собственно человеческого в человеке. Суть дела кратко и ясно выражает тот же Несмелов: «Основное содержание человеческой личности заключается в сознании человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий»[44]. Уже из этих слов ясно, что понятие личности самым тесным образом связано с понятием *свободы* (через понятие причинности) и понятием *идеала* (через понятие цели). Но ход дальнейших рассуждений наиболее прозрачен у Снегирева, путеводной нитью которого является анализ значения «сердца» как метафорического «органа» *чувств* (или *чувствований*), во всем многообразии этих «душевных волнений», по меткому выражению автора «Психологии».

Вениамин Алексеевич Снегирев

Постепенно из этого многообразия Снегирев выделяет *нравственное чувство*; учение о нем развито у него исключительно тщательно, и мы отметим лишь ключевые для нашей темы моменты. Прежде всего, следует сказать, что в жизни души, согласно Снегиреву, нет «адиафорческих»[45], *нравственно безразличных* событий, изменений и т. п. Душа, достигшая уровня ясного (или, лучше сказать, *личностного*) самосознания, непрерывно *оценивает себя в целом*, и здесь существует только две возможности. Или в нравственном чувстве «открывается сознанию *идея* возвышения, силы, превосходства — словом, *совершенства действия*, отражающего в себе возвышение, превосходство — совершенство духовной особи, или личности». Или, напротив, ему «открывается *идея падения*, унижения, болезнен-

[42] *Астафьев П. Е.* Вера и знание... С. 178.

[43] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 25.

[44] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 199.

[45] Очевидно, от древнегреческого διαφορέω, одно из значений которого — *разделять* (в нашем случае добро и зло).

ного расстройства — словом, несовершенства творящей зло личности, отражающегося в самом действии»[46].

Такая *самооценка* лежит в «*основе чувства ответственности* человека за свои действия, чувстве, которое есть не что иное, как видоизмененное сознание себя причиною, виною, или виновником, своих действий»[47]. Другими словами, нравственная природа человека неотделима от его *действительной свободы.* Снегирев подчеркивает, что «*свобода не есть*, собственно говоря, *противоположность моральной необходимости, — она есть вид ее*»[48]. Не искажая мысль Снегирева, можно сказать, что для него свобода — это осознанная *нравственная* необходимость; и этим добавлением *одного слова* формула марксизма (восходящая к Спинозе) освобождается от своего оппортунистического и двусмысленного характера.

Нравственное чувство, которому открывается идеал совершенной *человеческой* личности, естественным образом переходит в чувство *религиозное.* В этом чувстве сконцентрированы «особого рода духовные деятельности, которые идут как бы навстречу откровенной истине и делают ее собственностью (человеческого — *Н. И.*) духа, частью его бытия и жизни»[49]. Почему же возможно такое «встречное движение»? Ответ Снегирева гласит: потому что идея Бога как *всесовершенной Личности* «необходимо и безусловно связана с самосознанием человека, с идеей его собственной личности как единого, конечного и ограниченного сверхчувственного существа, и является неуклонно и неизменно с явлением этой последней». Бог *открывается* человеку именно как Божественная Личность, и открывается только потому, что и сам человек, в полноте своей человечности, есть личность; «смутна, неопределенна идея собственной личности — смутна и идея Личности бесконечной; ясно, определенно и отчетливо сознается человеком особность собственной его личности и ее свойства — ясно, определенно возникает представление особности и главных свойств Личности бесконечной»[50] .

Эти слова Снегирева выражают самую суть его учения о связи самосознания человека с его богосознанием. И суть эта отнюдь не лишена убедительности. Однако при этом Снегирев считает, что «человек как бы постоянно и *непосредственно воспринимает*, сознает бесконечную Личность, знает непосредственно, без всяких доводов, ее бытие»[51]. А вот это уже сомнительно: вряд ли допустимо говорить о *непосредственности* там, где явно присутствует несомненный философско-логический (или даже диалектический) элемент. Переход от личности человека к Личности Бога *de facto* основан у Снегирева на рассмотрении их сходства и различия. И различия даже в большей степени, чем сходства, о чем говорят слова самого же Снегирева, что «наша идея Бога, Личности бесконечной, есть несомненно полное отражение — по противоположности — нашей собственной личности со всеми ее высшими свойствами»[52].

Именно с этим «по противоположности», с *видимостью* решения «загадки о человеке», и не согласился Несмелов, хотя и вполне сознавал, что именно его учитель пробудил в нем стремление искать в понятии *личности* ключ к правильной постановке этой загадки. Бросим теперь беглый взгляд на то, как продвигался в этом направлении ученик Снегирева.

* * *

Метод Несмелова состоит в том, что он выявляет *жизненные противоречия*, связанные с личностным самосознанием человека. Прежде всего, он отмечает противоречие,

[46] *Снегирев В. А.* Психология. С. 568–569.
[47] Там же. С. 589.
[48] Там же. С. 593.
[49] Там же. 596.
[50] Там же. С. 600.
[51] Там же. С. 603.
[52] Там же. С. 601.

заключенное в идее свободы как неотъемлемого свойства личности. Несмелов пишет: «В действительности человек лишь в сознании свободен, на самом же деле ему с большим трудом приходится завоевывать себе свободу, и на самом деле существует гораздо больше оснований для отрицания в человеке свободы воли, нежели в пользу утверждения ее». Но если так, то, по-видимому, неизбежен вывод: «Это несомненное противоречие самосознания и действительности естественно заставляет подозревать, что самосознание показывает человеку неправду, что оно не выражает в себе действительной природы человека»[53].

Виктор Иванович Несмелов

Однако подобное подозрение неосновательно. Сопоставляя аргументацию материализма и спиритуализма, Несмелов подводит читателя к выводу, что «самосознание выражает в себе одну лишь *внутреннюю природу* человека, действительных *отношений* его к внешнему миру оно нисколько не касается». По своей внутренней природе человек «есть то самое, чем он сознает себя, т. е. свободно-разумное бытие для себя = субстанциальная личность»[54]. Но дело в том, что человек не есть «чистая личность», он сочетает в себе внутреннее бытие личности и внешнее бытие *физического организма*. Это сочетание и называется человеческим *я*, которое Снегирев фактически *отождествлял* с личностью, но о котором его ученик пишет: «*я* человека обозначает собою не просто лишь бытие человеческой личности, а бытие ее в *необходимо-данных условиях* внешнего мира»[55]. Человек не может не сознавать коренного различия между этими условиями и своей сутью как свободно-разумной личности. И потому нельзя не согласиться с Несмеловым, когда он пишет: «Это необходимое сознание физического организма как необходимой формы существования человеческой личности выражает собою основное противоречие в самом бытии человека и определяет собою возможность всяких противоречий в соотношении его мысли и жизни»[56].

В первую очередь с этим основным противоречием связан *страх смерти*. Страх, который был бы лишен основания, если бы человек был только личностью, чисто духовным существом. «Но человек — не дух, а одушевленный организм, в качестве же одушевленного организма он необходимо переживает и физические страдания, и физическую смерть, как свое собственное умирание и свою действительную смерть, потому что с разрушением физического организма остается *душа* человека, *человек* же перестает существовать»[57]. Эти слова сами по себе заслуживают пространного комментария, но мы все-таки продолжим движение по центральной линии несмеловской мысли.

Сознавая двойственность своего бытия, человек может выбрать два пути (здесь-то и проявляется самым решительным образом свобода человека!). Он может или смириться с тем, что его личность «работает на организм», или попытаться «устранить

[53] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 218.
[54] Там же. С. 234.
[55] Там же. С. 239.
[56] Там же. С. 241.
[57] Там же. С. 268.

подчиненное отношение человеческой личности к физическому организму»[58]. Но осуществить последний выбор в *наличной* жизни невозможно, ибо невозможно «уничтожить необходимую связь личности и организма». Осуществимо, однако, другое: осознав коренное различие между своей личностью и своим организмом, *представить себе новую жизнь*, которая вытекала бы «не из физической природы организма, а из собственной природы самой личности». Но зачем нужна подобная, можно сказать, фантазия? Нужна она не для того, чтобы ее *исполнить* (собственных сил на это ни у человека, ни у всего «человечества», конечно, нет), а чтобы ясно понять: «самосознание раскрывает человеку не действительное положение его личности, а только идеальное представление ее возможного положения»[59].

В итоге Несмелов ясно формулирует свое понимание «загадки о человеке»: «Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что *природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной*»[60]. Человек — личность, но личность не в смысле наличного, фактического бытия, а в смысле идеала. Мысль Снегирева о «нравственном идеале» как сущности человека не теряется в концепции Несмелова, но получает в ней более точное, хотя и более трудное — для ума, привыкшего мыслить в категориях «реальных вещей» — выражение. Преодолевая в читателе подобные умственные привычки, Несмелов настойчиво подчеркивает идеальность личности, говоря, например, самым решительным образом: «Ясное дело, что идеальное представление человеческой личности, свободной от всяких определений физической природы, в действительности не осуществимо». Но вопреки этой неосуществимости, «по содержанию своего личного сознания» человек «стремится утвердить себя в качестве свободной причины и цели для себя, т. е. стремится утвердить себя в качестве *безусловной сущности*»[61].

Итак, мы, по-видимому, столкнулись с «антиномией», иначе говоря, зашли в тупик: человек стремится быть тем, чем он фактически не может быть в действительности. Но Несмелов относился к той плеяде русских мыслителей, которая еще не впала в идолопоклонство «антиномизма». Указанное сейчас стремление человека *не беспочвенно*: идеальность человеческой личности связана с ее характером «*реального образа безусловного бытия*»; другими словами, *личность совмещает в себе идеальность и реальность*. Этот момент настолько важен, что позволю здесь сравнение, взятое из *внешнего* мира. Возьмем, в качестве примера, *портрет* какого-либо человека. Этот портрет *идеален* в том смысле, что это все-таки только портрет, а *не сам человек*; но по той же причине он и *реален*, обладает своим собственным бытием. Изображенный на портрете человек рано или поздно уйдет из мира, а портрет останется.

Всякое сравнение хромает, а это хромает в том принципиальном отношении, что в ситуации, о которой говорит Несмелов, не вечны «портреты» (образы, отражения), но вечен их Прообраз. Ибо ясно, что под *реальным безусловным бытием* Несмелов имеет в виду Бога. Нельзя не отметить и то, что Несмелов вполне сознавал свою преемственность к святоотеческой традиции. Уже в работе о св. Григории Нисском мы читаем: «Мысль о врожденности богосознания была известна еще языческим философам Греции и Рима. Как мысль, в существе своем верная, она очень рано была усвоена христианами и, начиная со св. Иустина мученика, последовательно повторялась всеми христианскими богословами. В христианстве нашлось для этой мысли и необходимое разумное основание в учении о создании человека Богом по образу Своему и по подобию. Стали именно учить, что человек необходимо одарен врожденным богосознанием, потому что он в себе самом носит черты Божественного Первообраза»[62].

---

[58] Там же. С. 254.
[59] Там же. С. 255.
[60] Там же. С. 265.
[61] Там же. С. 269.
[62] *Несмелов В. И.* Догматическая система… С. 116.

Итак, «загадка о человеке» получает новое выражение: «Оказывается, что основное противоречие лежит между ограниченным бытием человека и образом безусловного бытия в человеке»[63]. Но это новое выражение заключает в себе и *новое знание*, имеющее первостепенную важность. Несмелов пишет об этом знании так: «Если бы человеческая личность *не была* идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и *никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее*»[64] (курсив мой — *Н. И.*). К идее Бога человек приходит от самосознания, которое всегда имеет личностный характер и у «великого философа», и у «какого-нибудь наивного дикаря»[65].

Вместе с тем, необходимо отдавать себе отчет в том, что Несмелов раскрывает только генезис *идеи Бога*, а вовсе не доказывает *бытие Бога*. Поэтому совершенно неправ Н. А. Бердяев, приписывая Несмелову некое «антропологическое доказательство бытия Бога», например, в следующих словах: «Он *антропологически* показывает бытие Бога и этим показанием философски утверждает объективную истинность христианства»[66]. К сожалению, сам Несмелов в *некоторых* случаях дает повод к такому ложному толкованию. Но внимательно вчитаемся в следующие слова автора «Науки о человеке»: «И объективное бытие Бога, и достоверное познание природы Его непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности, но *почему и как именно возможна в условном бытии сама-то человеческая личность как реальный образ Бога — этого мы не знаем и не можем знать*, и Библия говорит нам о создании человека действием Божией воли»[67].

В первой половине этой фразы (до слов, которые выделил курсивом сам Несмелов) *потеряно* слово «идея» применительно к Богу («*идея* объективного бытия Бога» и т. д.). Но вторая половина фразы «реабилитирует» первую, напоминая нам, что только Библия является решающим *свидетельством* как бытия Бога, так и бытия человека в качестве *образа Божия*. Однако без личного самосознания человек остался бы *глух* к этому свидетельству — вот в этом Несмелов, на мой взгляд, несомненно, прав.

Прав он и в том, что в своей окончательной формулировке «загадка о человеке» уже явно стала загадкой о *человеке и Боге*. Ведь «роковое противоречие в бытии человека», противоречие между его духовной сущностью и физическими, *безразличными к духу*, условиями его существования, является противоречием *вполне практическим*: человек, сознавая себя личностью, тем не менее, сплошь и рядом *живет* почти исключительно как *физический организм*, а то и «лишь в качестве *вещи для других вещей*»[68]. Но ведь человек *сотворен* Богом. И тогда оправдано утверждение Несмелова, слишком похожее на горький вопрос: «Не затем же, конечно, существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога»[69]. Но даже если видеть здесь скрытое вопрошание, то оно обращено уже не к философии. Как совершенно ясно пишет Несмелов, *в содержании* «*церковной веры заключается единственное решение загадки о человеке*»[70]. Это решение он пытается обрисовать во втором томе «Науки о человеке»; но этот том уже не вмещается в круг философской рефлексии, которым ограничена данная статья.

* * *

Читатель, надеюсь, помнит, что, начиная разговор о «естественной почве богопознания», о естественном *предрасположении* человека к усвоению откровенных

[63] *Его же.* Наука о человеке. Том первый. С. 270.
[64] Там же. С. 282.
[65] Там же. С. 279.
[66] *Бердяев Н. А.* Духовный кризис… С. 273.
[67] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 292.
[68] Там же. С. 213.
[69] Там же. С. 465.
[70] Там же. С. 454.

Петр Евгеньевич Астафьев

истин, мы неоднократно обращались к творчеству П. Е. Астафьева, который, подобно В. А. Снегиреву и В. И. Несмелову, искал решение этих проблем в обращении к *сознательной душевной жизни*. Особое значение имело для Астафьева то обстоятельство, что, погружаясь во внутренний, имманентный мир, мы находим здесь выход к «*трансцендентному миру, трансцендентной силе, трансцендентному существу*»[71]. Поэтому Астафьев решительно отвергает идею *теократии*, особенно в той форме, которую она приняла у В. С. Соловьева с его учением о «социально-нравственном прогрессе», который приближает «Царство Божие» *на земле*[72]. В связи с этим Астафьев пишет: «Отнять у трансцендентного мира его неземной, трансцендентный характер, сделать его позитивным, как стремится теократия, отринуть отношения *личного* духа к этому неземному, ни в чем земном не выразимому и не осуществимому миру <…>, — значит отвергнуть самые основные мотивы какого бы то ни было „религиозного“ мировоззрения вообще»[73].

Но сейчас нам важнее понять другое: в чем суть концепции человека (а конкретнее — концепции личности) у Астафьева? На это достаточно ясно отвечают его слова: «В этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам „не от мира сего“, т. е. возвышается над последним с его задачами, интересами и судьбами, освобождается от тесных уз „мира сего“ составляющим его внутреннюю силу идеалом. В этом сильном, живом и освобожденном своим безусловным идеалом духе и лежит то царство Божие, о котором сказано, что оно „внутрь нас есть“»[74].

Таким образом, можно сказать, что человек как личность (а точнее, *духовная личность*) — это человек, *открытый Трансцендентному*. И хотя ясно, что под Трансцендентным с заглавной буквы (или «трансцендентным существом») Астафьев подразумевает Бога, его «определение» личности, несмотря на обращение к словам Спасителя (Лк 17:21), не имеет того церковно-догматического характера, печать которого отчетливо лежит на концепции «образа Божия» у Несмелова. Это позволяет Астафьеву рассуждать даже более *дерзко*, чем рассуждает Несмелов, хотя и последний, как мы убедились, вряд ли может быть признан эталоном «ортодокса».

«Дерзость» Астафьева начинается с его трактовки *веры*. Кратко говоря, он считает, что *первичной формой веры является внутренний опыт как таковой*, т. е. непосредственное знание человека *о себе самом*. Астафьев самым тщательным образом обосновывает это парадоксальное положение, сопоставляя основные черты внутреннего опыта и веры; при этом он цитирует те «определения веры» у некоторых отцов Церкви (св. Григория Богослова, св. Иоанна Златоуста), которые, на его взгляд, созвучны его точке зрения. Правда, он почему-то не приводит широко известные слова ап. Павла о вере как «уверенности в невидимом» («вещей обличении невидимых») (Евр 11:1),

[71] *Астафьев П. Е.* Вера и знание… С. 28.

[72] Прямым предшественником (если не сказать — *вдохновителем*) Соловьева был здесь П. Я. Чаадаев, которого Соловьев, однако, благоразумно старался не упоминать.

[73] *Астафьев П. Е.* Там же. С. 29.

[74] Там же. С. 42–43.

хотя мне лично кажется, что именно эти слова ближе всего подходят к мнению Астафьева. Действительно, душевный, внутренний мир — разве это не есть то *невидимое* для внешнего, «объективного» взгляда, которое открывается нам, однако с полной достоверностью во внутреннем опыте? Так или иначе, Астафьев пишет: «От этого своего внутреннего, субъективного знания, в его полном объеме, сознающее себя *существо* укрыться, убежать не может, как может оно намеренно или случайными условиями жизни быть отчасти или вполне отчужденным от той или иной области объектов»[75]. Таким образом, *открытость внутреннего мира* его обладателю — это нечто глубоко сродное той открытости Трансцендентному, о которой говорилось выше.

С собственно философской точки зрения не менее весом другой аргумент Астафьева, тесно связанный с только что отмеченным. Речь идет о том, что непосредственное внутреннее знание «имеет предметом своим, как и *всякая* вера в собственном смысле (и не только одна вера религиозная), самого *субъекта*, *существо*, в которое верят, но не его внешние отношения, отдельные проявления, или их являющийся порядок, как знание предметное <...>. Это всегда — в конце концов — вера во внутреннее *существо* проявляющегося так или иначе субъекта, а не в его внешнее проявление как таковое, само по себе»[76]. Но какой субъект известен мне в первую очередь именно как *субъект*, изнутри, а не как *объект*, извне? Очевидно, что этим субъектом являюсь *я сам*. А если так, то «знание субъекта о себе, внутреннее, субстанциальное и безусловно достоверное, становится и естественною, общею всем знающим о себе существам почвою, на которой вырастают верования в тесном смысле слова, т. е. *верования религиозные*». И потому особенно весомы следующие слова Астафьева: «Душа, знающая о себе, в этом непосредственном, внутреннем знании является, повторяя известное выражение Тертуллиана, от рождения, по природе религиозно настроенной, как по природе же она метафизична»[77].

Если вдуматься в сказанное выше, то становится ясно, что аргументация Астафьева не так уж и далека от рассуждений Снегирева и Несмелова (последний не зря называет Астафьева в числе авторов, у которых можно найти «очень ценные соображения» о «природе субъективной действительности»[78]). Правда, нельзя не заметить, что Астафьев, отнюдь не избегая понятия личности, ключевого для вышеназванных мыслителей, не менее охотно говорит просто о «внутреннем мире» или «внутренней жизни», говорит так, словно эти понятия *эквивалентны* понятию личности. Но здесь проявляется не терминологическая неряшливость Астафьева, а напротив, одно из самых оригинальных положений его философско-психологического учения.

Дело в том, что Астафьев решительно отвергает какое-либо онтологическое различие *между внутренней жизнью и субъектом этой жизни*. Для него такие понятия, как «личность», «субъект», «субстанция» и т. п. — выражают *личностный*, *субъективный* (а лучше сказать — *субъектный*), *субстанциальный* характер внутренней жизни как таковой. Астафьев пишет в связи с этим: «Никто не может — по крайней мере в отношении самого себя — отрицать, ни даже считать в какой-либо мере сомнительным самый *факт* существования у него некоторой *субъективной внутренней жизни, т. е. жизни, знающей о себе в самом переживании ее* (курсив мой. — *Н. И.*). Сознание: я мыслю, я страдаю, я наслаждаюсь, я желаю и т. п. — неотделимо от самого процесса внутренней жизни и составляет *все* ее содержание и весь ее интерес для самого живущего»[79].

Таким образом, личность человека — это не что-то, стоящее *за* явлениями внутренней жизни; личность — это единый *тотальный акт внутренней жизни*, это сама внутренняя жизнь в присущем ей единстве сознания и деятельности. Естественно, что подобная концепция требует тщательного обоснования (которое Астафьев

[75] Там же. С. 84.
[76] Там же. С. 89.
[77] Там же. С. 90.
[78] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. С. 85–86 (сн.).
[79] *Астафьев П. Е.* Там же. С. 134.

в основном проделал), а также сопоставления и размежевания со *сходными* концепциями (у Дж. Джентиле, А. Бергсона и др.)[80].

* * *

Мы же сейчас должны затронуть проблему иного порядка. На первый взгляд, соприкасаясь с учениями Снегирева и Несмелова, концепция Астафьева все-таки не заключает в себе никакой *принципиальной* «загадки о человеке», т. е. загадки, которую формулирует философия, но решает церковное вероучение. Тем не менее, дело, как мне кажется, обстоит не вполне так, если не забывать, что Астафьев был не только философ, но и *публицист*, причем публицист отнюдь не «фельетонного» толка. В его публицистике неизменно присутствует *философская мысль*; конкретизируется, вписывается в определенный культурно-исторический контекст то, что имело преимущественно отвлеченный характер в его собственно философских работах.

Это относится, в первую очередь, к идее личности. Примером может служить, в частности, самая крупная работа Астафьева-публициста «Из итогов века» (1891). Характерно, что истоки идеи личности он находит в учениях *софистов и Сократа*, которых объединяло стремление утвердить *самоценность* отдельного человека (поэтому Платон у Астафьева — не «последователь», а антипод Сократа). Под их влиянием начинается «период разложения древнего мира, период борьбы политического идеала гражданина с идеалом духовного человека». Наконец «„времена исполнились“», продолжает Астафьев, «и над миром засияла христианская истина, признавшая духовную личность, ее назначение и ее внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии». Античный мир «был отныне осужден бесповоротно и дальше существовать не мог ни политически, ни духовно»[81].

Эти слова нуждаются в самом кратком пояснении. *Типичный представитель* античного дохристианского мира имел значение «не как человек, а только как *гражданин*», только как «часть общественно-государственной машины», которой он «подчинялся *всеми* сторонами своего существования и деятельности». Но в этом *служении* он видел свое *высшее предназначение*, и потому «жизнь его была и ясна, и энергична, и прекрасна»[82]. *Dulce et decorum est pro patria mori* (сладко и почетно умереть за отечество) — эти слова Горация выражают самую суть нравственного идеала античности.

Христианство, убежден Астафьев, *эмансипировало* «духовную личность от всецело поглощавшего ее силы служения учреждениям», как бы ни пыталась отменить *приоритет духовной личности* «средневековая теократия». На сознании этого приоритета сформировалось сознание западных христиан в эпохи Гуманизма, Возрождения, Реформации, да и Нового времени, если вести его отсчет с XVII в. Вместе с тем, из этого сознания постепенно устранялось представление о подлинной духовности, происходило «оскудение» и «измельчание» как идеи личности, так и самой личности. В связи с этим возник растущий интерес к политическим учреждениям античного, «классического» мира, желание принять их за образец. Как пишет Астафьев еще в начале своей работы, «упадок, измельчание *личного* духа, личной энергии и жизненности, и неутомимое созидание, на замену им, обществ и учреждений — такова общая черта, несомненно сказывающаяся во всех сферах жизни современности»[83].

Но в этой «замене» скрывалось (и продолжает скрываться) глубокое внутреннее противоречие. Даже люди, подобные Руссо и Вольтеру, даже идеологи «„великой“ французской революции», отмечает Астафьев, оставались людьми, воспитанными на христианской культуре с личностью как ее высшей ценностью. Отсюда

[80] Отчасти эта работа проделана мною в монографии «Истина и душа» (2019), в главах 11, 13 и др.

[81] *Астафьев П. Е.* Из итогов века. С приложением писем «Еврейство и Россия». М., 1891. С. 18.

[82] Там же. С. 16.

[83] Там же. С. 6.

и произошла коренная ложь современного культа учреждений, и в первую очередь — т. н. *парламентаризма*. А именно, если в античности *человек служил учреждениям*, то теперь уже выдвигалось требование, чтобы «новые» *учреждения служили человеку*, более того: «Во имя *прав личности*, а уже не во имя служения государству, потребовали политической свободы», которая рассматривалась как «гарантия, обеспечение прав и интересов личности против посягательств государственного целого»[84]. Личности, которая уже по существу *перестала быть личностью* в настоящем смысле слова, утратила подлинное самосознание и истинную *внутреннюю* свободу.

Что же следует из сказанного? Во-первых, Астафьев ясно показывает не только главное внутреннее противоречие «демократии», но и вскрывает ее *принципиальный анахронизм*, о котором пишет так: «Мы убеждены, что строй жизни, сосредоточивающий все силы и интересы личности в служении исключительно учреждениям, отвечает лишь нуждам и силам обществ *младенческих*, начинающих жить, а не нуждам и силам обществ высокоразвитых, с выработавшеюся, сильной и глубокой личностью <…>. Возможен такой строй лишь в обществе *младенческом и не просвещенном христианством*»[85]. Идея «всемирной демократии» тянет человечество в уже *пережитое* им прошлое, а отнюдь не в «светлое будущее».

Во-вторых, при «переносе» в Новое время идея демократии была поставлена с ног на голову, в результате чего, по выражению Астафьева, наметилась глубокая *духовная дезорганизация* современного мира. Правда, во времена Астафьева еще только *наметилась*. Но он отчетливо понимает, что́ сулит будущее по мере развития этого процесса. Понимает и пишет слова, в полной мере *пророческие*: «Конечное торжество парламентаризма совпало бы с полным упразднением на Западе духовной личности, государства и национальности, — с возвратом человечества в первобытное состояние далекого исторического прошлого»[86]. *Одичанием* называет Астафьев этот «возврат»; но никакое «первобытное состояние» не знало, я думаю, того нравственного одичания, которое происходит сегодня на Западе.

* * *

В заключение обратим внимание на то, что в лексиконе Астафьева появилось слово «национальность». О том, что ничего случайного здесь нет, свидетельствует увидевшая свет еще раньше работа «Национальность и общечеловеческие задачи» (1890), которая вызвала самую ожесточенную реакцию со стороны Соловьева и, увы, К. Н. Леонтьева. Подробно я пишу и об этой работе, и о связанной с нею полемике в главах 16–17 монографии «Истина и душа», указанной ранее. Но сейчас, говоря о творчестве Астафьева в связи с «загадкой о человеке», нам достаточно вникнуть в смысл слова «национальность», слова, которое и по сей день остается «камнем преткновения» для философов, социологов, политологов и т. д., большинство из которых охотно убрало бы его с пути к «глобальной цивилизации». Убрало бы самобытную народность вместе с самостоятельной, не позволяющей собою «вертеть» (по выражению св. Феофана Затворника) личностью.

Употребив слово «народность» как *синоним* слова «национальность», я следовал не только Астафьеву, но и ряду других русских мыслителей (Ап. Григорьеву, Страхову, Дебольскому), а заодно и графу С. С. Уварову. Не буду повторять их аргументы о равноценности понятий национальности и народности; отмечу только этимологический момент: латинское слово *natio* соответствует русским словам «рождение», «род», «народ»; и *гению языка* здесь можно вполне довериться.

Поэтому нам важнее понять то значение понятия народности, или национальности, которое дает основание рассматривать его *совместно* с понятием личности

[84] Там же. С. 24.
[85] Там же. С. 19–20.
[86] Там же. С. 26–27.

как фундаментальную характеристику человеческого бытия. И сделать это целесообразно, не уходя от философии, а напротив, отыскивая именно в ней *присутствие народности*.

Именно так и поступает Астафьев. В частности, отвечая на заявление Соловьева об отсутствии даже *задатков* самобытной русской философии, Астафьев четко различает два момента: возникновение в национальной философии всеобъемлющих *систем* и наличие в ней самобытной *философской жизни*. Он пишет: «Философская *система*, для созидания которой требуются и целая посвященная этой задаче жизнь, и особые личные дарования в ее творце, всегда есть дело *личного* творчества <…>. Но *личного творчества*, конечно, предрасчислить и предсказать невозможно; нельзя было *предсказать* появления ни Декарта, ни Лейбница, ни Гегеля. Но вполне возможно и важно решить вопрос: существуют ли в народном характере, в духовной атмосфере известного народа такие черты, которые делают его сына способным и глубоко интересоваться философией, и посвятить ей свои дарования, построяя ее так, как того требуют глубочайшие духовные интересы, чаяния и стремления этого народа, налагая на свое философское творение печать самобытности, народности?»[87].

Из этих слов ясно, что самостоятельная философская культура возникает благодаря как фактору личности, так и фактору народности. Но как осуществляется взаимодействие этих факторов? Ясно, что философ как личность не занимается «опросом» народа на предмет его духовных интересов. Зато он может глубоко продумать эти интересы, чаяния и надежды, только глубоко *пережив* их как свои собственные, т. е. будучи именно *сыном своего народа*. Т. е., будучи тем, кто обладает национальностью как своим внутренним состоянием, как *достоянием своей индивидуальной души*. Только в этом случае философ может выразить «мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом *внутреннем человеке, в его полноте*»[88].

Заметим: именно *мировоззрение*, т. е. связную совокупность основных, заветных убеждений. Одно из этих убеждений — на мой взгляд, важнейшее — выразил сам Астафьев в следующих замечательных словах: «*Душа всего дороже* — таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей»[89]. Одни эти слова могут служить темой развернутого размышления. Но сейчас достаточно подчеркнуть, что Астафьев проник здесь в глубинный смысл «тройственной формулы». Проник не потому только, что был философ *par excellence*, но и потому, что более, чем любой другой русский мыслитель (за исключением разве что Аполлона Григорьева), пережил и осмыслил внутреннюю связь личности и народности *в душе человека*.

Но если мы признаем, что *душа человека по природе национальна*, что «внутренний человек» — не «чистая», дистиллированная личность, но сочетает в себе личность и народность, — мы неминуемо столкнемся с известным *мнением* ап. Павла (Кол 3:11; Гал 3:28). Мнением, на которое, кстати, то и дело ссылаются либеральные авторы, которым мир без многообразия народов так же желателен, как мир без *женственных женщин* и *мужественных мужчин*. Но дело, собственно говоря, не в этом. И без «либеральных авторов» я считаю *невозможным*, с чисто философской точки зрения, отвергать национальность как *внутреннее* и притом *существенное* качество человеческой души. Поэтому я вижу в размышлениях П. Е. Астафьева о значении народности, или национальности, еще один, не замеченный Снегиревым и Несмеловым, аспект «загадки о человеке», т. е. проблемы, постановка и решение которой достигается только совместными усилиями философов и богословов.

---

[87] *Астафьев П. Е.* Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). М., 1890. С. 24.

[88] Там же. С. 44.

[89] Там же. С. 34.

Источники и литература

1. *Астафьев П. Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт критической монадологии). М., 1893. VI + 207 с.

2. *Астафьев П. Е.* Из итогов века (с приложением писем «Еврейство и Россия»). М., 1891. VII + 117 с.

3. *Астафьев П. Е.* К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического Общества. Выпуск III. М., 1889. С. 269–360.

4. *Астафьев П. Е.* Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). М., 1890. 47 с.

5. *Астафьев П. Е.* Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М., 1882. 60 с.

6. *Астафьев П. Е.* Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки. М., 1881. 156 с.

7. *Астафьев П. Е.* Страдание и наслаждение жизни. Выпуск первый (вопрос пессимизма и оптимизма). М., 1885. 70 с.

8. *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов (по поводу женского вопроса). СПб., 1881. VIII + 458 с.

9. *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. СПб., 1886. 408 с.

10. *Барт К.* Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 1997. 272 с.

11. *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон +, 1998. 400 с.

12. *Бердяев Н. А.* О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. Книга 103, май–июнь 1910. с. 380–384.

13. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

14. *Ильин Н. П.* Истина и душа. Философско-психологическое учение П. Е. Астафьева в связи с его национально-государственными воззрениями. СПб.: Алетейя, 2019. 458 с.

15. *Ильин Н. П.* Трагедия русской философии. М.: Айрис-пресс, 2008. 608 с.

16. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319–444.

17. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. Учебное пособие. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.

18. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. XIV +635 + XV с.

19. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898. 466. + III с.

20. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Том второй. Метафизика жизни и христианское Откровение. Второе издание. Казань, 1906. 438 + II с.

21. *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пт.: Колос, 1922. 62 с.

22. *Снегирев В. А.* Психология. Систематический курс чтений по психологии э. профессора Казанской Духовной Академии В. А. Снегирева. Харьков, 1893. XXV + 700 с.

23. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений. Т. II. СПб.: Общественная польза, б. г. С. 1–374.

24. *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из наук о природе. М.: Айрис-Пресс, 2007. 576 с.

25. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. редактор С. С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 928 с.

26. *Франк С. Л.* Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. С. 319–335.

27. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.

28. *Шмеман А., протопресвитер.* Основы русской культуры. Беседы на радио «Свобода». 1970–71 гг. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017. 416 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

И. Б. Гаврилов, С. В. Антонов

Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг.

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10006

Аннотация: В статье представлена характеристика некоторых социокультурных и историко-философских процессов, протекавших в российском обществе в 1860-е гг., в ситуации обновления всей общественной жизни России. Основное внимание уделено полемике между сторонниками и противниками нигилизма. Данное явление интерпретируется в контексте консервативной философской критики как своеобразный «отрицательный догматизм», «религия отрицания», имеющая своих пророков и фанатиков. В статье дается краткий анализ критических суждений о нигилизме, принадлежащих перу крупнейших отечественных мыслителей второй половины XIX в. — Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова и М. Н. Каткова. Центральное место отведено полемике видного представителя духовно-академической философии П. Д. Юркевича с ведущим идеологом нигилизма и материализма Н. Г. Чернышевским.

Ключевые слова: П. Д. Юркевич, Н. Г. Чернышевский, М. Н. Катков, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов, «Русский вестник», русская философия, почвенничество, духовно-академическая философия, защита философии, просветительство, «метафизика сердца», полемика с нигилизмом, критика материализма, нигилизм.

Об авторах:
Игорь Борисович Гаврилов
Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: igo7777@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3307-9774

Сергей Владимирович Антонов
Кандидат юридических наук, бакалавр богословия.
E-mail: sergeya07@icloud.com

Ссылка на статью: Гаврилов И. Б., Антонов С. В. Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг. // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 110–126.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Igor B. Gavrilov, Sergey V. Antonov

From the History of the Anti-nihilistic Controversy in the 1860s

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10006

Abstract: The article presents a description of some socio-cultural and historical-philosophical processes that took place in Russian society in the 1860s, in a situation of renewal of the entire social life of Russia. The main attention is paid to the polemic between supporters and opponents of nihilism. This phenomenon is interpreted in the context of conservative philosophical criticism as a kind of "negative dogmatism", the "religion of denial", which has its own prophets and fanatics. The article provides a brief analysis of critical judgments about nihilism that belong to the largest domestic thinkers of the second half of the 19th century such as F. M. Dostoevsky, N. N. Strakhov and M. N. Katkov. The central place is given to the controversy of the largest representative of spiritual and academic philosophy P. D. Yurkevich with the leading ideologist of nihilism and materialism N. G. Chernyshevsky.

Keywords: P. D. Yurkevich, N. G. Chernyshevsky, M. N. Katkov, F. M. Dostoevsky, N. N. Strakhov, "Russian Herald", Russian philosophy, pochvennichestvo, spiritual and academic philosophy, defense of philosophy , enlightenment, "metaphysics of the heart", polemic with nihilism, criticism of materialism, nihilism.

About the authors:
Igor Borisovich Gavrilov
Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: igo7777@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3307-9774

Sergey Vladimirovich Antonov
Candidate of Law, Bachelor of Theology.
E-mail: sergeya07@icloud.com

Article link: Gavrilov I. B., Antonov S. V. From the History of the Anti-nihilistic Controversy in the 1860s. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 110–126.

В настоящее время, когда русская культура и просвещение находятся в глубоком кризисе, весьма актуальным и востребованным представляется обращение к ключевым переломным этапам развития отечественной философской мысли. 1860-е гг. вошли в историю русской мысли как период коренных изменений в общественной жизни и возникновения нигилизма, расколовшего все образованное общество. Развернувшийся тогда диалог между сторонниками и противниками данного явления представляет собой не только яркую страницу в истории философии, но и уникальный опыт осмысления глубин русского духа в ситуации кардинального обновления всей общественной жизни России.

После блестящего расцвета отечественной философской мысли во время «замечательного десятилетия» русского романтизма и идеализма с окончанием Крымской войны в 1856 г. в России наступила эпоха «оттепели» (по слову Ф. И. Тютчева), или «воздушной революции» (по выражению Н. Н. Страхова), продолжавшаяся до покушения на императора Александра II в 1866 г.

Сменивший на престоле консерватора Николая I новый монарх Александр II вошел в российскую историю как крупнейший реформатор и освободитель миллионов крестьян от крепостного права. Александровские преобразования коснулись практически всех сфер общественной и государственной жизни страны, но особенно значительными они были в области культуры и народного просвещения. В результате за годы правления императора грамотность населения России возросла в три раза — с 5 до 15 %. Также втрое увеличилось количество обучавшихся в начальных, средних и высших учебных заведениях, составив 1,5 млн человек. Число высших учебных заведений возросло с 54 до 88.

Ф. М. Достоевский писал А. Н. Майкову в 1868 г.: «Александру дай Бог жить-поживать еще хоть сорок лет. Он чуть ли не больше всех своих предшественников, вместе взятых, для России сделал. А главное то, что его так любят. На этой опоре все русское движение теперь, все перерождение основано, и только на ней»[1].

В приведенном суждении заметна идеализация реформ 1860-х гг., с которыми Достоевский связывал водворение в России «царства мысли и света». Безусловно, «великие реформы» Александра II сыграли большую роль в отечественной истории. Однако по мере развертывания преобразований росло и общественное давление на власть, вылившееся в террор, направленный прежде всего против царя-освободителя, на которого было совершено семь покушений.

В 1861 г., одновременно с отменой крепостного права, возникло первое российское революционное общество «Земля и воля». В истории русской мысли 1860-е гг. оказались ознаменованы решительным выступлением нигилизма, отрицавшего не только русские традиции и патриархальный сословный быт, но и, по верному замечанию прот. Г. Флоровского, «всякое „прошлое“ вообще», саму историю, так что российский нигилизм проявил себя как неистовый приступ «антиисторического утопизма»[2]. Развивая свою мысль, православный богослов подчеркивает, что «коренное неприятие истории неизбежно оборачивалось „опрощенством“, т. е. отрицанием культуры вообще, — ибо нет и не может быть культуры иначе, как в истории, в элементе „исторического“, т. е. в непрерывности традиций»[3]. Обрекая на слом все «историческое», нигилисты-шестидесятники подменяли этические понятия принципами пользы, счастья, удовольствия, но в своем гедонизме и утилитаризме продолжали оставаться педантами и законниками. Как отмечает отец Георгий, «этот пафос моралистического или гедонического „законодательства“ психологически был пережитком и рецидивом Просвещения»[4].

Один из идеологов шестидесятничества Н. В. Шелгунов писал: «Умственная революция, которую мы пережили в 60-х гг., была не меньше умственной революции,

[1] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 28, кн. 2. Письма 1860–1868. Л., 1985. С. 282.

[2] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 286.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 288.

которую переживала Франция с середины XVIII в.»[5]. Приводя эти слова, польский исследователь А. Валицкий делает вывод, что «настоящую интеллектуальную культурную революцию» вызвало появление в начале 1860-х гг. в сфере публичной жизни новой социальной группы разночинной интеллигенции[6].

Действительно, зарождение в России нигилизма было тесно связано с формированием особого слоя интеллигенции. Одним из первых в 1860-е гг. слово «интеллигенция» ввел в оборот писатель П. Д. Боборыкин, обозначивший им высший образованный слой общества. По мнению авторитетного отечественного исследователя русской философии В. А. Фатеева, российская интеллигенция в XIX в. представляла собой сообщество «„демократически“, или, точнее, нигилистически, антигосударственно настроенных людей западнического толка, своего рода духовный „орден“ с определенным комплексом идеологических принципов, ставящий своей целью достижение идеалов „свободы, равенства и братства“»[7]. Среди характерных черт интеллигентского движения исследователь выделяет безотчетную веру в науку вместо религии, концепцию неуклонного прогресса и борьбу с «реакционным самодержавием»[8].

Особую роль в формировании нигилистических настроений российской интеллигенции сыграл В. Г. Белинский, прививший ей крайнюю нетерпимость к идейным противникам. По выражению В. В. Розанова, этот «чахоточный умирающий» «раскрестил Русь» и открыл дорогу «для победы над Россией»[9]. Нигилистические мотивы «последнего фазиса» Белинского были подхвачены и развиты Н. Г. Чернышевским, Н. А. Добролюбовым, Д. И. Писаревым и другими «революционными демократами»[10] и их многочисленными эпигонами, навязывавшими обществу свои радикальные взгляды.

По мысли Н. А. Бердяева, в рассматриваемую «эпоху боевого рационалистического и просветительного нигилизма» в России произошел «роковой разрыв между творчеством культуры, между религиозными исканиями, сознанием философии, искусства, литературы, даже науки и нашей передовой интеллигенции. <…> Там [в 1860-х гг.] ясно видны корни <…> варварского отношения к культуре. Культурные ценности, самоценные духовные блага были подменены ценностями утилитарно-политическими»[11]. Уважительное отношение к философии, существовавшее в 1840-е гг. сменилось тогда «позитивистическим мракобесием». «Воздержание от философских исканий, от мысли над конечными проблемами бытия» стало считаться «признаком общественной порядочности. Право философского творчества было отвергнуто в высшем судилище общественного утилитаризма»[12].

* * *

Показательна биография вождя «нигилистической партии» Н. Г. Чернышевского. Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889) родился в семье священника, получил домашнее образование, затем учился в Саратовской духовной семинарии (1846)

---

[5] *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М., 2013. С. 202.

[6] Там же. С. 201.

[7] *Фатеев В. А.* Борьба В. В. Розанова за репутации и наследие «Литературных изгнанников» // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 167.

[8] Там же. Кумир российской интеллигенции А. И. Герцен в 1864 г. в статье «Порядок торжествует!» писал, что нигилизм «в серьезном значении — наука и сомнение, исследование вместо веры, понимание вместо послушания» (*Герцен А. И.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 19. М., 1960. С. 198).

[9] *Фатеев В. А.* Борьба В. В. Розанова за репутации и наследие «Литературных изгнанников». С. 168.

[10] Хотя, как справедливо замечает В. А. Фатеев, никакими демократами в действительности они не были (См.: Там же).

[11] *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. М., 2002. С. 310.

[12] Там же. С. 315.

Николай Гаврилович Чернышевский

и на словесном отделении философского факультета Петербургского университета (1850). В 1853 г. он женился на эмансипированной молодой женщине Ольге Сократовне Васильевой, впоследствии ставшей прототипом главной героини романа «Что делать?» Веры Павловны Лопухиной-Кирсановой.

Мировоззрение Чернышевского сформировалось под определяющим влиянием естественнонаучного материализма и атеистического материализма Л. Фейербаха[13], а также рационализма, детерминизма и теорий «естественного права» французского Просвещения. Кроме того, большую роль сыграли утилитаризм И. Бентама и Д. С. Милля и анархо-социалистические идеи П.-Ж. Прудона и поздних В. Г. Белинского и А. И. Герцена.

В студенческие годы Чернышевский пережил коренной внутренний перелом: место Бога в его мировоззрении занял человек, он утратил веру и перешел на позиции безбожия и антихристианства. Далее последовало сближение с кружком петрашевцев и увлечение модными доктринами европейской революции 1848 г. Его университетский преподаватель профессор А. В. Никитенко оставил в своем дневнике следующую характеристику: «У Чернышевского есть ум, дарование, но, к сожалению, то и другое затемнено у него крайнею нетерпимостью. Он, на беду себе, считает себя первым умником и публицистом в Европе»[14].

В. А. Фатеев одним из первых поднял в современной научной литературе вопрос о семинаристах-нигилистах. По мнению исследователя, в отечественной системе семинарского образования середины XIX в. возник ряд нестроений. Именно этим объясняется тот факт, что, наряду со славными архиереями, пастырями и иноками-молитвенниками, из семинарий вышел «целый сонм безбожников и нигилистов». Многие бывшие семинаристы, утратив стремление к пастырскому служению, вступили на светскую стезю. Некоторые же пошли еще дальше — возглавили революционное движение и, пользуясь журналистикой как средством социальной пропаганды, нанесли серьезный удар по духовному состоянию российского общества: «Именно бывшие семинаристы, от всем известных „революционных демократов“ Чернышевского и Добролюбова до более вульгарных, но не менее деятельных Г. Е. Благосветлова, М. А. Антоновича, Г. З. Елисеева и им подобных, стали знаменосцами литературно-революционного отряда атеистически настроенных, идейных разрушителей во имя „светлого будущего“»[15].

В 1858 г. Чернышевский возглавил «триумвират» редакторов журнала «Современник», в который также входили поэт-народник Н. А. Некрасов и другой бывший семинарист Н. А. Добролюбов. На этом посту он выступил отцом-основателем т. н. «освободительного движения» в России, страстным проповедником утопического

[13] Чернышевский видел в Фейербахе самого выдающегося представителя современной научной философии. «Если вы хотите иметь понятие о том, что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнавайте это из единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по моему мнению, понятия о вещах» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. М., 2001. С. 316), — писал он о Фейербахе в 1877 г. сыновьям.

[14] *Никитенко А. В.* Дневник: В 3 т. Т. 2: 1858–1865. М., 1955. С. 110.

[15] *Фатеев В. А.* «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова) // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 147.

социализма и атеистического западничества В. Г. Белинского, его идейным наследником и продолжателем. По примеру «неистового Виссариона» Чернышевский стремился подчинить свои литературно-критические работы партийным интересам и революционным целям.

Яркий портрет литератора нового типа, представителя школы Чернышевского, дал в своем «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевский: «Он вступает на поприще и знать не хочет ничего предыдущего; он от себя и сам по себе. Он проповедует новое, он прямо ставит идеал нового слова и нового человека. Он не знает ни европейской литературы, ни своей; он ничего не читал, да и не станет читать. Он не только не читал Пушкина и Тургенева, но, право, вряд ли читал и своих, т. е. Белинского и Добролюбова. Он выводит новых героев и новых женщин, и вся новость их заключается в том, что они прямо делают свой десятый шаг, забыв о девяти первых, а потому вдруг очутываются в фальшивейшем положении, в каком только можно представить, и гибнут в назидание и в соблазн читателю»[16].

Вместе с ростом в России революционных настроений увеличивалась и роль Чернышевского как идейного вождя, имевшего тесную связь и с легальными группами интеллигентской общественности, и с нарождавшимися подпольными революционными организациями. Его петербургская квартира стала центром сборищ революционно настроенных радикалов (Н. Шелгунов, М. Михайлов и др.). Он вел активную атеистическую и антигосударственную пропаганду среди солдат и офицеров русской армии и в кругах столичного студенчества, распространяя через своих единомышленников тайные прокламации. Однако эти усилия не были поддержаны крестьянскими, рабочими и солдатскими массами. В довершении ко всему Чернышевский активно сотрудничал с участниками тайного общества «Земля и воля». В июле 1862 г. он был арестован и помещен в Алексеевский равелин Петропавловской крепости. 31 мая 1864 г. на Мытнинской площади Санкт-Петербурга над ним была совершена публичная церемония гражданской казни, после чего он был отправлен в Сибирь, где отбывал заключение на каторге и в ссылке до 1883 г.

Написанный политическим преступником в одиночной камере Алексеевского равелина утопический роман «Что делать? (Из рассказов о новых людях)» был поспешно опубликован в журнале «Современник» (1863, № 3–5) и во многом благодаря «мученическому» ореолу автора сразу же стал для революционно-демократической российской интеллигенции культовым сочинением. Сам факт свободной публикации революционно-политического романа в легальной периодической печати красноречиво свидетельствует о том, что обличаемая революционерами и советскими историками «мрачная реакция царского самодержавия» представляла собой в 1860-е гг. весьма мягкий и либеральный режим.

Выдающийся отечественный издатель и общественный деятель М. Н. Катков назвал роман Чернышевского «кораном нигилизма». Действительно, как поясняет современным исследователь, Чернышевский написал не литературно-художественное произведение, а подробный учебник жизни для новых поколений разночинной левой интеллигенции, «практическое руководство к действию», «энциклопедию новой морали», которая убежденно и демонстративно отвергала «старую» христианскую мораль. Эта новая мораль провозглашала, что для «великой» цели «все дозволено», и звала к активному действию, неизбежно порождая «левый» террор[17].

Кульминацией романа, самым знаменитым выражением революционно-утопического идеала Чернышевского и всей левой разночинной интеллигенции стала глава «Четвертый сон Веры Павловны», содержащая утопические картины революционно-демократического рая, «золотого века», возникающего на земле после победы мировой революции. Образ загробного хрустального дворца, в котором совместно проживают

[16] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 22: Дневник писателя за 1876 год, январь-апрель. Л., 1981. С. 80.

[17] *Сахаров В. И.* Побег в утопию. Перечитывая «Что делать?» Чернышевского // Архив Всеволода Сахарова. URL: http://archvs.org/chern.htm (дата обращения: 25.06.2020).

счастливые «новые люди», служил ясным побуждением к разрушению ненавистного настоящего во имя идеального «светлого и прекрасного» будущего. Воспевая это будущее, Чернышевский призывал: «Любите его, стремитесь к нему, работайте для него, приближайте его, переносите из него в настоящее, сколько можете перенести»[18].

Создавая утопические образы Веры Павловны Розальской, Дмитрия Сергеевича Лопухова, Александра Матвеевича Кирсанова и особенно Рахметова, автор стремился воплотить в них некий единый универсальный тип «нового человека», призванный полностью заменить собой многообразное органическое единство русской жизни (по выражению А. А. Григорьева), ее «цветущую сложность» (по определению К. Н. Леонтьева). К сожалению, революционно-идеологическая утопия Чернышевского реализовалась в начале XX в. и созданные ею фантомы до сих пор не ушли в прошлое[19].

По воспоминаниям революционера-анархиста П. А. Кропоткина, для русской революционной молодежи того времени книга Чернышевского «была своего рода откровением и превратилась в программу, сделалась своего рода знаменем»[20]. Н. К. Крупская также свидетельствовала, что В. И. Ленин знал ее практически наизусть: «Он любил роман Чернышевского „Что делать? “ <…>. Я была удивлена, как внимательно читал он этот роман и какие тончайшие штрихи, которые есть в этом романе, он отметил. Впрочем, он любил весь облик Чернышевского и в его сибирском альбоме были две карточки этого писателя, одна надписанная рукой Ильича, — год рождения и смерти»[21]. Сам Ленин в эмиграции в 1904 г. в споре с меньшевиком Вольским (Валентиновым) отмечал, что под влиянием романа Чернышевского «сотни людей делались революционерами. <…> Он, например, увлек моего брата, он увлек и меня. Он меня всего глубоко перепахал <…>. Это — вещь, которая дает заряд на всю жизнь»[22].

* * *

В общественной ситуации, когда в Европе философия «потеряла кредит» доверия[23], в России начинается борьба за философию и культуру. Но это была борьба уже не с «косностью застарелых предрассудков», как в 1850-е гг., когда философию как «мятежную науку» исключали из университетской программы[24], а с тем самым нигилистическим «мнимым „прогрессизмом“, опрощенчеством»[25].

На переднем крае данного противостояния находились почвенники (Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов, А. А. Григорьев), консерваторы (К. Н. Леонтьев[26], М. Н. Катков[27],

---

[18] *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 11: Что делать? Из рассказов о новых людях. Юношеские произведения. Комментарии. М., 1939. С. 283–284.

[19] См.: *Сахаров В. И.* Побег в утопию. Перечитывая «Что делать?» Чернышевского.

[20] *Кропоткин П. А.* Идеалы и действительность в русской литературе: с английского перевод В. Батуринского под редакцией автора. СПб., 1907. С. 306–307.

[21] *Крупская Н.* Что нравилось Ильичу из художественной литературы // Заметки о Ленине. Сборник. URL: https://biography.wikireading.ru/146639 (дата обращения: 25.06.2020).

[22] *Ленин В. И.* О литературе и искусстве. 7-е изд. М., 1986. С. 105.

[23] Английский философ-позитивист Дж. Г. Льюис (1818–1878) писал: «Повсюду в Европе философия утратила кредит <…>. И хотя философия пребывает в постоянном движении, но это движение по кругу. <…> В тоже время наука стремительно гигантскими рывками продвигается вперед, — все дальше и дальше, с возрастающей силой катится чудная волна новейших открытий и бесконечно расширяется круг человеческих идей» (*Льюис Дж. Г.* Античная философия от Фалеса до Сократа. Минск, 1997. С. 5).

[24] См.: *Гаврилов И. Б.* Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 2 (4). С. 180.

[25] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 289.

[26] См.: *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2016. С. 126–134.

[27] См.: *Его же.* Михаил Никифорович Катков как охранитель традиционных русских начал // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 204–221.

Н. Я. Данилевский), а также некоторые представители духовно-академической и университетской философии.

Социальную философию почвенничества обычно связывают с влиянием классического славянофильства и европейского романтизма, что выражается в ориентации на синтетизм и познание мира через искусство, а не науку, пронизанную рационализмом, а также органическое понимание общественного устройства, противоположное западной просвещенческой философии механистического атомизма.

Федор Михайлович Достоевский

Так, видный теоретик почвенничества А. А. Григорьев писал: «Принцип народностей неотделим от принципа художественного, и это точно наш символ, только допотопный. В этом символе — новость, свежесть жизни, вражда к теории, к той самой теории, которая есть результат жизненного истощения <...>. Запад дошел до мысли, что человечество существует само для себя, для своего счастия, стало быть, должно определиться теоретически, успокоиться в конечной цели, в возможно полном пользовании. Восток внутренне носит в себе живую мысль, что человечество существует в свидетельство неистощенных еще и неистощимых чудес Великого Художника, наслаждаться призвано светом и тенями Его картин; отсюда и грань. Запад дошел до отвлеченного лица — человечества. Восток верует только в душу живу и не признает развития этой души»[28].

В центре воззрений почвенников находилась идея «национальной почвы» как основы общественного и духовного развития России. Программным манифестом почвенничества стала статья Ф. М. Достоевского «Объявление о подписке на журнал „Время“ на 1861 год». Именно в ней Достоевский впервые употребил это понятие. «Мы убедились наконец, — утверждал писатель, — что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал»[29]. В статье «Книжность и грамотность» (1861) Достоевский настаивал: «Русское общество должно соединиться с народной почвой и принять в себя народный элемент. Это необходимое условие его существования...»[30]

В «Записках из подполья» (1864) писатель дал глубокую критику идей нигилизма, детерминизма и теории разумного эгоизма Н. Г. Чернышевского. Уже позднее, в 1880 г. он определил нигилизм как «главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом»[31].

Ближайший сотрудник Достоевского Николай Николаевич Страхов (1828–1896), происходивший из духовного сословия и окончивший семинарию, также в молодости прошел, по его собственному признанию, период нравственного падения.

---

[28] *Григорьев А. А.* Письма. М., 1999. С. 185.

[29] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 18: Статьи и заметки 1845–1861. Л., 1978. С. 36.

[30] Там же. Т. 19: Статьи и заметки 1861. Л., 1979. С. 7.

[31] Там же. Т. 26: Дневник писателя 1977, сентябрь-декабрь-1880, август. Л., 1984. С. 129.

Николай Николаевич Страхов

Но, в отличие от многих своих сверстников, бывших семинаристов, оказавшихся в 1860-е гг. в лагере безбожников и материалистов, Страхов вынес из Костромской семинарии и смог сохранить до конца жизни православную веру и искренние патриотические чувства. «Я в точном смысле слова благодарю Бога за то, что родился русским», — писал мыслитель[32].

В 1860-е гг., выступив в первых рядах борцов против нигилизма, Страхов получил у радикалов репутацию реакционера. Неслучайно В. П. Буренин признавал его «единственным „трезвым“ критиком времени всеобщего „опьянения“ нигилизмом»[33].

По замечанию А. Валицкого, Н. Н. Страхов посвятил свою жизнь борьбе с проявлениями атомизма и механицизма, рассматривая их как теоретические основания нигилизма, революционаризма и воинствующего просветительства шестидесятников. Разоблачая учение Л. Фейербаха как дополнение к атомистическим концепциям в естественных науках, Страхов, несомненно, направлял свой удар против российского ученика Фейербаха Чернышевского[34].

25 мая 1881 г., полемизируя с Толстым, защищавшим нигилистов, Страхов писал: «Этот мир я знаю давно, с 1845 г., когда стал ходить в университет. Петербургский люд с его складом ума и сердца и семинарский дух, подаривший нам Чернышевского, Антоновича, Добролюбова, Благосветлова, Елисеева и пр. — главных проповедников нигилизма — все это я близко знаю, видел их развитие, следил за литературным движением, сам пускался на эту арену и прочее. Тридцать шесть лет я ищу в этих людях, в этом обществе, в этом движении мыслей и литературы — ищу настоящей мысли, настоящего чувства, настоящего дела — и не нахожу, и мое отвращение все усиливается, и меня берет скорбь и ужас, когда я вижу, что в эти тридцать шесть лет только это растет, только это действует, только это может надеяться на будущность, а все другое глохнет и чахнет»[35].

Именно Страхову принадлежит, пожалуй, самая точная и лаконичная формулировка главного постулата нигилизма: «„Символ веры“ отрицателей, как известно, очень прост, а иногда состоит из двух кратких членов: Бога нет и царя не надо»[36].

Страхов определял нигилизм как крайнюю форму западничества и отрицание русской жизни, даже вообще «всяких сложившихся форм жизни»[37]. Характерно, что воплощением русской жизни и жизненной силы русского народа мыслитель считал персонажа романа Л. Н. Толстого «Война и мир» Платона Каратаева. Каратаев, по его мнению, является олицетворением всего русского, выражением «страдательного,

---

[32] *Страхов Н. Н.* Литературная критика. М., 1984. С. 12.

[33] *Шведов В. Ю., Фатеев В. А.* «Сердце сердцу весть подает». Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: четверть века в переписке // Родня по духу. Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова (1870–1896): В 2 т. Т. 1: 1870–1879. СПб., 2018. С. 11.

[34] *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. С. 238.

[35] *Фатеев В. А.* «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова). С. 149.

[36] *Де Лазари А.* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М., 2004. С. 27.

[37] *Страхов Н. Н.* Литературная критика. С. 79.

или смирного героизма», противостоящего «деятельному, или хищному героизму», олицетворением которого в эпопее Толстого выступает Наполеон[38].

Примечательно, что Н. Н. Страхов усматривал даже определенную пользу от распространения нигилизма, дававшего импульс для его разоблачения: «Он имеет значение протеста, не всегда справедливого, но полезного уже тем, что, с одной стороны, воздерживает от примирения со многою ложью и пошлостью, а с другой — нападками на истину вызывает ее приверженцев на более разумную, строгую, критическую ее проверку и защиту»[39].

В. В. Розанов причислял Страхова к «литературным изгнанникам» и в одноименной книге дал ему следующую характеристику «Страхов не был гений. Но он вот как „комендант Белогорской крепости“ („Капитанская дочка“) тоже стоял верно и честно на страже той науки, философии, литературы, какую знал и какая была»[40].

Розанов подчеркивал идейное одиночество «литературных изгнанников», их малочисленность, окруженность крупной враждебной партией публицистов, во главе которых стоял «Современник» Чернышевского: «Как задавили эти негодяи Страхова, Данилевского, Рачинского <...>, задавили все скромное и тихое на Руси, все вдумчивое на Руси»[41].

К сожалению, общественное мнение было на стороне нигилистов, которые устраивали настоящий «литературный террор» против инакомыслящих писателей и мыслителей с показательными «литературными казнями», жертвами которых оказывались даже такие крупные фигуры, как А. Ф. Писемский, П. М. Погодин, И. С. Тургенев и др. Как вспоминал сам Н. Н. Страхов, «партия „Современника“, имевшая сильный вес в публике, загорелась особенным усердием; она стала действовать как некоторого рода *комитет общественного спасения,* и этот комитет, отличавшийся великою и возрастающею жестокостию, долго сохранял, однако же, полнейший авторитет»[42].

Недостаток внимания со стороны общества к «литературным изгнанникам» Розанов напрямую связывал с последовавшей социальной катастрофой: «Были шептуны, Юркевич, Страхов — голоса которых даже не слышали в собственных их журналах, и от этого произошла всероссийская беда»[43].

* * *

Заслуживает особого внимания стоящее в приведенной цитате рядом с именем Н. Н. Страхова имя другого значительного критика нигилизма и крупного религиозного философа 1860-х гг. Памфила Даниловича Юркевича (1827–1874). Творчество Юркевича было тесно связано с двумя традициями отечественной философии — духовно-академической и университетской. Он происходил из духовного сословия, в 1851 г. окончил Киевскую духовную академию, а с 1855 г. читал в ней лекции по философии.

По своим воззрениям Юркевич принадлежал к киевской духовно-академической школе философско-христианской антропологии, восходящей к свт. Иннокентию (Борисову), ректору КДА в 1830–1837 гг. Среди ярких представителей этой школы можно отметить также И. М. Скворцова, который еще в 1834 г. был переведен профессором

---

[38] Там же. С. 332.

[39] *Его же.* Из истории литературного нигилизма 1861–1865. СПб., 1890. URL: http://books.e-heritage.ru/book/10087842 (дата обращения: 25.06.2020).

[40] *Розанов В. В.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 13: Литературные изгнанники. Кн. 1. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. Переписка В. В. Розанова с Н. Н. Страховым. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. М., 2001. С. 110.

[41] Там же. Т. 9: Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. М., 1998. С. 18.

[42] *Страхов Н.* Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 394.

[43] *Розанов В. В.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 2: Мимолетное. 1915 год. Черный огонь. 1917 год. Апокалипсис нашего времени. М., 1994. С. 42.

Памфил Данилович Юркевич

богословия в новооткрытый университет св. Владимира, и С. С. Гогоцкого, автора «Философского лексикона» — первой российской философской энциклопедии[44], в 1851 г. тоже приглашенного в Киевский университет преподавателем философии.

Одной из философско-богословских основ киевской школы являлось учение о сердце как источнике и средоточии нравственной жизни человека и свободы личности, объединяющем телесное и духовное начала. Развивая учение о сердце, П. Д. Юркевич противопоставлял свою нравственную антропологию теории «разумного эгоизма» французских просветителей и «этике долга» И. Канта. В частности, он выделял два уровня личности — внутренний и внешний, связывая последний с мышлением, миром разума, а первый — с «глубоким сердцем», свободой воли. Юркевич выступал с критикой рационализма, видя в уме вершину, а не основу духовной жизни человека, «которая первоначально и непосредственно коренится в сердце» — мистическом центре личности[45].

В своем программном сочинении «Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия», написанном на стыке философии и богословия, он утверждал, что «сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе или злое сокровище человека <…>. Сердце есть скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон»[46].

В своей оригинальной антропологической концепции Юркевич разоблачил теорию самозаконности человеческого разума, на которой основана гегелевская и в целом рационалистическая традиция Нового времени, усматривающая сущность человека именно в рациональном начале. «Не дерево познания есть дерево жизни», — ум есть лишь вершина, а не корень духовной жизни человека, утверждал мыслитель. Гносеологическая концепция Юркевича вытекает из его учения о человеке: он связывал знание с деятельностью души, с ее целостным расположением, этическим влечением: «Только проникнув в сердце, знание может быть усвоено»[47].

Р. Гальцева справедливо отметила значительное влияние идеалистической антропологии П. Д. Юркевича на русскую религиозную философию, подчеркнув, что многие аксиологические и гносеологические принципы Юркевича родственны ряду исходных интуиций позднейших философских течений — философии жизни, экзистенциализма и персонализма. Кроме того, характерное для Юркевича противопоставление «конкретного знания, формирующего способ существования человека, отвлеченному мышлению» выступило наиболее принципиальной чертой русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв., в частности, идеализма В. С. Соловьева и братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких[48].

К сожалению, оригинальные работы П. Д. Юркевича были и остаются практически незамеченными, а известность он получил главным образом в результате острой

---

[44] Юркевич, однако, выступал с критикой этого фундаментального труда, усматривая в нем влияние гегельянства.

[45] *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 75.

[46] Там же. С. 72.

[47] *Гальцева. Р.* Юркевич Памфил Данилович // Философская Энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 603.

[48] См.: Там же.

журнальной полемики вокруг сочинения Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» («Современник», 1860, № 4, 5). В этом споре приняли участие как самые известные представители леворадикального движения (М. А. Антонович, Д. И. Писарев), так и крупнейшие консервативные и либеральные издания 1860-х гг. («Русский вестник», «Отечественные записки»).

В своей анонимно опубликованной статье Чернышевский выставил себя защитником «научного направления философии». В его понимании «научная философия» предполагала единство методов естественных и нравственных наук (философия относилась к последним). В частности, он распространял на нравственную сферу закон причинности, отрицал христианскую идею свободы воли; на основании антропологического принципа сформулировал концепцию «разумного эгоизма», согласно которой человеком движут стремление к собственной выгоде и расчет[49].

Юркевич решительно выступил с критикой воззрений анонимного автора, опубликовав в новом издании «Труды Киевской духовной академии» (1860, кн. 4) обстоятельную статью «Из науки о человеческом духе», которая даже по объему превышала статью Чернышевского.

Полемизируя с автором, видевшим в душевных явлениях лишь проявления материальных процессов, Юркевич настаивал, что явления духовного мира не могут быть объяснены из материальной жизни. В попытках оппонента обосновать душевное из движения материи он усматривал «новую мифологию». Согласно Юркевичу, благодаря философии человеческое сознание смогло освободиться от «мифологического тумана», но теперь самозваные адепты естествознания «во имя его» создали «новую мифологию»: «В самом деле, не миф ли это, когда нам говорят, что в вещах количественное различие переходит в качественное? Это превращение количества в качество, величины в свойство так же непостижимо, как превращения, о которых говорит Овидий»[50].

Опровергая теорию «разумного эгоизма», мыслитель раскрыл телеологическое содержание понятия «польза», не тождественного вещи и обретающего смысл только в контексте жизни человека, который может быть обращен к добру, счастью, удовольствию и т. п. Таким образом, Юркевич доказал, что, в отличие от православной этики, утилитарная этика малосообразна с существом и достоинством человека. Ей недостает «идеи достоинства человеческой личности, нераздельной с этим идеи цели, в достижении которой человек находит не только удовлетворение, но и совершенство»[51].

В завершении своей статьи мыслитель дал принципиальную критику оппонента, сочинение которого, по его мнению, далеко от подлинных выводов философии реализма: «Знаком ли сочинитель даже с именами философов этого направления, неизвестно; а что он не знаком с их психологическими и философскими теориями, несомненно. Он говорит о предметах философии как будто понаслышке. Он слышал, что философия реализма разрабатывает свои задачи по методе естествознания и есть, так сказать, естествознание на почве психических явлений, — и, как кажется, отсюда пришел к мысли искать изъяснения душевных явлений в химической лаборатории»[52].

* * *

Критическое исследование безвестного киевского академического философа, опубликованное в малочитаемом богословском журнале, скорее всего, не привлекло бы общественного внимания, если бы его не заметил крупный издатель,

---

[49] См.: *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Памфил Данилович Юркевич: защита философии и полемика с нигилизмом // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 181.

[50] *Юркевич П. Д.* Философские произведения. С. 125.

[51] Там же. С. 172–172.

[52] Там же. С. 190–191.

Михаил Никифорович Катков

«профессор философии, сделавшийся журналистом»[53], Михаил Никифорович Катков (1818–1887).

В своем консервативном журнале «Русский вестник» Катков стремился собрать и объединить лучшие литературные и научные силы России для совместного противостояния распространению нигилизма. Так, значительное место в идейной концепции журнала занимал т. н. антинигилистический роман: «Взбаламученное море» А. Ф. Писемского (1863); «Марево» В. П. Клюшникова (1864); «На ножах» Н. С. Лескова (1870–1871); «Панургово стадо» и «Две силы» В. В. Крестовского (1870, 1874), «Скрежет зубовный» и «Злой дух» В. Г. Авсеенко (1878, 1881) и др. Благодаря Каткову данный жанр обрел популярность и в других изданиях («Обрыв» И. А. Гончарова (1869), «Новь» И. С. Тургенева (1876) и др.)[54].

Будучи не только журналистом, но и профессиональным философом, прошедшим школу немецкого идеализма и глубоко усвоившим учение Шеллинга[55], Катков хорошо понимал и подчеркивал положительную роль философии в обществе: «Людям с философским образованием должно вносить в нашу литературу ясную, трезвую мысль»[56].

Именно М. Н. Катков ввел термин «нигилизм» в современном его значении в русскую мысль, дав ему глубокое определение как «религии отрицания» со своими догмами, культами и авторитетами[57].

Проблема данного явления в литературе и в жизни чрезвычайно занимала мыслителя. Так, он посвятил «Отцам и детям» И. С. Тургенева две программные рецензии — «Роман Тургенева и его критики» (1862) и «О нашем нигилизме по поводу романа Тургенева» (1862). В последней нигилизм определялся как некий «отрицательный догматизм»: «Отрицательное направление есть своего рода религия, — религия опрокинутая, исполненная внутреннего противоречия и бессмыслицы, но, тем не менее, религия, которая может иметь своих учеников и фанатиков»[58]. Уже в этой

---

[53] *Гаврилов И. Б.* М. Н. Катков как «охранитель» Православной Церкви (по материалам журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости») // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 204.

[54] См.: *Его же.* Михаил Никифорович Катков. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1. С. 154–155.

[55] См.: Там же. 146.

[56] *Катков М. Н.* Старые боги и новые боги // Русский вестник. 1861. Т. 31. Февраль. Отдел «Литературное обозрение и заметки». С. 891–904. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_starye_bogi_novye_bogi.html (дата обращения: 25.06. 2020).

[57] См.: *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 192–214.

[58] *Катков М. Н.* О нашем нигилизме по поводу романа Тургенева // Русский вестник. 1862. № 7. С. 408.

ранней антинигилистической полемике публицист наметил свою антиреволюционную программу просвещения — «философию жизни»: «Есть только одно верное радикальное средство против этих явлений — усиление всех положительных интересов общественной жизни. Чем богаче будет развиваться жизнь во всех своих нормальных интересах, во всех своих положительных стремлениях, религиозных, умственных, политических, экономических, — тем менее будет оставаться места для отрицательных сил в общественной жизни»[59].

В 1866 г., рассматривая источники и причины распространения нигилистических идей, Катков, кроме прочего, указывал и на Николаевскую эпоху с ее засильем цензуры и ограничениями в развитии свободной мысли: «Все эти лжеучения и дурные направления, на которые слышатся теперь жалобы, суть плод мысли подавленной, неразвитой, рабской во всех своих инстинктах, одичавшей в своих темных трущобах»[60]. Об этом же писал и известный эмигрантский историк русской мысли Д. И. Чижевский, связывая с формированием «просвещенства» 1860-х гг. ошибки политического курса Николая I[61]. Занимая крайнюю критическую позицию, Чижевский даже утверждал, что универсальный утилитаризм был намечен задолго до шестидесятников в курсе Николая I на «государственный интерес», который якобы предшествовал принципу полезности Чернышевского: «Из школы николаевских десятилетий вышли и Писарев, и Чернышевский, и Ткачев, и Варфоломей Зайцев...»[62]

Катков открыл для широкой публики профессора П. Д. Юркевича, перепечатав его статью в своем авторитетном и популярном «Русском вестнике» (1861, т. 32, апрель, т. 33, май). Издателя привлекло то, что Юркевич разоблачил «наглое шарлатанство, выдаваемое за высшую современную философию». «Нет худа без добра, — писал Катков, — спасибо шарлатанству по крайней мере за то, что оно послужило поводом к появлению этого превосходного философского труда. Статья г. Юркевича — не простое отрицание или обличение, но исполнена положительного интереса, и редко случалось нам читать по-русски о философских предметах что-нибудь в такой степени зрелое»[63].

Совместными усилиями Юркевич и Катков нанесли по авторитету главного вождя и идеолога новейшего российского материализма и нигилизма весомый удар, на который Чернышевский вынужден был ответить статьей «Полемические красоты» («Современник, 1861, № 6, 7). В ней он высокомерно признался, что якобы не читал и не собирается читать критику Юркевича, т. к. в ней не может быть для него ничего нового: «Я сам — семинарист. Я знаю по опыту положение людей, воспитывающихся, как воспитывался г. Юркевич. <...> Потому смеяться над ним мне тяжело: это значило бы смеяться над невозможностью иметь в руках порядочные книги...»[64]. Под последними Чернышевский подразумевал, конечно, сочинения Фейербаха.

На этот неубедительный ответ лидера радикалов последовала новая жесткая критика опытного журнального бойца Каткова — статья «По поводу „полемических красот“ в „Современнике“» («Русский вестник», 1861, № 6). Катков справедливо указал на крайнюю нетерпимость и господство слепого культа в среде нигилистов. В своем ответе он раскрыл разницу между слепым поклонением и свободным философским выбором: «В самом деле, г. Юркевич не отрицает того, во что так веруют гг. Чернышевский и Антонович; но он, кроме этого, допускает и еще кое-что, чего эти господа не допускают, не допускают именно по чувству слепого культа, возбраняющего употребление собственной мысли. <...> Быть свободным — не значит плеваться, браниться и толкать под бока. Есть разница между слепым поклонением и сознательным,

---

[59] Там же. С. 426.

[60] *Гаврилов И. Б.* Михаил Никифорович Катков. Жизнь. Труды. Мировоззрение. С. 158.

[61] См.: *Его же.* Вопросы просвещения и образования в русской религиозной мысли второй четверти XIX в. // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 172.

[62] *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб., 2007. С. 292.

[63] *Катков М. Н.* Старые боги и новые боги.

[64] *Чернышевский Н. Г.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1986–1987. С. 725.

свободным признанием: между этими двумя пунктами находится целый мир умственного образования и развития»[65].

В свою очередь, идеологи радикализма, далекие от чистой философии, стремились перевести полемику в привычное для них русло скандалов и оскорблений. Так, один из лидеров нигилистов Д. И. Писарев заявил о невозможности вести философскую дискуссию с Юркевичем, которого он даже не может считать своим современником. Философию же этот радикал назвал «буддийской наукой», настаивая на необходимости перейти от философских вопросов к практическим[66]. Таким образом, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, М. А. Антонович и другие участники спора сделали все, чтобы саму философию — прямой его предмет — отодвинуть на второй план.

* * *

Нельзя не согласиться с прот. Г. Флоровским, как и Н. А. Бердяев, констатировавшим в отечественной культуре второй половины XIX в., начиная с 1860-х гг., открытый и болезненный разрыв между ее ведущей творческой магистралью, религиозно-философским обновлением (писатели Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. С. Лесков, поэты Ф. И. Тютчев, А. А. Фет, композиторы М. П. Мусоргский, П. И. Чайковский, А. П. Бородин, Н. И. Римский-Корсаков, философы К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов, Н. Я. Данилевский, В. С. Соловьев) и мировоззрением широких масс российской интеллигенции. По мнению отца Георгия, последняя не следовала за этим творчеством, а двигалась к отречению от культуры, философии, к «разрушению эстетики», утилитаризму, просветительству и дилетантизму, подмене критерия истины критерием пользы, одичанию умственной совести и утрате потребности в истине[67].

Среди тех, кто всеми силами противостоял умственному одичанию и отречению российской интеллигенции от культуры, «крестовому походу темноты и некультурья» со стороны шестидесятников-нигилистов, наряду со славными именами Ф. М. Достоевского, М. Н. Каткова, Н. Н. Страхова и др., в истории русской философии и национальной культурной традиции навсегда останется и имя самобытного религиозного мыслителя Памфила Даниловича Юркевича.

Источники и литература

1. *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. М.: Канон+; Реабилитация, 2002. 655 с.
2. *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М.: Канон+, 2013. 480 с.
3. *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Памфил Данилович Юркевич: защита философии и полемика с нигилизмом // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 178–189.
4. *Гаврилов И. Б.* Вопросы просвещения и образования в русской религиозной мысли второй четверти XIX в. // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 153–177.
5. *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 192–214.
6. *Гаврилов И. Б.* Михаил Никифорович Катков. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1. С. 136–177.

[65] *Катков М. Н.* По поводу «полемических красот» в «Современнике» // Русский вестник. 1861. Т. 33. Июнь. Отдел «Литературное обозрение и заметки». С. 138–158. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_polemicheskih_krasot.html (дата обращения: 25.06. 2020).

[66] Там же. С. 205.

[67] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 288–289.

7. *Гаврилов И. Б.* Михаил Никифорович Катков как охранитель традиционных русских начал // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 204–221.

8. *Гаврилов И. Б.* М. Н. Катков как «охранитель» Православной Церкви (по материалам журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости») // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 268–270.

9. *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2016. С. 126–134.

10. *Гаврилов И. Б.* Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 2 (4). С. 131–191.

11. *Гальцева. Р.* Юркевич Памфил Данилович // Философская Энциклопедия: В 5 т. Т. 5 / Под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 602–603.

12. *Герцен А. И.* Собрание сочинений: В 30 т. Т. 19: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1866–1867 годов / Ред. Ю. Г. Оксман, Л. М. Долотова; Коммент. В. Г. Березиной, С. Д. Лищинер. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 570 с.

13. *Григорьев А. А.* Письма / Изд. подгот. Р. Виттакер, Б. Ф. Егоров. М.: Наука, 1999. 473 с.

14. *Де Лазари А.* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество / [Пер. с пол. М. В. Лескинен, Н. М. Филатова]. М.: Наука, 2004 (ППП Тип. Наука). 205 с.

15. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 18: Статьи и заметки 1845–1861. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1978. 371 с.

16. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 19: Статьи и заметки 1861. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1979. 359 с.

17. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 22: Дневник писателя за 1876 год, январь-апрель. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1981. 407 с.

18. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 26: Дневник писателя 1977, сентябрь-декабрь-1880, август. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1984. 518 с.

19. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 28, кн. 2. Письма 1860–1868. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1985. 616 с.

20. *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 878, [1] с.

21. *Катков М. Н.* О нашем нигилизме по поводу романа Тургенева // Русский вестник. 1862. № 7. С. 402–426.

22. *Катков М. Н.* По поводу «полемических красот» в «Современнике» // Русский вестник. 1861. Т. 33. Июнь. Отдел «Литературное обозрение и заметки». С. 138–158. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_polemicheskih_krasot.html (дата обращения: 25.06. 2020).

23. *Катков М. Н.* Старые боги и новые боги // Русский вестник. 1861. Т. 31. Февраль. Отдел «Литературное обозрение и заметки». С. 891–904. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_starye_bogi_novye_bogi.html (дата обращения: 25.06. 2020).

24. *Кропоткин П. А.* Идеалы и действительность в русской литературе: с английского перевод В. Батуринского под редакцией автора. СПб.: Знание, 1907. 367 с.

25. *Крупская Н.* Что нравилось Ильичу из художественной литературы // Заметки о Ленине. Сборник. URL: https://biography.wikireading.ru/146639 (дата обращения: 25.06.2020).

26. *Никитенко А. В.* Дневник: В 3 т. Т. 2: 1858–1865 / Под общ. ред. Н. Л. Бродского и др. М.: Гослитиздат, 1955. 652 с.

27. *Ленин В. И.* О литературе и искусстве. 7-е изд. М.: Художественная литература, 1986. 575, [1] с.

28. *Льюис Дж. Г.* Античная философия от Фалеса до Сократа. Минск: Галаксиас, 1997. 206, [1] с.

29. *Розанов В. В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А. Н. Николюкина: В 30 т. Т. 2: Мимолетное. 1915 год. Черный огонь. 1917 год. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 1994. 539 с.

30. *Розанов В. В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А. Н. Николюкина: В 30 т. Т. 9: Сахарна. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. М.: Республика, 1998. 463 с.

31. *Розанов В. В.* Собрание сочинений / Под общ. ред. А. Н. Николюкина: В 30 т. Т. 13: Литературные изгнанники. Кн. 1. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. Переписка В. В. Розанова с Н. Н. Страховым. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. М.: Республика, 2001. 477 с.

32. *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников / Сост. и коммент. К. Тюнькина: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990. С. 375–532.

33. *Сахаров В. И.* Побег в утопию. Перечитывая «Что делать?» Чернышевского // Архив Всеволода Сахарова. URL: http://archvs.org/chern.htm (дата обращения: 25.06.2020).

34. *Страхов Н. Н.* Из истории литературного нигилизма 1861–1865. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1890. XII, 596 с. URL: http://books.e-heritage.ru/book/10087842 (дата обращения: 25.06.2020).

35. *Страхов Н. Н.* Литературная критика / [Вступ. ст. Н. Н. Скатова, с. 5–43]. М.: Современник, 1984. 431 с.

36. *Фатеев В. А.* Борьба В. В. Розанова за репутации и наследие «Литературных изгнанников» // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 163–182.

37. *Фатеев В. А.* «Пустынножитель» (Непройденный путь философа Николая Страхова // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 145–175.

38. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / С предисл. прот. И. Мейендорфа и указ. имен. Киев: Христианская благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. 599, [1] с.

39. *Ходзицкий А. Г.* Профессор философии Памфил Данилович Юркевич (1826–1874 гг.): очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения // Вера и разум. 1914. № 20. С. 180–212.

40. *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 11: Что делать? Из рассказов о новых людях. Юношеские произведения. Комментарии / Под ред. П. И. Лебедева-Полянского; подготовка текста и коммент. Н. А. Алексеева и А. П. Скафтымова. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1939. 748 с.

41. *Чернышевский Н. Г.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. / АН СССР. Ин-т философии. М.: Мысль, 1986–1987. 687 с.

42. *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 409, [1] с.

43. *Шведов В. Ю., Фатеев В. А.* «Сердце сердцу весть подает». Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: четверть века в переписке // Родня по духу. Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова (1870–1896): В 2 т. Т. 1: 1870–1879 / Сост., подг. и коммент. Л. В. Калюжной, Т. Г. Никифоровой, В. А. Фатеева, В. Ю. Шведова. СПб.: Пушкинский Дом, 2018. С. 5–101.

44. *Юркевич П. Д.* Философские произведения / [Сост. и подгот. текста А. И. Абрамова, И. В. Борисовой; вступ. ст. и примеч. А. И. Абрамова; журнал «Вопросы философии» и др.]. М.: Правда, 1990. 670 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Н. Н. Вихрова

И. Аксаков и Ю. Самарин о христианском идеале (Аспекты закона и свободы)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10007

Аннотация: В статье рассматривается проблема христианского идеала, отраженная в публицистике и эпистолярном наследии славянофильских деятелей пореформенного времени — И. Аксакова и Ю. Самарина. Прослеживается, каким образом исповедуемый ими христианский идеал интерпретировался применительно к личному жизнестроительству и знаковым событиям в России середины XIX в.: польскому восстанию, революционному терроризму, активизации старообрядческого движения, Балканскому кризису. При осмыслении этих явлений на первый план выходил вопрос антиномии «закона и благодати», в решении которого Аксаков и Самарин были в целом солидарны, отличаясь лишь стилистически: один — как пылкий художник, другой — как строгий ученый-аналитик.

Ключевые слова: православие, католичество, раскол, протестантизм, славянофильство, А. Хомяков, И. Аксаков, Ю. Самарин, А. Ф. Тютчева, Э. Раден, закон, свобода совести, вопрос о смертной казни.

Об авторе: **Нина Николаевна Вихрова**
Кандидат филологических наук, доцент Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.
E-mail: vihnn@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1554-7717

Финансирование: Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 18-012-00419 «Письма А. Ф. Тютчевой (Аксаковой) И. С. Аксакову (1865–1886): подготовка комментированного издания переписки».

Ссылка на статью: Вихрова Н. Н. И. Аксаков и Ю. Самарин о христианском идеале (Аспекты закона и свободы) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 127–145.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Nina N. Vikhrova

Iv. Aksakov and Ju. Samarin about the Christian Ideal (Aspects of Law and Liberty)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10007

Abstract: The article describes the problem of christian ideal, reflected in the journalism and epistolary heritage by I. Aksakov and Ju. Samarin that were prominent slavophils after abolition of serfdom in 1861. It is traced how their christian ideal is interpreted in relation to personal biography and milestone events in Russia in the mid-19th century: the Polish uprising, revolutionary terrorism, revitalization of Old Believers movement, the Balkan crisis. When thinking about these events went to the fore the question of antinomy of "Law and Grace", on which Aksakov and Samarin were total solidarity, differing only stylistically: one as a spunky artist, another as a rigorous scholar and analyst.

Keywords: Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, Slavophilism, split, A. Homyakov, I. Aksakov, Ju. Samarin, A. F. Tyutcheva, E. Raden, law, freedom of conscience, the question of the death penalty.

About the author: **Nina Nikolayevna Vikhrova**
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at Yaroslav the Wise Novgorod State University.
E-mail: vihnn@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1554-7717

Financing: This article was written with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, in the framework of project No. 18-012-00419 "Letters from A. F. Tyutcheva (Aksakova) to I. S. Aksakov (1865–1886): preparation of a commented edition of the correspondence".

Article link: Vikhrova N. N. Iv. Aksakov and Ju. Samarin about the Christian Ideal (Aspects of Law and Liberty). *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 127–145.

В славянофильской идеологии христианский идеал выступал и целью нравственного самосовершенствования, и тем универсальным критерием, с помощью которого поверялись истинность, правомерность и значимость личного и социально-политического жизнестроительства. По мысли А. С. Хомякова, высказанной, например, в Послании к сербам (1860), государства, представляющие тот или иной народ; народ, состоящий из тех или иных этносов (народностей, национальностей); этнос, характеризующийся тем или иным укладом; уклад, создаваемый теми или иными людьми, — все эти части социально-политических организмов развиваются и приобретают духовную значимость, если верно угадывают и соблюдают Божий промысел о них и не изменяют ему. Если славянским народам, в том числе и России, было уготовано принять православие, значит, именно христианский идеал должен реализоваться в их исторической жизни. Любой народности, поскольку она состоит из людей определенной ментальности, характерны те же пороки и положительные черты, какие свойственны отдельным людям. На последней мысли настаивал А. С. Хомяков в споре с Т. Н. Грановским, призывая учитывать нравственную физиономию целого племени (Хомяков доказывал «глубокий нравственный разврат» франков IV в.) и делая весьма важное заявление: «...Равнодушие и пренебрежение к факту нравственному нисколько не доказывает особой строгости в критике фактов существенных: оно показывает только односторонность в суждении и ложное понимание истории; ибо явления жизни нравственной оставляют такие же глубокие следы, как и явления жизни политической»[1]. На реплику Грановского: «Найдется ли хотя один народ, который в продолжение своего исторического существования был постоянно нравствен или порочен?» Хомяков отвечал: «Мне кажется, лучше и полезнее было бы отыскать причину исторического факта <...>, чем опровергать неоспоримую истину и даже украшать это бесполезное украшение фразами, общими местами дурно понятого гуманизма, которые не помешают историку признать развращенный народ развращенным...»[2] Отголосок этого принципиального спора слышится и в письме 1860 г. И. С. Аксакову, где об идеологической основе своей «Семирамиды» он пишет: «Я позволяю себе быть в теории по крайней мере (на практике это невозможно) <...> более славянофилом, чем славянофилы, и изложить теорию национализма в противоположность теории гуманитарности...»[3] Позицию Хомякова разделяли и в пореформенное время пытались развить, поверяя теорию новой практикой жизни, наиболее последовательные его адепты — И. Аксаков и Ю. Самарин. Их публицистическая деятельность, общественная позиция и личное жизнестроительство обусловливались стремлением максимально реализовать христианский идеал в жизни на благо в первую очередь России. При этом к осмыслению нравственной сущности и общественного значения христианского идеала И. Аксаков и Ю. Самарин обратились еще в ранней молодости, одновременно с Хомяковым.

Алексей Степанович Хомяков

---

[1] *Хомяков А. С.* Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 505.

[2] *Его же.* Полное собрание сочинений М., 1900. Т. 3. С. 143, 151.

[3] Цит. по: *Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова // *Хомяков А. С.* Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 153.

Ю. Самарин впервые серьезно углубился в богословские искания в начале 1840-х гг., когда между ним и его двоюродным братом И. С. Гагариным, будущим отцом-иезуитом Жаном Ксавье, завязалась переписка, которая, как отмечает протоиерей П. Хондзинский, «крайне важна для понимания того, как формировались богословские воззрения первых славянофилов»[4]. С другой стороны, важным фактором послужило то, что в это время Ю. Самарин работал над диссертацией «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (завершена в 1844 г.) и размышлял о «развивающейся Церкви» в известной переписке с А. Н. Поповым, в свою очередь, находившимся под сильным влиянием Хомякова, у которого в 1841–1842 гг. жил. Эти обстоятельства, как и связанные с ними формирующиеся богословские убеждения Самарина последовательно и подробно описаны протоиереем Павлом Хондзинским[5], который авторитетно утверждает, что Самарин безусловно и в полном объеме принял богословские идеи Хомякова особенно потому, что тот «в своем учении о Церкви принципиально стремился к тому, чтобы оно никак не пересекалось с католическим, и, таким образом, во всяком случае в глазах Юрия Федоровича, сумел вернуть православной экклесиологии *ее собственное богословское содержание*» (Здесь и далее выделения принадлежат авторам цитат)[6]. При этом Самарину особенно импонировала мысль Хомякова, что истинно-православная Церковь — это Церковь невидимая, которая объединена Божьей благодатью, «живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»[7]. В свою очередь благодать — это как раз та нравственная свобода, которую являет миру православие. Эта же идея, по мысли Самарина, выражена Хомяковым в его «Семирамиде». В предисловии к публикации в «Русской Беседе» 1860 г. «Отрывка из записок А. С. Хомякова о всемирной истории» Ю. Самарин писал: «Борьба *религии нравственной свободы* (начала иранского, окончательно осуществляющегося в полноте Божественного откровения, хранимого Православной Церковью) с религиею *необходимости вещественной или логической* (начала кушитского, которого позднейшее и полнейшее выражение представляют новейшие философские школы Германии), эта борьба, олицетворяющаяся в вероучениях и в исторической судьбе передовых народов человечества — такова основная тема, связывающая разрозненные исследования в одно органическое целое»[8]. Именно свобода, по мысли Самарина, выражает христианский идеал православия, и он в корне отличается от идеала латинства, в том числе и протестантизма, хотя это религиозное направление, родившееся в европейской религиозной культуре как реакция на латинство, славянофилами воспринималось сочувственно, как попытка создать внешнюю Церковь на основе личной нравственности ее адептов. Вместе с тем протестантская этика, как проявление внешней Церкви, имела бы положительное значение, если бы привилась к православной ветви, ведь таким образом соборное начало православия не дало бы развиться индивидуализму, а стремление к личному нравственному самосовершенствованию способствовало бы повышению духовного авторитета Православной Церкви. В этой связи весьма показательно, с каким энтузиазмом восприняли И. Аксаков и Самарин высокий религиозный строй личного жизнестроительства в семье графини О. И. Орловой-Давыдововой, в котором сочетаются «православие как пламенная вера и строгая церковность, русская деревня, протестантский ригоризм и немецкая нравственная отчетливость, — все это

[4] *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 151. См. также: *Его же.* Между Москвой и Римом: Ю. Ф. Самарин в его юношеской переписке с И. С. Гагариным // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Мат. всеросс. науч. конф. 27–28 октября 2015 г., ИФ РАН (Москва): в 3 т. М.: Научная мысль, 2015. Т. 2. С. 80–88.

[5] См.: *Его же.* «Церковь не есть академия»… Глава 2.2.7. Ю. Ф. Самарин как комментатор богословских идей А. С. Хомякова. С. 209–226.

[6] *Его же.* «Церковь не есть академия»… С. 219.

[7] *Хомяков А. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 3.

[8] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. М., 1877. Т. 1. С. 268.

в обстановке большого света, рядом с английскими затеями и предрассудками ее мужа!»[9] Ю. Самарин в ответ на письмо Аксакова с поэтическим описанием этого семейства воскликнул: «Что значит, однако, протестантская прививка! Наши каноны, акафисты и кондаки никогда не создадут ничего подобного»[10]. Пересылая это письмо Аксакова к Э. Ф. Раден, Ю. Самарин пояснил свою позицию: «Вы допускаете, не правда ли, что можно быть протестантом по религиозному темпераменту, а не по убеждениям. Что касается меня, я предпочитаю гимн образу и лучше понимаю философскую формулу, чем легендарный рассказ, а потому всегда желал Церкви, к которой я принадлежу, не резкого разрыва с прошлым, а спонтанного пробуждения разума, создавшего протестантскую жизнь. Ich maine die practische Gestaltung eines nüchternen Glaubens in der häuslichen Sitte und im alltäglichen Leben[11].

Оказывается, однако, что примерно это и обнаружил Аксаков у своих соседей в Отраде — отросток протестантского черенка на православном стволе»[12]. Ранее, в письме от 21 января 1870 г., Ю. Самарин уже разъяснял Э. Раден свое отношение к протестантскому нравственному идеалу с точки зрения принципа свободы, принимая во внимание, что его корреспондентка истая протестантка, для которой «протестантизм — не только доктрина, это, прежде всего, моральный принцип, это свобода веры»[13]. Основываясь на учении Хомякова о видимой и невидимой Церкви, Самарин доказывает, что когда говорится, что Церковь «видимая и непогрешимая», протестанты, в силу того, что не разводят эти понятия, воспринимают их внешним образом и видят в этом ущемление религиозной свободы: «То, что справедливо возмущает Ваш инстинкт христианской свободы, это *внешний признак*, каким бы он ни был, как постоянный указатель, связанный с любым проявлением непогрешимости, или как критерий истины. Вы чувствуете (и, по-моему, это большая заслуга протестантизма), что любой внешний признак может быть изъят или сфальсифицирован в пользу заблуждения. Ваше сознание говорит Вам, что Господь требует от нас не только чего-то большего, но и *чего-то иного*, чем повиновение или внешняя приверженность знамени, вождю, собранию, даже книге»[14]. В этом отношении непогрешимость — «это внутреннее чувство истины, всегда тождественное ей самой, как вечная добродетель в скрытом или деятельном состоянии. <…> А слово „деятельный“ означает способность проявлять себя так или иначе, и я сомневаюсь, что в этом смысле эта способность может мешать свободе. Слова Писания „Дух Божий веет, где хочет“ <…> означают, что Дух проявляет себя и делает это совершенно свободно, или, иначе, любая форма, любое слово может по своему выбору служить ему посредником»[15]. Религиозная жизнь православного человека также не должна чуждаться проявления деятельного начала, тем более что он лучше, чем протестант, в силу присущего чувства соборности, защищен от идола индивидуализма. Эту мысль, наряду с Самариным, активно продвигал И. Аксаков, который, также находясь под безусловным влиянием Хомякова, пытался осмыслить общественную сторону религиозного сознания.

В начале 1850-х гг. под впечатлением проповедей протестантского пастора Александра Вине, с одной стороны, и знакомства со святоотеческими творениями, с другой, И. Аксаков задумывается над вопросом о возможности совмещения личного счастья, аскетического подвига и общественного служения. Как известно, Хомяков в целом одобрил позицию И. Аксакова, защищающего для христианина право и на счастье,

---

[9] Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). СПб.: Пушкинский Дом, 2016. С. 283.

[10] Там же. С. 290.

[11] Я имею в виду практическую форму трезвой веры в домашних обычаях и в повседневной жизни (*нем.*).

[12] «Я любил Вас любовью брата…» Переписка Ю. Ф. Самарина и Э. Ф. Раден (1861–1876). СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 241–242.

[13] Там же. С. 162.

[14] Там же. С. 164.

[15] Там же. С. 164–165.

Анна Федоровна Тютчева

и на общественный подвиг, поскольку труд на благо ближнего — это высшая форма христианской молитвы и аскезы[16].

Основные положения, отраженные в переписке И. Аксакова с Хомяковым по поводу аскезы и личного счастья, Аксаков будет впоследствии разъяснять невесте, А. Ф. Тютчевой, рассуждая о таинстве брака и семейной любви. Интересно, что убежденность в благодати «антиаскетики» Хомякова и Аксакова строилась на фоне личных переживаний вполне земного супружеского счастья: у первого — как воспоминание о полноте счастья бывшего, у второго — как ожидание будущего. П. Хондзинский, оценивая негативное отношение Хомякова к христианской аскетике, писал: «Как бы то ни было, очевидно, что не менее скептически, чем к богословской школе („Макарий провонял схоластикой“), Хомяков относился и к традиционной „монашеской“ аскетике, зафиксированной традицией „Добротолюбия“, что естественно вытекало из его (и его друзей, за исключением Киреевского) отрицательного отношения к монашеству в целом»[17]. Так и Аксаков, утверждая высокий нравственный идеал в семейной жизни, призывает не уклоняться в ложь аскетизма, проповедуемого некоторыми монахами, которые впадают в соблазн быть «духовнее Христа», поскольку в этом случае попирается свобода человека, «если мы живую нашу душу будем сознательно, следовательно, искусственно и насильственно, так сказать, вытягивать в бесплотный дух, убивать в себе все живые в нас чувства. Для Ефрема Сирина и ему подобных — собственно говоря, Христос *не довольно духовен*, они хотят быть духовнее Христа, — этого „Сына человеческого, который ест и пьет“ и радость брака освящает! Останемся в пределах Христа или, что легче: *в пределах Церкви*, которая нигде не подает чудовищного совета радоваться смерти ближнего на том основании, что ведь через это „сорадуешься его радости“»[18].

Утверждение это последовало в ответ на реплику А. Ф. Тютчевой о возможности такой любви между супругами, чтобы они могли радоваться смерти друг друга. Аксаков остроумно развенчал это ложное умозаключение, которое, по его словам, свидетельствует не о духовности, а об «абберации души»: «Эдак, пожалуй, из любви к мужу, из прекрасного желания переселить его в радость духовную, — можно пособить ему, так, слегка, поскорее туда отправиться! До какой извращенности — но совершенно логически-нравственно доводит подобная точка зрения, — можно видеть из следующих слов одной матери семейства, находившейся под влиянием некоего отца Матвея — духовного аскета, — того самого, под влиянием которого был в последние годы и умер Гоголь. Я от Гоголя это и слышал, который, повторяя эти слова, уже не понимал фальши, в них звучащей; видно было, что в их кругу эти слова принимались как за выражение высшей духовности: Мать семейства говорила со скорбью, сетовала, что все ее четверо *детей* живы, что никого Бог не берет в свою радость. „Хоть бы один *гробик* увидать мне здесь, в этой комнате!“... ты с ужасом отскочишь от этих слов, но не имеешь права. Эти слова заключаются, как в зерне, в твоих собственных словах. Мать так любит своих детей, что сорадуется великой радости, их ожидающей.

[16] См. об этом: *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»... С. 169–170.
[17] Там же. С. 171.
[18] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 194.

<…> Нет, вот была бы жертва любви — по смыслу твоих слов — если б кто, из любви к своим другам, хотя бы и мог сам умереть прежде, уступил бы им умереть наперед!.. Вот это так! Вот это идеал. А Евангелие — что это за идеал!»[19]

Думается, Аксаков смог убедить свою невесту в фальши «буквального» аскетизма, и в этой связи понятны реакция А. Ф. Аксаковой на брошюру К. Леонтьева «Наши новые христиане» (1882) с критикой христианского идеала Достоевского и Л. Толстого: «Не столько атеисты — враги Христа, столько такие лица, как Вы, которые неправильным толкованием его слов компрометируют христианство» и вердикт И. Аксакова в отношении «аскетического миросозерцания» Леонтьева: «Его художественный талант не искупает кривизны его мысли, способной оправдывать фанариотов, даже иезуитов. Он не столько христианин, сколько церковник»[20]. Крайне настороженное отношение И. Аксакова к К. Н. Леонтьеву и вообще к «церковникам» объяснялось тем, что они, по его мнению, слишком фанатично защищали букву «закона» во «внешней», «исторической» Церкви, между тем это говорит лишь о греховной слабости, а не о следовании истине: «Всего труднее для людей *дар свободы*, всего мудренее удержаться *в свободе*, и человек хватается за букву, за правила, как за перила, и становится сам, добровольно, рабом буквы»[21].

Аксаков и Самарин, вслед за Хомяковым, как было указано выше, последовательно выступали с апологией «любви» предвечной Церкви, т. е. благодати, разумеется, не отменяющей закон, но замещающей его. Еще в 1853 г. Аксаков в письме к А. И. Кошелеву разъяснил свое понимание роли христианского идеала в условиях «исторической» Православной Церкви, которая, отрекаясь от живого личного начала, лишается благодати: «Странное дело, любезнейший Александр Иванович, но стоит над этим задуматься: отчего нет у нас, в Православной Церкви, *не было и быть не может* таких проповедников, как Вине, таких произведений, как произведение M-rs Stow, того жизненного христианского элемента, которым проникнуты сочинения некоторых реформатских учителей? Требования ли их менее строги, идеал ли их уже и короче? Не думаю… Я уже видел многих (и именно в Петербурге), обращенных к христианству чтением „La case de l'oncle Tom“[22], и не видал еще ни одного, обращенного проповедями Филарета… Я ведь говорю не об истине догматов православия, об этом нет и спору, не о той единой, святой Церкви, Церкви живых и мертвых, о которой писал Хомяков, но о Церкви исторической, если можно так выразиться, — Церкви, в которую необходимо внести этого жизненного элемента. Филарет весь живет и движется под условиями этой исторической Церкви; его проповеди — не живое слово личности, проникнутой истинным убеждением и горячею любовью, а Meisterstucke официального витии. Если запад грешит развитием личности, то мы, кажется, грешим безличностью, т. е. уничтожением личности всюду, в семье, в общине и преимущественно в сословии духовном и в жизни церковной. Оттого мы так пренебрегаем и личною нравственностью священников, видя в них только официальные трубы, органы, через которые действует и вещает Церковь. Но этого мало человеку! Живому лицу мудрено сделаться официальною трубою; много должен он в себе убить живого, законного, личного начала. Иначе проповедал Петр, иначе говорил Павел. Нужна постоянная, живая, личная проповедь человеку»[23].

Таким образом, христианский идеал в понимании славянофилов сочетал в себе гармоническое единство «закона и благодати»: признание установлений и догматов

---

[19] Там же. Л. 193–194.

[20] Цит. по *Фетисенко О. Л.* «Гепталисты»: 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. 162.

[21] *Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений. М., 1886. Т. 4. С. 357.

[22] «Хижины дяди Тома» (*фр.*).

[23] Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Эпистолярный дневник 1838–1886 гг. с предисл., комм. и воспоминаниями А. Ф. Аксаковой: в 3 т. Т. II. Письма 1849–1857. М.: Русская книга, 2004. С. 225–226.

Православной Церкви, святости совершаемых в ней таинств, уважение к сану священника и свобода совести, личное нравственное самосовершенствование, «действие *живых, личных* сил человеческой души»[24]. Другими словами, христианский идеал — это «внешнее проявление внутреннего духа. Поэтому еще не угоден Богу ни молящийся, ни творящий дела, ни исповедающий исповедание Церкви, но тот, кто творит и исповедует, и молится по живущему в нем духу Христову»[25]. Отсюда возникает вопрос: каким образом соотносится идеал христианский и церковный? Славянофилы верили, что «Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнию, но жизнию божественной и благодатною. Посему не только каждый из членов ее, но и вся она торжественно называет себя Святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах: внутренняя же жизнь ее — в дарах Духа Святого, в вере, надежде и любви. Угнетаемая и преследуемая внешними врагами, не раз возмущенная и разорванная злыми страстями своих сынов, она сохранялась и сохраняется неколебимо и неизменно там, где неизменно хранятся таинства и духовная святость — никогда не искажается и никогда не требует исправления. Она живет не под законом рабства, но под законом свободы, не признает над собой ничьей власти, кроме собственной, ничьего суда, кроме суда веры (ибо разум ее не постигает), и выражает свою любовь, свою веру и свою надежду в молитвах и обрядах, внушаемых ей духом истины и благодатью Христовою»[26]. Если, по определению Хомякова, Церковь живых и мертвых, изначально единая, святая, безгрешная — это явление вневременное, то ее историческая ипостась создается людьми, которые в гордом стремлении своим разумением сохранить букву закона могут уклониться с пути любви, которая выражается в «деле, молитве и песне духовной»[27]. А это может привести к оскудению благодати в такой Церкви. Поэтому Иван Аксаков допускал правомерной и полезной острую критику «исторической Церкви» и «архиереев».

Следует отметить, что, характеризуя Самарина, Аксаков также использовал термин «аскетизм». Однако это не относилось к его миросозерцанию, а только к внутренней, сокрытой «стихии духа», которая, по мысли Аксакова, была «*трагическая, героическая, аскетическая*»[28]. Аскетичным могло выглядеть и отношение Самарина к браку. Аксаков сообщал невесте: «Мы с ним говорили о значении брака, он вполне согласился со мною и принимал все, что я говорил, выражал тоску о своем одиночестве, но на все мои предложения ему жениться или махал рукой, или качал головой, но отмалчивался»[29].

Вслед за Хомяковым, который еще в статье «О старом и новом», утверждал, что живые формы жизни основаны на «святости уз семейных» и «глубоком смысле государства», «представляющего нравственное и христианское лицо»[30], именно в таинстве брака Аксаков видел основания и возможность в полной мере реализовать христианский идеал. Поэтому неудивительно, что, готовясь к вступлению в брак, И. Аксаков в первую очередь пытался объяснить невесте сущность своего личного понимания христианского идеала: «По натуре своей я (да ведь и ты тоже) лелею идеал вечного

[24] Слова И. Аксакова в передаче К. Н. Леонтьева. Цит. по: *Фетисенко О. Л.* «Гепталисты»... С. 160.

[25] *Хомяков А. С.* Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 10.

[26] Там же. С. 16.

[27] Там же. С. 21.

[28] Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). С. 327.

[29] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 287. Впоследствии супруги Аксаковы предпринимали попытку сосватать Самарина и Е. Ф. Тютчеву, видя их взаимную симпатию, но она оказалась неудачной. Однако характерно, что объяснение Самариным отказа от брака было продиктовано той же коллизией между свободой и необходимостью, которую Хомяков разъяснял Аксакову в упомянутом выше письме 1853 г. Самарин писал Аксакову: «Речь не о том: принести ли мне себя в жертву, если бы Провидение послало мне повод к *законной* жертве, я бы ухватился за него обеими руками, — о том речь: могу ли, вправе ли я принять чужую жизнь как жертву» (Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). С. 262–263).

[30] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 3. С. 29.

горения к Богу, так, чтобы жизнь была неутомимым, страстным служеньем, вся — лирическим порывом. Такое отношение к Богу трудно как-то совместить с человеческою „ежедневностью“, с утренним жирным кофе, с тартинками avec du bon frontage[31], с послеобеденным процессом пищеварения и тому подобною пошлостью житейскою. В молодости меня именно это и пугало в женитьбе — пугал мир мягкого и размягчающего счастья. Я говаривал, что я, пожалуй, и женюсь, но легко может случиться, что вдруг в одно прекрасное утро, за семейным чаем, я вдруг почувствую в душе прилив стремлений, потребностей неудовлетворенных, жажду *тяжелого* подвига, напряженного, возбужденного состояния, жизни порывов и восторгов (в высоком духовном смысле), — и тогда к черту чай со сливками и семейным тихим счастием, и убегу я, куда глаза глядят за тридевять земель! Это действительно могло бы со мною быть лет 12, 15 тому назад. Но с тех пор я научился не доверять-то очень своим высоким порывам, убедился на опыте, что они не прочны, не выдерживают испытания *ежедневности* в приложении к жизни, что в них гораздо больше жара крови, чем духовного содержания и реальной любви к добру, людям и Богу, что в них много личной потехи и самоудовлетворения, наконец, что этот страстный лирический подвиг несравненно легче, чем подвиг чернорабочий, ежедневный, — наконец, что надо не через жизнь перескакивать, не поверх ее парить, а ее поднять с собою, ее освятить, — так как она в принципе освящена и благословлена Христом. <...> Пусть наша ежедневность, наше земное счастие не помешает нам быть „духом горяще, Господу работающе“, или, по крайней мере, желать этим быть, признавать такое состояние своим идеалом»[32].

Анна Федоровна и Иван Сергеевич Аксаковы

При этом и идеал женщины выводится Аксаковым из христианского понимания таинства брака, где преданием закрепленная покорность жены мужу обуславливается исключительно свободой. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что здесь уже Аксаков расширяет рамки личных отношений с невестой, представляя славянофильские убеждения о влиянии православия на нравственный облик русского народа и коренном различии западной и восточной цивилизаций: «Великий ты оригинал, Анна, право. Каким образом могла ты, немка, выработать себе такой русский идеал женщины и брака? Так высоко понять послушание, так свободно его понять, или вернее, понять свободу в послушании там, где вся цивилизованная Европа видит только рабство? Ты ответишь, мое сокровище, что таков христианский взгляд. Прекрасно, но ведь его надо выработать, оправдать, — не все его знают и разумеют; в русском народе, в его быту и обычае он живет, это правда, хотя и под грубою формою, но в том-то и замечательно, что в тебе развитое сознание и просвещенная мысль твоя совпадают с неразвитым народным воззрением, с бессознательным народным русским обычаем, что в тебе, немка, народ русский находит себе оправдание. Диковинка!

[31] С приятным содержимым (*фр.*).

[32] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 102–103.

Конечно, это все доказывает только, что определение сущности русской народности совпадает с определением христианства или православия, но самое разумение православия далеко еще не разработано, не выяснено в явлениях бытовой жизни. В этом отношении ты дала уже мне много нового, ты многое мне уяснила — о чем я мало думал, или на что я мало обращал внимания. Давай писать роман, Анна, непременно давай писать вместе роман и представим там идеал русской женщины, оправдаем взгляд русский и христианский <...>. И обязанность романиста показать в этом повиновении — высоту, в этом „рабстве“ — свободу, в этих отношениях жены к мужу — такую поэзию, такой лиризм, такую жизнь»[33].

Помимо богословского аспекта в приведенных словах отчетливо слышатся отзвуки борьбы Аксакова за продвижение славянофильских идей, опирающихся на христианские идеалы, в российском обществе пореформенного периода. Действительно, именно в это время И. Аксаков вместе с Ю. Самариным были в высшей степени «ортодоксальными» славянофилами, последовательно защищали принцип свободы во всех социально-общественных и духовных проявлениях: свобода совести, свобода слова, свобода мысли, политическая и гражданская свобода.

У близкого к славянофилам Н. П. Гилярова-Платонова в одном из писем встречается интересное высказывание: «Есть двоякого рода катихизис, — 1) личный и 2) так сказать, общественный. В личных верованиях и идеалах копаться непристойно. Это неприкосновенность, святыня, и личные верования очень редко сходятся с общественными клеймами, под которыми они значатся»[34]. Однако для Аксакова и Самарина принципиальным было неразделение личного и общественного «катихизиса», и такая позиция являлась своеобразным славянофильским кредо. «Я, как журналист, — писал И. Аксаков о своей деятельности в качестве редактора «Дня», — сознаю задачу славянофильского журнала именно в том, чтоб разработывать начала, принципы и предносить идеал sans l'altérer[35] какими бы то ни было компромиссами. Это задача Церкви, это и задача христианского (славянофильского) журнала. Такова была и „Русская Беседа“, со статьями Хомякова в ней»[36]. Вместе с тем, именно реальная общественная жизнь и государственная политика выступали тем полигоном, где славянофилы стремились проверить на практике и защитить выработанные ими идеалы. Разумеется, для такой работы требовались недюжинные нравственные силы, потому что служение христианскому идеалу, пропитанному духом свободы, наталкивалось в полицейском государстве, находящемся в состоянии борьбы с разного рода угрозами политического, военного, социального, духовного характера, на активное противодействие, по меньшей мере, цензурное. В результате общественная деятельность превращалась в общественное служение, в подвижничество, в духовный подвиг, оценить который не всегда могли даже сочувствующие славянофильским убеждениям люди. Так, выпустив 7 октября 1865 г. в газете «День» передовую против смертной казни, Аксаков наткнулся на непонимание не только цензуры, но и своей невесты, которая обвинила его в идеализме, в том, что он не учитывает политическую целесообразность момента и пр. В ответ Аксаков разразился гневной отповедью, в которой наглядно проявилась его личная бескомпромиссность и честность в служении христианской истине: «Ты пишешь: „Ce que tu dis sur peine de mort en théorie est très vrai. Mais si peu applicable dans le cas donné où tu as I'air d'accuser de férocité le gouvernement le plus debonnaire, qui fut jamais“[37]. Это разделение теории и практики — принадлежит к самым избитым вещам и служит постоянным оправданием всякому уклонению от христианского идеала. То же говорится, когда дело идет о чистоте жизни! Я вовсе

[33] Там же.

[34] Цит. по: *Фетисенко О. Л.* «Гепталисты»... С. 166.

[35] Без изменений (*фр.*).

[36] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 143.

[37] То, что ты говоришь о смертной казни, в теории очень верно. Но так мало применительно в данном случае, когда ты обвиняешь в свирепости правительство, тогда как оно более добродушное, чем когда-либо (*фр.*).

не обвиняю правительство в свирепости, хотя при этом добродушном правительстве казнено больше, чем во все царствование Николая Павл<овича> (я исключаю польскую войну в обоих царствованиях). Зло даже не в отдельном *факте*, а в принципе. Я восстаю против внесения смертной казни в *уголовный кодекс*, в *признании ее принципа*. Неужели ты этого не прочла? Это признание есть новейшее приобретение. Хорош прогресс. Неужели ты этого ничего не сообразила? Так-то мы приближаемся к идеалу России! Далее: tu sais mieux que personne, que si la mort de peine a été appliquée ces dernieres années, c'était un acte de repression d'urgente nécessité. Urgente necessité![38] И где тебе судить об этой urgence[39]? А может быть, дело могло бы дойти до цели и другим путем? Так называемый практический взгляд есть самый ограниченный и близорукий. Практический взгляд оправдывает и плутовство, и подлость, и всякие дурные средства к достижению цели. Добродетель, честность, — все это, по мнению самодовольной дешевой мудрости практиков, вещи самые непрактичные. Но они ошибаются. Христианство — самая практическая вещь в мире; путь добра, правды, честности оказывается в конце концов самый прямой и короткий — следовательно, самый практический путь. <…>Твои обвинения в равной степени относятся ко всем славянофилам, ко всей школе и направлению их. Идеалисты, несчастные! Ослеплены! <…> Появись теперь Иоанн Креститель, ты бы назвала его непрактиком и одобрила бы, если б его взяли в полицию. On va défendre le День et ma parole on fera bien. Si je ne te connaissais personnellement comme l'homme le plus doux et le plus honnête, je nommerai ton article un article incendidère[40]. Этого не доставало, чтоб „День" запретили в России за протест против *смертной* казни! Это было бы позором для России! Да куда же девался твой идеал России! Христианский идеал?»[41]

Когда же А. Ф. Тютчева, в качестве духовного авторитета, разделяющего ее мнение, сослалась на протоиерея Малой церкви Зимнего дворца И. В. Рождественского, Аксаков парировал в духе своей обычной критики «церковников»: «Ив<ан> Васил<ьевич> прекрасный человек, но он не только священник, но и поп. А попы и монахи, известное дело, стоят за всякое насилие в деле веры, за преследование свободного слова, за преследование раскола полицейскими способами. Есть вещи, которые наши левиты понять не способны»[42].

В 1860-е гг., продвигая в обществе идеалы славянофильства, Аксаков и Самарин демонстрировали различие только в выборе тематики своих выступлений. Если Аксаков в передовых вынужден был мобильно откликаться на самые разнообразные вопросы современности, то Самарин стремился к «специализации»: его преимущественно занимали три вопроса, более или менее взаимосвязанных, — земский, «немецкий» и особенно религиозный. Пример глубокого и обстоятельного богословского изучения предмета Самарин продемонстрировал в серии статей, посвященных иезуитам, которые были опубликованы в последних номерах «Дня» (№ 45–52 за 1865 г.)[43]. Аксаков был особенно восхищен вторым письмом, в котором усмотрел личную позицию Самарина относительно христианского идеала: «Едучи в Абрамцево и оттуда, при свете фонаря, я читал 2 письмо Самарина. Оно несравненно выше первого, серьезнее

[38] Ты сам лично хорошо знаешь, что если смертная казнь и применялась в последние годы, то такое наказание было крайней необходимостью. Крайняя необходимость! (*фр.*).

[39] Крайней необходимости (*фр.*).

[40] Конечно, нужно защищать «День», и мои слова будут только о хорошем. Но если бы я не знала тебя лично как человека умеренного и глубоко честного, твою статью можно было бы назвать поджигательной (*фр.*).

[41] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 138–139. При всем уважении к убеждениям своего мужа, А. Ф. Аксакова до конца жизни, по свидетельству В. С. Соловьева, не могла согласовать «государственный принцип славянофильства» со «здравым смыслом» (Иван Аксаков в воспоминаниях современников. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 200).

[42] Там же.

[43] Этот труд вышел отдельным изданием, дополненный приложениями. См., например: *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. Издание третье. М..: Типография Грачева, 1870. 510 с.

и глубже. Некоторые места просто chef d'oeuvre[44] в нравственно-богословском отношении и показывают, как сам он строго, отчетливо, неподкупно смотрит на идеал христианский. С какою смелостью проникает он в самые затаенные углы человеческой совести и распутывает ее путаные узлы. Одно только при всем том хочется сказать: не только „с какою смелостью", но и „с какою ловкостью". Он разлагает, как острием ножа, направо и налево весь состав христианской нравственной догмы, — не только иезуитской. Он производит впечатление на меня ловкого оператора, распоряжающегося уверенною рукою своим лезвием в теле человеческом между жил и мышцев. Он вносит элемент логики в душу, в отношения человека к Богу, ему там будто все просто и ясно — даже там, где речь человеческая прекращается и есть место только неизглаголемой молитве. Это не проповедь, а диспут, диалектическое фехтованье. Превосходно его изложение понятий о законе и свободе, но оно сухо, не довольно тепло, хотя и свидетельствует об искренном убеждении. Во всяком случае, после брошюр и богословских сочинений Хомякова, это капитальнейшая вещь в богословской литературе»[45]. Статья Самарина об иезуитах актуализировала не только антиномию закона и благодати[46], но и вопрос о возможности реализации идеала в практике жизни, проблему свободы совести, которая для Самарина приобретет особое значение в виду осмысления положения дел в Прибалтийских окраинах, размышлений о протестантской этике, различии духовных практик и политики России и Запада, способности народа к религиозному просвещению и пр.

Если в начальный период издания «Дня» Самарин в целом поддерживал актуально-мобильную форму публицистической деятельности, то к концу четырехлетнего периода уже уговаривал Аксакова отказаться от издания ежеквартального журнала, который мог бы прийти на смену «Дню», поскольку считал, что славянофильская идеология на новом этапе требует нового основательного осмысления. «Он решительнейшим образом восстает против издания журнала и отказывается содействовать, — пересказывал Аксаков невесте свой разговор с Самариным. — По его мнению — выйдет полнейшее fiasco[47], тогда как теперь я схожу с поприща avec tous les honneurs de la guerre[48]. А fiasco выйдет от того, что вся наша бескапитальность, вся наша несостоятельность, прикрываемая теперь формою „Дня", обнаружится при форме журнала. Ибо наши идеалы еще вырабатываются, именно, напр<имер>, идеал государственного строя, представительства. А журнал требует уже догматического изложения; это университет, где по всем наукам читаются лекции. Мы же лекций читать еще не можем; нужна подготовка, которой мы не имеем, хватаясь то за издание газет и журналов, то за внешнюю деятельность службы (освобождение крестьян), то за писание случайных статеек. Нам надо отстраниться и предаться изучению, размышлению и подготовке, ибо время, шибкий ход политического развития России скоро выдвинут вопросы и потребуют от нас ответа и прямого участия, а ответы наши не готовы, кроме неопределенных и идеальных воззрений. Года через два-три предстанет вопрос о государственном политическом строе. Мы не можем читать лекций об этом предмете. То, что мы можем сказать теперь, — не может иметь власти над жизнью, и мы чувствуем себя débordés[49] ею… <…> А он считает себя и меня призванными к лучшим трудам и ответственными за это. На мое замечание, что развитие России требует более скромных задач, что самое время не ждет и лишает нас досуга созерцательного,

[44] Шедевры (*фр.*).

[45] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 243.

[46] Ср. запись в дневнике С. М. Сухотина от 27 ноября: «Статья Ю. Ф. Самарина в „Дне", его ответ иезуиту Мартынову производит большой эффект; да оно иначе и быть не может. Статья эта великолепная и, помимо прямого отношения к иезуитам, там есть места, исполненные христианской любви и мудрости; и между прочим одно, объясняющее разницу закона от благодати» (Из памятных тетрадей С. М. Сухотина. 1865 // Русский Архив. 1894. Т. 2. С. 263).

[47] Фиаско (*ит.*).

[48] С честью из войны (*фр.*).

[49] Переполненными (*фр.*).

он возражал, что ограничиваться скромными задачами — это баловство или самоубийство, — и что надо спешить воспользоваться временем, пока жизнь еще не требует, чтоб быть готовым к первому ее призыву. По его мнению — теперь или никогда, если же особенно я, при настоящей решительной минуте в моей жизни, не поверну с дороги публичной мелочной деятельности на путь строгого изучения и мышления, то я себя окончательно погублю. Что он предлагает мне заняться вопросами о государственном строе и политическом идеале, изучить Аристотеля, Монтескье и пр., а сам хочет заняться вопросами Церкви; что пора, наконец, каждому из нас иметь специальность, которой ни у кого нет, и перестать пробавляться отрывками знания, отрывками мысли, что добытое Хомяковым и пр. требует разработки, а мы мало подвинули дело; что „День“ с честью сделал свое дело и отстоял в собственном сознании эти идеалы, не дав им заглохнуть, — но не представил и не мог представить цельной системы»[50].

Между тем, несмотря на то, что после завершения издания газеты «День» И. Аксаков взял вынужденную паузу, уже через год он редактировал газету «Москва», демонстрируя ту же манеру выражения общественной позиции, что и при издании газеты «День». Период 1870-х гг., когда Аксаков был лишен возможности иметь собственное издание, был особенно ему тягостен, несмотря на то, что находились другие формы общественной деятельности, поэтому в 1880-е гг., когда наконец представилась возможность, Аксаков вновь активно вернулся в журналистику. При этом журналистская деятельность, всегда убыточная в материальном плане и в целом неблагодарная в расхожем общественном мнении, была для И. Аксакова тем полем битвы за свои идеалы, на котором совершался высокий аскетический подвиг его жизни. Поэтому он не мог согласиться с А. Ф. Аксаковой, которая так же, как Ю. Самарин, призывала его отказаться от «внешней» деятельности в пользу теоретической, даже при том, что ее аргументация строилась на положении, весьма близком с положениями Хомякова о «внешней» и «вечной» Церкви. А. Ф. Аксакова призывает мужа не смешивать мир внутренний, духовный, и внешний, политический: «Il y a des natures essentiellement idéalistes, dont l'objet est le beau et le bon état, le vrai absolu et ces natures-là sont destinées à agir dans les sphères abstraites de l'âme et de l'intelligence, dans les régions immuables de la pensée et des principes. Ce sont les natures d'apôtres, d'écrivains moralistes, de réformateurs religieux. Ce n'est que dans le domaine moral et religieux, qu'ils trouvent leur veritable point d'appui. Dès qu'ils transportent leur activité de ce domaine de l'âme, dans le domaine tout extérieur des institutions humaines et politiques, на образах мира преходящих, il y a dissonance, il y a grimace, il y a parodie, parce que les institutions politiques n'ont pas de signification intrinsèque et absolue par elles mêmes, ce ne sont que des reflets, des accidents[51]. L'idéal n'a pas de prise sur eux, elle n'a par de prise que sur l'âme humaine, et par l'âme humaine sur les institutions extérieures de la société. Le christianisme a fait la plus grande oeuvre de réforme sociale et politique et continue à la faire, mais sans jamais s'attaquer aux extérieures institutions sociales et politiques et en se tenant exclusivement sur le terrain de l'âme et de le moralité. L'idéaliste, le moraliste, qui cherche la réalisation de son idéal, de sa morale non pas dans les âmes, dans les individualités, mais dans les masses collectives, dans les institutions extérieures, réalise toujours plus ou moins la donnée géniale de Cervantès, il voudra appliquer à la réalité inconsistante de l'ordre social nécessairement vicieux, une méthode d'action qui n'a de prise que dans la région toute abstraite de la conscience, où elle est toute puissante et devient le levier qui régénère les sociétés. Il me semble que si aux yeux

[50] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. С. 204–205.

[51] Интересно, что, видимо, сама не желая того, А. Ф. Аксакова почти дословно повторяла позицию М. Н. Каткова относительно славянофильства, которую передал в личном разговоре с И. С. Аксаковым К. Н. Леонтьев, выделив, между прочим, слово *гримаса*: «Я донес ему еще на Каткова, что еще в 69 году, когда я приезжал из Турции в отпуск, он, видимо, стараясь подчинить меня больше своему направлению, сказал: „Мне признаюсь, претит одно это ваше славянофильство. Славянофильство — какая-то гримаса, больше ничего. Пусть сама жизнь вырабатывает эти оригинальные формы, а прежде времени учить нас — это доктринерство“» (*Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба // Литературное наследство. Т. 22–24. М., 1935. С. 443–444).

de quelques uns tu passes pour un homme remuant intrigant, dangereux, aux yeux des autres pour un rêveur creux, c'est que tu as trop souvent dans ton activité confondu la mission du moralistés et du prédicateur avec celle de l'homme politique, delà une certaine inconsistance dans ton mode d'action, qui te rend suspect aux yeux de quelques uns insuffisant aux yeux des autres. Et je crois, que c'est un instinct assez juste en moi qui me fait tout désirer de te voir quitter la carrière de journaliste pour t'appliquer à des venues purement spéculatives qui conviennent si bien au genre et à la forme de ton intelligence et de ton talent»[52]. И в этом письме, и чуть ранее А. Ф. Аксакова упрекала мужа в том, что он донкихотствует и выглядит в глазах публики смешным. Аксаков парировал, еще раз подчеркивая ущербность «здравого смысла» на фоне высокого нравственного подвига служения истине, готовности ради нее даже на жертву бесславия, не говоря уже о прочих неудобствах жизни: «Худо было бы с человечеством, мой „верный Санхо", если только Санхо жили на свете и не было Донкихотов! До какой пошлости и подлости упало бы оно тогда! Но ты не Санхо, и я не Донкихот. Донкихот борется с *воображаемыми* врагами; мы же боремся вовсе не с воображаемыми, но действительными врагами; *комизм* заключается только в нашем *бесславии*»[53].

Как видно, принципиальная позиция Аксакова объяснялась все тем же протестом против практического, пошлого взгляда на христианский идеал, о котором он писал

[52] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173. Л. 7 об.–9. *Перевод*: Есть по преимуществу идеалистические натуры, целью которых является прекрасное и благое состояние, абсолютная истина, и эти натуры призваны действовать в абстрактных сферах души и разума, в неизменных областях мысли и догматов. Это натуры апостолов, писателей-моралистов, религиозных реформаторов. Только в нравственной и религиозной сфере они находят свою истинную точку опоры. Как только они переносят свою деятельность из этой сферы души во всю чисто внешнюю сферу человеческих и политических институтов, *на образах мира преходящих*, возникает диссонанс, гримаса, пародия, потому что политические институты не имеют внутреннего и абсолютного значения, сами по себе, это лишь отражения, случайности. Идеал не имеет никакого отношения к ним, он имеет отношение только к человеческой душе, и через человеческую душу к внешним институтам общества. Христианство произвело величайшую работу в области общественных и политических реформ и продолжает делать это, но никогда не обращает внимания на все внешние социальные и политические институты, утвердившись исключительно на почве души и морали. Идеалист, моралист, ищущий воплощения своего идеала, своей морали не в душах и личностях, а в толпе и во внешних институтах, всегда более или менее воспроизводит гениальные положения Сервантеса, он захочет применить к беспочвенной реальности неизбежно порочного социального порядка метод действия, который возможно использовать лишь в сугубо абстрактной области сознания, где он всемогущ и становится средством, обновляющим общество. Мне кажется, что если в глазах одних ты выглядишь интриганом и опасным, а в глазах других — пустым фантазером, значит, слишком часто в своей деятельности ты путаешь миссию моралиста и проповедника с миссией политического деятеля, поэтому некоторая непоследовательность в твоем образе действий делает тебя подозрительным в глазах одних и несостоятельным — в глазах других. И я считаю, что достаточно верный инстинкт заставляет меня желать увидеть, как ты уходишь из карьеры журналиста, чтобы обратиться к работе над теоретическими построениями, которые так хорошо подходят образу и форме твоего ума и твоего таланта (*фр.*). Эти слова свидетельствуют, между прочим, насколько точно передал умонастроение А. Ф. Аксаковой в своих воспоминаниях В. С. Соловьев (см.: Иван Аксаков в воспоминаниях. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 193–201).

[53] РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235. Л. 9. Кстати говоря, если для дворянина И. Аксакова жертва, связанная с преодолением сословных предрассудков о чести, была относительно легка, поскольку он несравненно большей нравственной ценностью считал не честь, а честность, — то для аристократа Ю. Самарина, как писал Аксаков, преодолению сословного тщеславия способствовала серьезная работа над собой и следование христианскому идеалу: «Самарин стал теперь несравненно проще, добрее, мягче и цельнее, чем прежде: этому способствовали несчастия, болезни, утраты, постоянная работа над собой и стремление к истине, которое под конец к ней непременно приводит. Я помню Самарина еще таким, когда он ни за что бы не решился проехать по улице днем на каком-нибудь Ваньке (извозчике плохом), и помню, как он постепенно отсекал в себе тщеславные привычки света и именно заставил себя сесть ездить на Ваньках, пока наконец мог отнестись к этому совершенно безразлично» (РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236. Л. 192.).

еще невесте, приводя в пример непрактичную евангельскую Марию, отказавшуюся помогать хлопочущей по хозяйству Марфе. Этот же пример, дополненный еще ссылкой на «узкий взгляд практика-Иуды», приводит Аксаков анонимному автору статьи «Христианство и прогресс», подчеркивая, что стремление к христианскому идеалу, продиктованное «свободой человеческого духа в искренних проявлениях любви и веры», — это тот практический результат, который может продемонстрировать каждый отдельный человек, наделенный свободой воли и совести, потому что «Слово Божие, возвещенное Христом, не какая-либо социальная доктрина, пересоздающая мир *независимо от личной воли человека*, а сила, действующая в истории человечества — именно через *каждого человека в отдельности*, воспитывая в каждом историческом человеке, т. е. принадлежащем месту и своему веку, — *внутреннего человека*» (подчеркнуто И. Аксаковым)[54]. Другими словами, практический результат верующего человека — личная нравственность, обусловленная свободой воли и не зависящая от внешних обстоятельств.

После завершения «Дня» Аксаков и Самарин избрали для продвижения славянофильской идеологии каждый свой род деятельности: у Аксакова осталась журналистская трибуна (газета «Москва»), Самарин погрузился в теоретическое осмысление наследия Хомякова, которое осуществлялось по мере подготовки к изданию его богословских сочинений[55]. В этой связи представляет интерес интерпретация Аксаковым предисловия, написанного Самариным ко второму тому сочинений Хомякова, изданному в Праге в 1867 г.[56] Ему он посвятил две статьи, опубликованные в газете «Москва» (23 и 28 октября 1868 г., предполагалась и третья, но издание газеты было прекращено). По мнению И. Аксакова, официальное богословие Русской Православной Церкви, разумеется, «исторической», современной, по форме мало отличается от вероучения латинского мира, поскольку так же, как и в западных странах, полагается в делах церковных на полицейские меры государства, а не на принцип свободы совести, а в рамках российских реалий — не отвечает на запрос общества о свободе мысли, ужесточая духовную цензуру. На этом фоне истинным «учителем Церкви», по словам Самарина (и с чем, разумеется, соглашается Аксаков), выступает Хомяков, который теоретически доказал и «всем существом служил живым подтверждением и свидетельством», что «можно верить честно, добросовестно и свободно, что иначе, как честно, добросовестно и свободно нельзя и верить»[57]. Ниже Аксаков солидаризируется со словами Самарина, что Хомяков представлял «оригинальное, почти небывалое у нас явление: *полнейшей свободы в религиозном сознании*». Думается, это утверждение служило для Аксакова и Самарина основанием не только для личного следования за «учителем» в своем нравственном самоусовершенствовании, но и для широкой просветительской деятельности, в том числе в области народного религиозного образования. Так, по наблюдениям Ю. Самарина, в среде крестьян «поражает полное отсутствие всякой сознательности в их отношениях к Церкви. <…> Выходит, что все, что в Церкви читается и поется, действует на них как колокольный звон; но как *слово* голос Церкви не доходит до них ни с какой стороны, а стоит в душе каждого, как в Афинах неизвестно когда и кем поставленный алтарь неведомому Богу»[58]. Религиозное образование в народе, как и в обществе в целом, необходимо,

---

[54] *Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. Т. 4. С. 353.

[55] В 1877 г. Д. Ф. Самарин опубликовал черновой отрывок этого предисловия, который не вошел в издание. Характерно, что отрывок был озаглавлен «Об отношении Церкви к свободе», в нем Ю. Самарин доказывает возможность соотнести учение Церкви с «потребностью разумной свободы», анализируя явления свободы гражданской, политической и свободы мысли. См.: Из посмертных сочинений Ю. Ф. Самарина. Об отношении Церкви к свободе. М., 1877. 8 с.

[56] *Самарин Ю. Ф.* Предисловие // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. Т. II. Прага: В типографии д-ра Ф. Скрейшовского. С. I–XXXXXI.

[57] Там же. С. 157.

[58] Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). С. 290.

по мысли Самарина и Аксакова, еще и потому, что религиозный идеал будет живым и свежим для того общества, которое его «ясно сознает и горячо принимает»[59]. Непременным условием совершенствования религиозного сознания русского человека должна, по мысли Аксакова и Самарина, выступать свобода совести, без которой Церковь внешняя превращается в государственный институт.

Наиболее четко свою позицию в отношении свободы слова Аксаков выразил в статье, адресованной М. П. Погодину, который, в свою очередь, в своей газете «Русский» выступил в защиту государственной точки зрения, что требуются полицейские методы, сила государственного закона, чтобы защитить Церковь от раскола, поскольку свобода совести может соблазнить крестьян, которые «не понимают православия», примкнуть к старообрядцам. Аксаков напоминает Погодину, что, несмотря на все полицейские меры, в России уже «15 миллионов наших старообрядцев, сектантов, раскольников», поэтому «даже с внешней, утилитарной, даже с государственной точки зрения не оказывается никакой выгоды в полицейской опеке»[60], точно так же, как несостоятельны «либеральные требования цивилизации, прогресса и проч.». Как славянофил, Аксаков отметает подозрение в солидарности с либеральной западнической идеей о правах человека, основанной на рациональном подходе, как отрицает и требование свободы совести в связи с «состраданием к расколу» в данном конкретном примере. Основанием его требований свободы совести является исключительно следование христианскому установлению, разграничивающему сферу духа и материи, Церкви и государства: «До цивилизации и прогресса нам и дела нет, ибо превыше всякой цивилизации и прогресса идеал, препоставленный человечеству Христом, и требование свободы совести опирается лишь на самом слове Божием. Требование свободы совести — есть требование свободы для самой Церкви, — эта свобода необходима для ее собственной жизни духа, для ее торжества, для ее побед. Свобода совести — значит возвращение „Божьего Богови“ и „кесарева кесареви“, — значит свобода от опеки государственной»[61].

В 1870-е гг. И. Аксаков и Ю. Самарин в отсутствии журналистской трибуны предпринимали попытки донести свои идеалы напрямую до царя, объясняя нравственные основы самодержавия, которые, с точки зрения славянофильского учения, держатся на «союзе свободной власти и свободного мнения»[62]. В ноябре 1870 г. Московская Дума решила откликнуться Всеподданейшим адресом на обнародованную князем А. М. Горчаковым декларацию о расторжении Россией 14-й статьи Парижского трактата по результатам Крымской войны, которая ограничивала права России на Черном море. Адрес был написан В. А. Черкасским, а подправлен И. Аксаковым. Самарин сначала был против подачи адреса, поскольку «не верил в серьезность и обдуманность деклараций»[63], но все же подписал его, поскольку, как он писал Э. Раден, там был «фрагмент» «в пользу религиозной свободы»[64]. Этот фрагмент со всей очевидностью давал власти нравственное наставление, призывающее царя-освободителя от имени народа завершить начатые благие реформы, предоставив «первее всего — простора мнению и печатному слову, без которого никнет дух народный и нет места искренности и правде в его отношениях к власти; свободы церковной, без которой недейственна и сама проповедь; наконец, свободы верующей совести — этого драгоценнейшего из сокровищ души человеческой»[65]. Еще одну отчаянную попытку достучаться

[59] *Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений. Т. 4. С. 167.

[60] Там же. С. 95.

[61] Там же. С. 97. Мысли, сходные высказанным в этой статье, Аксаков повторит в передовой от 5 декабря 1881 г., опубликованной в «Руси» по поводу статьи В. С. Соловьева «О духовной власти в России» (См.: Там же. С. 189–199).

[62] Там же. С. 395.

[63] Письмо Д. А. Оболенскому от 7.12.1870. Цит. по: Переписка с Раден. С. 367.

[64] «Я любил Вас любовью брата…» Переписка Ю. Ф. Самарина и Э. Ф. Раден (1861–1876). СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 200.

[65] Там же. С. 202.

до царя с призывом если не отменить, то хотя бы присоединиться к нравственному порицанию плачевных результатов русской дипломатии по поводу подписания Берлинского трактата 1878 г., изменяющего Сан-Стефанский договор, предпринял И. Аксаков 22 июня 1878 г. на заседании Славянского благотворительного общества, выступив со знаменитой речью. В ней Аксаков подчеркивал не столько политические, сколько нравственные потери от жертвы, которую принес русский народ за свободу «славянских племен, наших естественных, наших единственных союзников в Европе. Свобода, самобытное развитие и преуспеяние духовных стихий славянской народности возможны для славян только в единении любви с русским народом… Иначе решает русская дипломатия! Для того только, православный русский народ, единый могучий и независимый из всех славянских народов, для того только и пролил ты свою драгоценную кровь, принес в жертву сотни тысяч твоих сынов, чтобы собственными победами унизить себя как славянскую державу, расширить владения, умножить силу врагов — твоих и всего славянства и подчинить православных славян господству немецкой и католической стихии! Напрасный мученик, одураченный победитель, полюбуйся на свое дело!..»[66]

Как известно, все эти попытки достучаться непосредственно до царя, как и предпринятая в 1882 г. инициатива с созывом Земского собора на коронации Александра III, оборачивались для И. Аксакова более или менее жесткими репрессиями и с очевидностью доказывали, что чиновники, категорически не приемлющие свободы печати, свободы мнения, свободы воли и свободы совести для общества, которые славянофилы считали непреложными христианскими принципами, являются в высшей степени несвободными, а значит, если не отрицающими вовсе христианский идеал, то отказывающимися в силу политической целесообразности следовать ему. Государственная бюрократическая машина подавляла и мертвила личную волю «винтиков», составляющих детали этой машины. Вместе с тем Аксаков продолжал верить, что идеал гармоничного гражданского общества в России возможен при условии, если личная воля царя не будет противоречить воле народа. Это устремление славянофилов проницательно подметил современный Аксакову французский публицист А. Леруа-Болье: «Они, пожалуй, самые решительные противники бюрократии, самые горячие сторонники земств и местного самоуправления. Насколько исповедуют они неприязнь и презрение к ложным и бесплодным политическим свободам Запада, настолько же изображают воодушевление по поводу местных свобод — убогих, но плодоносных. В их глазах это — будущее России и русский идеал. Именно таким образом можно примирить внешнее противоречие между свободой народа и царским самодержавием. Чтобы реализовать их любимую идею о союзе и, так сказать, о сопричастии самодержца и народа, нужно только убрать бюрократию, которая встряла между престолом и страной, которая не дает им друг друга видеть и чувствовать, которая делает их чужими друг другу (перевод с *фр.*)»[67].

При этом и для Аксакова, и для Самарина было несомненно, что в первую очередь именно в частной жизни, в быту, в ежедневности формируется и раскрывается нравственный облик человека, а его общественная и политическая деятельность, гражданское и даже религиозное служение напрямую зависят от тех идеалов, которые он несет в душе. Соответственно приоритеты православного человека должны сосредотачиваться в сфере личной и общественной, а не внешней государственной. Об этом Аксаков заявлял еще в одной из первых передовых своего «Дня»: «Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого совершеннейшего государства, точно так, как совесть и внутренняя правда стоят выше закона и правды внешней. Идеал может быть и недостижим, как и вообще недостижимо человеческое совершенство, но он должен постоянно предноситься пред человеком

[66] *Аксаков И. С.* Собрание сочинений. Т. 1. Кн. 1. Славянский вопрос. СПб.: Росток, 2015. С. 380.

[67] Цит. по: *Вихрова Н. Н.* «…Торжество Победоносцева и Каткова…»: об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 г. в переписке И. С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 168.

Портрет Ю. Ф. Самарина.
Худ. В. А. Тропинин, 1844 г.

и побуждать его вперед к достижению и осуществлению»[68]. Это, разумеется, не исключает честную государственную службу, но не для снискания государственных почестей, а для того же общественного служения. Но на государственной службе намного труднее проявлять свободу и требуется больше личных нравственных сил в следовании христианскому идеалу. Ю. Самарин, по мнению И. Аксакова, обладал этими силами и смог приблизиться к идеалу: «Да, Самарин был человек едва ли не самый свободный, самый независимый духом в России, несмотря на то, или точнее: именно потому, что он не был и не мог быть революционером, что он был врагом всякого насильственного посягательства на свободу органического развития, что, не отделяя себя от народа и уважая политические формы бытия, выработанные народу его историей, он в самом подчинении им умел сохранить всю полноту человеческого достоинства, всю неприкосновенность той личной нравственной и гражданской свободы, которая не может быть отнята у человека никаким законом и никакою властию. В область гражданской деятельности и отношений он вносил те же нравственные требования, какие считал для себя обязательными и в частной жизни. Он не отделял понятия о *праве* от понятия об *обязанности,* и, не будучи либералом в пошлом истасканном смысле этого слова, он с какою-то расточительностью личного труда, до изнеможения сил, работал над созиданием русской гражданской свободы, полагая ей в основу личный подвиг общественного служения, исполнение личного гражданского долга, во всем его объеме и святости. Потому что, по его понятиям, свобода зиждется и упрочивается только на нравственной почве, потому что свобода, как и Царствие Божие, *нудится...»*[69] Вместе с тем, говоря это о Самарине, Аксаков эти же слова мог с полным правом приложить к своей собственной жизни, как и к жизни К. Аксакова, А. Хомякова, И. Киреевского, потому что именно христианский идеал, в его понимании, лежал в основе славянофильской идеологии. Поэтому кажется не совсем корректным утверждение современных философов, «что под покровом славянофильских форм Аксаков сегодня открывается русским европейцем и одним из самых последовательных христианских либералов, который дал столь редкий пример единства теории и практики, по метким словам самого публициста, не мудрствовал жизнью, а ею жил»[70]. Для Аксакова, как и для Самарина было несомненно, что именно «славянофильские формы» предполагали самобытное философское и общественно-политическое направление, основанное на христианском идеале, который являет миру православие, и поэтому отличное от западного либерализма.

[68] *Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 19.

[69] Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). С. 333.

[70] *Кара-Мурза А. А., Жукова О. А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: ИФ РАН, 2011. С. 9.

Источники и литература

1. *Аксаков И. С.* Собрание сочинений. Т. 1. Кн. 1. Славянский вопрос / Сост. А. П. Дмитриев. СПб.: Росток, 2015. 639 с.

2. *Аксаков И. С.* Письма к А. Ф. Аксаковой (Тютчевой) // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 235.

3. *Аксаков И. С.* Письма к А. Ф. Аксаковой (Тютчевой) // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 236.

4. *Аксаков И. С.* Полное собрание сочинений. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. Т. 2; 4. 816 с.; 770 с.

5. *Аксакова А. Ф.* Письма к И. С. Аксакову // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 173.

6. *Вихрова Н. Н.* «…Торжество Победоносцева и Каткова…»: об идеологических разногласиях среди консерваторов по поводу созыва Земского собора в 1882 г. в переписке И. С. Аксакова с женой // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 164–176.

7. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Эпистолярный дневник 1838–1886 гг. с предисл., комм. и воспоминаниями А. Ф. Аксаковой: в 3 т. Т. II. Письма 1849–1857 / Сост., подг. текста, примеч. Т. Ф. Прокоповича. М.: Русская книга, 2004. 576 с.

8. Иван Аксаков в воспоминаниях современников / Сост.., предисл. и коммент. Г. Н. Лебедевой; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 544.

9. Из памятных тетрадей С. М. Сухотина. 1865. // Русский Архив. 1894. Т. 2. С. 225–266.

10. Из посмертных сочинений Ю. Ф. Самарина. Об отношении Церкви к свободе. М., 1877. 8 с.

11. *Кара-Мурза А. А., Жукова О. А.* Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 184 с.

12. *Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова // Собрание сочинений в двух томах. М.: Медиум, 1994. Т. 1. С. 3–14.

13. *Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба // Литературное наследство. Т. 22–24. М.: Журнально-газетное объединение, 1935. С. 310–498.

14. Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876) / Подг. изд. Т. Ф. Пирожковой, О. Л. Фетисенко и В. Ю. Шведова. СПб.: Пушкинский Дом, 2016. 712 с.

15. *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. Издание третье. М..: Типография Грачева, 1870. 510 с.

16. *Самарин Ю. Ф.* Предисловие // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова / Изд. под ред. Ю. Самарина. Т. II. Прага: В типографии д-ра Ф. Скрейшовского. С. I–XXXXXI.

17. *Самарин Ю. Ф.* Сочинения / Изд. Д. Самарина. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1877. Т. 1: Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу. 402 с.

18. *Фетисенко О. Л.* «Гепталисты»: 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. 786 с.

19. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. 3-е изд. М.: В Университетской тип., 1900. Т. 3. 512 с.

20. *Хомяков А. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. Работы по богословию / Сост. В. А. Кошелев. М.: Медиум, 1994. 478 с.

21. *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 480 с.

22. *Хондзинский П., прот.* Между Москвой и Римом: Ю. Ф. Самарин в его юношеской переписке с И. С. Гагариным // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения: Мат. всеросс. науч. конф. 27–28 октября 2015 г., ИФ РАН (Москва): В 3 т. / Отв. ред. М. С. Киселева. М.: Научная мысль, 2015. Т. 2. С. 80–88.

23. «Я любил Вас любовью брата…» Переписка Ю. Ф. Самарина и Э. Ф. Раден (1861–1876) / Отв. ред. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2015. 447.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Е. И. Анненкова

«Цепь убеждений связала нас...»: Юрий Самарин и Константин Аксаков

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10008

Аннотация: В статье рассматривается характер диалогического общения в славянофильской среде на материале переписки Ю. Ф. Самарина и К. С. Аксакова. Предметом анализа является как общность мировоззренческих, идеологических, эстетических позиций двух ведущих деятелей славянофильства, так и расхождения в понимании тактики предпринимаемой деятельности. Обращается внимание на то, что в позициях современников, которых связывали дружеские отношения, проявляется, в сущности, универсальная оппозиция «дела», предполагающего компромисс («благоразумие», как писал Самарин), — и этической установки, утверждающей «строгость» (понятие, близкое Аксакову), не допускающей каких бы то ни было уклонений от идеологических и религиозных принципов. Особое внимание уделяется личности Самарина, не вполне оцененной до сих пор. Предпринимаемый им поиск единства (или хотя бы взаимодействия) теории и практики по-своему уникален и закладывает некую основу жизнедеятельности славянофилов более поздней поры.

Ключевые слова: славянофилы, западники, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, полемика, переписка, эстетика, исторический контекст, цивилизация, просвещение.

Об авторе: **Елена Ивановна Анненкова**
Доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.
E-mail: elenannenkova@mail.ru

Ссылка на статью: Анненкова Е. И. «Цепь убеждений связала нас...»: Юрий Самарин и Константин Аксаков // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 146–164.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Elena I. Annenkova

«Chain of Convictions Bound Us...»: Yury Samarin and Konstantin Aksakov

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10008

Abstract: The article considers the nature of dialogical communication in the Slavophil environment on the basis of the correspondence of Y. F. Samarin and K. S. Aksakov. The subject of the analysis is a common worldview, ideological, aesthetic positions of the two leading figures of Slavophilism, and differences in the understanding of the tactics of the activities undertaken. Attention is drawn to the fact that in the positions of contemporaries, who were related by friendly relations, is manifested in the essence of the universal opposition of the «case», involving compromise («prudence», as Samarin wrote) — and an ethical attitude, asserting «rigor» (a concept close to Aksakov), which does not allow any deviation from ideological and religious principles. Special attention is paid to the personality of Samarin, not fully appreciated so far. His search for unity (or at least interaction) of theory and practice is unique in its own way and lays a certain basis for the life of the Slavophils of a later period.

Keywords: Slavophiles, Westernizers, K. S. Aksakov, Y. F. Samarin, controversy, correspondence, aesthetics, historical context, civilization, enlightenment.

About the author: **Elena Ivanovna Annenkova**
Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Department of Russian Literature, Herzen State Pedagogical University of Russia.
E-mail: elenannenkova@mail.ru

Article link: Annenkova E. I. «Chain of Convictions Bound Us...»: Yury Samarin and Konstantin Aksakov. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 146–164.

Свои отношения с Ю. Ф. Самариным К. С. Аксаков выразил в одном из стихотворений 1840-х гг.:

Константин Сергеевич Аксаков

Юрий Федорович Самарин

Не душ влеченье,
Не сердца глас, —
Цепь убеждений
Связала нас[1].

На самом деле, конечно, «сердца глас» также имел место, хотя, может быть, зов его в первые годы после знакомства ощущал, прежде всего, Самарин, признававший гораздо позже, что был под сильным влиянием Аксакова: «Ты первый высказал для меня все неясные ощущения души моей, неопределенные сочувствия, требования пробудившейся мысли <…>, под твоим влиянием определился мой образ мыслей»[2].

В 1839 г. К. Аксаков и Ю. Самарин, оба кандидата Московского университета, до того времени, как пояснял Иван Аксаков, почти незнакомые друг с другом, решили готовиться вместе к экзамену магистра, который и сдали в 1840 г., а далее оба занялись магистерскими диссертациями[3]. Иван же отметил разность, даже «противоположность» натур Константина Аксакова и Самарина: «…в этом товариществе мысли и пропаганды творчество мысли, страстное к ней отношение, рьяность проповеди принадлежала собственно К. С. Аксакову. Он был не только философ, но еще более поэт, <…> и строгий логический вывод, даже в научных исследованиях, почти всегда упреждался в нем каким-то художественным откровением <…>. Природа Самарина была совершенно противоположна природе К. С. Аксакова. Если Самарину недоставало творчества и почина, то он превосходил своего друга ясностью, логическою крепостью и всесторонностью мысли, зоркостью аналитического взгляда <…>. Он не только ничего не принимал на веру, но, в противоположность своему другу, был исполнен недоверия к самому себе и подвергал себя постоянно аналитической проверке. К. С. был рожден оратором и говорил лучше, чем писал. Самарин никого не увлек, подобно ему, художественностью и страстностью речи, но, доведя мысль до совершенной отчетливости, он выражал ее в устном и письменном слове с такою точностью и прозрачностью, в такой неотразимой последовательности логических выводов, что это составляло красоту своего рода: подобного ему в этом отношении, по крайней

[1] *Аксаков К. С.* Сочинения. Т. I. Пг., 1915. С. 41.

[2] *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. III. Русское самосознание. СПб., 2016. С. 283. В дальнейшем цитаты из писем и статей Самарина будут даваться по этому изданию, с указанием тома и страницы в скобках.

[3] *Аксаков И. С.* [Предисловие к письмам А. С. Хомякова к Ю. Ф. Самарину] // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. VIII. М., 1904. С. 224.

мере, в России, не было другого и едва ли скоро будет»[4]. При этом особо хочется обратить внимание на одно высказывание Самарина. В пространном письме к Аксакову 1846 г. (он писал его два дня: 19 и 20 июня, и это одно из самых откровенных писем Самарина) он обронил фразу: «...Я не могу не заметить, что во всех вопросах, в которых мы расходились, я всегда должен был признать, что твое мнение истинно, *как половина полной истины*. Поэтому спор с тобою есть не что иное, как дополнение недостающей половины...» (III, 281. Здесь и далее курсив автора цитируемых строк, — *Е. А.*)[5].

Итак, была общая университетская юность (учились не вместе, но оба оставили воспоминания о Московском университете[6]), определенная эмоционально-психологическая общность, возникшая на основе увлечения немецкой философией, прежде всего — Гегелем; безусловное единство воззрений (на отечественную историю и культуру), со второй половины 1840-х гг. — сходное понимание роли христианства, и именно православия. Психологической почвой общности была, возможно, и особая связь с родительским домом, хотя тип семьи был не одинаков, а вот особая кровно-духовная связь с отцом оказалась присуща тому и другому.

Споры, которые ведут между собой Самарин и Аксаков (о Москве и Петербурге, о возможности или невозможности государственной службы, о содержании научных трудов, об использовании народной одежды) позволяют уловить персональные, можно сказать, глубоко личные оттенки понимания тех или иных вопросов в славянофильских кругах. И все-таки хочется обратить внимание прежде всего на другое. Предметом споров часто становились не столько славянофильские идеи, сколько, можно сказать, методология славянофильства, а точнее — форма подачи, аргументации, внедрения в общественное сознание дорогих «убеждений», принятых не только умом, но и «сердцем».

Письма Самарина свидетельствуют, что славянофильство 1840–1850-х гг. — не жесткая теория, формулируемая в качестве безусловной нормы, а теория вырабатываемая, становящаяся, что позволит ей во второй половине XIX в. стать более действенной, непосредственно влияющей на общественный процесс и одновременно — в чем-то уклоняющейся от строгости первоначального учения.

---

[4] Там же. С. 225.

[5] Стоит отметить, что в настоящее время диалог в славянофильской среде как форма изложения и уточнения индивидуальных позиций начинает все больше привлекать внимание исследователей. См.: *Греков В. Н.* На пути времен. Эстетика познания в философских диалогах славянофилов. М., 2019. Также: *Скороходова С. И.* Философия истории Ю. Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX — первой четверти XX вв. М., 2013. Диалогизм, конечно, не отменяет идейную и дружескую общность славянофилов. См.: *Тесля А. А.* Славянофильство как дружеский круг // Дружеский круг как начало соборности и солидарности в России. Материалы международной конференции. Московская область, 9–11 марта 2016 г. М., 2019. С. 43–64.

[6] «Из воспоминаний об университете 1834–1835 гг.» Самарин пишет в 1855 г., к 100-летнему юбилею Московского университета, и в самом начале констатирует, что первоначальное образование получил дома, под руководством отца, «в совершенном уединении, вне всякого товарищества» (III, 152). Константин Аксаков, также откликнувшийся на юбилей, сразу отметил, что «первое, что обхватывало молодых людей», пришедших в университет, — «это общее веселие молодой жизни, это чувство общей связи товарищества»; значение университетского воспитания, по Аксакову, могло быть огромно, поскольку студентов встречала «с одной стороны — играющая молодая жизнь, не стесняемая форменностью, не гнетомая внешними условиями; с другой стороны — истина, греющая этот союз, предлагаемая, но не навязываемая никому» (*Аксаков К. С.* Воспоминание студентства 1832–1835 // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 312, 313). И Самарин, не говоря о «веселии товарищества», признает благотворность преобразований, связанных с назначением гр. С. Г. Строганова попечителем Московского университета: «Личные отношения профессоров к студентам были самые тесные и простые <...>. Существовало какое-то между ними живое общение и взаимодействие: профессора трудились для студентов, студенты, ничем не развлекаемые, следовали за профессорами. Одним словом, существовал университет как нечто самостоятельное, цельное, живое, прямо и непосредственно действовавшее на жизнь» (III, 156).

Преимущественное внимание будет уделено письмам Самарина, поскольку именно он — как это ни покажется странным — в дружеском диалоге оказывался наиболее активной стороной. Будучи чрезвычайно занятым по службе, он, может быть, тем больше нуждался в дружеском общении и активно пользовался любой возможностью частного, откровенного, пусть и заочного, лишь эпистолярного диалога. Самарин не раз пенял Аксакову на то, что тот редко пишет («Да что ты не пишешь? Я завален делом, точно завален; мне простительно, что я редко пишу, а ты все-таки человек досужий. Или нам считаться письмами?» — III, 290). И даже жаловался другим, например, М. П. Погодину: «Константин Аксаков меня совсем забыл. Скажите ему это от меня» — III, 322). Аксакову же, как заметил еще его брат, было ближе живое, устное слово. Характер эпистолярного общения Самарина и Аксакова позволяет выявить некоторые принципиальные мыслительные и поведенческие стратегии деятелей славянофильства.

Знаменательно, что первоначально, на границе двух десятилетий (1830/1840-х гг.) общим был интерес к литературе. Неоднократно на страницах писем Самарина встречаются имена европейских романтиков (Гофмана, Шамиссо и др.). Известно увлечение Константина Аксакова Гофманом, Шиллером, постоянно упоминаемыми в письмах к М. Г. Карташевской второй половины 1830-х гг. В 1840-м Самарин пишет Аксакову: «Вчера я просидел битых три часа вдвоем с Каролиной Карловной <Павловой>. Мы перебрали все вопросы, которые занимали и занимают Вас и меня. Говорили о Фаусте, о французах, о Занде, о бессмертии души, о Гегеле, о любви и т. д.» (III, 245). Это, можно сказать, джентльменский набор чтения молодого человека, прошедшего через 1830-е гг.

Следует отметить эстетическую интуицию Самарина: он размышляет о «тайне творчества», чувствует «отсутствие простоты» в литературной критике С. П. Шевырева. Правда, прочитав магистерскую диссертацию К. Аксакова (1847), писал ему: «О филологической части я не могу судить. Это для меня — terra incognita…» (III, 286), однако не только в 1840-е гг., но и позже откликался на наиболее значительные литературные явления, при этом личность художника занимала его едва ли не больше, чем создаваемые произведения.

В 1838 г. Самарин знакомится с М. Ю. Лермонтовым, в 1844-м — с Ф. И. Тютчевым[7], во второй половине 1840-х вступает в переписку с Н. В. Гоголем. Если вначале Лермонтов заинтересовал Самарина как автор стихотворения, написанного на смерть Пушкина, то после гибели поэта, которая была воспринята им как национальная трагедия[8], он пытается осмыслить феномен личности Лермонтова и характер его рефлексии, в котором выразилось время. Самарин парадоксально, на первый взгляд, ставит вопрос: на Лермонтове, полагает он, «лежит великий долг», который он мог бы искупить, если бы не преждевременная трагическая смерть. Творчество Лермонтова, прежде всего, роман «Герой нашего времени», отмечено «эгоистической рефлексией», которую в дальнейшем, убежден Самарин, поэт мог бы преодолеть[9]. Гибель Лермонтова «поражает незаменимой утратой целое поколение»; это «общее горе, гнев Божий, говоря языком Писания, и, как некогда при казнях свыше, посылаемых небом, целый народ облекался трауром, посыпая себя пеплом, и долго молился в храмах, так

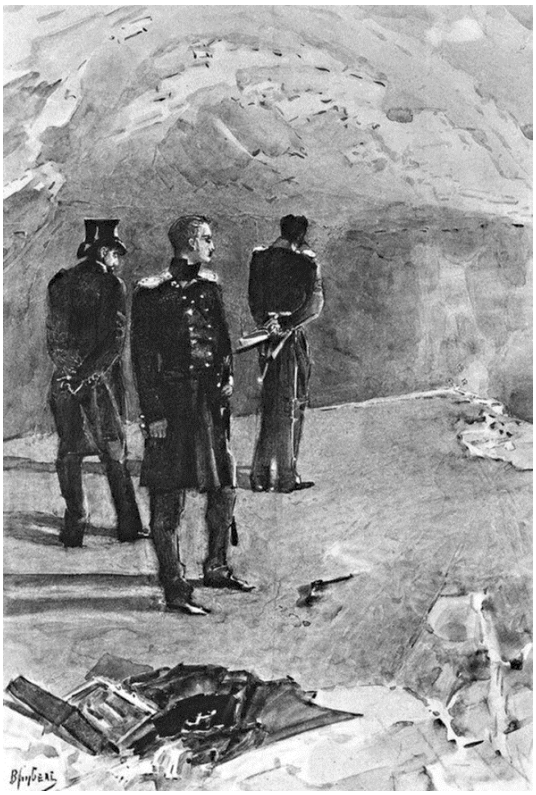
[7] См.: *Захаров Э. В.* Ф. И. Тютчев и Ю. Ф. Самарин. Автореферат дисс. на соискание учен. степени канд. филол. наук. М., 2000. Работы, в которых раскрывается отношение Самарина к другим названным в тексте статьи писателям, будут указаны позже.

[8] В дневнике от 31 июля 1841 г. Самарин написал: «Лермонтов убит на дуэли Мартыновым! Нет духа писать! Лермонтов убит. Его постигла одна участь с Пушкиным. Невольно сжимается сердце и при новой утрате болезненно отзываются старые. Грибоедов, Марлинский, Пушкин, Лермонтов. Становится страшно за Россию при мысли, что не слепой случай, а какой-то приговор судьбы поражает ее в лучших из ее сыновей: в ее поэтах. За что такая напасть… и что выкупают эти невинные жертвы» (I, 58).

[9] Подробнее см.: *Анненкова Е. И.* Лермонтов в рецепции славянофилов // Мир Лермонтова: Коллективная монография. СПб., 2015. С. 620–634.

мы теперь должны считать себя не безвинными и не просто сожалеть и плакать, но углубиться внутрь и строго допросить себя» (III. 58).

С оттенком трагизма говоря об «эгоистической рефлексии» (в которой пребывал Печорин и отчасти сам поэт, не успевший ее преодолеть), Самарин, вместе с тем, сознает историческую обусловленность подобной рефлексии и даже ее оправданность. М. Т. Ефимовой отмечено, что над творчеством Лермонтова Самарин размышляет в тот момент, когда сам находится на распутье[10]. А в 1846 г. он пишет Гоголю: «Болезнь моя принадлежит к числу самых обыкновенных в наше время, <…> это — одностороннее развитие ума, погасившее чувство и подорвавшее волю; цельность нравственного бытия, согласие душевных сил и способностей нарушены во мне исключительным преобладанием быстро и уединенно развившейся мысли и усыплением других способностей. Я думаю, говорю, защищаю на словах одно, а на деле покоряюсь другому; у меня есть убеждения, но нет ни веры, ни любви. Я это сознаю и не страдаю от этого; я живу довольно спокойно, я могу позабывать, что половина души моей отсохла и онемела» (III, 423)[11].



Дуэль Печорина с Грушницким.
Иллюстрация к роману М. Ю. Лермонтова
«Герой нашего времени».
Худ. М. А. Врубель, 1880–1881 гг.

Вряд ли случайно К. Аксаков, задумав в 1842 г. написать «целую статью» о Гоголе, сразу сообщил о том Самарину. А когда его работа в виде брошюры («Несколько слов о поэме Гоголя „Похождения Чичикова, или Мертвые души“». М., 1842) выходит в свет, он советуется с другом, стоит ли отвечать на критику. Откликаясь позже на «Выбранные места из переписки с друзьями», Самарин делится с Аксаковым «тяжелым и грустным впечатлением», которое произвела на него первоначально книга, при этом в письме проявляется тонкость и эстетических, и духовных размышлений критика. На первый взгляд, в суждениях Самарина присутствует противоречивость: он находит в книге недостатки, но одновременно ищет у автора душевной и духовной помощи. Признается: «Особенно поражает отсутствие потребности

[10] *Ефимова М. Т.* Юрий Самарин в его отношении к Лермонтову // Пушкинский сборник. Псков, 1968. С. 40–47.

[11] В 1859 г. в речи по случаю возобновления публичных заседаний Общества любителей Российской словесности А. С. Хомяков даст объяснение охарактеризованной Самариным «болезни» времени: «Наша духовная болезнь истекала из разрыва между просвещенным обществом и землею. Выражалась она глубоким сомнением этого общества в самом себе и в земле, от которого оно оторвалось. Это сомнение было законно и разумно; ибо, оторвавшись от народа, общество не имело уже непосредственного чувства его исторического значения, а в сознании оно не подвинулось настолько, чтобы понять его умом. Как всегда бывает, душевная болезнь выражалась всего более в людях передовых» (*Хомяков А. С.* О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 315).

Портрет Н. В. Гоголя.
Худ. Ф. А. Моллер, 1841 г.

сочувствия с публикой» (III, 286), досадует, что не слышит в Гоголе «простой, безотчетной потребности поведать всем красоту святого, поделиться со всеми теплым чувством, ясной мыслью, ниспосланной Богом», а это, по Самарину, есть «самое чистое и высокое побуждение художника»[12] (III, 287), однако ищет сближения с писателем (в чем просит А. О. Смирнову ему помочь) и хотел бы отправлять Гоголю исповедальные письма, чтобы хотя изредка получать ответ. Он нуждается общения с человеком, обладающим «властью духовною», и автор «Выбранных мест из переписки с друзьями», книги, не вполне принятой, представляется именно таковым. Подлинного художества Самарину недостает в книге, но замеченную Гоголем в обществе «жажду исповеди», он находит и в себе, а избавиться от опасности «отрицательной рефлексии», искушение которой познал Лермонтов, надеется с помощью Гоголя. Истинный художник, убежден Самарин, смог бы «поведать всем красоту святого», но инстинктивно он допускает, что целительность красоты и святости недоступна «нынешнему времени» или даже пока недостаточна для него, и потому ищет другого художника, способного властно повести за собой. Пишет А. О. Смирновой (почти в то же время, что и Аксакову о Гоголе): «Неужели, в самом деле, не явится на Руси такого человека, власть имущего, разумеется, власть духовную, которому бы можно было вполне отдаться с уверенностью, что он выведет нас в чистое поле, или не зачнется такого дела, которому бы можно было посвятить себя, зная наверное, что оно будет иметь результаты?» (III, 445); «неужели я не найду себе в царстве русском дела по душе?» (III, 444).

Способность понимания литературного текста, чуткого его восприятия еще не раз будет давать о себе знать в письмах Самарина. И все же — когда он сообщал Аксакову еще в начале 1840-х гг., что «давно имел желание побеседовать о предметах, которые занимают», как признавался, «только Вас и меня», он говорил о литературе, но одновременно — и о богословских «предметах», которые интересовали его не меньше: «...Вопрос о католицизме и протестантизме, о религии вообще начинает мне уясняться[13]. Наконец воскресает во мне давно почившая, живая, нетерпеливая деятельность мысли» (III, 241). Здесь, пожалуй, нашло выражение своеобразное состязание в славянофильском мышлении эстетического, интуитивного и — философского, логического

[12] Прочитав «Мертвые души» и определяя поэму Гоголя как «чисто художественное произведение», «новый факт в мире искусства», высказывает убеждение, что появление подобного произведения свидетельствует о здоровых началах самой жизни: «Только та жизнь может быть предметом чисто художественного произведения, и особенно эпоса, которая сама собою удовлетворяется, сама в себе несет право на бытие...» (III, 249).

[13] Религиозные споры, которые велись в первой половине 1840-х гг. в славянофильском кругу, были предметом внимания исследователей. См., напр.: *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л., 1991, С. 27–38; *Попов А. Н.* Формирование славянофильских воззрений Ю. Ф. Самарина в 1840–1844 гг. // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. М., 2013. С. 193–209; *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016. Гл. 3; *Антонов К. М.* Идея догматического развития в полемике славянофилов начала 1840-х годов // Хомяковские чтения. Вып. 1. Тула, 2018. С. 21–27; *Цимбаева Е. Н.* Становление идей раннего славянофильства (На примере переписки Ю. Ф. Самарина 1840-х гг.) // Там же. С. 85–92.

познания. Самарин, действительно, совершает сердечный выбор, о чем свидетельствует следующая фраза: «Она <живая деятельность мысли> кипит во мне и не дает места другим <…> интересам в моем существовании. Да можно ли передать словами отрадное сознание этой живой, органической работы ума, которая совершается в нас от времени до времени и стократно вознаграждает нас за целые периоды скуки и бесплодные занятия» (III, 241).

Хотя у Самарина это, можно сказать, — мысль-чувство, идея-чувство, все же не случайно в стихотворении Аксакова была упомянута «цепь убеждений» как основа сближения, дружества. И сам Константин Аксаков в 1840-е гг. «спор» литературы и идеологии решает в пользу последней (что не мешает ему, однако, писать и стихотворения, и драматические произведения). А Самарин и в единомышленниках более всего ценил живую мысль (см.. напр., о Валуеве: «Я не знаю человека, который бы глубже принял в себя те живые начала мысли, которые нам доступны большею частью только как отвлеченные мысли и выводы науки» (III, 392). И гораздо позже, уже в 1870-е гг., откликаясь на труд К. Д. Кавелина «Задачи психологии», признавался: «…Мне было приятно увидеть опять нерукотворные вершины человеческой мысли, давно маня манившие, и на которые я тоже пробовал когда-то взбираться»[14].

Почему же, может возникнуть вопрос, Самарин все-таки приглушает свои эстетические способности, только ли потому, что именно мысль, в его понимании, наделена особой жизненной силой? В письме к М. П. Погодину (1847) он замечает, что в настоящий момент «у нас не ложное направление мысли, а безмыслие господствует», и заключает: «Против него литературные средства бессильны» (III, 320), а далее поясняет: «Вот почему я пришел к тому убеждению, что пора общественного влияния журнальной деятельности или прошла, или еще не наступила. Мне кажется, что теперь нам надобно бы не соединяться для литературных предприятий, а разойтись врозь и действовать в одном духе, каждый в своем кругу, примером и личным влиянием» (III, 320). Правда, прибавляет следующее: «Мне так кажется, может очень быть, что я ошибаюсь» (III, 320). Вот тут и наступает время славянофильской рефлексии. Вначале — это призыв к единомышленникам (осмыслить самих себя, проанализировать результативность деятельности), затем — призывание к рефлексии и оппонентов.

Середина 1840-х гг., как известно, время размежевания славянофилов и западников. Вторая половина десятилетия — пора осознания если не антагонизма, то противоположности убеждений. Показательно, что и Аксаков, и Самарин говорят о литературном «деле», именно — о литературной продукции Петербурга и Москвы. «…Литературный спор между Москвой и Петербургом в настоящее время, конечно, необходим, — признает Самарин в статье «О мнениях „Современника“, исторических и литературных» (1847) и прибавляет: «дело в том, как и с кем его вести. Петербургские журналы встретили московское направление с насмешками и самодовольным пренебрежением» (I, 85). Петербургские журналы уже успели заявить о себе; «московское направление» они встречают как нечто новое и, в известном смысле, неполноценное. Но вступая в «литературный спор», то есть в спор с позицией петербургского журнала, Самарин, конечно, говорит не только о литературной продукции. Анализируя статью К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России», он касается вопроса, основополагающего для каждого из направлений русской общественной мысли и решаемого принципиально различно, — вопроса о личности. При этом Самарин как раз побуждает поглубже осмыслить те явления и понятия, которыми оперирует Кавелин и авторы, им цитируемые. Так, обращаясь к тезису Кавелина о том, что «задача истории русско-славянского племени и германских племен различна», он констатирует: это различие его оппонентом видится в том, что (Самарин цитирует Кавелина) «последним (т. е. германским племенам, — *Е. А.*) предстояло развить историческую личность, которую они принесли с собой, в личность человеческую; нам предстояло *создать личность*…» (I, 92), — и далее предлагает обсудить содержание

[14] *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. VI. М., 1887. С. 397.

Константин Дмитриевич Кавелин

категорий: личность, человек; идея личности в западном христианстве и в восточном христианстве. Самарин, например, цитирует строки «одной из последних книг, полученных из Франции»: «Три начала господствуют в мире и в истории: авторитет, индивидуализм и братство» и комментирует: «Заметьте: братство — слово, взятое из семейного быта, — а не равенство. Какая же разница между отрицательным началом равенства и положительным братства, если не прирожденное чувство любви, которого нет в первом и которое составляет сущность второго?» (I, 94). В каждом абзаце у Самарина — по несколько вопросов, что говорит о том, что у него есть осознание онтологического несходства похожих, на первый взгляд, понятий (братство — равенство, личность — человек, дело — поступок).

Самарин берет понятия, употребляемые К. Д. Кавелиным, обращая внимание на то, что суть их не истолкована, сложность исторического их проявления не учтена. Кавелин «с готовыми понятиями <…> приступил к русской истории и, разумеется, определил ее *отрицательно*: его поразило отсутствие личности как безусловного мерила, т. е. *германской личности*, и отсюда он вывел отсутствие личности *вообще* <…>. Значит, все, что у нас было своего, предназначено было в сломку» (I, 99). Объективно, конечно, Самарин признает серьезное содержание статьи Кавелина, но побуждает к тому прояснению позиций, которое, кто знает, могло бы обнаружить точки соприкосновения между полемизирующими сторонами или сделать спор более продуктивным. Но взаимно конструктивный спор, в силу принципиальной разницы позиций, не складывался[15].

Не потому ли и возникало ощущение необходимости осмыслить, трезво оценить, проанализировать и собственную тактику: не столько содержание убеждений (они вряд ли допускали пересмотр), сколько форму их подачи. В письме к Аксакову еще 1845 г. (т. е. в пору размежевания) мы встречаем слово, несущее явно отрицательную коннотацию, — «москвитизм». Последние письма Аксакова, признается Самарин, его «очень обрадовали». Почему же? — «…Потому что в них я уже не нашел признаков внутренней исключительности, ни выражения отрицательной стороны москвитизма» (III, 260). Константину Аксакову, в самом деле, была свойственна изрядная доля «исключительности». Самарин свое письмо посылает из Петербурга. В его письмах антитеза Петербурга / Москвы, конечно, присутствует, но именно потому, что он видит,

[15] Для этого, быть может, нужно было знать оппонента изнутри, проникнуть в особенности его сознания, понять характер сочетания «ума» и «сердца». В напряженности общественной борьбы конкретного исторического момента это оказывалось практически невозможно. Ум Самарина — систематизирующий, трезвый, аналитический. Не случайно М. О. Гершензон, посвящая ему работу, назовет ее «Учение о природе сознания (Самарин)» и говорит в ней, прежде всего, о сознании, мышлении самого Самарина (*Гершензон М. О.* Избранное. Т. 3. Образы прошлого. М., 2000. С. 447–471). Все занятия и труды Самарина помечены особой организованностью, некой осознанной внутренней строгостью. При этом какая бы то ни было односторонность оказывается для него совершенно невозможна. Самарин всегда тяготеет к полноте охвата материала и чуть ли не чувственного погружения в него. Принципиальность и постоянство размышлений о том, как сформулировать славянофильские взгляды, как доносить их до иного типа сознания, обусловлены прежде всего очень личным (хотя по форме — иногда суховато отстраненным) восприятием славянофильских идей.

Москва, стены Кремля.
Фотография 1852 г.

ощущает ее не из Москвы, а из Петербурга, эта антитеза приобретает определенный драматизм (подобного оттенка в письмах Аксакова, конечно, нет). С одной стороны, констатирует Самарин, «чувствуешь, что здешний (петербургский, — *Е. А.*) мыслящий человек получил другое воспитание, что его интересует другое, что, наконец, вся жизнь его, мысль, сочувствие, деятельность направлены не в ту сторону, в которую смотрим мы». «Охота спорить, — продолжает Самарин, — пропадает; молчишь и с внутренней досадою пропускаешь мимо ушей оскорбительные, полные надменного пренебрежения отзывы о нашей старине, о нашей вере, о русском народе вообще» (III, 261).

С другой стороны, — возникает у Самарина вопрос — что же Москва? Служа в Петербурге, он тоньше, проницательнее своих единомышленников может понимать, *что* все-таки можно было бы ожидать от Москвы. Петербург высказывает поверхностные суждения «о нашей вере», а что же «мы»?! «При внутреннем единстве направления, какое господствует у нас в Москве, — констатирует Самарин, — случается часто, что иная мысль, пущенная в ход, принимается всеми на веру, по непосредственному сочувствию. Это прекрасно, и дай Бог, чтобы никогда не умирало в человеке это доверие, эта внезапность сочувствия; но мысль должна быть доказана и оправдана не только ради возражений, которые она встретит при своем распространении, но ради самой себя. Мы еще ничего не доказали или очень немногое; все, что мы утверждаем о нашей истории, о нашем народе, об особенностях нашего прошедшего развития, все это угадано, а не выведено <...>. Я занимаюсь теперь русскою историею и чувствую потребность воздержаться на время от общих выводов и общих построений; я хочу

Москва, южная часть Кремля со Старого моста.
Фотография 1852 г.

подвергнуть исследованию все наши положения: об отсутствии завоевания, об отсутствии аристократии, о значении личной власти и т. д. Для этого нужно пройти все источники русские и иностранные; работы предо мною много» (III, 261).

Самарин не сомневается, что «то направление мысли, которое характеризует Москву, со временем проникнет всюду и пересоздаст государственную, общественную и семейную жизнь», но это время, замечает он, «еще ужасно далеко», так как «мысль московская <…> не может дать ответа ни на один из тех вопросов законодательных, административных и прочих, которые возникают и должны же быть решены как-нибудь. Вот почему петербургское направление идет своим чередом и почему отрицательный образ действий против него совершенно бесплоден» (III, 274). Нужно, можно сделать вывод, искать иной образ действий.

Петербург и Москва — в этом контексте — предстают не только как олицетворение двух направлений русской мысли того времени, но как два мира, чуть ли не две цивилизации, их противоположность и противостояние несут в себе онтологический смысл. А между тем — это и две составляющие русского мира. И потому Самарин размышляет о том, что в принципе невозможно, непредставимо для Аксакова, сказавшего, что Петербург — незаконнорожденный город[16]. Самарин же, в одном из писем, воссоздает характер своего общения с представителями петербургского

[16] Подробнее см.: *Анненкова Е. И.* «Петровский переворот», Петербург и русская литература в концепции К. С. Аксакова // Печать и слово Санкт-Петербурга. Петербургские чтения — 2015. Ч. 2. Литературоведение. Лингвистика. СПб., 2016. С. 55–64).

официального мира: «Я знаю в Петербурге многих людей, прямо противоположных мне по образу мыслей. При первой встрече с ними я дал себе слово с ними не знаться. Совершенно внешняя необходимость меня с ними сблизила, и у многих из них я должен был признать светлые, незараженные стороны, некоторые живые движения, скованные ложным образом мыслей. Я сблизился с ними и убедился, что те, которых я считал погибшими, способны обратиться. Можно было склонить их к другому образу мыслей, но за это надобно было взяться *благоразумно*. Иной чувствовал превосходство русского человека над немецким, народа над образованным классом, в другом жива была потребность веры, третий знал и любил Москву, хотя, может быть, с чисто художественной стороны. Если б я потребовал от них, чтобы они надели мурмолки, если б я прочел им некоторые из твоих стихов, если бы я высказал им всем вдруг и с одного разу весь мой образ мыслей, они бы с ужасом отвернулись. Надобно было действовать на них иначе: с одними говорить о Москве и до поры до времени не упоминать о православии, с другими — наоборот. <…> Я действовал с целью, благоразумно, напирая более на то, в чем с ними сходился. Видна ли в этом уступка, видно ли послабление? Я думаю, что нет. Я убежден, что, говоря с другим и для другого, мы обязаны говорить его языком, языком, доступным не только его пониманию, но сердцу; все это предполагает цель, расчет, благоразумие. Благоразумие! Я очень хорошо понимаю, сколько оскорбительного может быть в этом слове <…>. Пусть думают обо мне, что хотят, — я благоразумен по убеждению, может быть, и по природе; я признаю это вслух; но я желал бы, чтобы мне указали на человека, сознательно неблагоразумного» (III, 279–280).

Поэтому и позиция Константина Аксакова не могла не стать предметом осмысления. Аксаковская «исключительность» («Нет, Аксаков, воля твоя, в тебе есть исключительность, но только ты не чувствуешь ее» — III, 262) удручает Самарина не только потому, что в какой-то мере осложняет их отношения, но и потому, что может нанести вред «общему делу». «Ах, Аксаков, — восклицает он в одном из писем 1846 г., — сколько мы с тобой потеряли времени! По крайней мере, утешь меня хоть тем, что ты теперь усердно трудишься для общего дела»[17] (III, 268).

Не только письма к Аксакову, но и к А. Н. Попову содержат немало горьких, одновременно — аналитических размышлений. 1846 г.: «Мне любопытно знать, какое впечатление произвела на Вас Москва после Петербурга и как Вам представляется их отношение. Этот вопрос может быть решен только теми, которые выслушали бы обе стороны, по опыту знают их жизнь, а не понаслышке, и могут судить беспристрастно, а он так важен, что от решения его зависит определение всей нашей деятельности, литературной и практической» (III, 349). 1848 г.: «Итак, о Москве <…>. Теперь нет двух человек, которые бы стояли вместе, заодно; все разбрелись врозь, и даже не удержалось приятельских отношений, чем-нибудь не помраченных <…>. Все это произошло, мне кажется и я даже уверен, оттого, что мысль, доведенная до известной степени развития, должна перейти в дело, осуществиться; за отсутствием общего дела, потребность деятельности порождает споры, люди начинают не соглашаться между собою потому только, что они два года, будучи во всем согласны, каждый вечер говорили об одном и том же и только говорили. Повторяю опять: одно дело может связать надежно» (III, 354–355); «Слышали вы, что в Москве хотят издавать сборник выпусками? Опять неудачная попытка и новое обличение нашего бессилия» (III, 357). 1849 г.: «В ожидании новых занятий по службе я наслаждаюсь удивительным летом и занимаюсь политической экономиею и финансами. Вам можно это сказать, а Аксаков поступил бы со мною за это как с чернокнижником» (III, 361). Можно сказать, что в письмах Самарина задается импульс для осмысления технологии

[17] Но стоит обратить внимание на то, что понимание «дела» Аксаковым отличалось от самаринского. В одном из писем 1848 г. (Н. Д. Свербееву) Аксаков написал: «Жизнь, наша жизнь — вот наше дело…» (Цит. по: *Батшев М. В., Медведева Т. В.* Аксаковы и Свербеевы. Страницы переписки двух семей (1840–1860-е) // Музей-заповедник «Абрамцево». Материалы и исследования. 2015/12. Абрамцево в истории и культуре России. Абрамцево, 2015. С. 30.

славянофильского дела, при этом предметом размышлений становится и соотношение «дела» и «труда». Труд может быть персональным, индивидуально окрашенным, в нем на первом плане — содержательная составляющая. Дело должно быть прагматично, «благоразумно» продумано, приносить результат. Поэтому журнал, альманах, брошюры, газета — формы «дела» — и становятся предметом обсуждения.

В письме к А. И. Кошелеву (1857) Самарин касается издательской деятельности Ивана Аксакова: «...Радуюсь я и тому, что И. Аксакову отказано в издании газеты. Вопреки вашему мнению, я убежден, что газета для нас не только не необходима, но положительно вредна. Она отнимает много времени, ума и сил. На этом поприще нам нельзя тягаться с поборниками цивилизации. Они живут на готовом содержании, получают из-за границы умственное продовольствие, остается его сбывать по мелочи; а мы должны насущный свой хлеб зарабатывать сами». Думается, в данном случае, подразумевалась не финансовая только поддержка; «насущный свой хлеб», — скорее, в евангельском смысле, но и в преломлении к общественной практике: идеи славянофилы вырабатывали сами, а не заимствовали их. И далее Самарин продолжает: «Наш образ мыслей в главных чертах заявлен. Теперь публика требует у нас положительных, капитальных трудов, полновесных доказательств, а не воззваний и увещеваний. Это требование выражалось очень ясно. Нас обвиняют в дилетантизме, и упрек небезоснователен. Нас мало для двух изданий, и между нами нет такого существенного разногласия (есть только оттенки), которое бы оправдывало раскол. Вы говорите: „Как нам не иметь своей газеты!“ После этого я скажу: „Как нам не иметь своих представителей в гостиницах, при Дворе и т. д.“». И далее мыслитель высказывает суждение, под которым могли бы подписаться и Хомяков, и Константин Аксаков: «Призвание наше совсем иного рода» (III, 542).

Возвращаясь и возвращаясь к вопросу о «деле», которым славянофилы должны заниматься целенаправленно и сообща, признавая, вместе с тем, бессилие целого ряда предпринимаемых попыток воздействовать на общественное мнение, Самарин, думается, уловил особую природу славянофильской деятельности, не укладывающейся в некие общепринятые, выработанные цивилизацией формы. Для славянофилов принципиальным было настаивать на различии славяно-русского православного мира и мира западного[18]. Это более всего отразилось в смысловом истолковании понятия, получившего широкое хождение и в западноевропейской, и в русской мысли, — понятия просвещения. В 1846 г. Самарин остерегает брата от односторонности «философских убеждений» и «исторических значений», которые Владимир может получить в университете. Он поясняет: «Система их, вышедшая из условий западного развития, прилагается к истории народов западных; но они забывают, что есть другая половина, целый мир православно-славянский, который им вовсе не ведом и с их точки зрения не может быть понят. Изучение этого мира и сочувствие со всеми его явлениями приготовит переворот в науке и предохранит нас от соблазна западной и готовой науки. Зная по опыту, что это так, я прошу тебя принять совет: каковы бы ни были твои занятия, не удаляйся от среды, в которой ты поставлен, и посвящай на изучение ее часть твоих занятий. Читай Отцов Православной церкви, читай не бегло, не наскоро, а с расстановкою и размышлением, читай русские летописи, издание Археографической комиссии. Не спеши судить, выводить заключения и строить системы, а старайся понять и пробудить в себе тот дух жизни[19], который веет в нашей древней истории и который сохранил в себе наш простой народ. Это сочувствие всей души важнее и плодотворнее рационального развития мысли» (III, 435–436).

---

[18] См.: *Котельников В. А.* И. В. Киреевский: «славяно-христианское» направление на фоне новоевропейской цивилизации // Христианство и русская литература. Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб., 2010. С. 26–96.

[19] О важности понятия «дух жизни» для славянофильского контекста в целом и прежде всего для А. С. Хомякова см.: *Тамаев П. М.* «Жизнь духа и дух жизни» в поэзии А. С. Хомякова 1850-х годов // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т. II. М., 2007. С. 324–333.

Москва, вид с колокольни Ивана Великого к юго-востоку, на Садовники и Котельники. Фотография 1850–1860-е гг.

Эти размышления созвучны суждениям А. С. Хомякова об «истинном просвещении», которое «есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе»[20]; И. В. Киреевского — о «просвещении не блестящем, но глубоком; не роскошном, не материальном <…>, но внутреннем, духовном»[21]; Н. В. Гоголя, сказавшего, что «просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь»[22]. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» автор напоминает, что слово «просвещение» «взято из нашей Церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие, и знает, зачем произносит. Недаром архиерей, в торжественном служении своем, подъемля в обеих руках и троесвещник, знаменующий Троицу Бога, и двусвещник, знаменующий Его сходившее на землю Слово в двойном естестве Его, и Божеском, и человеческом, всех ими освещает, произнося: „Свет Христов освещает всех!“ Недаром также и в другом месте служенья гремят отрывочно, как бы с Неба, вслух всем слова: „Свет просвещенья!“ и ничего к ним не прибавляется больше»[23].

[20] *Хомяков А. С.* О старом и новом. М., 1988. С. 101.

[21] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 125.

[22] *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. VIII. Б. м. С. 285.

[23] Там же. С. 286. В. А. Воропаев комментирует: «„Свет Христов просвещает всех!“ — возглас священника на Литургии Преждеосвященных даров, совершаемой Великим постом по средам и пятницам. При этом возгласе полагается повергаться ниц» (*Гоголь Н. В.* Нужно любить Россию. О вере и государстве Российском. Изд. подготовлено В. А. Воропаевым. СПб., 2007. С. 342).

«Просвещение» и «Свет Христов» — в славянофильском контексте — рядоположенные понятия. Самарин, кроме того, вопрос о «просвещении» (правда, уже после кончины ранних славянофилов, но продолжая их размышления) помещает в контекст «цивилизации», с одной стороны, усложняя рассмотрение вопроса (в силу того, что тот мыслится уже не отвлеченно, а с учетом исторического контекста, конкретных форм исторической жизни), с другой — поддерживая и еще более укореняя в национальном сознании то понятие просвещения, которое восходит к христианскому вероучению и утверждается деятелями славянофильского круга. В статье «По поводу мнения „Русского вестника“ о занятиях философиею, о народных началах и об отношении их к цивилизации» (опубл. в 1863 г.) замечает, что все, говорившие до сих пор о русской цивилизации по отношению к западной, различали «степень развития цивилизации, ее возраст», различали цивилизацию «наносную, заемную» и цивилизацию «как органический и своеобразный продукт народной жизни» (I, 336), но это Самарину представляется уже недостаточным. Полагая, что понятие цивилизации «одно из самых неопределенных и сбивчивых» (I, 337), он размышляет и о роли философских идей в развитии цивилизационных процессов, и, одновременно, о роли «народных начал», о которых иронически писал «Русский вестник», откликаясь на статью Н. Н. Страхова[24]. Самарин подвергает критике формы жизни, выработанные западной цивилизацией: «…Конституционная форма и ее теория, обошедшая кругом Западную Европу, эта форма, в которой современная наука видит высшее проявление государственного развития и решительный признак политической цивилизации, — есть явная ложь» (I, 344) — и противопоставляет некой якобы единой западной форме особость русского развития: «Россия имеет оригинальный, ей одной свойственный ритм развития, какой-то тип, призванный к удовлетворению всех потребностей человеческих; а над славянофилами глумятся именно за то, что они стараются выразуметь этот тип и попасть в этот ритм» (I, 345).

«Давно и искренно желали мы выразуметь, — продолжает Самарин, — что именно подразумевается под словом *цивилизация*, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово *просвещение*. По-видимому, они выражают одно и то же <…>. Но если мы отбросили одно слово, притом слово коренное русское и, по замечанию Гоголя, не переводимое ни на какой европейский язык, если мы единодушно, не сговариваясь, усвоили себе для того же употребления другое, то надобно предполагать, что это произошло недаром» (I, 348). При этом пафос размышлений Самарина не сводится к утверждению приоритетности русского понимания просвещения. Ему хочется, чтобы и русский человек приобрел привычку «углубляться в вопросы и основательно изучать предмет», а не оставался «при одном смутном представлении о цивилизации» (I, 352).

Потому и в 1840–1850-е гг. сознание Самарина подчас раздваивалось. Уже приводились некоторые его суждения, в которых констатировалось, что славянофилами в отечественной истории и культуре многое «угадано», а не исследовано дотошно. Сам Самарин вкладывает в это рассуждение, прежде всего, критический, почти негативный смысл. Но вместе с тем, для славянофилов (в том числе и для Самарина) «угадать», интуитивно почувствовать, познать Русь, Россию эмоционально-духовно, — не менее важно, чем детально изучить. Здесь предполагается, в сущности, особая методология познания, применимая и необходимая именно для русского мира. Подобное познание (сочувствие — родство — идентичность ума и чувства) — вовсе не нужно западной науке (во всяком случае, не первостепенно), несколько наивно для нее. В понимании западников, нам нужно дозреть до истинной науки, взрослого мышления, системного анализа. То есть предлагается эволюционная горизонталь. Славянофилы не столько

[24] Самарин цитирует строки из статьи М. Н. Каткова, опубликованной (без подписи) в «Русском вестнике»: «Народные начала! Коренные основы! А что такое эти начала? Что такое эти основы?» и иронизирует (комментирует): «Итак, эти *какие-то* народные начала, *эти звери*, ни на что не похожие, как называет их „Русский вестник“ в той же статье, нигде не существуют и должны откуда-то прилететь. Ну, а если они уж прилетели? Если нам удастся доказать Вам, что вы сами, в минуту жизни трудную, прибегли к их помощи и ухватились за них?» (I, 342).

тяготеют именно к вертикали, сколько догадываются, допускают, что самопознание русское и западное размещаются на разных уровнях, не регламентируемых иерархическим мышлением.

Но если говорить о научном системном познании, а также о «деле», которое должно приносить конкретные плоды, то оказывается, что для оценки результативности славянофильской деятельности безупречного критерия нет. Служить / не служить, взаимодействовать с правительством / быть в оппозиции к нему — это возможные вопросы для обсуждения, для жарких споров в гостиных или в письмах, но не предмет для голосования, принятия конкретных решений. Действительно, обнаруживается другой тип споров, мышления, в какой-то мере угаданный в «Русских ночах» В. Ф. Одоевского. Русские ночи уходят на бесконечные разговоры, обсуждение каких-то манускриптов, чужих трудов, теорий — но в конечном итоге теории, выработанные логическим умом, оказываются подвергнуты умом глубоким и чувствующим некоему испытанию, исторической и этической проверке.

Вспомним слова Самарина: «Призвание наше совсем иного рода...». Наше призвание предполагало совпадение национального культурно-исторического кода и личного самосознания и самоосуществления. Знаменательно суждение К. Аксакова, высказанное в письме к брату, Григорию, в 1849 г.: «Погрузимся в глубину русского духа; мы найдем там неоцененные сокровища, до которых никогда нельзя достигнуть путем насильственных переворотов. Наш путь — есть путь мира, путь внутреннего, нравственного, духовного убеждения»[25].

Самарина и Аксакова многое и сближало, и разъединяло. Разногласия имели личностно-психологический характер и были обусловлены, прежде всего, как полагал Самарин, неспособностью друга почувствовать интерес к чужому мнению и проявить снисходительность. В самаринских текстах не раз появляется понятие «другой», и он полагает, что в словаре Аксакова это почти синоним «чужого». «Или ты принадлежишь в числу тех людей, истинно несчастных, — недоуменно и с сожалением вопрошал Самарин, — которые не могут увериться в человеке раз навсегда или, по крайней мере, надолго и для которых другой, как бы близок он ни был, составляет вечный, никогда не разрешающийся вопрос?..» (III, 262). Упреки Аксакову во многом справедливы, но создается впечатление, что Самарин не хочет понять природу аксаковской категоричности. Где граница, отделяющая нетерпимость от строгости, цельности взгляда?

В уже упоминаемом письме к Аксакову из Петербурга от 19–20 июля 1846 г. Самарин цитирует фрагмент из послания своего корреспондента: «...Пусть частная польза приносится тобою, но никакой план, более общий, никакая мысль правительственная не должна и не может нами поддерживаться; ты не должен приносить туда своего участия» и комментирует: «Что это значит? То ли, что правительство не может выдумать ничего полезного, или, что хотя бы оно вздумало осуществить дело полезное, его поддерживать не должно? Первое кажется мне нелепым; второе есть чисто условная opposition systematique [постоянная оппозиция], которая едва ли вытекает из живого воззрения на жизнь» (III, 276–277). Живому воззрению на жизнь, по Самарину, противоречит и сама петербургская действительность, и боязнь как-то к ней прикоснуться.

Самарин пространно и убедительно рассуждает о том, что для него (в отличие от Аксакова) неважно, благодаря чьим усилиям будут происходить благотворные перемены: ослабление цензуры, предоставление крестьянам права собственности или права выкупа, уничтожение привилегии дворян. «...Какое мне дело до того, что именно имел в виду тот человек или правительство, которое предложило и осуществило эту меру? <...> а мера все-таки сама по себе хороша: жизнь народная потечет в открытое русло; всякая льгота, всякое дарованное право свободного движения принесет благие непредвиденные последствия, а своекорыстная цель лица пропадет и забудется <...>. Правительство не творит жизни, но оно может подавлять ее сознательно или бессознательно, может также содействовать ее развитию» (III, 277–278).

[25] *Аксаков К. С.* Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 271.

По Аксакову же, полагает Самарин, любая служебная деятельность «является запечатанною смертным, неисцелимым грехом» (III, 278), но «пора Страшного суда, — замечает Самарин, — когда разделятся избранные и отверженные, уже выходит из пределов нашей действительности», и, непосредственно обращаясь к Аксакову, он заключает: «Говоря языком богословским, ты стесняешь Церковь невидимую до пределов Церкви видимой» (III, 278–279). Но Аксакову, действительно, хотелось бы основы Церкви невидимой видеть воплощаемыми в действительной жизни. Самарин же, упрекая друга в том, что тот слишком жестко оценивает некоторые явления современности, сам переводит разговор в плоскость общественной и государственной жизни, словно не замечая важного для Аксакова строго духовного критерия: «Признав несовместимость и противоположность двух начал, выражающихся в распадении общества, в антагонизме Петербурга и Москвы, ты хочешь всю современную действительность размежевать на две стороны, провести между ними резкую черту и заклеймить их внешними признаками. Такими внешними приметами являются: платье, место жительства, в настоящем же случае служебные занятия. Отсюда — вся твоя терминология: *должно стоять на противоположной стороне, не соприкасаться с тем, что считаем гнилым*, и пр., и пр.» (III, 278). Но далее он советует подумать Аксакову о том, что «возвещать мысль» можно по-разному: можно — «словом, делом, примером, можно возвещать ее безотчетно, без цели, для облегчения сердца, в порыве лирического восторга или негодования, но можно высказывать ее также с целью чисто христианскою, с желанием обратить или наставить других, с потребностью участия в слушателях» (III, 279).

В одном из писем Самарин называл условие их согласия: «…Как бы мы ни расходились теперь, мы непременно сойдемся, когда ты признаешь возможность *другого человека* с тем же направлением, с теми же убеждениями, как и ты», и добавлял совсем уж примирительно: «В заключение скажу тебе одно: я, со своей стороны, никогда не разойдусь с тобой» (III, 252). Он долго хотел, чтобы друг изменился, а в начале 1850-х написал: «Признаюсь, я душевно буду рад, если ты не изменился. Мне хочется найти тебя таким вполне, каким я тебя оставил» (III, 306). Можно сказать так: хоть один неизменен в этом изменчивом мире…

Кажется, Самарин, не отказываясь от своих позиций, кое-что готов был в них уточнить. В 1850 г., признавая правоту А. С. Хомякова, охарактеризовавшего «современный недуг» как «упование на вещественные силы», писал ему: «Практический вывод из всего мною виденного и слышанного заключается в том, что ничего более не остается делать, как напоминать беспрестанно, елико то возможно, о духовном начале, и если, наконец, отнята будет всякая возможность говорить о нем, то унести его с собою в тишину частного, домашнего быта. Служебная деятельность как цель потеряла для меня всякое значение, но я не отвергаю ее как побочное средство. Я испытал, что служебное положение человека может при случае быть полезно как подмостки, с которых яснее и дальше доходит слово» (III, 409).

Любопытно, что и в самаринском контексте появляется словечко «свои» как антитеза чужому. Когда Константин Аксаков, надеявшийся в 1852 г. создать семью, получил от Софьи Бестужевой отказ, Самарин с сочувствием отозвался на это известие: «Это — утрата в полном смысле, но das Leben ist Entsagung[26] — сказал где-то Гете, и эти слова меня поразили, когда я был еще очень молод»; при этом признал, что его радует возможность поддерживать с Аксаковым прежние отношения: «Конечно, никто искреннее, живее меня не желал для тебя того, что составляет верх земного счастия; но с моей стороны это желание тоже было Entsagung. Наши отношения непременно бы изменились, и я помышлял об этом с грустью. Теперь мы опять *свои* и, вероятно, навсегда, по крайней мере, так с моей стороны. Посмотри, как теперь закипит у тебя работа. Ты сделаешь много хорошего» (III, 310). А в 1860 г., фактически за два месяца

[26] Жизнь это самоотречение (нем.). Узнав о сватовстве Константина, Самарин писал С. Т. Аксакову: «Все устроится, и Константину за то, что он искал не утех и наслаждений, а нравственного подвига, *приложится*, по Евангельскому слову, счастливое супружество. В этом я не сомневаюсь и ожидаю известий с нетерпением, но без опасений» (III, 483).

до кончины К. Аксакова, писал ему: «...Я должен сказать, что я много раз, к удивлению моему, имел случай удостовериться, что мысль московского кружка проникла гораздо дальше и гораздо глубже, чем я воображал <...>. Да, любезный друг, я почти уверен, что многие твои несбыточные мечтания скоро оправдаются, и, может быть, я к тебе приду с повинною головою и посрамленною мудростью. Пора наша только что наступает. Сколько дела впереди! Береги свои силы и запасайся здоровьем» (III, 313, 314).

Зачем был дан Самарину Константин Аксаков? — поставим странный вопрос. Различий, кажется, больше, чем общности: Самарин — аналитик, диалектик и при этом, как подметил еще П. А. Чаадаев, человек, в котором «сердце ни в чем не уступает уму»[27]; Аксаков являет «исключительность», которую не считал нужным преодолевать.

«Зачем он дан был миру, — писал Гоголь о Пушкине, — и что доказал собою?» «Пушкин дан был миру на то, — продолжал автор «Выбранных мест», — чтобы доказать собою, что такое сам поэт, и ничего больше...»[28].

Зачем был дан миру и России Аксаков? Чтобы явить, *что* есть славянофил в его предельном, бескомпромиссном выражении. «Мне кажется, — писал он Самарину, — жизнь человека должна быть нравственное дело, нравственный путь, который во всех точках соприкосновения своего должен быть себе строго и добросовестно верен»[29].

А зачем был дан русской мысли Самарин? Чтобы показать, что славянофил как историко-культурный тип не умещается в аксаковские пределы.

Аксакову важно было уловить и сформулировать принцип внутреннего бытия, побуждения, стремления, идеала. Самарину — трезво оценивать общественную коллизию, исходить из нее и анализировать ее влияние на личность. Каждый являл свою половину истины...

Одно из писем к Н. А. Милютину (1859) Самарин закончил цитатой из стихотворения А. С. Хомякова «Труженик» (1858). Он привел лишь последнее четверостишие, но, завершая данную статью, позволю себе процитировать целиком вторую часть стихотворения, в котором «пахарь терпеливый», испытывая утомление от бесплодного, как ему кажется, труда, жаждет отдохновения, но слышит свыше укор и отзывается на него:

«Безумец, нет тебе покоя,
Нет отдыха: вперед, вперед!
Взгляни на ниву; пашни много,
А дня не много впереди.
Вставай же, раб ленивый Бога!
Господь велит: иди, иди!
Ты куплен дорогой ценою;
Крестом и кровью куплен ты;
Сгибайся ж пахарь, над браздою:
Борись, борец, до поздней тьмы!»
Пред словом грозного призванья
Склоняюсь трепетным челом;
А Ты безумного роптанья
Не помяни в суде Твоем!
Иду свершить в труде и поте
Удел, назначенный Тобой;
И не сомкну очей в дремоте,
И не ослабну пред борьбой.
Не брошу плуга, раб ленивый,
Не отойду я от него,
Покуда не прорежу нивы,
Господь, для сева Твоего[30].

---

[27] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 196.
[28] *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14. Т. VIII, 381.
[29] Русский архив. 1896. № 1. С. 142.
[30] *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 145.

Источники и литература

1. *Аксаков К. С.* Воспоминание студентства 1832–1835 гг. // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников / Под ред. И. А Федосова. М., 1989. С. 213–334.

2. *Аксаков К. С.* Ты древней славою полна, или Неистовый москвич / Сост., автор вступ. статьи, путеводителя и комментариев Е. Ю. Филькина. М., 2014.

3. *Аксаков К. С.* Сочинения. Т. I / Ред. и примечания Е. А. Ляцкого. Пг., 1915.

4. *Анненкова Е. И.* Лермонтов в рецепции славянофилов // Мир Лермонтова: Коллективная монография / Под ред. М. Н. Виролайнен и А. А. Карпова. СПб., 2015. С. 620–634.

5. *Анненкова Е. И.* «Петровский переворот», Петербург и русская литература в концепции К. С. Аксакова // Печать и слово Санкт-Петербурга. Петербургские чтения — 2015. Ч. 2. Литературоведение. Лингвистика. СПб., 2016. С. 55–64).

6. *Антонов К. М.* Идея догматического развития в полемике славянофилов начала 1840-х годов // Хомяковские чтения. Вып. 1. Тула, 2018. С. 21–27.

7. *Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006.

8. *Батшев М. В., Медведева Т. В.* Аксаковы и Свербеевы. Страницы переписки двух семей (1840–1860-е) // Музей-заповедник «Абрамцево». Материалы и исследования. 2015/12. Абрамцево в истории и культуре России. Абрамцево, 2015. С. 30.

9. *Гершензон М. О.* Учение о природе сознания (Ю. Ф. Самарин) // *Гершензон М. О.* Избранное. Т. 3. Образы прошлого. М.; Иерусалим, 2000. С. 447–47

10. *Гоголь Н. В.* Нужно любить Россию. О вере и Государстве Российском / Изд. подготовил В. А. Воропаев. М., 2007.

11. *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. VIII. Б. м., 1952.

12. *Греков В. Н.* На пути времен. Эстетика познания в философских диалогах славянофилов. М., 2019.

13. *Ефимова М. Т.* Юрий Самарин в его отношении к Лермонтову // Пушкинский сборник. Псков, 1968. С. 40–47.

14. *Ефимова М. Т.* Ю. Самарин о Гоголе // Уч. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. Т. 434. Пушкин и его современники. Псков, 1970. С. 135–147.

15. *Захаров Э. В.* Ф. И. Тютчев и Ю. Ф. Самарин. Автореферат дисс. на соискание учен степени канд. филол. наук. М., 2000.

16. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. Т. I. Ч. 2. Л., 1991.

17. *Попов А. Н.* Формирование славянофильских воззрений Ю. Ф. Самарина в 1840–1844 гг. // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. М., 2013. С. 193–209.

18. *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. I, III. СПб., 2013–2016.

19. *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. VI. М., 1887.

20. *Скороходова С. И.* Философия истории Ю. Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX — первой четверти XX веков. М., 2013.

21. *Тамаев П. М.* «Жизнь духа и дух жизни» в поэзии А. С. Хомякова 1850-х годов // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т. II. М., 2007. С. 324–333.

22. *Тесля А. А.* Славянофильство как дружеский круг // Дружеский круг как начало соборности и солидарности в России. Материалы международной конференции. М., 2019. С. 43–64.

23. *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы / Вступ. статья, подготовка текста и прим. Б. Ф. Егорова. Л., 1969.

24. *Хомяков А. С.* О старом и новом. Статьи и очерки М., 1988.

25. *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М., 2016.

26. *Цимбаева Е. Н.* Становление идей раннего славянофильства (На материале переписки Ю. Ф. Самарина 1840-х гг.) // Хомяковские чтения. Вып. 1. Тула, 2018.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

М. А. Можарова

Ю. Ф. Самарин и Л. Н. Толстой в литературно-эстетическом контексте эпохи

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10009

Аннотация: В статье рассматриваются литературно-эстетические споры 1840–1850-х гг. и отношение к ним Ю. Ф. Самарина и Л. Н. Толстого. Материалом исследования стали статьи Самарина, дневниковые записи и письма Толстого. Оценка, данная Толстым спору славянофилов и западников о роли реформ Петра I, вполне согласуется с выводами Самарина на эту тему: в основе своей реформы не были преступлением, но внесли в русскую жизнь неизбежное зло — разлучение образованных сословий с народом. Отношение к петровским преобразованиям обусловило формирование эстетических воззрений представителей различных литературных направлений. Толстой, заявив о неприятии обличительной литературы, занял ту же позицию, что и Самарин, являвшийся последовательным противником «натуральной школы». Раздумья о современном литературном процессе для Толстого были связаны в этот период с самым важным для него вопросом: посвящать ли всего себя литературе. Итогом сомнений и полемики стали для Толстого уход из журнала «Современник» в 1858 г. и попытка создания собственного художественного журнала. Знакомство Самарина и Толстого состоялось в мае 1856 г. Общение их продолжалось в 1860-е и 1870-е гг. Толстой подолгу беседовал с Самариным, обсуждая философские, исторические и литературные темы во время работы над романами «Война и мир» и «Анна Каренина». В письме 1867 г. Толстой признался, что Самарин был самым близким ему человеком «в мире нравственно-умственном». В статье сделан вывод о значимости литературно-эстетических и исторических взглядов Самарина для Толстого.

Ключевые слова: Ю. Ф. Самарин, Л. Н. Толстой, художественное творчество, литературные направления в России в 1840–1850-х гг., журнал «Современник», полемика, традиция, славянофилы, западники, отношение к реформам Петра I.

Об авторе: **Марина Анатольевна Можарова**
Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (г. Москва).
E-mail: mar-mozharova@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9925-5585

Ссылка на статью: Можарова М. А. Ю. Ф. Самарин и Л. Н. Толстой в литературно-эстетическом контексте эпохи // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 165–176.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Marina A. Mozharova

Y. F. Samarin and L. N. Tolstoy in the Literary-Aesthetic Context of the Epoch

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10009

Abstract: The article deals with the literary-aesthetic disputes of the 1840s –1850s and Y. F. Samarin's and L. N. Tolstoy's attitudes to them. The research is based on Samarin's articles and Tolstoy's diary and letters. Assessment given by Tolstoy to Slavophiles and Westernizers' dispute of Peter I reforms is quite consonant with Samarin's conclusions in this respect: the reforms as such were not a crime but brought inevitable evil to Russian life, which is separation of educated estates from common people. Attitude to Peter's reorganizations formed aesthetic views of the representatives of various literary trends. Having stated rejection of the accusatory literature, Tolstoy adopted Samarin's position who was a consistent opponent of "Natural School". Tolstoy's reflections on the modern literary process were closely connected at that time with a vital question whether to dedicate all of himself to literature or not. His doubts and disputes resulted in Tolstoy's leaving "Sovremennik" in 1858 and his attempt to set up his own literary journal. Samarin's acquaintanceship with Tolstoy took place in May, 1856 and went well into 1860-s and 1870-s. While working at the novels "War and Peace" and "Anna Karenina" Tolstoy used to have long conversations with Samarin where they discussed philosophical, historical and literary matters. In his letter of 1867 Tolstoy confessed that Samarin was his closest person in "ethical and intellectual world". The author makes a conclusion that Samarin's literary-aesthetic and historical views were of great significance for Tolstoy.

Keywords: Y. F. Samarin, L. N. Tolstoy, artistic creation, literary trends in Russia in 1840s–1850s, the journal «Sovremennik», controversy, tradition, Slavophiles, Westernizers, attitude to reforms of Peter I.

About the author: **Marina Anatolievna Mozharova**
Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher at Institute of World Literature named after Maxim Gorky of Russian Academy of Sciences (Moscow).
E-mail: mar-mozharova@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9925-5585

Article link: Mozharova M. A. Y. F. Samarin and L. N. Tolstoy in the Literary-Aesthetic Context of the Epoch. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 165–176.

Вопросы об исторических путях России, о сущности искусства, о назначении литературы, об общественном положении писателя, об отношении к традиции стали в 1840–1850-е гг. предметом споров представителей различных литературных направлений.

Ю. Ф. Самарин в 1846 г. в статье о «Тарантасе» В. А. Соллогуба назвал это время «минутой горячего, всеобщего спора»[1]. Л. Н. Толстой с некоторой долей иронии представил картину этого времени на первых страницах незавершенного романа «Декабристы»: «...время цивилизации, прогресса, *вопросов*, <...> когда появились журналы под самыми разнообразными знаменами, — журналы, развивающие европейские начала на европейской почве, но с русским миросозерцанием, и журналы, исключительно на русской почве, развивающие русские начала, однако с европейским миросозерцанием»[2]. Ирония в данном случае не должна вводить в заблуждение. Севастопольский офицер, еще не снявший военной формы, попал, по точному замечанию Б. М. Эйхенбаума, «с одного фронта на другой»[3].

Ю. Ф. Самарин

С московским кружком славянофилов Толстой познакомился в мае 1856 г. Несмотря неприятие формы, в которую порой была облечена их полемика — «выходят на арену и сражаются»[4], — славянофилы привлекали Толстого к себе своими личными, человеческими качествами: «Познакомился с Хомяковым. Остроумный человек»[5]; «Ю<рий> С<амарин> очень мне нравится. Холодный, гибкий и образованный ум»[6]; «Аксаков К<онстантин> мил и добр очень»[7]. Можно даже говорить об определенном влиянии славянофильского кружка на формирование творческих планов молодого писателя: «Начинаю любить эпически легендарный характер. Попробую из казачьей песни сделать стихотворение», — записал Толстой в дневнике 14 июня 1856 г.

Л. Н. Толстой.
Фотография С. Л. Левицкого, 1856 г.

Погрузившись в атмосферу полемики славянофилов с западниками, Толстой

---

[1] *М. З. К. <Самарин Ю. Ф.>* Тарантас. Путевые впечатления. Сочинение графа В. А. Соллогуба. Спб. 1845 года // Московский литературный и ученый сборник. М., 1846. С. 546.

[2] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 17. М., 1936. С. 7, 8. В цитатах — курсив источника.

[3] *Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой. Кн. 1. 50-е годы. Л., 1928. С. 185.

[4] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 47. М., 1937. С. 111.

[5] Там же. С. 74.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 166.

не примкнул ни к тому, ни к другому лагерю. «Умственными спекуляциями» он называл попытки облечь представления о жизни в форму теории, находя в любой теории ошибки и односторонность. Вместе с тем главные темы этих споров оставались неизменно предметом размышлений Толстого на протяжении всей его творческой жизни.

«Чем бы ни занимался Толстой, — писал В. Ф. Асмус, — что бы он ни изображал в своих романах, пьесах, рассказах, какие бы трактаты он ни писал, — во всех них он пытался уяснить себе один вопрос, который представлялся ему самым важным вопросом истории. Это вопрос о том, в каком направлении идет перестройка русской жизни» и «каким должно быть отношение к этому процессу его участников и свидетелей»[8].

Самарин в статье о «Тарантасе», прежде чем начать рассматривать образы главных героев и «живые вопросы настоящей минуты, которые в различных видах стерегут нас на всех перепутьях»[9], указал на необходимость совершить исторический экскурс и обратиться к реформе Петра I, которая «всколебала лишь верхние» слои русского общества и «оторвала их от низших»[10]. Итогом этого экскурса стал вывод — причины петровских преобразований коренятся в допетровской эпохе: «Благородные черты великих образов лучшего времени исказились и потемнели. <…> Боярство времен Алексея Михайловича испытало участь всякого сословия, уединяющегося в чувстве эгоизма и гордости: оно обессилело и выродилось». По мнению Самарина, слом русской жизни был неизбежен, ибо «высшее сословие вызвало реформу своим постепенным удалением от народа, употреблением во зло народных начал, наконец тем нравственным застоем, в который оно погрузилось»[11].

Толстой, углубившись в изучение истории, много лет работал над романом из времени Петра I, но работа эта так и не была завершена. В 1872 г. он писал Н. Н. Страхову: «Обложился книгами о Петре I и его времени; читаю, отмечаю, порываюсь писать и не *могу*. Но что за эпоха для художника. На что ни взглянешь, все задача, загадка, разгадка которой только возможна поэзией. Весь узел русской жизни сидит тут»[12]. В письме к А. А. Толстой в том же году Толстой заметил: «Вы говорите: время Петра не интересно, жестоко. Какое бы оно ни было, в нем начало всего. Распутывая моток, я невольно дошел до Петрова времени, — в нем конец»[13].

В 1870 г. Толстой, давая оценку спору славянофилов и западников о роли петровских преобразований в жизни России, сделал запись: «Спор славянофилов и западников… Как во всяком споре, оба справедливы. Петр, т. е. время Петра, сделало великое, необходимое дело, но, открыв себе путь к орудиям европейской цивилизации, не нужно <было> брать цивилизацию, а только ее орудия, для развития своей цивилизации. Это и делает народ. Во времена Петра сила и истина были на стороне преобразователей, а защитники старины были пена, мираж, — так после Екатерины защитники русского — истина и сила, а западники — пена старого, бывшего движения»[14].

Этот вывод Толстого вполне согласуется с рассуждением Самарина в статье «О мнениях „Современника“ исторических и литературных» (1847): «Мы разлучены с народом, но не потому, чтобы мы преднамеренно отделили свои интересы от его блага, но потому, что была минута в нашей истории, когда благо всей земли потребовало разлучения как всенародной жертвы. Оно было вр*е*менным, неизбежным последствием петровской реформы; оно есть зло в настоящем, но в основе своей не было

---

[8] *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого // *Его же.* Избранные философские труды: в 2 т. Т. 1. М., 1969. С. 41.

[9] *М. З. К. <Самарин Ю. Ф.>* Тарантас. Путевые впечатления. Сочинение графа В. А. Соллогуба. С. 546.

[10] Там же. С. 549.

[11] Там же. С. 551.

[12] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 61. С. 349.

[13] Там же. С. 291.

[14] Там же. Т. 48. С. 123.

никогда преступлением»[15]. Возможно, в этой записи Толстого — отголосок продолжительных историко-философских бесед, которые он вел с Самариным.

Отношение к петровским преобразованиям, явившись краеугольным камнем в определении идеологических позиций представителей различных направлений, в равной мере повлияло и на формирование их литературно-эстетических воззрений.

Особенно острой была полемика сторонников так называемых *пушкинского* и *гоголевского* направлений. Неправомерно связав принцип «искусства для искусства» с именем Пушкина, а значение творчества Гоголя сведя к достоинствам «обличительной литературы», некоторые критики внесли путаницу в представления о пути развития русской литературы, противопоставив при этом имена двух великих писателей.

Н. А. Некрасов.
Фотография, 1861 г.

Самарин свое отношение к громко заявившей о себе в 1840-х гг. натуральной школе выразил в статье «О мнениях „Современника“ исторических и литературных»: «...натуральная школа обязана происхождением своим Гоголю, с которым она имеет общего только содержание, у него заимствованное, и влиянию новейшей французской литературы. <...> Ее влияние безвредно, потому ничтожно. Не поддержанная ни одним сильным талантом, она должна исчезнуть так же скоро и случайно, как она возникла, как составлялись и исчезали на нашей памяти многие литературные кружки»[16]. В той же статье Самарин охарактеризовал состояние современной литературной жизни: «Изящная литература поступила на службу социальных школ. <...> Приняв это направление, изящная литература, разумеется, должна была сделаться одностороннею»[17].

Самарин, по словам В. А. Кошелева, явился «самым „основательным“ противником натуральной школы»[18], и трудно представить, чтобы эта тема не была затронута в его беседах с начинающим писателем Толстым.

Веяния эпохи, которые Самарин охарактеризовал в 1847 г., Толстой ощутил на себе, погрузившись в середине 1850-х гг. в новую для него литературную жизнь. В июле 1856 г. в письме Н. А. Некрасову Толстой выразил свое отношение к этим новым явлениям: «У нас не только в критике, но в литературе, даже просто в обществе, утвердилось мнение, что быть *возмущенным, желчным, злым* очень мило. А я нахожу, что очень скверно. Гоголя любят больше Пушкина. Критика Белинского верх совершенства, ваши стихи любимы из всех теперешних поэтов. А я нахожу, что скверно, потому что человек желчный, злой, не в нормальном положении. Человек любящий — напротив, и только в нормальном положении можно сделать добро и ясно видеть вещи»[19].

---

[15] *Самарин Ю. Ф.* О мнениях «Современника» исторических и литературных // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века. М., 1982. С. 175.

[16] Там же. С. 178.

[17] Там же. С. 169.

[18] *Кошелев В. А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы). Л., 1984. С. 151.

[19] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 60. С. 75.

И. С. Тургенев.
Литография по рисунку начала 1850-х гг.

Через год, в октябре 1857 г., Толстой о том же писал В. П. Боткину. Горячность, с которой он излагал свою точку зрения, объясняется тем, что для молодого писателя это были вопросы не только *литературной* жизни, но прежде всего — его *собственной* жизни: «...новое направление литературы сделало то, что все наши старые знакомые и ваш покорный слуга сами не знают, что они такое, и имеют вид оплеванных.<...> Салтыков даже объяснил мне, что для изящной литературы теперь прошло время (и не для России теперь, а вообще), что во всей Европе Гомера и Гете перечитывать не будут больше. Ведь все это смешно, а ошалеешь, как вдруг весь свет вас уверяет, что небо черное, когда вы его видите голубым, и невольно подумаешь, хорошо ли сам видишь».

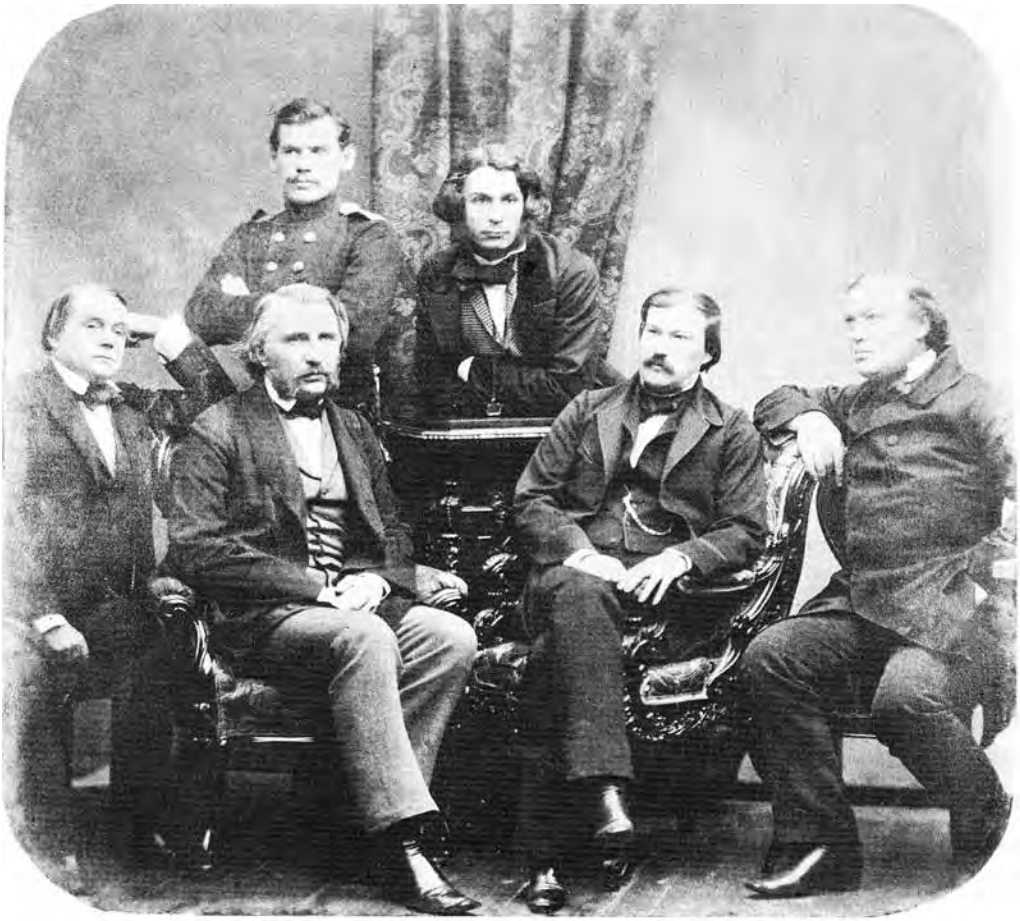
Раздумья о современном состоянии литературы связаны были для Толстого в это время с самым важным для него вопросом: посвящать ли всего себя литературе. Далее в письме: «Слава Богу, я не послушал Тургенева, который доказывал мне, что литератор должен быть только литератор. Это было не в моей натуре. Нельзя из литературы сделать костыль, хлыстик, пожалуй, как говорил В. Скот (так в письме, — *М. М.*). Каково бы было мое положение, когда бы, как теперь, подшибли этот костыль. *Наша* литература, т. е. поэзия, есть, если не противузаконное, то ненормальное явление <...> и поэтому построить на нем всю жизнь — противузаконно»[20].

Боткин в ответном письме согласился с толстовской оценкой состояния современной литературы и призывал его, несмотря ни на что, не поддаваться сомнениям и не оставлять писательской работы: «Пусть Щедрины, Мельниковы и tutti quanti[21] пишут свои обличительные рассказы: они нужны как пробуждение самосознания, которого в обществе еще не было <...>. Всякий политический момент народной жизни вызывает и в литературе явления ему соответствующие; но из них остаются только те, которые стоят выше этих моментов, — все остальное обращается в общественный навоз»[22].

Какой же ответ на вызовы времени дал Самарин? «Может быть, не наступило еще для нас время спокойного художественного созерцания, — писал он, — но зато наступила пора зрелого размышления и строгого суда над собою»[23]. При этом автор художественного произведения, по словам Самарина, «должен стоять выше противоположности и борьбы, он должен понимать ее, следовательно, ему должно быть доступно примирение в высшем единстве»[24].

Ответственность писателя и критика перед обществом огромна, поэтому никакие, даже самые искренние, убеждения не могут служить оправданием односторонности взгляда. Но и отстраненной позиции, уравновешивающей односторонность, также недостаточно. «Критика современных явлений общественных необходима и полезна, но она требует не одного только беспристрастия, но еще определенного и неизменного мерила, — утверждал Самарин. — Без единства мысли, без внутренней

[20] Там же. С. 233–234.
[21] Все прочие (*лат.*).
[22] *Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями: в 2 т. Т. 1. М., 1978. С. 229–230, 231.
[23] *М. З. К. <Самарин Ю. Ф.>* Тарантас. Путевые впечатления. Сочинение графа В. А. Соллогуба. С. 547.
[24] Там же. С. 548.



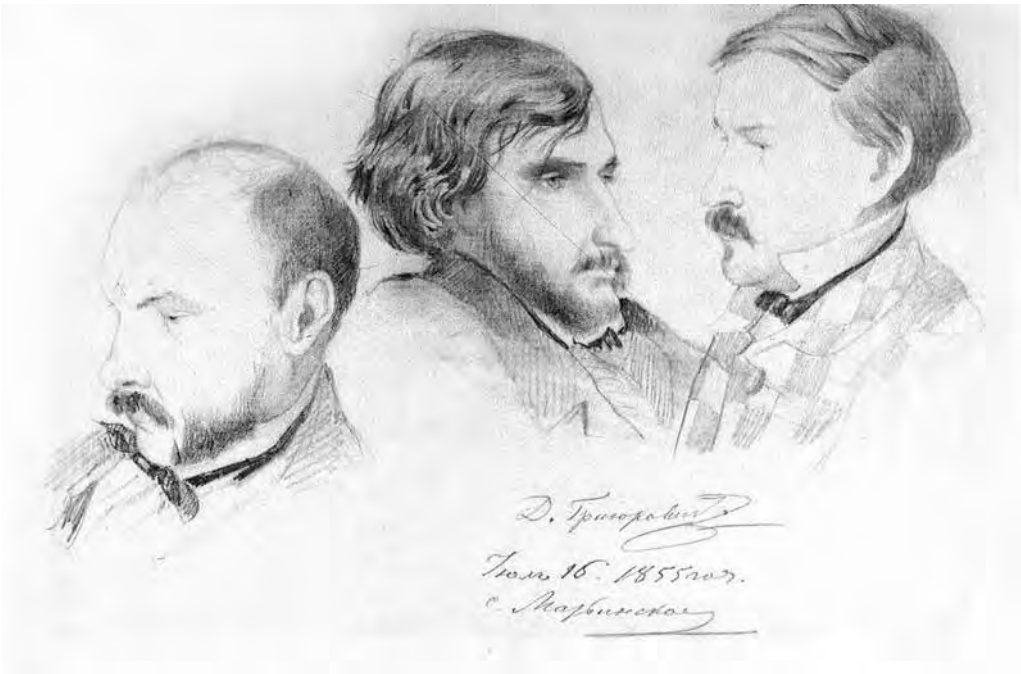
Писатели — сотрудники журнала «Современник».
Слева направо стоят: Л. Н. Толстой и Д. В. Григорович.
Сидят: И. А. Гончаров, И. С. Тургенев, А. В. Дружинин и А. Н. Островский.
Фотография С. Л. Левицкого, 1856 г.

сосредоточенности всех сил душевных в одном основном убеждении, художник не создаст произведения стройного, мыслитель не возымеет действия на общество»[25]. Это неизменное мерило, то есть единство мысли и внутренняя сосредоточенность «не вредит художественности», и именно оно дает произведениям писателей, исповедующих эту истину, «то общественное значение, к которому призвано современное искусство»[26].

О нарушении гармонии и исчезновении нужного равновесия в литературе, в результате чего красота становится второстепенной, писал также И. В. Киреевский. Для него, как и для Самарина, важнейшим эстетическим принципом была необходимость «смысл красоты и правды хранить в неразрывной связи», ибо «внутренняя цельность бытия необходима не только для истины разума, но и для полноты изящного наслаждения»[27].

В 1856 г. Толстой, И. С. Тургенев, А. Н. Островский и Д. В. Григорович заключили с Н. А. Некрасовым так называемое обязательное соглашение, по которому они должны были, начиная с 1857 г., предоставлять для печатания в журнале

[25] Там же. С. 578.
[26] Там же. С. 579.
[27] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 233.



В. П. Боткин, И. С. Тургенев и А. В. Дружинин.
Рисунок писателя Д. В. Григоровича, 1855 г.

«Современник» все написанные ими беллетристические произведения (романы, повести, комедии). Но уже осенью 1857 г. Толстой в письме к Боткину, говоря о своем неприятии нового направления литературы, упомянул: «Некрасов плачет о контракте нашем»[28]. В феврале 1858 г. Толстой решил выйти из этого соглашения и расстаться с журналом, направление которого сделалось ему чуждым: ведущими сотрудниками «Современника» стали Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов, возглавивший отдел критики.

У Толстого был план создания своего журнала совместно с Тургеневым, Фетом и Боткиным, в письме которому от 4 января 1858 г. он представил проект нового издания: «Что бы вы сказали в теперешнее время, когда политический грязный поток хочет решительно собрать в себя все и ежели не уничтожить, то загадить искусство, что бы вы сказали о людях, которые бы, веря в самостоятельность и вечность искусства, собрались бы и делом (т. е. самим искусством в слове) и словом (критикой) доказывали бы эту истину и спасали бы вечное независимое от случайного, одностороннего и захватывающего политического влияния?»[29]. Издание этого журнала не осуществилось, но художественные замыслы Толстого, уставшего, по его признанию, от толков, споров и речей, были связаны в этот период именно с тем направлением в литературе, которое он последовательно защищал. «Изящной литературе, положительно, нет места теперь для публики, — писал Толстой Боткину. — Но не думайте, чтобы это мешало мне любить ее теперь больше, чем когда-нибудь»[30].

В связи с неосуществленным планом издания художественного журнала необходимо упомянуть и об историко-философском научном издании, о котором Толстой мечтал и планом которого поделился с М. П. Погодиным в 1868 г.: «Все то, что могло бы рассчитывать на неуспех в 19-ом и на хотя не успех — но на читателей

[28] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 60. С. 234.
[29] Там же. С. 248.
[30] Там же. С. 47.

в 20 — и дальнейших столетиях, имело бы место в этом издании»[31]. Искусству в этом издании тоже было бы отведено место, но только несовременному. Направление этого журнала лучше всего отражало придуманное Толстым говорящее название — *Несовременник*.

Л. Н. Толстой.
Фотография, 1868 г.

Итогом раздумий, полемики, сомнений, которыми отмечен был начальный период творческой жизни Толстого, явилась его программная речь на заседании Общества любителей российской словесности 4 февраля 1859 г. В ней Толстой, назвав себя «односторонним любителем изящной словесности», выделил три направления в современной литературе: «чистое искусство», связанное для него с именем Пушкина; «чуждые нам толки об искусстве для искусства», а также «политическую и в особенности изобличительную литературу». Свой собственный голос в современном литературном процессе Толстой присоединял к «заглушенным политическим шумом голосам Фета, Тургенева, Островского»[32]. Кроме того, в этой речи Толстой сформулировал определение истинной народности литературы: «Литература народа есть полное, всестороннее сознание его, в котором одинаково должны отразиться как народная любовь к добру и правде, так и народное созерцание красоты в известную эпоху развития»[33]. Мысли, высказанные Толстым в этой речи, не были случайными, дежурными сентенциями, — это были выстраданные убеждения, ясно указывавшие на то, чьим единомышленником он являлся и к какой традиции примкнул при выборе творческих ориентиров.

Роль Самарина в процессе формирования взглядов молодого писателя представляется немаловажной. Прожив в Москве зиму 1857–1858 гг., Толстой часто виделся со славянофилами, участвовал в их беседах и спорах.

Позднее, в период работы над «Войной и миром», когда уже ушли из жизни братья Киреевские, Хомяков, Константин Аксаков, Толстой стремился сблизиться с Самариным. 10 января 1867 г. он написал Самарину исключительно важное письмо (оно сохранилось в архиве Толстого и на этом основании считается неотправленным): «Юрий Федорович! Не знаю, как и отчего это сделалось, но вы мне так близки в мире нравственно-умственном, как ни один человек. Я с вами мало сблизился, мало говорил, но почему-то мне кажется, что вы тот самый человек, к<отор>ого мне нужно (ежели я не ошибаюсь, то <и> я вам нужен), к<отор>ого мне недостает — человек самобытно умный, любящий многое, но более всего — правду, и ищущий ее. Я такой же человек. У меня есть мои пристрастия, привычки, мои тщеславия, сердечные связи, но до сих пор — мне скоро 40 — я все-таки больше всего люблю истину и не отчаялся найти ее и ищу и ищу ее <…> но мне одному и тяжело и страшно, и кажется, что я заблуждаюсь. И я ищу помощи, и почему-то невольно один вы всегда представляетесь мне. <…> Ежели я не ошибаюсь, и вы действительно тот человек, каким я воображаю вас, ищущий объяснения всей этой путанице, окружающей нас, и ежели я вам хоть в сотую долю так же интересен и нужен, как вы мне, то сблизимтесь, будем помогать друг другу, работать вместе и любить друг друга, ежели это будет возможно.

[31] Там же. Т. 61. С. 207.
[32] Там же. Т. 5. С. 271.
[33] Там же.

Ю. Ф. Самарин.
Гравюра И. П. Пожалостина
с портрета И. Н. Крамского, 1878 г.

<…> Я буду очень счастлив, коли получу такое ваше письмо. Не знаю, как и отчего, но я много жду не для одних нас от нашего такого умственного сближения»[34]. Это большое по объему и исключительное по своей исповедальности письмо — лучшее свидетельство того, как важен был для Толстого диалог с Самариным. Письмо это дает возможность заглянуть во внутренний мир Толстого, понять, какое место он отводил в своем сердце Юрию Федоровичу, чего ждал от возможной совместной с ним работы.

Приезжая в Москву по делам издания романа, Толстой навещал Самарина. Так, в письме жене из Москвы 20 июня 1867 г. Толстой сообщал: «Из типографии поехал к Самарину и проговорил с ним часа три, и еще более полюбил его, и уверен в том же с его стороны»[35]. В конце того же письма Толстой упомянул, что ему «нужно прочесть несколько глав исторических Погодину, Соболевскому, Самарину, Щебальскому»[36]. На другой день Самарин приехал к Толстому, и «на этот раз их беседа продолжалась около двух часов»[37].

В 1870-х гг. Толстой, так же бывая наездами в Москве, но теперь уже в связи с печатанием «Анны Карениной», устраивал у своих знакомых чтения новых глав романа, неизменно приглашая на них Самарина. О первом таком чтении Толстой писал Н. Н. Страхову 6 марта 1874 г.: «В Москве же я в первый раз прочел несколько глав дочери Тютчева[38] и Ю. Самарину. Я выбрал их обоих, как людей очень холодных, умных и тонких, и мне показалось, что впечатления произвело мало; но я от этого не только не разлюбил, но еще с бо́льшим рвением принялся доделывать и переделывать. Я думаю, что будет хорошо, но не понравится и успеха не будет иметь, п<отому> ч<то> очень просто». Далее Толстой упоминает о важном обстоятельстве, доказывающем не только интерес Самарина к его новому роману, но и желание помочь, поучаствовать в работе: «Ю. Самарин взялся держать корректуру. Этому я очень рад, но я и сам буду держать»[39].

Юрию Федоровичу не суждено было дочитать «Анну Каренину» до конца. Его кончина в 1876 г. прервала еще одну нить, связывавшую Толстого с 1850-ми гг., о которых на склоне лет он говорил: «Мое время»[40]. Сердечная теплота, пронизывающая письмо Толстого 1867 г., отличала и его воспоминания о Самарине. В 1906 г. яснополянский врач Д. П. Маковицкий записал слова Толстого: «Я особое имел чувство к Самарину, особенно приятное, дружеское влечение»[41].

---

[34] Там же. Т. 61. С. 156–157, 158.

[35] Там же. Т. 83. С. 143.

[36] Там же. С. 144.

[37] *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. М., 1957. С. 672.

[38] Екатерине Федоровне Тютчевой.

[39] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 62. С. 70–71.

[40] *<Лазурский В. Ф.>* Дневник В. Ф. Лазурского // Л. Н. Толстой (Литературное наследство. Т. 37–38). Кн. 2. М., 1939. С. 476.

[41] *<Маковицкий Д. П.>* У Толстого. 1904–1910. «Яснополянские записки Д. П. Маковицкого» (Литературное наследство; Т. 90). Кн. 2: 1906–1907. М., 1979. С. 320.

Долгий творческий путь Толстого-художника был отмечен резкими и порой необъяснимыми для современников перепадами. Так, в год вступления в Общество любителей российской словесности он принимает решение оставить литературу и становится школьным учителем, называет себя «отставным сочинителем» и «литератором потихонечку» и почти четыре года ничего не публикует. По окончании работы над «Войной и миром» Толстой вновь испытывает сомнения и недоверие к себе и ему кажется, что он уже никогда ничего не напишет. Такие состояния повторялись еще не раз. В 1883 г. Тургенев в предсмертном письме к Толстому выразил свою «последнюю искреннюю просьбу»: «Друг мой, вернитесь к литературной деятельности! Ведь этот дар Вам оттуда же, откуда все другое»[42].

Л. Н. Толстой.
Фотография Г. И. Дьяговченко, 1876 г.

А. А. Фет, хорошо знавший и понимавший Толстого, недаром сравнил его чуткость и впечатлительность с «большим тонким стеклянным колоколом, звучащим при малейшем сотрясении»[43]. Порой эти сотрясения, вызванные веяниями времени, были болезненными и заставляли колокол умолкать. В такие периоды Толстому, по его признанию, одному было «тяжело и страшно» и он искал помощи и объяснения всей окружавшей его путанице у людей, похожих на него самого, — «самобытно умных», более всего любящих правду и ищущих ее. В письме к Страхову от 23 декабря 1874 г. Толстой назвал их «малым полком русских людей, которые позволяют себе думать своим умом»[44]. По словам секретаря и биографа Толстого Н. Н. Гусева, к числу этих людей принадлежал и Ю. Ф. Самарин[45]. Оценив его ум, «холодный, гибкий и образованный», уже при первой же встрече, Толстой и впоследствии, во весь период их общения, сверял по нему, как по безукоризненному камертону, верность звучания своего собственного голоса — и писательского, и человеческого.

Источники и литература

1. *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого // *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды: в 2 т. Т. 1. М.: Издательство Московского университета, 1969. С. 40–101.

2. *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1855 по 1869 год. М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. 916 с.

3. *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. 695 с.

4. *Киреевский И. В.* Избранные статьи / Сост., вступит. статья и коммент. В. А. Котельникова. М.: «Современник», 1984. 383 с.

5. *Кошелев В. А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы). Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1984. 196 с.

[42] *Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями. Т. 1. С. 203.

[43] <*Фет А. А.*> Мои воспоминания 1848–1889. <Соч.> А. Фета. Ч. 2. М., 1890. С. 170.

[44] *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 62. С. 128.

[45] *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М., 1963. С. 193.

6. <*Лазурский В. Ф.*> Дневник В. Ф. Лазурского // Л. Н. Толстой (Литературное наследство. Т. 37–38). Кн. 2. М.: Издательство АН СССР, 1939. С. 443–509.

7. <*Маковицкий Д. П.*> У Толстого. 1904–1910. «Яснополянские записки Д. П. Маковицкого» (Литературное наследство; Т. 90): в 4 кн. Кн. 2: 1906–1907 / Подгот. текста и примеч. О. А. Голиненко и И. А. Покровской; ред. С. А. Макашин, М. Б. Храпченко, В. Р. Щербина. М.: Издательство «Наука», 1979. 688 с.

8. *М. З. К.* <*Самарин Ю. Ф.*> Тарантас. Путевые впечатления. Сочинение графа В. А. Соллогуба. Спб. 1845 года // Московский литературный и ученый сборник. М., 1846. С. 541–579.

9. *Самарин Ю. Ф.* О мнениях «Современника» исторических и литературных // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века. М.: «Искусство», 1982. С. 151–191.

10. *Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями: в 2 т. Изд. 2-е, дополн. Т. 1 / Составление, вступительная статья и примечания С. А. Розановой. М.: «Художественная литература», 1978. 495 с.

11. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 5. Произведения 1856–1859 гг. / Ред. П. М. Мендельсон, В. Ф. Саводник. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1935. 376 с.

12. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 17. Произведения 1863, 1870, 1872–1879, 1884 гг. / Ред. П. С. Попов, В. Ф. Саводник, М. А. Цявловский. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1936. 817 с.

13. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 47. Дневники и записные книжки 1854–1857 гг. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1937. 621 с.

14. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 48. Дневники и записные книжки 1858–1880 гг. / Подгот. текста и коммент. А. С. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. 539 с.

15. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 60. Письма 1856–1862 гг. / Подгот. текста и коммент. М. А. Цявловского, О. В. Воронцовой-Вельяминовой, Н. С. Родионова. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949. 560 с.

16. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 61. Письма 1863–1872 гг. / Подгот. текста и коммент. М. А. Цявловского и Н. Д. Покровской. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. 424 с.

17. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 62. Письма 1873–1879 гг. / Подгот. текста и коммент. А. И. Опульского, А. С. Петровского, Н. Д. Покровской. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. 575 с.

18. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 83. Письма к С. А. Толстой 1862–1886 гг. / Ред. М. А. Цявловский, П. С. Попов. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1938. 638 с.

19. <*Фет А. А.*> Мои воспоминания 1848–1889 А. Фета. Ч. 2. М.: Типография А. И. Мамонтова и К^0, 1890. 403 с.

20. *Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой. Кн. 1. 50-е годы. Л.: Прибой, 1928. 416 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

О. Л. Фетисенко

Итальянские древности и новости в эпистолярных откликах Ю. Ф. Самарина (1864–1865)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10010

Аннотация: Заграничное путешествие Ю. Ф. Самарина, начатое весной 1864 г., продолжалось без малого год. Включало оно и две поездки в Италию, однако именно эта часть путешествия оказалась не освещенной биографами славянофила. В это время Самарин не вел дневника, но подробно делился своими впечатлениями в письмах к друзьям. Приведенные в статье эпистолярные тексты (недавно введенные в научный оборот или до сих пор остававшиеся неизвестными) открывают самого деятельного из всех славянофилов с непривычной стороны, как *отдыхающего*, просвещенного путешественника, внимательно и с мягким юмором оценивающего все встречаемое на пути. В Приложении к статье публикуется письмо к Ф. В. Чижову из Венеции.

Ключевые слова: Ю. Ф. Самарин, путешествие, эпистолярий, Россия и Европа, Италия, искусство, славянофильство, И. С. Аксаков, Ф. В. Чижов, кн. Черкасские.

Об авторе: **Ольга Леонидовна Фетисенко**
Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.
E-mail: betsy98@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5670-2656

Ссылка на статью: Фетисенко О. Л. Итальянские древности и новости в эпистолярных откликах Ю. Ф. Самарина (1864–1865) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 177–190.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Olga L. Fetisenko

Italian Antiquities and News in the Epistolary Responses of Yu. F. Samarin (1864–1865)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10010

Abstract: The overseas trip of Yu. F. Samarin, begun in the spring of 1864, continued for almost a year. It included two trips to Italy, however, it was this part of the journey that was not illuminated by the Slavophile biographers. At this time, Samarin did not keep a diary, but shared his impressions in detail in letters to friends. The epistolary texts cited in the article (recently introduced into scientific circulation or still unknown) open the most active of all Slavophiles from an unusual side, as a resting, enlightened traveler, who carefully and with a gentle sense of humor assesses everything he encounters on his way. In the Appendix to the article, published is his letter to F. V. Chizhov from Venice.

Keywords: Yu. F. Samarin, travel, epistolary, Russia and Europe, Italy, art, Slavophilism, I. S. Aksakov, F. V. Chizhov, Princes Cherkassky.

About the author: **Olga Leonidovna Fetisenko**
Doctor of Philology, leading researcher at the Institute of Russian literature (Pushkin's House) of the Russian Academy of Sciences.
E-mail: betsy98@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5670-2656

Article link: Fetisenko O. L. Italian Antiquities and News in the Epistolary Responses of Yu. F. Samarin (1864–1865). *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 177–190.

Почти год — с апреля 1864-го по конец марта 1865-го — длилось большое заграничное путешествие Ю. Ф. Самарина. По поводу предыдущего выезда «за пределы России» биограф славянофила писал: «...заграничные путешествия сделались для него постоянной и настоятельной потребностью, и это первое соприкосновение с западноевропейским культурным миром, с которым он был так своеобразно связан всю жизнь, представляет любопытную подробность всей умственной фигуры Самарина»[1]. Основной целью продолжительной поездки были лечение и отдых после серьезно подорвавших здоровье самого деятельного из всех славянофилов многолетних трудов для крестьянской реформы[2], но также и подготовка издания «катехизиса» А. С. Хомякова («Церковь одна»), который в то время невозможно было напечатать в России, изучение экономического положения и европейских законодательств, церковного вопроса. Во время этого путешествия происходит известная встреча с А. И. Герценом в Лондоне и установление более глубокого общения с баронессой Эдитой фон Раден, сопровождавшей великую княгиню Елену Павловну на европейские курорты.

В это время Самарин, к сожалению, не вел дневников. 5 (17) октября 1864 г., отвечая на вопрос И. С. Аксакова: «Ведешь ли ты дневник, записываешь ли, что видел? Как бы дорого я дал, чтоб послушать твои рассказы», Самарин шутил: «Ты спрашиваешь, пишу ли я Дневник. — Странный вопрос, почти даже обидный для меня. Или ты не знаешь, что дневники могут вести только немцы или англичане. / А действительно стоило бы. Сколько интересного»[3]. Источники наших знаний о поездке Самарина: его письма к родным, к И. С. Аксакову, супругам кн. В. А. и Е. А. Черкасским, Ф. В. Чижову, к баронессе Раден. Двусторонняя переписка с Аксаковым недавно издана в полном виде, письма к Черкасским и Чижову публиковались лишь частично, причем как раз корреспонденция интересующего нас периода оставалась неизданной. Содержание писем иногда неизбежно повторялось (описание Адриатики, восхитившей автора в Триесте, или лунной ночи в Венеции, на Piazza San Marco), однако, разумеется, в каждом из эпистолярных диалогов содержались и неповторимые детали и подробности.

Траектория самаринского путешествия оказалась настолько сложной и необычной, со своеобразными «петлями», возвращениями в один и тот же город, внезапными переменами уже сообщенных друзьям планов, что Аксаков даже воскликнул в одном из писем: «Не понимаю твоего маршрута. Что это за набег на Англию?»[4] Чтобы понять, какое место занимает в эпистолярном травелоге итальянская глава[5], выстроим весь маршрут пустившегося в странствие славянофила от начала до конца. Названия основных посещенных им городов далее для наглядности выделены курсивом.

Обычный путь русского путешественника начинался с проезда через Варшаву на Вену или Берлин по железной дороге. Самарин отправился в *Вену*. Здесь он пробыл шесть дней, познакомился с давним помощником и корреспондентом московских славянофилов протоиереем М. Ф. Раевским и какими-то венгерскими помещиками, которые настойчиво приглашали его посетить их имения[6]. Затем по знаменитой

---

[1] *Нольде Б. Э., бар.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926. С. 122.

[2] Уезжал он без надежд на выздоровление, с мыслью, что предстоит «умирать медленно, долго и постепенно» (цит. по: Там же. С. 179), а вернулся «бодрым и отдохнувшим» (Там же. С. 180).

[3] Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова, О. Л. Фетисенко, В. Ю. Шведов. СПб., 2016. С. 199, 207. (Славянофильский архив. Кн. III). Далее ссылки на это издание даются сокращенно: *Переписка с Аксаковым.* См. также: Там же. С. 186.

[4] Там же. С. 199; письмо от 27 июля 1864 г.

[5] Сразу отметим немаловажную деталь. В сущности, Самарин посетил *три* Италии: ту, что была еще под властью Австрийской империи и лишь боролась за освобождение, *объединяющееся* королевство (в 1864 г. его столицей был Турин, а с 1865-го — Флоренция) и Папскую область со столицей в Риме. Четвертое государство, на территории которого он побывал (Королевство обеих Сицилий со столицей в Неаполе), лишь незадолго до того перестало существовать.

[6] См. письма к Ф. В. Чижову от 18 мая 1864 г. и к кн. Е. А. Черкасской от 29 мая 1864 г. (РГБ. Ф. 332. Карт. 51. Ед. хр. 15. Л. 13 об.; Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 31; обоснование датировки второго письма см. ниже).

горной железной дороге через Земмеринг[7] он приехал в *Триест*, полюбовался морем[8] и, по совету Ф. В. Чижова, направился на противоположный берег Адриатики в тогда подчиненную австрийцам, но сохранившую римские, византийские и венецианские достопамятности Кроацию (нынешнюю Хорватию), а точнее *Истрию*, уникальную историческую область. Здесь, возможно, следовало бы остановиться надолго, как некогда, в 1840-х гг., и поступил Чижов, Самарин же успел повидать только г. Пола с его знаменитым Колизеем[9]. На пароходе он вернулся в Триест и поездом выехал в *Венецию*. Он мог бы и вообще не задерживаться в Триесте, а проследовать к Венеции через Милан, как сделал это в 1859 г.[10], но был благодарен Чижову за его советы: «Без Вас я бы всего этого не увидал, а увидевши раз, навсегда не забуду»[11].

Из Венеции, о которой речь пойдет дальше, Самарин вернулся в Вену (письмо к кн. Черкасскому оттуда датировано 6 июня 1864 г.). Дальнейший маршрут был намечен в письме к Аксакову от 29 мая: «Я еду на Вену, Прагу и Дрезден. В Праге теперь сезон и, кажется, очень оживленный»[12]. На этом этапе путешествия все шло без непредвиденных отклонений: в *Прагу* славянофил выехал 8 июня и оказался там к концу сейма (ландтага), о котором хотел узнать подробнее. Из Праги он отправился в *Дрезден*, откуда 21 июня послал огромное письмо-«отчет» Черкасским.

Затем мы застаем его в *Берлине*. Здесь, наконец, он вспоминает о медицинской составляющей своей поездки: доктор Ф.-Т. фон Фрерихс рекомендует ему купания в Рагаце (в Швейцарии, в кантоне Сен-Галлен) и в Англии[13]. Самарин начинает с более дальней точки: отплывает в *Лондон* для переговоров об издании богословских сочинений Хомякова на английском языке. Известно, что в Англии он посетил еще морской курорт Торки (Torquay; в то время в России произносили и писали: «Торкай»,

---

[7] «Из Вены я проехал через Штирию и Крайну в Триест, по великолепной, единственной в своем роде железной дороге, высеченной в дикой скале. Вся эта дорога состоит из ряда тоннелей, высоких мостов на арках в два яруса и крутых поворотов в ущельях, по которым протекают Драва, Сава и Мур. С каждым поворотом меняется вид…» (письмо к кн. Черкасской; РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 34). Ср. упоминания этой дороги у К. Н. Леонтьева в набросках к книге «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Он цитировал письмо своего старшего брата Владимира (известного в 1860-х гг. публициста): «Я в восторге от Земмеринга, — писал он по возвращении из Триэста через Вену в Петербург. — Но всю красоту этой природы мне испортило одно <…> на нескольких станциях подряд я увидал целые толпы каких-то бюргеров с зонтиками под мышками. <…> Мне сказали, что это здешние *soi-disant* [так сказать, *фр.*] *крестьяне*, которые отправляются по праздникам делать визиты по другим семьям. — Какая пошлость посреди такой природы!» (*Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2009. Т. 8, кн. 2. С. 189).

[8] Ср. дальше в том же письме к кн. Черкасской: «В Триесте я любовался Адриатикою. Я никогда бы не поверил, чтоб море могло быть до такой степени разнообразно, прозрачно и чтоб этот лазуревый цвет, известный нам по картинам Айвазовского, действительно существовал в натуре» (РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 34).

[9] Продолжим цитацию того же письма: «Из Триеста я проехал в Пола, где провел два дня, почти не выходя из Колизея. Этот Колизей сохранился гораздо лучше Римского, хотя он менее известен. С него открывается великолепный вид на море и острова, сквозь арки. Вообще все это прибрежье, так называемая Küstenland, во всех отношениях чрезвычайно любопытно. Из-за этого клочка земли издревле тягались народы. На расстоянии каких-нибудь двух верст можно видеть развалины прибрежных укреплений римских, генуэзских и венецианских. Теперь все крутизны заняты австрийскими батареями. Что они тут настроили теперь доков, арсеналов и набережных! Да и то сказать, в этой благодатной стране все под рукою: обилие дикого камня, строевого леса и, наконец, целое племя лучших в мире мореходов; вдобавок, на каждой полуверсте, готовая, никогда не замерзающая пристань» (Там же. Л. 34–36).

[10] См.: *Нольде Б. Э., бар.* Юрий Самарин и его время. С. 123. В этот раз Самарин почти не видел Италии, лишь заглянул в нее ненадолго.

[11] РГБ. Ф. 332. Карт. 51. Ед. хр. 15. Л. 18 об.

[12] *Переписка с Аксаковым.* С. 182.

[13] См.: Там же. С. 191.

«Торкей») и Оксфорд. Затем он снова движется через Германию[14], а в августе он уже в *Рагаце*, где встречает сплоченную «русскую колонию»: «...Велик<ая> Княгиня Елена Павловна, Гр<аф> Киселев, Титов, Муравьев-Амурский и пр.)...»[15]. Не названо в его перечислении лишь одно имя, которое на самом деле должно было бы стоять на первом месте, — имя баронессы фон Раден.

Площадь Минервы в Риме.
Фотография О. Л. Фетисенко

В сентябре Самарин пишет ей из *Лозанны* (рассказывает, в частности, что до этого успел осмотреть перевал Сен-Готард, где вспоминал Суворова)[16], после этого надолго остановился на северном курорте *Остенде*. «Теперь план моего путешествия изменился. Оказывается, что я не упустил времени для купанья в море (чего я опасался), и потому я, прежде чем поеду в Париж, проживу в Остенде месяц или полтора»[17]. Время, однако, было наполнено не только купаньями: Самарин работает над переводом «катехизиса» Хомякова. 8 октября (н. ст.) он выезжает в *Бонн* для встречи с предполагаемым издателем этого сочинения, однако вскоре находит другого издателя и в октябре же встречается с ним в *Брюсселе*.

В ноябре–декабре 1864 г. в *Париже* Самарин консультируется у французских врачей, общается с протоиереем Иосифом Васильевым (настоятелем посольской церкви) и с принявшим православие аббатом Владимиром Гетте[18]. Были и другие занятия: «В Париже я осмотрел все, что доступно беглому и поверхностному наблюдению, посещал довольно часто судебные и полицейские места, слушал трех профессоров <...> брал частные уроки у двух здешних чиновников. Мне хотелось узнать подробности и все подноготную их местного, то есть уездного и департаментского хозяйственного управления, собственно ту часть, которая составляет предмет наших земских учреждений»[19]. Он хотел было побывать у Черкасских в Варшаве, но передумал (чтобы избежать «искушения» заехать оттуда в Москву — навестить мать) и через Лазурный берег (где в Ницце встретился с Тютчевым[20]) снова отправился в Италию.

Теперешний его маршрут прорезал Апеннинский полуостров с севера на юг и обратно — по «накатанному» поколениями туристов пути: *Флоренция*[21] — *Рим* — *Неаполь* — *Рим* — *Флоренция*. Эта часть путешествия пришлась на зимние месяцы. В Рождественский сочельник по юлианскому календарю и в навечерие Богоявления у католиков Самарин сообщил Аксакову: «Через четыре дня я отправляюсь в Италию,

---

[14] Ср. в письме к Аксакову от 16 (28) июля: «...побывал в Дрездене, в Берлине, в Лондоне, в Торкае, Кёльне и т. д.» (*Переписка с Аксаковым.* С. 192).

[15] Там же. С. 200 (прописные буквы восстановлены по автографу).

[16] Я любил Вас любовью брата...: Переписка Ю. Ф. Самарина и баронессы Э. Ф. Раден (1861–1876) / Отв. ред. О. Л. Фетисенко. СПб., 2015. С. 33–36.

[17] *Переписка с Аксаковым.* С. 200 (письмо от 7 (19) сентября 1864 г.).

[18] Об этом — в письме к кн. В. А. Черкасскому от 28 ноября (10 декабря) 1864 г. (РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 175–179).

[19] *Переписка с Аксаковым.* С. 208 (письмо от 24 декабря 1864 / 5 января 1865 г.).

[20] Там же. С. 11.

[21] Здесь Самарин нежданно встретил знакомца историка Б. Н. Чичерина, задержавшегося там из-за болезни (Там же. С. 211, 520).

месяц пробуду в Риме и надеюсь к празднику быть в Москве»[22]. (Подразумевалась, конечно, Пасха, которая в 1865 г. пришлась на 4 апреля ст. стиля.) Из Рима[23], где остановился на площади Минервы в отеле с тем же названием (он, кстати, открыт до сих пор, как и другие гостиницы, что выбирал в своем путешествии Самарин, — теперь все они стали «пятизвездочными»), Самарин в письме к Аксакову от 18 января (1 февраля) подтверждает свои прежние намерения поспешить домой, отвлекшись лишь на Неаполь: «Я здесь пробуду недели с три, заеду в Неаполь и оттуда, не останавливаясь и не оглядываясь, кратчайшим путем в Москву»[24]. Однако путь оказался не совсем «кратчайшим»: и новые остановки в Риме и Флоренции были сделаны, и в Берлин Самарин еще раз «завернул», затем навестил Черкасских в Варшаве[25] и только тогда через Петербург вернулся в Москву, которая после долгого отсутствия показалась ему изменившейся не в лучшую сторону[26].

Вернемся теперь почти на год назад, к моменту первого въезда Самарина в итальянские земли (напомним: не покидая Австрийской империи). 18 мая 1864 г. из Вены он писал Чижову, получив от него сразу два письма: «Послезавтра я выеду отсюда и точь-в-точь последую Вашему маршруту. Из Венеции напишу Вам, что удастся мне увидеть. Кстати о Венеции: Вы, помнится, поручали мне передать от Вас франков 100 — но кому? — не могу припомнить. Если Вы хотите, чтоб это поручение было исполнено, то напишите мне в Венецию poste restante»[27]. Из следующего письма (от 2 июня) выясняется, что 100 франков — это был старый долг Чижова некоей синьоре Бодоре (вероятнее всего, его домашней хозяйке), которую Самарин отыскал и чрезвычайно обрадовал как с неба свалившейся немалой для нее суммой[28].

От Чижова были у Самарина и другие поручения: побывать у антиквара Чиконья, отыскать некоторые книги по истории Венеции, а также иезуитский катехизис (он был нужен для возражения о. И. Мартынову, парижскому иезуиту; с отысканием книги возникли неожиданные трудности[29]). Упоминания в письмах Самарина

---

[22] Там же. С. 209.

[23] Самарин приехал в Вечный город ок. 28 января (н. ст.) 1865 г. (ср.: Там же. С. 211).

[24] Ср. в письме к кн. Черкасской от 2 (14) февраля 1865 г.: «Я добросовестно выполнил долг туриста как в Флоренции, так и здесь (в Риме. — *О. Ф.*), перебывал во всех Церквах и галереях. Завтра отправляюсь в Неаполь дня на четыре, заеду опять в Рим и в Флоренцию, а оттуда, не останавливаясь нигде, прямо в Варшаву» (РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 202). Не исключено, что к мысли «vedere Napoli» Самарина подтолкнул именно Аксаков. Ср. в его письме еще от 31 мая 1864 г.: «Неужели в эту свою поездку за границу ты не будешь в Риме и в Неаполе?» (*Переписка с Аксаковым.* С. 183). В том же письме Аксаков выражал удивление, что Самарин так скоро покинул Венецию ради «скучного» Берлина: «Я жалею, что ты уехал из Италии, из той страны, где можно забыть и крестьянское дело, и „День“, и Польшу. Италия тем и хороша, что над ней не тяготят те мучительные социальные вопросы, которые давят тебя, как тучи нависшие, в Германии и во Франции» (Там же).

[25] Первоначально он рассчитывал приехать сюда к 15 марта (см. письмо к Черкасской от 2 (14) февраля 1865 г.; Л. 202).

[26] «А если б Вы знали, как переменилась Москва, как стала скучна, бесцветна и не похожа на ту старую Москву, которую мы любили и которой я обязан лучшими воспоминаниями моей жизни. Все близкие люди давно перебрались на окрестные кладбища или разъехались; даже с немногими остающимися прерванные отношения как-то вновь не завязываются» (письмо кн. Черкасской от 7 апреля 1865 г.; Там же. Л. 207–208).

[27] Там же. Ф. 332. Карт. 51. Ед. хр. 15. Л. 13 об.–14.

[28] Там же. Л. 19–19 об.

[29] 6 июня 1864 г. Самарин сообщал кн. Черкасскому: «Чижов и Аксаков писали мне из Москвы и просили достать им Катихизис, изданный Иезуитами на итальянском языке — он им нужен для ответа Мартынову (иезуиту), который написал Редактору Дня письмо оправдательное и вместе обвинительное, говорят, мастерское. Книги этой в Венеции я не нашел у Книгопродавцев, но тамошний наш Консул Бакунин обещал мне отыскать ее у Антиквариев; если ему удастся найти ее, то он перешлет ее в Вену к Раевскому, а Раевский взялся доставить ее в Варшаву на Ваше имя. / Сделайте одолжение, любезнейший Князь, если Вы получите ее, потрудитесь переслать ее в Москву, на имя Аксакова» (Там же. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 40, 41).

о старом антикваре чрезвычайно интересны, ведь речь идет не о рядовом торговце. Эммануэле-Антонио Чиконья (1789–1868) был известнейшим коллекционером (сейчас его собрание вошло в Музей Коррер) и исследователем: его многотомное (в 26 выпусках) издание «Венецианских надписей» выходило на протяжении трех десятилетий[30].

Портрет Эммануэле Чиконья, 1826 г.

Самарин не знал итальянского языка (или нарочно преуменьшал свои знания). Из письма в письмо повторяется, что он со всеми, в том числе и с Чиконья, объясняется только посредством многократно повторяемого «corpo di Bacco»[31]. Поэтому и с антикваром общения не получилось, и «настоящее» Италии (как это мог сделать в Вене, Берлине, Париже) узнать было почти невозможно. Оставалось быть туристом и изучать прошедшее. Однако некоторые наблюдения Самарину все же сделать удалось, они сами просились под перо. Например, о том как «какой-то каноник торжественно сжигал на площади Св. Марка, в Венеции» книгу Эрнеста Ренана[32]. Полны юмора его заметки о веяньях Risorgimento, отсылающие русских адресатов к недавно пережитому Польскому восстанию: «Здесь также есть маленький *жонд*[33], который публикует декреты, рассылает предостережения и угрозы, но все эти затеи принимают какой-то идиллический характер. Народ гуляет, валяется на солнце, лежит по целым дням на мраморных ступенях, задравши ноги кверху, и объедается всякими морскими пауками, тараканами и другими гадинами»[34]. С личными впечатлениями связаны бросаемые в письмах инвективы папству («латинской лавочке», по самаринскому выражению)[35].

---

[30] Delle Inscrizioni Veneziane. Venezia, 1824–1853.

[31] *Букв.*: тело Вакха, итальянское ругательство. См.: *Переписка с Аксаковым.* С. 181; РГБ. Ф. 332. Карт. 51. Ед. хр. 15. Л. 19.

[32] РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 136. Самарин вспоминает этот эпизод в большом письме из Рагаца (от 8 августа 1864 г.) в связи с рассказом об Англии и замечанием о том, что британцы настолько замкнуты на себе, что мимо них прошла всколыхнувшая всю Европу книга «Жизнь Иисуса». Ср. с тем, что происходило на глазах Самарина в Италии: «Я здесь прочел Ренана — жизнь Христа <…> она произвела в здешнем духовенстве невероятное оживление; были публичные молитвы и проклятия, дело доходило до драки католика с книгопродавцом» (*Переписка с Аксаковым.* С. 181).

[33] Самарин сравнивает итальянских активистов национально-освободительного движения с польским нелегальным правительством (Rzond narodowy).

[34] РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 38–39 (письмо к кн. Черкасской). Чуть более серьезно об этом же говорится в письме к Чижову, датированном тем же днем, 29 мая 1864 г.

[35] 7 октября (н. ст.) он писал Аксакову: «А что ты скажешь о трактате 15 сент<ября>? Просто банкротство Латинской лавочки, и нынче зимою я надеюсь быть свидетелем, как ее закроют. Как, однако, неумолимо строг и логичен суд истории. Сведались с светскою властью, признали в ней необходимое условие духовной независимости, и вот эта же власть теперь их душит. Конечно, они, может быть, теперь и хотели бы развязаться с нею и перенести свою свободу в другую сферу, да уж поздно, нельзя! Non possumus» (*Переписка с Аксаковым.* С. 203). Тому же младшему другу Самарин рассказывал после чтения газет о Малинском конгрессе (дело происходило в Бельгии, но главенствовало, конечно, итальянское «представительство»): «Беснование католиков дошло до того и они до такой степени взаимно наспиртовались, что все собрание, с неистовыми рукоплесканиями, прокричало vivat! Кому бы ты думал? — Иисусу Христу!!!» (Там же. С. 207).

Колизей. Фотография О. Л. Фетисенко

Первым почтовым днем в Италии для Самарина стало 29 мая 1864 г. В этот день он написал Аксакову и Чижову, и, поскольку с письмом к последнему местами почти дословно совпадает письмо к кн. Е. А. Черкасской (и там же упоминается «полный месяц», который не мог бы оставаться таким целую неделю), можно предположить, что и оно создавалось в тот же вечер и лишь в копии ошибочно датировано 21 мая. Писем из Неаполя и Флоренции, к сожалению, нам обнаружить не удалось, однако чрезвычайно любопытны самаринские корреспонденции из Рима.

В письме к Аксакову от 18 января (1 февраля) Самарин, может быть, невольно, целиком следует общеславянофильской парадигме, впоследствии преемственно воспринятой славянофильствующими П. П. Перцовым и В. В. Розановым[36]: противопоставление Древнего Рима «папскому» (в пользу первого) и опасение — используем терминологию К. Н. Леонтьева — скорого действия на Италию процесса «вторичного смесительного упрощения»[37].

> «Я уже пятый день в Риме, истаскиваю здесь вторую пару сапог. Древний Рим превзошел все мои ожидания. В первый день я отправился бродить без всякой цели, не взяв даже плана с собою; совершенно случайно очутился на форуме, перед Колизеем

[36] «Когда присоединят Рим к России?» (Письма П. П. Перцова к В. В. Розанову из Италии) / Вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко // Archivio russo-italiano = Русско-итальянский архив. VII. Salerno, 2011. P. 67–100.

[37] Ср. отзыв о соборе св. Петра в письме Аксакова к родным от 4 (16) июня 1857 г.: «Христианского в этом храме нет ни тени. Я не понимаю, как Гоголь мог здесь молиться <…> тут разве только Н<иколай> Павлович (Николай I. — *О. Ф.*) мог молиться. <…> Св. Петр — храм языческий, созданный даже по образцам языческим, но в память папства, во славу папства» (Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 1. Т. III. М., 1892. С. 332).

и в буквальном смысле у меня захватило дух перед этою осуществленною мечтою железных сил и воли дикой[38]. Вот сила, так сила. Чтоб ни говорили, а Средневековый Рим, с его Папами, возрождением художеств, Микель-Анджелами и Рафаэлями, бледнеет перед суровою простотою идеального Государства времен язычества. Чувствуется, что как скоро отнялась эта возможность безусловного поглощения человеческой личности в Государстве, так отнялась вместе с тем способность к известного рода подвигам, которые в наше время уже немыслимы. Я теперь перечитываю классиков, Тацита, Светония и Цезаря. Как все это цельно и одно с другим гармонирует: эти сооружения из цельных, едва обтесанных кусков мрамора, эти строгие профили императоров и консулов, утраченный навсегда закон этих характеров, поднимавшихся без усилия до полного самоотвержения и упадавших до ужасающего разврата, наконец, самый этот язык, созданный не для пера и бумаги, а для вековечных надписей на меди и мраморе. Не могу себе представить, чтоб этот город когда-нибудь мог сделаться столицею Конституционного Королевства[39] и чтоб ему суждено было, после оргий императоров и их триумфов, после анафем и булл Григория VII и Иннокентия III, сделаться средоточием парламентских проделок и сплетень. До такого посрамления история не допустит, если только есть на свете история в смысле право-правящей силы разума»[40].

Фонтан Aqua felice в Риме.
Пророк Моисей.
Фотография О. Л. Фетисенко

Среди писем к кн. Черкасской есть шутливый отзыв о зимнем Риме. (Для многих русских путешественников было неожиданностью испытать на себе, что и в Италии порой наступает зима[41].)

«На днях, между Неаполем и Римом выпал снег в три пальца и дивная цепь гор, опоясывающая вечный город, в одну ночь побелела; зато, во всем Риме, посинели орлиные носы. Кажется даже, что продрог Микель-Анджелов Моисей, с козлиною мордою, расчесывающий мраморные свои сосульки наподобие бороды. Я поскорее ушел от холода в подземный Рим, в катакомбы и этим заключил мои осмотры[42]».

Эта цитата требует некоторых пояснений. Дело в том, что Самарин ошибся (но в духе своей эпохи, приписывающей многие творения «собирательным» Рафаэлям

[38] Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «России» (1839; ср.: «Грозней тебя был Рим великой, / Царь семихолмного хребта, / Железных сил и воли дикой / Осуществленная мечта...»).

[39] Сходный афоризм Н. Я. Данилевского будет впоследствии (уже после взятия Рима в 1870 г. войсками Гарибальди) подхвачен К. Н. Леонтьевым. Ср.: «...как прекрасно выразился Данилевский, „всемирный город Римского Первосвященника обращен в столицу неважного государства!“» (*Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 8, кн. 1. СПб., 2007. С. 506).

[40] *Переписка с Аксаковым.* С. 212 (прописные буквы восстановлены по автографу).

[41] Из сочинений современников Самарина см.: *Ковалевский П. М.* Этюды путешественника. Италия. Швейцария. Путешественники и путешествие. СПб., 1864. (В книгу вошли очерки, публиковавшиеся с 1858 г.).

[42] РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 201–202 (письмо к Черкасской от 2 (14) февраля 1865 г.).

Собор Santa Maria Assunta на острове Торчелло.
Фотография О. Л. Фетисенко

и Микеланджело, без разбора). Говоря о микеланджеловом Моисее он, конечно, подразумевал не знаменитую статую с надгробия папы Юлия II в церкви Вериг св. Петра (San Pietro in Vincoli; 1513–1515), но изваянную значительно позднее (в 1588 г.) скульптуру, украшающую фонтан *Счастливая вода* (Aqua Felice), называемый по ней также фонтаном Моисея. Ее автором был Леонардо Сормани. Однако оговорка Юрия Федоровича, возможно, была все же случайной. Эпистолярные документы дают представление о нем не как о праздном туристе, справляющемся с «бедекером», но как о тонком ценителе итальянских древностей, которые он старался изучить сколь мог углубленно. В письме к Чижову, которое в приложении к этой статье приведено целиком, замечательно упоминание о том, что, осматривая собор св. Марка, Самарин только к вечеру добрался до алтаря.

Как мы уже знаем, именно Чижов был «направителем»-подсказчиком для Самарина в итальянской части его путешествия[43]. Благодаря его указанию он не пропустил древнейшие в лагуне храмы на острове Торчелло — Santa Fosca и Santa Maria

[43] Чижов, наставляя Самарина перед поездкой, заново переживал собственные странствия по «благословенной Италии», о значении которых писал в 1842 г.: «Италия, блаженная, благословенная Италия, скоро ли я увижу святые твои обители? <…> мне ли не обожать Италии? Венеция, со своими волшебными дворцами, выдвинутыми из моря, с своими Тицианами и Тинторетами, со своею четырнадцативековою историею, — вот итальянские университеты, вот школы философии. Италия образует душу одним, она дает простор всему, что̀ есть в ней божественного, она не навязывает праздных идей, но питает и развивает те, которые образовались, и очищает их от всего, наросшего от скверностей земного существования» (Из архива А. В. Никитенко // Русская старина. 1899. Нояб. С. 371–372). Италия, шутил Чижов в одном из предыдущих писем к тому же корреспонденту, «портит все именно тем, что образует вкус» (Там же. С. 368).

Assunta (св. Фоски и Успенский собор), а за предыдущую неделю успел побывать в важнейших венецианских музеях. В письме к Аксакову от 17 (29) мая рассказано об этом так:

> «По его совету, я был на острове Torcello и любовался древними, отлично сохранившимися мозаиками и видом на лагуну. Все-таки лучшее в Венеции, разумеется, кроме самой местности, как то: мозаики, статуи, мраморы, капители и пр., вывезено из Византии или заимствовано от Востока. Я столько осмотрел церквей и галерей, что у меня в голове все перепуталось: строгие лица венецианских патрициев, опрокинутые женщины с обнаженными грудями, негры, несущие на плечах своих золотые чаши, парчи и шелковые ткани, задорные обезьяны, собаки — вся эта принадлежность венецианских картин, в которых нет ни воздуха, ни природы, ни простора, а громоздятся люди и камни, как в самой Венеции. Для меня привлекательнее всего старые мозаики и затем — целое, вся Венеция, как она вынырнула из воды, с ее резными галереями и кружевными балконами. Собственно, мне портит наслаждение недостаток подготовки, невежество мое. То ли бы я высмотрел и перечувствовал, если б мне была сколько-нибудь знакома история Венеции и ее прежняя жизнь. Как-то даже совестно, стыдно, смотреть во все глаза на эту остывшую старину и ничего не понимать»[44].

Письмо Ю. Ф. Самарина к Ф. В. Чижову (1864) на венецианской почтовой бумаге с видами Палаццо дожей и Пьяцетты Сан Марко. Автограф (РГБ)

Заграничные письма Самарина, конечно, не только заменяли путевой дневник, но — и, возможно, даже в большей степени — служили продолжением разговоров, начатых в России, были живым откликом на сообщаемые новости, особенно политические (эти сюжеты не входили в предмет рассмотрения в нашей статье). В конце путешествия Самарин признается: «Шатанье за границею надоело мне как горькая редька. Давно уж тянет меня домой, но я крепился и делал над собою усилие; теперь становится невтерпеж». Он спешит закончить свое странствие, опасаясь, что и так «потерял ключ к тому, что творится у нас»[45].

[44] *Переписка с Аксаковым.* С. 181.

[45] Письмо к кн. Черкасской от 2 (14) февраля 1865 г. (РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 199).

Приложение

Письмо Ю. Ф. Самарина к Ф. В. Чижову[46]

29 мая 1864

В награду за Ваши добрые советы хотелось бы мне перенести Вас на мое место, хоть на час времени, и дать Вам возможность полюбоваться тем, что я вижу в настоящую минуту из окна № 14 гостиницы Belle-Vue. La Piazza почти опустела; кое-где еще мелькают белые мундиры и черные плащи запоздалых пешеходов; раздаются мерные шаги часовых по каменным плитам. Полный месяц стоит над самою головою бронзового льва, с вершины мраморной колонны стерегущего Венецию[47], и матовым светом обливает фасад Собора Св. Марка. Башни, статуи и каменные кружева ясно вырисовываются на ясном небе[48]. Одно только газовое освещение портит картину. Что за прелесть! Позволительно хоть на время забыть про Польшу, про крестьянское и земское дело, про День[49], про цензуру и другие наши дрязги.

Еще раз искренно Вас благодарю за Ваши советы. Одна дорога из Вены в Триест, через Semmering, эта дорога единственная в своем роде, высеченная в дикой скале, стоит сама по себе путешествия. В Триесте, кроме моря и великолепного замка Ерцгерцога Максимильана, Mira-mare[50], я ничего не видал; но от моря я не мог оторваться. Откуда берется эта прозрачность, позволяющая видеть на значительной глубине пестрые камни и морскую плесень; откуда этот невиданный лазуревый цвет, которому бы я не поверил, если б увидал его на картине? Мне кажется, что и пароход каким-то особенным манером скользит по зеркальной поверхности этого моря и не бороздит его, а только оставляет за собою широкую белую полосу, которая стелется далеко, как полотно. В Пола я провел целый день в Колизее, любовался им и утром и вечером; я нашел в нем совершенно неожиданно земляков — черных ручных медведей из Болгарии и при них их вожаков, четырех пропеченных солнцем черногорцев. Как ни старался я объяснить себе конструкцию Колизея, он остался для меня загадкою; не понимаю решительно, к чему эта ложбина в середине, с двумя каналами, впусклым и выпусклым, к чему внутренние, каменные в два ряда стены, каким образом взбирались зрители на ступени и т. д. Каррара умер в 1845 году[51], я видел бюст в честь его

---

[46] Печатается по автографу: РГБ. Ф. 332. Карт. 51. Ед. хр. 15. Л. 15–18 об. Сохранены особенности авторской орфографии, пунктуация приближена к современной норме.

[47] Имеется в виду одна из двух колонн на Пьяцетте (площади между Piazza San Marco и одноименным каналом). Колонны воздвигнуты в XII в., изваяние же льва (символ евангелиста Марка) датируется XIII в., по другой версии — это древняя восточная статуя, к которой были добавлены крылья. Самарин, как и нынешние путешественники, любовался уже не вполне подлинником: лев был вывезен Наполеоном в Париж, а при возвращении венецианской святыни домой (по решению Венского конгресса) статуя разбилась и потребовала серьезного «лечения».

[48] Ср. в письме к кн. Черкасской: «Если б Вы знали, какой вид в настоящую минуту открывается из моего окна. Над самою головою бронзового, сторожевого льва, с вершины мраморной колонны оглядывающего лагуну, стоит полный месяц; на чистом небе ясно вырисовываются стрельчатые башни Св. Марка с их каменными кружевами и мраморная фигура Евангелиста, благословляющего Венецию. / Piazza опустела; изредка только мелькают белые мундиры и отчетливо раздаются мерные шаги часовых по широким, каменным плитам. Нельзя оторваться от этой картины» (РГБ. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 36–37).

[49] Подразумевается газета, издаваемая Аксаковым с 1861 г. и претерпевавшая постоянные цензурные гонения.

[50] Имеется в виду замок Мирамаре в неоготическом стиле (1856–1860), принадлежавший австрийскому эрцгерцогу Максимилиану.

[51] Описка, должно быть: в 1854 г. *Франческо Каррара* (1812–1854) — аббат, доктор богословия; уроженец г. Спалато в Далмации, учившийся в Падуе и Вене, выдающийся итальянский археолог, впервые начавший раскопки на территории нынешних Хорватии (именно он и восстанавливал Колизей в г. Пола) и Венгрии, автор трудов по истории и археологии. Одна из его работ (о физической географии Далмации) была в 1852 г. издана в Петербурге. В последний год жизни

поставленный. Я располагал два дня провести в Pola, на третий съездить в известную Вам деревню[52], а на четвертый отправиться в обратный путь; но по непонятной причине пароход отошел днем раньше, чем было положено, а упустить его и дождаться другого я не решился, потому что пришлось бы потерять целых три дня. Из Триеста в Венецию я проехал по железной дороге; лодки я не решился взять по двум причинам: день был дождливый и солнечного заката я все-таки не увидал бы, потому что поезд прибыл на последнюю не доезжая Венеции станцию в пятом часу утра. Venise pour les gens du monde par Lecomte[53] я нигде найти не могу; издание исчерпано; у Cicogna[54] еще не был; заеду к нему послезавтра; я намерен здесь пробыть дней 10 или 15 и осмотреть решительно все, если только удастся. Надобно уметь экономно обращаться с своим вниманием, а это искусство дается не вдруг. Нынче я целый день, с раннего утра, не выходил из Собора Св. Марка и только к вечеру добрался до алтаря. Под конец и глаза и внимание у меня притупились так, что подробности уж не ложились в памяти; а здесь именно подробности интересны; каждый узор, каждая фигура, каждый камень имеет в себе что-то загадочное, сильно возбуждающее любопытство. Как-то совестно относиться небрежно к этим надгробным памятникам былой жизни. Только вполне исчерпанное впечатление останется навсегда.

В настоящее время Венеция и в политическом отношении представляет много любопытного, к сожалению почти недоступного для здешнего туриста и вдобавок русского. Здесь тоже есть народный жонд, подземное правительство, рассылающее декреты, предостережения и угрозы, запрещающее строго посещать театры, слушать австрийскую музыку и т. п., но все это, в сравнении с Варшавою, гораздо мягче и добродушнее. Полиция очень снисходительна и осторожна. Видно, что она тщательно избегает всякого раздражения.

Еще раз очень и очень Вас благодарю за Триест, Пола и т. д. Без Вас я бы всего этого не увидал, а увидевши раз, навсегда не забуду.

Душевно преданный
Юрий Самарин

Источники и литература

1. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Ч. 1. Т. III. М., 1892.
2. «Когда присоединят Рим к России?» (Письма П. П. Перцова к В. В. Розанову из Италии) / Вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко // Archivio russo-italiano = Русско-итальянский архив. VII. Salerno, 2011. P. 67–100.
3. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. Т. 8, кн. 1–2. СПб., 2007–2009.

Каррара преподавал в гимназии Св. Екатерины в Венеции. См. о нем: [*Bajamoni A.*] Della vita e degli scritti dell'abate Dr. Francesco Carrara / cenni di A. Bajamoni. Spalato, 1854. Чижов был знаком с ним, изучал в 1845 г. под его руководством амфитеатр в Пола (и результаты своих трудов опубликовал позднее в «Русской беседе»: 1857. Кн. VI. С. 8–17), но не знал о его кончине. Вероятно, он осведомлялся у Самарина о его судьбе.

[52] Имеется в виду, вероятнее всего, деревня Перой близ Полы, которую Чижов посетил в 1845 г. См.: *Чижов Ф. В.* Дневник «Путешествие по славянским землям 1845 года» // Славянский архив: Сб. статей и материалов. М., 1958.

[53] *Жюль-Франсуа Лекомт* (1810–1864), автор популярной в XIX в. серии путеводителей «L'Italie pour les gens du mond» («Италия для всех»; *букв.*: «для народов мира», *фр.*), скончался незадолго до этого письма, 22 апреля 1864 г. Упомянутая здесь книга о Венеции вышла в 1844 г. Возможно, Чижов посоветовал Самарину руководствоваться ею при осмотре города.

[54] Об Э.-А. Чиконья см. выше.

4. *Нольде Б. Э., бар.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926 (2-е изд.: М., 2003).

5. Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова, О. Л. Фетисенко, В. Ю. Шведов. СПб., 2016 (Славянофильский архив. Кн. III).

6. *Самарин Ю. Ф.* Письма к кн. В. А. и Е. А. Черкасским (1855–1876) // Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 265. Карт. 30. Ед. хр. 1 (рукописная копия).

7. *Самарин Ю. Ф.* Письма к Ф. В. Чижову (1847–1875) // Там же. Ф. 332. Карт. 51. Ед. хр. 15.

8. Я любил Вас любовью брата...: Переписка Ю. Ф. Самарина и баронессы Э. Ф. Раден (1861–1876) / Отв. ред. О. Л. Фетисенко. СПб., 2015.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

С. В. Мотин

«Тут „День“ является пред лицом всего иезуитства как бы представителем православия...»: «Ответ иезуиту отцу Мартынову» в переписке И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10011

Аннотация: Статья подготовлена на основе переписки И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина за 1864–1866 гг. — между собой и с другими адресатами: Н. П. Гиляровым-Платоновым, баронессой Э. Ф. Раден, П. Ф. Самариным, Н. С. Соханской, А. Ф. Тютчевой, княгиней Е. А. Черкасской. Уточнены некоторые важные обстоятельства подготовки первой публикации в 1865 г. в славянофильской газете «День» и первого книжного издания 1866 г. — капитального сочинения Самарина «Ответ иезуиту отцу Мартынову» (в книжном варианте: «Иезуиты и их отношение к России»). Использованы фрагменты 18-ти опубликованных писем из личной переписки указанных корреспондентов и двух изданных публичных писем: И. М. Мартынова к Аксакову (1864) и И. С. Гагарина к Самарину (1866). Наиболее содержательное письмо — ответное послание Аксакова к Соханской от 12 сентября 1864 г., в котором славянофил-публицист выступает с подробными разъяснениями о соотношении Церкви и государства на Западе и в России.

Ключевые слова: переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина, И. М. Мартынов, «Ответ иезуиту отцу Мартынову», Н. П. Гиляров-Платонов, Н. С. Соханская, И. С. Гагарин, иезуитство, православие, газета «День».

Об авторе: **Сергей Витальевич Мотин**
Кандидат юридических наук, доцент.
E-mail: motinsergey@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6173-0299

Ссылка на статью: Мотин С. В. «Тут „День“ является пред лицом всего иезуитства как бы представителем православия...»: «Ответ иезуиту отцу Мартынову» в переписке И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 191–203.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Sergey V. Motin

«Here Den' appears in the presence of the whole Jesuitism as if it were a Representative of Orthodoxy...»: «The Answer to the Jesuit Father Martynov» in I. S. Aksakov's and Yu. F. Samarin's Correspondence

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10011

Abstract: The article is based on I. S. Aksakov's and Yu. F. Samarin's correspondence between themselves and other addressees such as N. P. Gilyarov-Platonov, the Baroness E. F. Raden, P. F. Samarin, N. S. Sokhanskaya, A. F. Tyutcheva, the Princess E. A. Cherkasskaya for the period 1864–1866. Some important circumstances of the preparation of the first publication (1865, Slavophil newspaper *Den'*) of the most significant Samarin's work «The Answer to the Jesuit Father Martynov» (the book version «Jesuits and Their Attitude towards Russia») and its first edition (1866) are specified. The excerptions of eighteen published letters from the private correspondence of I. S. Aksakov and Yu. F. Samarin and the two published public letters (I. M. Martynov's letter to Aksakov (1864) and I. S. Gagarin's letter to Samarin (1866)) are used. The most informative letter is Aksakov's answer to N. S. Sokhanskaya, dated back to September 12, 1864, in which the Slavophil-publicist gives a detailed explanation of the interrelation between church and state in the West and in Russia.

Keywords: I. S. Aksakov's and Yu. F. Samarin's correspondence, I. M. Martynov, «The Answer to the Jesuit Father Martynov», N. P. Gilyarov-Platonov, N. S. Sokhanskaya, I. S. Gagarin, Jesuitism, Orthodoxy, newspaper *Den'*.

About the author: **Sergey Vitaljevich Motin**
Candidate of Sciences in Law, Associate Professor.
E-mail: motinsergey@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6173-0299

Article link: Motin S. V. «Here *Den'* appears in the presence of the whole Jesuitism as if it were a Representative of Orthodoxy...»: «The Answer to the Jesuit Father Martynov» in I. S. Aksakov's and Yu. F. Samarin's Correspondence. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 191–203.

Вступление. В 1864 г. по Москве прошел слух о том, что правительство намеревается разрешить ордену иезуитов возвратиться в Россию — информация поступала как из-за границы, так и опиралась на факт пребывания в Петербурге иезуита-проповедника. Этот слух стал поводом для славянофила и редактора газеты «День» Ивана Сергеевича Аксакова (1823–1886) опубликовать 21 марта 1864 г. передовую статью на эту тему (при републикации озаглавленную «По поводу слуха об учреждении иезуитской коллегии при католической церкви в Петербурге»)[1]. В передовой Аксаков сравнивал иезуитов с шайкой шулеров и воров, а главная их вина, по мнению автора, заключалась в том, что они подрывали нравственные основы христианства. В этом же номере газеты была напечатана и статья Петра Емельяновича Рощина «Водворение иезуитов в Польше»[2]; наконец, в номере от 4 апреля, в продолжение темы, была опубликована еще одна аксаковская передовая, получившая в собрании сочинений название «По поводу слуха о водворении иезуитов в России»[3].

Иван Сергеевич Аксаков

Слухи, однако, не подтвердились, и 2 мая (н. ст.) католический священник, иезуит из русских, проживающий в Париже, Иван Михайлович Мартынов (1821–1894) написал Аксакову письмо в защиту своего ордена: «В 12-м нумере издаваемой Вами газеты „День“ напечатана на первом месте статья о *иезуитах*. Я имею счастие принадлежать к их обществу и, как член его, как Русский, особенно же как священник, не могу оставить этой статьи без ответа. / Суждения, изложенные в ней, до того не правдоподобны, обвинения, взводимые на нас, так ужасны, что молчание с нашей стороны было бы оправданием тех и других, и соблазном для католиков, живущих в России. <…> Я убежден, что Вы не замедлите дать гласность моему ответу на страницах Вашей газеты — благородство всей Вашей литературной деятельности служит в том порукою»[4].

Эту просьбу Аксаков сразу исполнить не смог, именно поэтому в том же году отец Мартынов выпустил свое письмо в Париже отдельной брошюрой. А редактор «Дня» сумел опубликовать его в рамках своей передовой статьи[5] только спустя полтора года, 20 ноября 1865 г., одновременно с началом публикации ответного послания в пяти письмах — «Ответ иезуиту отцу Мартынову», подготовленного славянофилом Юрием Федоровичем Самариным (1819–1876)[6].

В настоящей статье, на основе доступной переписки Аксакова и Самарина (между собой и с другими адресатами) за 1864–1866 гг., уточнены некоторые обстоятельства подготовки газетной публикации (1865) и первого книжного издания (1866) одного

---

[1] <*Аксаков И. С.*>. Москва 21 марта // День. 1864. 21 марта. № 12. С. 1–3; перепеч.: *Аксаков И. С.* Сочинения. Т. 7. М., 1887. С. 475–483.

[2] День. 1864. 21 марта. № 12. С. 3–8.

[3] Там же. 4 апреля. № 14. С. 1–4; перепеч.: *Аксаков И. С.* Сочинения. Т. 3. М., 1886. С. 230–237.

[4] *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России: Письма к иезуиту Мартынову. 3-е изд. М.: Типография Грачева и К°, 1870. С. 15, 26.

[5] День. 1865. 20 ноября. № 45/46. С. 1061–1065.

[6] Ответ иезуиту отцу Мартынову. Письмо I–V. Подп.: *Юрий Самарин* // День. 1865. 20 ноября — 18 декабря. № 45–52.

из важнейших самаринских трудов — «Ответ иезуиту отцу Мартынову» (в книжном варианте — «Иезуиты и их отношение к России»).

1864 год. В недавно изданной переписке двух славянофилов[7] письмо Мартынова впервые упоминается 17 (29) мая 1864 г. в письме Самарина из Венеции: «Любезный друг, сегодня получил я письмо от Чижова, в котором говорится и о тебе, по поводу письма Мартынова (иезуита). Я буду отвечать вам обоим зараз. <…> Катехизис иезуитов я постараюсь достать, но на что он тебе? Неужели ты задумываешь обстоятельное обличение иезуитов? Они только этого и желают, докажут неосновательность двух, трех взведенных на них обвинений и протрубят, что они оклеветаны. Иезуиты уличены и осуждены. Если тебе нужно освежить память, перечитай Ранке, XVII век[8]. Что же касается до их проделок собственно с нами, то след их виден на всей истории Западной России; современная Польша — их детище; наконец, вспомни брошюру Гагарина[9], на которую отвечал Хомяков[10], в которой Гагарин заподозривал нас всех, славянофилов, в революционных замыслах. Я удивляюсь только, как после этого иметь дерзость вызывать на полемику» (с. 180–181). Из этого отрывка становится понятно, что на момент написания письма Юрий Федорович вовсе и не собирался вступать в полемику с иезуитами, и что эту проблему Аксаков успел обсудить с еще одним славянофилом — Федором Васильевичем Чижовым (1811–1877), написавшим письмо Самарину. Также упомянуты: историк Леопольд фон Ранке (1795–1886), иезуит Иван Сергеевич Гагарин (1814–1882) и основоположник славянофильства Алексей Степанович Хомяков (1804–1860).

В ответном письме, 31 мая, Аксаков пишет из Москвы: «Я получил твое письмо третьего дня, любезный друг Самарин, и в тот же день показывал его Чижову. <…> Письмо Мартынова поставило меня в немалое затруднение. Отвечать его (так! — *С. М.*) мог бы вполне удачно Хомяков, затем ты. Я просил Гилярова написать ответ, — по крайней мере, как материал для ответа, и он взялся, но, кажется, надувает. — Письмо мошенническое, но добросовестного мошенника, искренно верующего… <…> Он просит его напечатать, но без ответа напечатать нельзя. Надо, однако же, так отвечать, чтоб не втянуться в полемику. Вероятно, цензура не пропустит ничего, но в таком случае ответ должен быть ему послан письменно. Тут дело идет не обо мне лично и не о „Дне“… <…> тут „День“ является пред лицом всего иезуитства как бы представителем православия, и это придает делу особенную важность, налагает тяжелую нравственную ответственность. Я хотел было посоветоваться, хотя бы и не лично, с Филаретом, но он болен» (с. 182, 186). По мнению Аксакова, без ответных возражений публикация письма Мартынова была невозможна. В этом случае лучшим ответчиком иезуитам, несомненно, был бы А. С. Хомяков, потом Ю. Ф. Самарин и близкий к славянофилам Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824–1887). Именно к двум последним православным мыслителям и обращается Аксаков за помощью. Упомянут митрополит Московский и Коломенский Филарет (в миру Василий Михайлович Дроздов; 1782/1783–1867).

---

[7] Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). СПб.: Пушкинский Дом, 2016. 712, [16] с. ил. Далее все сноски на страницы этой книги размещены в тексте статьи в круглых скобках.

[8] Трехтомный труд Л. фон Ранке «Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jarhundert» («Папы Римские, их Церковь и государство в XVI и XVII веках», 1834–1835).

[9] *Gagarin J.* La Russie sera-t-elle catholique? («Станет ли Россия католической?») Paris, 1856. Брошюра переведена на русский язык И. М. Мартыновым и издана с измененным названием: О примирении русской Церкви с римской / Соч. И. Гагарина; Пер. И. Мартынова, свящ. Братства Иисусова. Париж: А. Франк, 1858 (Ле Ман: в тип. Жюльена, Ланьера, Конарда). [4], II, 103 с.

[10] А. С. Хомяков отвечал Гагарину в брошюре: Encore quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentals à 1'occasion de plusieurs publications religieuses, latlnes et protestantes. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1858. («Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры». Лейпциг: Ф. А. Брокгауз, 1858).

В свою очередь, отец Мартынов, прождав несколько месяцев ответ Аксакова, опубликовал свое письмо в Париже в виде отдельной брошюры. В предисловии к ней он писал: «По первоначальному назначению оно (письмо, — *С. М.*) должно было явиться на страницах московской газеты „День“, издаваемой г. Аксаковым. Вот уже три месяца как оно послано в Москву, а между тем почтенный редактор все еще хранит глубокое молчание… Гласные нападки требуют гласных возражений. Вот почему… помянутое письмо является в печати в Париже»[11].

Священник-иезуит
И. М. Мартынов

19 августа Аксакову пишет близкая к славянофилам писательница Н. С. Соханская (псевд. Кохановская; 1823–1884): «Ольга Федоровна сказывала мне, в ответ на Вашу статью в „Дне“ об иезуитах, наши французские иезуиты и, кажется, именно Мартынов написали Вам большое, горячее письмо, на которое отвечать есть дело чести православия. Но по затруднениям нашей цензуры Вы ни отвечать, ни напечатать это письмо не могли доселе. Пришлите мне, пожалуйста, копию с письма и с Вашего ответа, если он написан. У нас об этом был разговор с Преосвященным Макарием, и ему очень хочется, да и мне давно хотелось узнать, что это такое»[12]. Упомянуты: супруга славянофила А. И. Кошелева — Ольга Федоровна Кошелева (урожд. Петрово-Соловово; 1816–1893) и архиепископ Харьковский Макарий (в миру Михаил Петрович Булгаков; 1816–1882).

Аксаков подробно ответил Соханской 12 сентября — с разъяснениями о соотношении Церкви и государства на Западе и в России. В содержательном плане это, пожалуй, самое интересное письмо из всех имеющихся: «Исполняя Ваше приказание, посылаю Вам, многоуважаемая Надежда Степановна, копию с письма иезуита Мартынова. Подлинник писан церковно-славянским шрифтом, так как Мартынов имеет притязания на глубокие познания в церковной археологии. Он и в самом деле очень образованный человек, и думаю я — вполне искренний, убежденный адепт католицизма. Оно и не может быть иначе, потому что переход в латинство влечет у нас потери прав гражданских, а переход в орден иезуитов требует полнейшего самоотречения воли. <…> Самолюбие личное и все личные страсти перенесены у них на Орден. Идея же Ордена, его жизнь, его цель — есть страстное воплощение идеи Римской *духовной* вселенской государственности, есть уловление душ всеми средствами и всеми путями в подданничество Папе, в круг вселенского духовного единства. <…> Но в том-то и дело, что это единство, эта вселенскость понимается в Латинской церкви *внешним*, юридическим образом, что Латинская церковь носит на себе тип государства с централизацией в Риме и что элемент внешней правды, государственный и юридический, внесен ею в область духовную. <…> Письмо это поставило меня в затруднительное положение. Отвечать ему публично я бы мог только тогда, когда бы имел полное право не только признать справедливость некоторых его упреков, делаемых Русской церкви (т. е. ее внешнему, временному, официальному представительству), но еще

[11] Письмо о. Мартынова к г. Аксакову в ответ на статью о иезуитах, помещенную в 12 № газеты «День». Издание Кирилло-Мефодиевского Общества, Париж: 1864. С. I–II.

[12] Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884). СПб.: Пушкинский Дом, 2018. С. 234.

Портрет Ю. Ф. Самарина.
Худ. В. О. Шервуд, 1872 г.

усилить их, когда бы я мог отделить ярко истину Православной церкви как идеи от ее земного современного выражения в Синоде и духовенстве! Я не могу не сознаться, что в настоящее время Церковь наша состоит в холопском отношении к государству, что она прониклась духом казенщины, что наши архиереи — духовные генералы, что никто так не сеет подлость полными пригоршнями по Русской земле, как архиереи и попы, что Церковь, одним словом, у нас есть только одна из функций *государственного* организма. Развивать эту мысль не дозволяет цензура. Что же касается до других сторон этого письма, то, конечно, мерзость иезуитизма не включена в параграфы его устава, предназначенного для публичного употребления; всевозможные факты они называют клеветой, и трудно истолковать им, что принцип — „всякая цель оправдывает средства", есть логическое последствие принципа светской власти Папы и вообще идеи Папы как земного царя неземного царства! Это письмо есть ловушка затянуть в полемику: они хорошо знают, что в официальной полемике мы будем слабы, а приватная полемика будет стеснена в своем выражении. — Впрочем, так как я не специалист-богослов, то я поручил было составить ответ бывшему профессору Троицкой духовной академии Гилярову, он и взялся, но ничего до сих пор не сделал, так что письмо осталось без ответа и до сих пор»[13]. В связи с этим Н. П. Гиляров-Платонов в конце жизни, 2 ноября 1886 г., в письме к публицисту И. Ф. Романову-Рцы (1858–1913) упоминал: «…Ю. Ф. Самарин, слагавший предо мной оружие, умолявший писать „Иезуитов" и только после моего решительного отказа взявшийся писать (и написавший монографию, по глубине и ясности не имеющую подобия) <…>»[14].

1865 год. Следующее письмо было отправлено Самариным уже в 1865 г. — 19 мая он сообщает княгине Екатерине Алексеевне Черкасской (урожд. Васильчикова; 1825–1888): «…я взялся отвечать иезуиту Мартынову и, против чаяния, здесь, в Москве, открыл обильный запас материалов и втянулся в эту работу по уши. Знаю я, что этот предмет вовсе не имеет интереса современности и не займет публики, но во мне самом проснулась старая охота к исследованию отвлеченной мысли…»[15] Таким образом, весною 1865 г. Самарин приступает к работе над ответом о. Мартынову.

2 июня он пишет брату Петру Федоровичу Самарину (1829–1892): «Взявшись отвечать иезуиту Мартынову на письмо его к Аксакову, я надеялся отделаться статейкою, чтоб только не подать повода думать, что мы уклоняемся от вызова, вместо этого совершенно неожиданно открылись в Москве редкие и драгоценные материялы, которыми нельзя было не воспользоваться; именно в последнее время, с разных сторон я получил несколько любопытных книг; надобно было все это прочесть в короткое

[13] Там же. С. 235–236.

[14] «Многое тут разбросано искрами глубокой мысли…»: (Письма Н. П. Гилярова-Платонова к И. Ф. Романову-Рцы) // Возвращение Гилярова-Платонова: Сб. ст. и материалов. Коломна, 2007. С. 248.

[15] *Самарин Ю. Ф.* Собр. соч.: в 5 т. Т. 3: Русское самосознание. СПб.: Росток, 2016. С. 538.

время и возвратить. Таким образом, статейка разрослась в ряд статей, и я, незаметно, втянулся в работу, которая займет, вероятно, половину лета. Теперь я и сам этому не рад, а уж бросить не хочется» (с. 487–488).

9 августа Самарин из родового имения Васильевское Самарской губернии извещает Аксакова: «Письмо твое, с выговором за леность и безучастие, я получил вчера, а третьего дня отправлено было в типографию Бахметева, через московского моего поверенного, второе письмо о иезуитах, для набора. <…> Если тебе это непременно нужно, ты можешь в первом же № объявить, что поместишь вскоре письмо Мартынова и ряд ответов. Первое письмо я могу доставить к концу августа или в начале сентября, а потом уже они пойдут без перерыва, номеров на пять. Мое мнение — печатать все это в виде приложений. <…> …ускорь печатание второго письма и заставь Гилярова прочесть его в корректуре; я уж распорядился, чтобы к нему посылали. Мне его замечания нужны» (с. 215–216). Упомянут Петр Владимирович Бахметев (1818–1896). Из письма становится понятно, что сначала Самариным было написано и отправлено Аксакову второе письмо. Кроме того, Самарин требует, чтобы к работе подключился Гиляров-Платонов и пишет ему письмо.

Гиляров отвечает Самарину 16 августа: «Душевно благодарю Вас, любезнейший Юрий Федорович, за Ваше письмо. Воспоминание о Вас и представление о Вашем труде несколько оживило меня <…>. Нет нужды говорить, что поручение Ваше я исполню с великим удовольствием, и с нетерпением ожидаю времени, когда статья Ваша будет получена здесь»[16]. То есть Гиляров готов к сотрудничеству с Самариным.

17 августа из Васильевского Самарин информирует Аксакова: «Любезный друг, посылаю тебе: во-первых, письмо Мартынова; во-вторых, мое, первое, уродливо длинное. Оно до крайности неопрятно, неразборчиво и, может быть, чересчур обременено цитатами. <…> По моему мнению, *необходимо* письмо Мартынова напечатать *церковно-славянским* шрифтом; это придаст делу особый колорит, и я намерен, в третьем письме, сказать несколько слов об этом. <…> Необходимо мне также самому продержать корректуру, притом *как первого, так и второго письма вместе*, потому что в них есть, мне кажется, повторение <…>. Будет еще одно письмо, может быть, даже два, небольших, и род послесловия. <…> Вместе с корректурами первых двух писем необходимо доставить мне, не говоря уже о подлиннике, твою передовую статью о иезуитах, вызвавшую Мартынова на переписку. <…> Теперь все зависит от тебя; ускорь печатание и присылку, потребуй от Гилярова, чтоб он доставил замечания. Я недолго задержу корректуру. <…> Ты, вероятно, предпошлешь несколько слов от редакции. Нельзя ли тебе будет объяснить, отчего мы выводим против Мартынова такую тяжелую артиллерию, которой он как противник не стоит» (с. 216–217). Итак, Самарин вслед за вторым отсылает свое первое письмо и намечает подготовить еще три.

29 августа Аксаков извещает друга о возникших проблемах с набором самаринских писем: «Любезный друг, не писал тебе, в ожидании корректуры, которую хотелось послать к тебе поскорее, но вышло иначе. Я предлагал тебе набрать твое *второе* письмо *летом*, когда типография и шрифт свободны, но ты прислал его тогда, когда у типографии началась удвоенная работа. Я выдаю теперь по два нумера в неделю <…>. Мне, впрочем, нужно не второе, а первое письмо, которого я до сих пор не получил. <…> Если какое письмо слишком велико, пущу двойной №» (с. 217). В этом письме у Аксакова появляется идея двойных номеров газеты для больших писем Самарина.

Через четыре дня, 2 сентября, Аксаков вновь сообщает Самарину: «Любезный друг, спешу тебя уведомить, что я получил и 1-е, и 3-е письмо. Я отдал набирать 1-е письмо в другую типографию, где нашел тот же шрифт, а 2-е обещают набрать все у Бахметева. Обещают в конце будущей недели набрать все (наверное, однако, нельзя рассчитывать), и тогда, согласно твоему желанию, пошлю тебе обе корректуры. Только

[16] *Дмитриев А. П.* Н. П. Гиляров-Платонов и русская литература 1850–1880-х годов. СПб.: ООО «Родник», 2018. С. 406.

не задержи, а всего лучше — приезжай с ними сам. Гилярову экземпляр корректуры доставлю. Посылаю тебе книжечку, изданную в Париже, где ты найдешь выписки из моей статьи об иезуитах. Впрочем, 12 № 1864 г., верно, имеется у Вас в деревне — у Дмитрия Федоровича» (с. 218–219). Упомянут младший брат Ю. Ф. Самарина — Д. Ф. Самарин (1827–1901), общественный деятель и писатель.

12 сентября Самарин отвечает Аксакову: «Любезный друг, вчера вечером получил я два письма твоих от 29 августа и 2 сентября с приложением письма Мартынова, парижского издания. <…> Поганых иезуитов я кончил *совсем*. <…> В IV письме вышло 45 страниц, в V и последнем — 27. Не посылаю тебе ни того, ни другого, потому что теперь тебе не нужно; мне же можно будет окончательно их исправить, как только я получу корректуры трех первых. Тогда, вместе с исправленными корректурами, я доставлю тебе и IV и V письма и можно будет печатать их, не присылая сюда корректур. / Мне все-таки нужно то письмо Мартынова, которое ты получил от него; в печатном, парижском, есть разница против текста» (с. 220–221). Итак, к 12 сентября Самарин завершает основную работу по написанию писем к иезуиту Мартынову.

В письме от 16–20 сентября Аксаков сообщает Самарину: «Посылаю тебе корректуру твоего второго письма. Первое набирается в другой типографии и еще не готово» (с. 222).

4 октября Аксаков в письме княгине Е. А. Черкасской замечает: «Письма Самарина к иезуитам — капитальный, добросовестный труд, но едва ли удобоваримый для желудка публики» (с. 527). Конечно, такое историко-теоретическое сочинение весьма нехарактерно для еженедельника, но, заметим, — не для аксаковской газеты.

11 октября Аксаков с тревогой пишет Самарину: «Корректура и 1-го письма к тебе послана, и для выигрыша времени — по легкой почте. Сделай милость, не задержи: типографии обе — особенно чужая — бунтуют, и действительно — они обе бездействуют оттого, что шрифт лежит заколоченный в гранках твоей статьи уже столько времени! — Дороги становятся все хуже и хуже, почты опаздывают, пересылка корректур становится неудобною. Когда же ты будешь? <…> Писем без тебя печатать нельзя. Корректуры отвратительны. Возвращая 1-е письмо, пришли и письмо Мартынова, — а лучше привези его сам» (с. 226).

15 октября Самарин отвечает Аксакову: «Любезный друг, вчера вечером, вернувшись из Самары, я нашел у себя дома твое письмо в конверте с корректурою моей статьи. <…> Я теперь примусь серьезно за Хомякова; может быть, эта работа подготовит и наведет меня на другой, серьезный труд о церковном вопросе, которого хватит за глаза на всю жизнь мою. <…> Хотя, по многим причинам, для меня крайне неудобно устанавливать окончательно редакцию II-го письма о иезуитах, не имея перед глазами I-го и III-го, однако, чтоб не задерживать тебя, я этим займусь немедленно и пришлю тебе корректуру на будущей неделе. Но где же обещанные замечания Гилярова? Неужели он и в этом случае поленился и не сдержал обещания? А мне его совет нужен, почти необходим» (с. 227, 228). И опять Самарин через Аксакова обращается за помощью к Гилярову-Платонову.

Через несколько дней, 20 октября, Самарин информирует Аксакова: «Посылаю тебе, любезный друг, продержанную мною, исправленную и значительно пополненную корректуру II-го письма. При твоих обстоятельствах грех на тебя пенять, но типография твоя *подлец*! Такой небрежной и отвратительной корректуры, такого гадкого шрифта я не видывал. Предчувствую, что подлецы все перепутают, особенно *вставки* и *примечания*. <…> Всего бы лучше было отложить до моего приезда; я бы мог в Москве продержать еще корректуру. Думаю выехать отсюда через неделю и быть в Москве в начале ноября <…>. Если тебе неудобно до этого времени отложить печатание, то я тебя не стесняю, но в таком случае попросил бы поручить продержать корректуру кому-нибудь из надежных и знающих латинский язык. Всего бы лучше было Гилярову. Его бы я мог уполномочить даже на поправки; но ведь на него нельзя положиться. — Делай как знаешь. <…> Имей в виду, что кроме тех 3-х писем об иезуитах, которые к тебе уже посланы, у меня совершенно готовы еще два; одно длинное:

№ 52. ДЕНЬ 1865.

Подписка принимается: въ Москвѣ, въ конторѣ редакціи въ Старомъ Газетномъ пер., въ д. Игнатьева, въ С.-Петербургѣ въ книж. магаз. Кожанчикова, а также у всѣхъ книгопродавцевъ и въ Газетн. Экспед. обѣихъ столицъ.

Выходитъ еженедѣльно: Цѣна въ Москвѣ и въ С.-Петербургѣ безъ доставки на домъ ШЕСТЬ руб.; съ доставкою на домъ въ Москвѣ и въ С.-Петербургѣ и пересылкою во всѣ города СЕМЬ руб.

Москва. 18 Декабря. Отвѣтъ Іезуиту отцу Мартынову. Письмо V (окончаніе). Ю. Самарина.—Два слова Іезуиту о. Мартынову. І. Беллюстина.—Вступительное чтеніе доцента СПБ. университета. В. И. Ламанскаго.—О волостныхъ судахъ, Матвѣева.—СМѢСЬ: Просьба г-жи Кохановской.—Замѣтка по университету.—Отъ Славянскаго Комитета.—Опечатка.—Объявленія

«День» съ будущаго года издается въ формѣ книжекъ отъ 15 листовъ и болѣе, не менѣе шести въ годъ и общимъ объемомъ не менѣе 100 листовъ убористой печати.

Программа «Дня» остается прежняя: внутреннее и областное обозрѣніе, отдѣлы: научный, политическій, критическій, экономическій, славянскій, изящной словесности, смѣси.

Цѣна за годовое изданіе въ Москвѣ и Петербургѣ: 5 р.; съ доставкою на домъ и съ пересылкою иногороднымъ: 6 р.

«День» с пятым письмом Ю. Ф. Самарина иезуиту Мартынову

Иезуиты в России, и одно короткое — заключительное» (с. 229, 230). То есть к 20 октября Самарин, на основе полученной корректуры, значительно дорабатывает второе письмо.

И, наконец, 27 октября Самарин отсылает Аксакову из Васильевского последнее письмо, связанное с ответом отцу Мартынову: «Все теперь считано, исправлено, значительно дополнено. Первое письмо готово. Кажется, что все вставки и дополнения я расположил понятным манером, под знаками, с нужными ссылками и т. д. Но наборщики так небрежны и глупы, корректуры так отвратительны, поправок столько и к тому же в статье так много примечаний, что, вероятно, произойдет ужасная путаница. Пожалуйста, постарайся предупредить это и позаботиться о возможной исправности. <…> Думаю отправиться в Москву дней через пять, но поневоле поеду медленно. Дружески тебя обнимаю. Не сердись и позаботься о моих иезуитах. Черт меня дернул положить на них много труда; не хотелось бы видеть их в неопрятном виде» (с. 230, 231).

Самарин, приехав в Москву, вероятно, успел просмотреть корректуры всех своих писем, направляемых в печать. И вот, наконец, с 20 ноября по 18 декабря 1865 г. в пяти номерах газеты «День» (три из которых были сдвоенными) был опубликован ответ иезуиту отцу Мартынову[17].

8 декабря, уже из Москвы, Самарин сообщает княгине Е. А. Черкасской: «Позвольте послать Вам в январе несколько экземпляров моих писем о иезуитах и попросить Вас раздать их охотникам до скучного чтения, буде таковые найдутся. Несколько экземпляров я хотел бы также передать в Вену М. Ф. Раевскому»[18]. Упомянут протоиерей Михаил Федорович Раевский (1811–1884), настоятель русской посольской церкви в Вене (1842–1884) и писатель славянофильского направления.

9 декабря Аксаков спрашивает свою невесту Анну Федоровну Тютчеву (1829–1889): «Читаешь ли ты письма Самарина об иезуитах? Что это за мастерская вещь! Какое владение собою, какое хозяйство своим дарованием, какая архитектура

[17] Ответ иезуиту отцу Мартынову. Письмо I–V. Подп.: *Юрий Самарин* // День. 1865. 20 ноября. № 45/46. С. 1065–1087; 27 ноября. № 47/48. С. 1112—1137; 4 декабря. № 49. С. 1161–1167; 11 декабря. № 50/51. С. 1185–1199; 18 декабря. № 52. С. 1233–1238.

[18] *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3: Русское самосознание. С. 541.

в построении статьи, какая точность и меткость выражений. Производят ли какое-нибудь действие они там, в Петербурге? В 4-м письме, которое напечатано в завтрашнем №, очень хороша характеристика эпохи Павла и Александра, но некоторые выражения о Павле могут подать повод Щербинину к придиркам»[19]. Упомянут Михаил Павлович Щербинин (1807–1881), в 1865–1866 гг. начальник Главного управления по делам печати.

12 декабря Самарин извещал фрейлину великой княгини Елены Павловны баронессу Эдиту Федоровну Раден (1823–1885): «Во время моего отъезда из Самары я поручил одному из своих друзей доставить Вам два экземпляра моей брошюры об иезуитах. Позвольте, мадемуазель, предложить одну из них Вам, а другую позвольте просить Вас поместить в библиотеку Е<е> И<мператорского> Выс<очества> Великой Княгини»[20]. Возможно, речь идет об оттисках первых трех писем из газеты «День», опубликованных в виде отдельной брошюры в типографии П. В. Бахметева[21].

1866 год. В Российской национальной библиотеке (РНБ) сохранилось письмо, написанное иезуитом Гагариным Самарину 18 (30) января 1866 г. из Парижа[22]. Процитируем начало и окончание этого письма: «В пяти письмах Ваших, напечатанных в журнале „День“, Вы нападаете на всех иезуитов вообще и на меня в особенности. Как Вы обратились к о. Мартынову, то я ему и предоставляю честь защитить невинных жертв клеветы, которой Вы слишком легко поверили. Что же касается до меня, Вы, вероятно, ожидаете от меня ответа. Да будет по Вашему желанию. <…> P. S. После жестоких нападений, сделанных Вами на меня в журнале „День“, я убежден, что Вы не отказались бы напечатать мое оправдание в том же журнале. По слухам, дошедшим до меня, „День“ прекратил свое существование и более издаваться не будет. Это обстоятельство наносит мне положительный вред, лишая меня возможности оправдаться перед тою публикою, которая читала нападения на меня. Но я надеюсь, что другие русские газеты не откажутся напечатать на своих столбцах мое письмо»[23]. Информацией о том, что это письмо было в то время напечатано в русских газетах, мы не располагаем.

19 февраля Самарин извещает княгиню Е. А. Черкасскую: «Во-первых, Петр Иванович Бартенев издает мои письма отдельною брошюрою[24] и надеется на хорошую выручку; во-вторых, они переводятся на болгарский язык и на *арабский* для Сирии. Этой последней чести удостаивается второй русский писатель. Первый из них — известная Вам писательница А. Н. Бахметева. Как только выйдет моя брошюра (вероятно, к празднику), я Вам пришлю несколько экземпляров»[25]. Упомянуты: Петр Иванович Бартенев (1829–1912), историк, литературовед, издатель-редактор журнала «Русский архив», и Александра Николаевна Бахметева (урожд. Ховрина; 1823–1901), писательница. Состоялась ли публикация самаринских писем на болгарском и арабском языках, к сожалению, нам не известно.

21 марта Самарин сообщает баронессе Э. Ф. Раден: «По почину одного из моих друзей, недавно появилось новое издание моих писем об иезуитах. Поскольку первое

[19] *Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 241.

[20] *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3: Русское самосознание. С. 607–608.

[21] *<Его же.>* Ответ иезуиту отцу Мартынову. Письма 1–3. М., 1865. 60 (28, 26, 6) с. Этот «Ответ» доступен для просмотра на сайтах РГБ и РНБ.

[22] Письмо о. Гагарина, священника Общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину (В ответ на письма, напечатанные в журнале «День»). <Париж: Б. и., 1866.> 11 с. Без тит. л. и обл. Написано от руки. Литогр.

[23] Письмо отца Гагарина, священника Общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. № 7. Июнь. Париж, 1982. С. 182, 189.

[24] *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России: Письма к иезуиту Мартынову. М.: Рус. архив, 1866. 304 с.

[25] *Его же.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3: Русское самосознание. С. 543.

изобилует ошибками, я надеюсь, что окажете любезность и позволите заменить те два экземпляра, что я Вам отправил, таким же количеством новых, более приличных, по крайней мере на вид» (с. 610)[26]. В этом письме Самарин признается в том, что газетная публикация его писем содержит много ошибок.

В течение нескольких лет труд «Иезуиты и их отношение к России» вышел в свет еще двумя изданиями[27], в 1887 г. — был опубликован в составе VI тома сочинений Самарина[28], в 1914 г. в Сергиевом Посаде увидела свет сокращенная версия книги[29]. В 1867 г. «Иезуиты» появились также во французском и польском переводах.

ІЕЗУИТЫ
и
ИХЪ ОТНОШЕНІЕ
КЪ РОССІИ.

ПИСЬМА КЪ ІЕЗУИТУ МАРТЫНОВУ.

Ю. Ѳ. САМАРИНА

ИЗДАНІЕ ТРЕТЬЕ.

МОСКВА.
Типографія Грачева и к., у Пречист. в., д. Шизоной.
1870.

Обложка третьего издания
писем к иезуиту Мартынову

Итоги. Итак, получив в качестве реакции на свою статью (о возможном возвращении ордена иезуитов в Россию) письмо от иезуита отца И. М. Мартынова, И. С. Аксаков принимает решение опубликовать его в своей газете «День» одновременно с ответным посланием-опровержением. Сам Аксаков в роли ответчика выступить не решается («так как я не специалист-богослов»), а потому обращается за помощью к своим ближайшим соратникам — Н. П. Гилярову-Платонову и Ю. Ф. Самарину. В это время, не дождавшись публикации своего письма в газете «День», Мартынов издает его в виде брошюры в Париже. Гиляров писать ответ о. Мартынову решительно отказывается. Тогда, «чтоб только не подать повода думать, что мы уклоняемся от вызова», за дело весною 1865 г. берется Самарин. Сначала он думал «отделаться статейкою», однако статья в итоге разрослась до пяти пространных писем-статей. Над «Ответом» Самарин трудится в своем родовом имении Васильевское Самарской губернии. Аксаков в это время находится в Москве, где продолжает и к концу года завершает четырехлетнее издание своей газеты «День». Между славянофилами завязывается переписка, в которой получают отражение и проблемы подготовки к печати «Ответа иезуиту отцу Мартынову». К 12 сентября Самарин завершает все пять задуманных им писем. Сначала, 9 августа, Самарин отсылает Аксакову для набора 2-е письмо, затем 17 августа — 1-е письмо. 2 сентября Аксаков сообщает Самарину, что получил 1-е и 3-е письма; также обещает в конце будущей недели (т. е. к 12 сентября) набрать два первых письма и корректуры отправить ему и Гилярову. Однако только 20 сентября Аксаков отправляет Самарину корректуру 2-го письма, а 11 октября — и корректуру 1-го письма. Самарин, в свою очередь, 15 октября требует от Аксакова обещанные замечания Гилярова и 20 октября высылает «исправленную и значительно пополненную

[26] Там же. С. 610.

[27] *Его же.* Иезуиты и их отношение к России: Письма к иезуиту Мартынову. 2-е изд., доп.: М.: Рус. архив, 1868. 480 с.; 3-е изд.: М.: Рус. архив, 1870. 510 с.

[28] *Его же.* Иезуиты и их отношение к России // Сочинения Ю. Ф. Самарина. Т. VI: Иезуиты и статьи богословско-философского содержания. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1887. С. 1–326.

[29] Иезуитизм и иезуиты: [По Ю. Ф. Самарину]. Сергиев Посад: Тип. Н. Иванова, 1914. 140 с. (Религиозно-философская библиотека; Вып. 36).

корректуру II-го письма». Наконец, к 27 октября готово и 1-е письмо. 1 ноября Самарин собирается выехать в Москву. Вероятно, прибыв в Москву, он успел просмотреть корректуры своих писем, направляемых в печать. В Российских государственной и национальной библиотеках сохранились оттиски первых трех самаринских писем, изданных в виде отдельной брошюры. Возможно, именно такие оттиски Самарин отправил княгине Е. А. Черкасской и баронессе Э. Ф. Розен. В ноябре и декабре 1865 г. пять писем Самарина иезуиту отцу Мартынову опубликованы в газете «День». В РНБ также сохранилось литографированное письмо на 11 страницах, написанное иезуитом Гагариным Самарину 18 (30) января 1866 г. из Парижа, которое было в 1982 г. опубликовано в парижском журнале «Символ». Наконец, в феврале и марте 1866 г. Самарин информирует своих адресатов о том, что по инициативе П. И. Бартенева выходит «новое издание моих писем об иезуитах».

Источники и литература

1. *Гагарин И. С.* О примирении Русской Церкви с Римской / Пер. И. Мартынова, свящ. Братства Иисусова. Париж: А. Франк, 1858 (Ле Ман: в тип. Жюльена, Ланьера, Конарда). [4], II, 103 с.

2. *Дмитриев А. П.* Н. П. Гиляров-Платонов и русская литература 1850–1880-х годов / ИРЛИ РАН; Отв. ред. Б. Ф. Егоров. СПб.: ООО «Родник», 2018. 912 с.

3. Иезуитизм и иезуиты: [По Ю. Ф. Самарину]. Сергиев Посад: Тип. Н. Иванова, 1914. 140 с. (Религиозно-философская библиотека; Вып. 36).

4. «Многое тут разбросано искрами глубокой мысли…» (Письма Н. П. Гилярова-Платонова к И. Ф. Романову-Рцы) / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. А. П. Дмитриева // Возвращение Гилярова-Платонова: Сб. ст. и материалов / Коломен. гос. пед. ин-т; отв. ред. В. А. Викторович. Коломна, 2007. С. 209–342.

5. Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876) / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова, О. Л. Фетисенко, В. И. Шведов; вступ. ст. Т. Ф. Пирожковой <с. 5–44>; подг. текстов Т. Ф. Пирожковой и О. Л. Фетисенко; примеч. Т. Ф. Пирожковой и В. Ю. Шведова <с. 337–649>. СПб.: Пушкинский Дом, 2016. 712, [16] с. ил.

6. Письмо отца Гагарина, священника Общества Иисусова, Юрию Федоровичу Самарину в ответ на письма, напечатанные в журнале «День» // Символ. № 7. Июнь. Париж, 1982. С. 182–189.

7. Письмо о. Мартынова к г. Аксакову в ответ на статью о иезуитах, помещенную в 12 № газ. «День» [Предисловие, с. 3–6; письмо о. Мартынова, с. 7–33; Извлечение из 12 № газеты «День» за 1864 год. I. Из передовой статьи, с. 34–43; II. Из статьи «Славянство — православие» г. Беллюстина, с. 43–50]. Париж: Кирило-Мефодиев. о-во, 1864. [1], 50 с.

8. *Ранке Л. фон.* Римские папы, их церковь и государство в XVI и XVII столетиях: в 3 т. / Пер. с нем. Берлин, 1834. [Кн. 1–8]. СПб.: тип. И. Глазунова и К°, 1842–1847. [6], 480; [8], 360; [6], 433 с.

9. *Самарин Ю. Ф.* Ответ иезуиту отцу Мартынову. Письма 1–3. М.: тип. Бахметева, 1865. 60 (28, 26, 6) с.

10. *Самарин Ю. Ф.* Иезуиты и их отношение к России: Письма к иезуиту Мартынову. М.: Рус. архив, 1866. 304 с.; 2-е изд., доп.: М.: Рус. архив, 1868. 480 с.; 3-е изд.: М.: Рус. архив, 1870. 510 с.

11. *Самарин Ю. Ф.* Сочинения Ю. Ф. Самарина. Т. VI: Иезуиты и статьи богословско-философского содержания / Издание Д. Самарина. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1887. 577 с.

12. *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3: Русское самосознание / Редкол.: А. Н. Николюкин [и др.]; Российская акад. наук, Ин-т науч. информ. по общественным наукам. СПб.: Росток, 2016. 927 с.

13. Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская). Переписка (1858–1884) / ИРЛИ РАН; Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2018. 600 с. [8] с. ил.

14. *Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. СПб.: Владимир Даль, 2015. 799 с.

15. *Хомяков А. С.* Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры. 1858 // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова: [в 4 т.] Т. 2. Сочинения богословские / Изд. под ред. [и с предисл.] Ю. Самарина. Прага: Тип. д-ра Ф. Скрейшовского, 1867. С. 146–221.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

В. А. Фатеев

Утраченная книга о богословии и философии Ю. Ф. Самарина протоиерея Феодора Андреева

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10012

Аннотация: В статье предпринята попытка реконструкции содержания утраченной монографии протоиерея Феодора Андреева (1887–1929), посвященной эволюции миросозерцания славянофила Ю. Ф. Самарина от гегельянства к Православию. Написанная в дореволюционные годы доцентом МДА, философом и богословом Ф. К. Андреевым книга-диссертация об известном представителе раннего славянофильства была конфискована ОГПУ в 1930 г. вместе с архивом покойного священника при аресте его вдовы. На основании ограниченного количества дошедших до нас источников рассматривается постепенное развитие исследовательского труда о богословии и философии Самарина от кандидатского сочинения до прекращения работы над практически законченной монографией в годы революции. В статье дается также краткий очерк духовного пути и пастырского служения протоиерея Феодора Андреева после революции и закрытия духовных академий — как профессора Богословского института в Петрограде, священника с 1922 г., а в конце жизни — видного деятеля иосифлянского движения.

Ключевые слова: Ф. К. Андреев, Ю. Ф. Самарин, гегельянство, славянофильство, МДА, кандидатская диссертация, отец Павел Флоренский, мученик Михаил Новоселов, «Кружок ищущих христианского просвещения», Богословский институт (Петроград), иосифлянское движение.

Об авторе: **Валерий Александрович Фатеев**
Кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток».
E-mail: vfateyev@gmail.com

Ссылка на статью: Фатеев В. А. Утраченная книга о богословии и философии Ю. Ф. Самарина протоиерея Феодора Андреева // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 204–230.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Valery A. Fateyev

The Lost Book about the Philosophy and Theology of Yuri Samarin by Archpriest Feodor Andreyev (1887–1929)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10012

Abstract: The article is an attempt to reconstruct the content of the lost monograph by Archpriest Feodor Andreyev (1887–1929), devoted to the evolution of views of the Slavophile Yuri Samarin from Hegelianism to the Orthodox faith. Written in the pre-revolutionary years by the philosopher and theologian Feodor Andreyev, Associate Professor of the Moscow Theological Academy, this practically completed book about the well-known representative of Slavophilism was confiscated by the OGPU in 1930 during the arrest of the deceased archpriest's widow. On the basis of a limited number of surviving historical sources a gradual development of the research work on Samarin's theology and philosophy from a candidate dissertation to the interruption of work on the monograph during the revolution is traced. The article also provides an outline of the spiritual life and service to the Church of Archpriest Feodor Andreyev after the revolution and closing of the theological academies as Professor of the Theological Institute in Petrograd in 1920–23, a priest since 1922, and a prominent figure of the Josephite movement at the end of his life.

Keywords: Feodor Andreyev, Yuri Samarin, Slavophilism, Moscow Theological Academy, Candidate Dissertation, St. Martyr Mikhail Novoselov, "Circle of Seekers after Christian Knowledge", Theological Institute, Petrograd, Josephite movement.

About the author: **Valery Alexandrovich Fateyev**
Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the Rostok Publishing House.
E-mail: vfateyev@gmail.com

Article link: Fateyev V. A. The Lost Book about the Philosophy and Theology of Yuri Samarin by Archpriest Feodor Andreyev (1887–1929). *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 204–230.

В истории культуры бывало немало случаев, когда в памяти потомков оставались лишь имена когда-то слывших знаменитыми философов, писателей или скульпторов, чьи главные произведения канули в лету. Ряд поразительных фактов такого рода дошел до нас из античности.

Вспоминаются также печальные примеры, когда сами писатели уничтожали собственные произведения — подобно Николаю Гоголю, который сжег второй том «Мертвых душ», или Константину Леонтьеву, бросившему в огонь уже предназначавшиеся в печать романы из серии «Река времен» после своего известного духовного переворота.

Протоиерей
Феодор Андреев

Но встречаются, оказывается, случаи потери ценных в культурном отношении и нейтральных в политическом смысле произведений и в наше время, притом совсем не по воле случая или самого автора.

Одним из таких печальных событий XX в. является утрата значительных произведений отечественной духовной литературы, принадлежавших перу малоизвестного богослова и философа Федора Константиновича Андреева, с 1922 г. священника, видного борца с обновленчеством, а позже — активного участника иосифлянского движения. В 1930 г., уже после смерти протоиерея Феодора Андреева, его вдова Наталья Николаевна Андреева (урожд. Фроловская), продолжавшая участвовать в иосифлянском движении, была арестована. При аресте весь архив отца Феодора, как и его ценнейшая библиотека, подверглись конфискации. В результате важнейшая переписка священника-богослова, а также все его рукописи, в том числе и книга о Ю. Ф. Самарине, бесследно сгинули в недрах ОГПУ–НКВД–КГБ, вопреки известному оптимистическому выражению «Рукописи не горят», которое стало расхожим после нашумевшего позднего обретения романа Михаила Булгакова и других произведений.

Монография Ф. К. Андреева, посвященная Ю. Ф. Самарину, вне всякого сомнения, представляла собой выдающийся труд о видном представителе славянофильства, единственное в своем роде исследование, равного которому по значению нет до сих пор. Достаточно сказать, что уже ранний вариант этой работы, представленный в 1913 г. в Совет МДА в качестве кандидатской диссертации под названием «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ», составлял тысячу страниц. Кандидатское сочинение получило одобрение Совета духовной академии, а его автор был единогласно избран преподавателем МДА на профессорскую должность. Кандидату богословия рекомендовалось продолжить работу над той же темой для написания магистерской диссертации и выпуска монографии, посвященной Ю. Ф. Самарину.

20 августа 1916 г. епископ Феодор (Поздеевский), ректор МДА, сообщил на заседании Совета духовной академии, что и. о. доцента Ф. К. Андреев подал на рассмотрение в МДА магистерскую диссертацию под названием «Из истории религиозных и философских исканий ранних славянофилов. Юрий Федорович Самарин и его друзья»[1]. Новое название свидетельствует о том, что исследование претерпело определенные

[1] Богословский вестник. 1916. Август. Журнал Совета. С. 91.

изменения в сторону расширения биографии Ю. Ф. Самарина до охвата духовной истории всего раннего славянофильства. Но получилось так, что об этом явно усовершенствованном варианте монографии нам практически больше ничего не известно.

Защита магистерской диссертации так и не состоялась — сначала из-за болезни и семейных неурядиц Ф. К. Андреева, а затем из-за наступившей революционной смуты. Но автор не прекращал делать добавления в книгу до 1918 г., хотя после закрытия академии стало ясно, что наступили не слишком благоприятные времена для издания научной монографии.

Окончательно обосновавшись в Петрограде после болезни и драматических событий, связанных с революцией и закрытием духовных академий, Ф. К. Андреев отложил работу над книгой до лучших времен, которые так и не наступили, и активно занялся церковной деятельностью. Она была связана главным образом с организацией Богословского института (1919–1923) и преподаванием в нем, а в последующие годы, после принятия в 1922 г. священного сана, — с пастырским служением.

Информацию об утраченной монографии, посвященной Самарину, приходится собирать по крупицам, более того: дошедшие до нас сведения о самом авторе этого научного исследования также весьма скудны. При богоборческой власти имя философа-священника было по сути под запретом, и до конца 1980-х гг. о нем не знали почти ничего даже специалисты, хотя в свое время эта личность имела широкую известность, а на рубеже 1920-х и 1930-х гг. из-за подвижнической деятельности отца Феодора его имя было на устах верующих православных христиан. После неприятия им вместе с единомышленниками известной декларации митрополита Сергия он дважды подвергался аресту, и второй раз был, собственно, отпущен из тюрьмы умирать, дабы его смерть не воспринималась в народе как мученическая кончина. Проститься с непоколебимым исповедником Православия после безвременного упокоения пришли тысячи людей, и его похороны превратились, по отзывам современников, в мощную религиозную манифестацию.

В годы богоборческой власти о нем упоминали крайне редко и лишь в отрицательном контексте, не гнушаясь порой клеветнических измышлений[2]. В последние десятилетия личность протоиерея Феодора Андреева отчасти вернулась из забвения. О нем появилось несколько научных статей[3], более пристальное внимание обратили на него историки Церкви[4], но все-таки в обычной читательской среде об этом мыслителе и пастыре известно очень мало.

Только теперь, наконец, этот большой пробел почти полностью устранен: в мае 2019 г. в издательстве Православного Свято-Тихоновского университета вышла первая книга, целиком посвященная протоиерею Феодору Андрееву[5]. Основную часть довольно объемистого тома занимает биография отца Феодора, составленная на основе личных воспоминаний и документов его дочерями-близнецами — Анной Федоровной Можанской (урожд. Андреевой) и Марией Федоровной Андреевой. К сожалению, они ушли из жизни, так и не дождавшись издания книги, интересной прежде всего

---

[2] См.: *Платонов Н. Ф.* Почему я вышел из церкви // Правда о религии. Сборник. М., 1959. С. 396. Измышления обновленческого «митрополита»-расстриги, к сожалению, позже повторяли и другие авторы. См.: *Фатеев В. А.* Флоренский или Андреев? Еще раз по поводу доклада о Блоке, приписываемого о. Павлу Флоренскому // Христианство и русская литература. Сб. 3. СПб., 1999. С. 307–309.

[3] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф., Фатеев В. А.* Андреев, Федор Константинович // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 348–350; *Фатеев В. А.* От богословия к исповедничеству // Вера-Эском. Сыктывкар. 1998. № 304. С. 14–15; *Фатеев В. А.* Флоренский или Андреев?... // Христианство и русская литература. Сб. 3. СПб., 1999. С. 298–330.

[4] *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 25, 158–159, 300 и др.

[5] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи». Жизненный путь и служение протоиерея Феодора Андреева. 1887–1929. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2019.

тем, что в ней впервые подробно освещены жизненный путь и церковное служение богослова и священника.

Помимо биографии отца Феодора, проиллюстрированной многочисленными фотографиями из семейного альбома Андреевых, ценность книги состоит в том, что в приложении к воспоминаниям присутствует ранее не публиковавшаяся переписка Ф. К. Андреева с отцом Павлом Флоренским и другими современниками.

В связи с темой данной статьи особого внимания в книге об отце Феодоре заслуживают дошедшие до нас официальные отзывы о кандидатском сочинении «Ю. Ф. Самарин как богослов и философ» профессора С. С. Глаголева и священника Павла Флоренского, а также длинное письмо Федора Константиновича по поводу диссертации после выпуска духовной академии к потомку знаменитого славянофила Ф. Д. Самарину. Эти документы, наряду с сохранившимися черновиками кандидатской диссертации, служат основными источниками, позволяющими воссоздать общий характер, а также некоторые важнейшие подробности содержания утраченной монографии.

Книга о жизненном пути и служении протоиерея Феодора дает представление о масштабе личности богослова и подвижника и указывает на настоятельную потребность собирания и исследования тех крох, которые остались от трудов этого уроженца Петербурга, чья деятельность духовно связала две столицы России.

Необходимо попытаться не только по возможности реконструировать личность и взгляды протоиерея Феодора Андреева, но и составить представление о его утраченных сочинениях и прежде всего о монографии, посвященной Ю. Ф. Самарину.

* * *

Федор Константинович Андреев — студент первого курса Института гражданских инженеров

В 1908 г., будучи уже студентом третьего курса Института гражданских инженеров в Петербурге, Федор Константинович Андреев почувствовал острую потребность оставить сугубо практическую профессию и собрался поступать в духовную академию. О побудительных мотивах столь решительного духовного поворота отлично успевавшего студента, кроме мимолетной, но многое объясняющей фразы о побеге из института «в предчувствии отопления, вентиляции и подобных „наук“» в письме к отцу Павлу Флоренскому от 11/12 января 1915 г.[6], нам практически ничего не известно. Федор Константинович вырос во вполне религиозной семье, но никаких внешних факторов, объясняющих столь резкое изменение направления всей жизни в сторону Церкви, видимо, не было — такие решения принимаются обычно на основе глубоко интимных переживаний и размышлений. Правда, очень большое влияние имел на племянника младший брат отца, архитектор Семен Иванович Андреев, благочестивый человек, строивший в основном церкви или благотворительные учреждения, сам благотворитель, друживший с профессорами духовной

[6] Там же. С. 459.

Федор Андреев за пианино

академии. Однако вряд ли будет ошибкой предположить, что причиной радикальной перемены жизненного пути стала именно *горячая вера* молодого человека, особенно если принять во внимание его последующий жизненный путь.

Хотя Ф. К. Андреев был петербуржцем по происхождению, друг семьи И. П. Щербов, преподаватель Санкт-Петербургской духовной семинарии, посоветовал юноше поступать в академию в Москве. Иван Павлович сопроводил молодого энтузиаста рекомендацией к своему московскому другу — М. А. Новоселову, руководителю известного «Кружка ревнителей христианского просвещения» в духе Православия. Новоселов познакомил Андреева с Павлом Флоренским, только что ставшим в академии преподавателем кафедры истории философии. В феврале 1909 г., подготовившись под руководством профессора Щербова, Андреев успешно сдал экзамены за семинарский курс, а с осени стал студентом академии. Следует отметить, что уже при сдаче экзаменов за курс семинарии Ф. К. Андреев познакомился с будущим ректором академии архимандритом Феодором (Поздеевским), который сразу обратил внимание на способного студента, отличавшегося, помимо прекрасных знаний, искренней верой и приверженностью традиционным духовным ценностям, хранимым Церковью.

М. А. Новоселов и Ф. К. Андреев в Сергиевом Посаде, 1909 г.

Не может не поражать та быстрота, с какой Ф. К. Андреев освоился в МДА, сразу обретя в Сергиевом Посаде и в Москве довольно широкий круг единомышленников и друзей,

Ф. К. Андреев,
МДА, 1911 г.

выделявшихся незаурядными философскими способностями и устремленностью к Православию. Это произошло главным образом благодаря тому, что он активно включился в деятельность «Новоселовского», или «Корниловского» (по имени еще одного участника, доктора А. А. Корнилова, в московской квартире которого иногда происходили заседания) кружка. В «Кружке ревнителей христианского просвещения» Андреев близко познакомился с самыми заметными представителями православной философской мысли того времени — помимо М. А. Новоселова, которому его представил И. П. Щербов, и его друга П. А. Флоренского, это были В. А. Кожевников, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн и другие известные философы церковно-славянофильского направления.

В конце первого десятилетия XX в. в МДА славились два выдающихся студента, показавших незаурядные способности в области философии и богословия. Первый из них — Павел Флоренский, который окончил МДА в 1908 г. и сразу по окончании академического курса был назначен «исправляющим» должность доцента по кафедре истории философии. В 1911 г. Флоренский стал священником. Имя и богословские сочинения отца Павла Флоренского сегодня известны во всем мире.

Имя другого незаурядного выпускника МДА тех лет — Федора Константиновича Андреева, спустя пять лет также прямо со студенческой скамьи совершившего стремительный взлет на профессорскую должность доцента кафедры систематической философии и логики, далеко не так популярно. Но между ними было очень много общего. Недаром В. В. Розанов, с которым Флоренский вел в эти годы оживленную переписку, отметил в одной из своих статей как отрадную примету времени то, что «именно самые выдающиеся умы»[7] переходят после университетского курса наук на духовную ниву, и упомянул как представителей этой тенденции Флоренского вместе с Андреевым. Поэтому не было ничего удивительного в том, что эти два молодых богословских таланта подружились еще в студенческие годы Федора Константиновича. Хотя Ф. К. Андреев долгое время находился в тени своего старшего друга, оказавшего на него огромное идейное влияние, он и сам являлся значительной, достойной внимания личностью.

Весь дореволюционный период Ф. К. Андреев находился под обаянием интеллекта и идей отца Павла, который не только опекал более молодого коллегу и помогал ему, но и ценил в нем своего единомышленника. Если по богатству и оригинальности философских идей Федор Константинович заметно уступал отцу Павлу и всегда признавал его безусловное первенство, то во второй половине своей жизни, после принятия сана, отец Феодор Андреев как православный пастырь и просто высоконравственная личность с активной позицией обрел полную духовную самостоятельность.

Как проницательно отмечала впоследствии вдова отца Феодора Н. Н. Андреева, отец Павел, отличавшийся чрезвычайной усложненностью внутреннего мира, «интеллектуальной перегруженностью», тяготел к людям простым и цельным, и личность Федора Константиновича была привлекательна для него тем, что «у отца Феодора

[7] Там же. С. 145.

при большом уме и необыкновенной душевной чистоте не было такой культурной перегруженности»[8].

Следует отметить, что в обширной литературе, посвященной отцу Павлу Флоренскому, его дружеские отношения с Ф. К. Андреевым еще не нашли достойного отражения. И это при том, что в 1914 г. едва ставший преподавателем академии кандидат богословия выступил вторым оппонентом на защите магистерской диссертации своего недавнего учителя, а в 1920-х гг. священник Феодор Андреев, по свидетельству современника, был «духовным отцом отца Павла»[9].

* * *

В отзыве профессора С. С. Глаголева на кандидатское сочинение Ф. К. Андреева отмечается, что первоначально научный руководитель профессор А. И. Введенский предложил Андрееву тему «Аксиология Абсолютного», на основе философии А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, и старательный студент уже приступил к изучению этих западноевропейских философов. Но затем по рекомендации А. И. Введенского он изменил тему диссертации, обратившись к воззрениям славянофила Ю. Ф. Самарина. По всей видимости, профессор руководствовался замеченным интересом талантливого выпускника к русской православной философии, проявившимся в «Новоселовском кружке». После третьего курса, 8 июля 1912 г., когда работа над новой темой была уже в разгаре, Андреев сообщал отцу Павлу: «Читаю с большим интересом XII-й (недавно вышедший) том юношеских писем Самарина; буду искать письма К. Аксакова к нему <…> хорошо бы добыть дневник Самарина»[10]. Осенью 1912 г. отец Павел Флоренский был назначен редактором журнала «Богословский вестник» и писал своим друзьям, что надеется на их деятельное участие в журнале. Среди тех, на кого он рассчитывал в качестве будущих авторов, была и фамилия Ф. К. Андреева, тогда еще студента.

А в декабрьском номере «Богословского вестника» за тот же год, когда Ф. К. Андреев учился на последнем курсе духовной академии, появилась его рецензия на двенадцатый том сочинений славянофила Ю. Ф. Самарина, содержавший «Письма» мыслителя. С нее, собственно, и обозначилось в печати увлечение Андреева личностью и богословскими взглядами известного славянофила.

Эта первая публикация Ф. К. Андреева в журнале, как ни странно, так и осталась едва ли не самой живой и яркой из дошедших до нас работ философа. Уже тогда молодой исследователь проявил себя вполне зрелым специалистом в области философии и богословия, а также приверженцем славянофильских идей, воспринимавшихся им в качестве основной онтологической традиции русского умозрения, неотделимой от Церкви. Рецензия на том писем Самарина положила начало серии богословских сочинений Ф. К. Андреева, посвященных славянофильству, которым он увлеченно занимался весь период пребывания в академии.

Хотя тема богословия Ю. Ф. Самарина была предложена Ф. К. Андрееву научным руководителем, интерес к самаринскому богословию и философии возник у студента неслучайно. Большое значение имело его сближение с самого поступления в академию с «Новоселовским кружком», который развивал славянофильские традиции в церковно-богословском направлении. Имена Хомякова, Киреевского, Аксаковых, Самарина являлись для членов кружка богословским и нравственным ориентиром.

Среди тех, с кем Андреев познакомился в «Новоселовском кружке», был Ф. Д. Самарин, видный общественный деятель, представитель знаменитой славянофильской семьи, имевшей сильные консервативно-славянофильские традиции. Племянник Юрия Федоровича проводил в студенческом филиале «Кружка ищущих христианского просвещения» чтения на церковно-историческую тему «Первоначальная христианская

---

[8] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»… С. 313.

[9] См.: *Филиппов Борис* [*Филистинский Б. А.*]. Всплывшее в памяти. Лондон, 1990. С. 167.

[10] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»… С. 440.

Церковь в Иерусалиме (по книге Деяний свв. Апостолов)». По отзыву Ф. К. Андреева, который был постоянным посетителем чтений, они могли «служить идеалом для преподавателей Священного Писания в духовных академиях»[11]. Кроме того Ф. Д. Самарин был инициатором создания и председателем «Братства Святителей Московских», в деятельности которого также активно участвовали члены Кружка.

Знакомство с потомками славянофила позволило студенту значительно расширить круг источников, используемых в работе над кандидатской диссертацией о Ю. Ф. Самарине. Ценнейшей особенностью утраченной рукописи было то, что во время работы над диссертацией Федор Андреев получил от славянофильской семьи доступ к обширному кругу материалов, благоговейно сохранявшихся потомками.

Кстати, в том же номере «Богословского вестника», где была напечатана статья Ф. К. Андреева о письмах Самарина, отец Павел Флоренский поместил (без подписи) небольшой текст представления Ф. Д. Самарина на звание почетного члена МДА, написанный Ф. К. Андреевым, в котором студент засвидетельствовал изумительную для мирянина осведомленность Федора Дмитриевича в богословских науках[12].

Помимо возможности составить более достоверный портрет известного славянофила по недоступным прежде рукописным источникам, полученным от племянников Ю. Ф. Самарина, общение с активными деятелями консервативно-славянофильского направления давало Ф. К. Андрееву ощущение жизненности своей работы. Исследование было для молодого богослова не отвлеченным штудированием истории русской философии и отечественного богословия, а живым духовным делом, имеющим непосредственную связь с современностью.

Примечательно, что коллективным сочинением членов «Новоселовского кружка» стал сборник памяти Ф. Д. и П. Д. Самариных, скончавшихся в 1916 г. Большинство участников сборника вспоминало более известного и знакомого им по выступлениям в кружке Федора Дмитриевича Самарина. Ф. К. Андреев, который при работе над диссертацией о Ю. Ф. Самарине состоял в тесном общении с обоими почившими братьями из славянофильской семьи, написал воспоминания как о Федоре Дмитриевиче († 23 октября), так и о не столь именитом Петре Дмитриевиче († 12 октября). П. Д. Самарин непосредственно занимался изданием сочинений Юрия Федоровича и знал чуть ли не каждую мелочь в биографии и наследии своего дяди. Из-за болезни Андреев не смог приехать в Москву на заседание «Общества Московских Святителей», состоявшееся 1 декабря 1916 г., на 40-й день кончины Ф. Д. Самарина, но его воспоминания в виде письма к М. А. Новоселову были зачитаны на памятном мероприятии и вошли в составленный из докладов сборник. Все выступления и воспоминания были напечатаны сначала в «Богословском вестнике»[13], а потом вышли и отдельным изданием[14]. В воспоминаниях Ф. К. Андреева содержатся не только трогательные характеристики почивших братьев Самариных, свидетельствующие об их исключительном благородстве и бережно сохраняемых традициях славной славянофильской семьи, но и рассказ об их «поистине отеческом руководстве» научной деятельностью Ф. К Андреева в его работе над диссертацией. Как выразился Федор Константинович, ему были любезно открыты сразу два архива — семейный архив рукописей Ю. Ф. Самарина и «неписанный архив своих собственных сердечных воспоминаний» о великом предке.

К началу 1913 г. в фундаментальном кандидатском исследовании, посвященном Ю. Ф. Самарину, наметились все общие контуры и работа над подробностями шла

[11] Феодору Дмитриевичу Самарину († 23 окт. 1916 г.) от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 25.

[12] Богословский вестник. 1912. Дек. № 12. С. 864.

[13] Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей (Заметки Вл. А. Кожевникова, Гр. Н. Трубецкого, П. Б. Мансурова, свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Ф. К. Андреева и С. Н. Булгакова) // Богословский вестник. 1916. Окт./дек. С. 541–581 (воспоминания Ф. К. Андреева на с. 563–573).

[14] Феодору Дмитриевичу Самарину († 23 октября 1916 г.) от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 20–31.

к успешному завершению. В. А. Кожевников сообщал Ф. Д. Самарину 22 февраля 1913 г. об Андрееве, что, готовясь к выпуску из академии, Ф. К. увлеченно занимается исследованием религиозно-философских взглядов Ю. Ф. Самарина: «Приятную весть сообщили Вы о работе над новым томом Юрия Ф<едорови>ча. Кстати! Ф<едор> К. Андреев весь ушел в свою тему о философских убеждениях Юрия Ф<едорови>ча и относится к ней замечательно добросовестно. Он очень признателен Вашей семье и Вам за открытие ему доступа к ценным матерьялам для его работы»[15].

Профессор МДА
А. И. Введенский

Омрачилось триумфальное окончание Ф. К. Андреевым академии только одним печальным событием: 23 февраля 1913 г., незадолго до защиты, скончался профессор А. И. Введенский, под руководством которого была проделана основная часть работы над диссертацией.

Завершал свое кандидатское сочинение Федор Константинович уже после кончины наставника, под руководством профессора С. А. Глаголева, ставшего при защите первым рецензентом. Вторым рецензентом был отец Павел Флоренский. Именно из этих двух рецензий на кандидатскую диссертацию «Юрий Самарин как богослов и философ» мы узнаем основные подробности об утраченной монографии Ф. К. Андреева.

Профессор С. С. Глаголев в рецензии на работу Андреева подробно перечислил использованные им драгоценные источники: обширная неизданная переписка, пять томов дневников Ю. Ф. Самарина, его наброски, заметки и записки, журналы наставников в детском возрасте — француза А. Пако и известного впоследствии литератора Н. И. Надеждина, и другие недоступные для посторонних лиц документы. Помимо неопубликованных документов, Андреев, само собой, тщательно изучил для диссертации и все известные материалы о славянофилах — прежде всего их сочинения и переписку.

Рецензент подчеркнул, что диссертация г. Андреева является противовесом расхожим легкомысленным представлениям о славянофилах, обвиняемых в «квасном патриотизме и презрении к Западу», в том числе и покойным Вл. Соловьевым. Профессор Глаголев отметил: «Г. Андреев вовсе не выступает апологетом славянофилов, но тем убедительнее является вывод, подсказываемый его сочинением, что славянофилы были наиболее образованным и наиболее благородным элементом русского общества»[16]. Однако симпатии к славянофильству автора кандидатской работы, конечно, все же сказались в диссертации. Так, тот же профессор Глаголев упрекнул диссертанта за то, что он несправедлив по отношению к Петербургу в сравнении его с Москвой: «По мысли г. Андреева — и должно признать, он развивает ее искусно, — Петербург как будто сам по себе влиял вредно, а Москва сама по себе влияла благотворно»[17].

Глаголев полагал, что хотя Андреев стремился быть объективным, он слишком доверял выраженным в дневнике и письмах симпатиям и антипатиям будущего славянофила и несправедливо подверг излишней критике его воспитателей, в том числе отца и будущего профессора Московского университета Н. И. Надеждина.

---

[15] Письма В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину // Богословские труды. Вып. 40. М., 2005. С. 349–350.

[16] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»... С. 411.

[17] Там же. С. 412.

Рецензент также пожурил автора диссертации за то, что он злоупотребил немецкими философскими терминами и «ярлыками», и высказал пожелание заменить их на «русские заглавия». Однако это было недоразумение: Андреев использовал общеизвестные выражения из сочинений Гегеля, Гете и немецкие термины для пояснения содержания диссертации лишь в кратком конспекте, написанном специально для профессора Глаголева, не имевшего достаточно времени для подробного ознакомления с тысячестраничным опусом выпускника. Ф. К. Андреев разъяснил эту неувязку позже в письме к Ф. Д. Самарину.

Тем не менее общая оценка диссертации профессором Глаголевым была очень высокой: «Но г. Андреев сделал уже очень много. В его сочинении проявлены выдающиеся философские и литературные способности, любовь к науке, изумительное трудолюбие, прекрасное общее образование, широкая и основательная подготовка для научных занятий»[18].

Отец Павел Флоренский в своем отзыве назвал исследовательский труд Ф. К. Андреева «обширной *философской эпопеей*»[19], но подчеркнул при этом, что кандидатская диссертация Андреева, в которой использовалось огромное количество источников, — не примитивная студенческая компиляция, не эклектический свод архивных материалов, а тонкая, продуманная аранжировка всех многообразных линий из штрихов, очерчивающих духовный путь Ю. Ф. Самарина, в результате чего «вся работа получает характер сочный и густой»[20].

Отец Павел отмечал, что особая ценность кандидатской диссертации Андреева состояла в том, что ему был открыт доступ к неопубликованным документам из домашнего архива Самариных: «Этот интерес усугубляется еще тем, что главную массу данных для своего сочинения г. Андреев извел из самаринского архива и что документы, там изученные, оказываются гораздо интереснее многого из того, что доселе напечатано. Нельзя не высказать самого горячего пожелания, чтобы родственники Ю. Ф. Самарина, столько уже сделавшие для увековечения памяти его, возможно скорее издали эти высокопоучительные документы»[21]. Далеко не все упоминаемые в отзыве документы, использованные Ф. К. Андреевым, доступны и современным исследователям.

Диссертация Андреева, как писал отец Павел Флоренский, делилась на две половины: «к Гегелю» и «от Гегеля»: сначала в ней прослеживался путь философского возрастания Ю. Ф. Самарина как «неуклонное шествие к Гегелю», а потом, под влиянием А. С. Хомякова, — «преодоление Гегеля» как «победа над собою»[22].

Характеризуя намерения автора диссертации, отец Павел вскрыл те особенности сочинения, которые были близки его собственным творческим принципам: «Г. Андрееву хочется прощупать именно ноуменальный пульс личной жизни Самарина, подслушать биение таинственных недр его существа, — по внешним симптомам судить о самом организме его души»[23]. Любопытны и методологические советы философа о расширении способов проникновения в ноуменальные недра личности: «Почерк, структура биографической хронологии, символизм событий, вкусы, симпатии и антипатии, привычки, вообще все то, в чем подсознательное творчество личности выявляет себя с наименьшим трением...»[24]

Из недочетов студенческой работы Флоренский указал на отсутствие в диссертации развернутых характеристик идейных противников Самарина, изображение которых еще более увеличило бы ее «выпуклость», подчеркнув нравственные достоинства Юрия Федоровича. Что касается преимущественного внимания диссертанта к ранней половине жизни Самарина в ущерб более зрелым годам философа, то отец Павел

[18] Там же. С. 413.
[19] Там же. С. 414.
[20] Там же. С. 415.
[21] Там же. С. 417.
[22] Та же. С. 416.
[23] Там же.
[24] Там же. С. 421.

полагал, что такие временные рамки исследования могут быть объяснены возрастом самого автора. Это замечание, естественно, указывало не столько на недостаток диссертации, сколько на желательное направление дальнейшей работы над темой.

Оба рецензента предлагали взять богословские взгляды Ю. Ф. Самарина темой и для магистерской диссертации. Андрееву рекомендовалось дальше совершенствовать свою работу и довести ее до издания в виде монографии.

* * *

Но как ни важны опубликованные в «Богословском вестнике» отзывы о кандидатской диссертации Ф. К. Андреева, они все-таки не являются единственными и даже главными источниками сведений об утраченной книге. В архиве семьи Андреевых имеется обширная папка с неопубликованными пока рукописями Федора Константиновича и печатными оттисками его статей из «Богословского вестника», главную ценность в которой представляют подготовительные материалы к кандидатской диссертации. Эти ценнейшие документы дошли до нас, пережив трудные годы антирелигиозных гонений в архиве отца Павла Флоренского. Когда Н. Н. Андреева вернулась в 1933 г. из ссылки, отец Павел был сам арестован, и эти материалы Наталье Николаевне передала Анна Михайловна Флоренская уже в 60-х гг.

Черновики сохранились в относительно хорошем состоянии, они напечатаны на машинке, но с пропусками иностранных слов; нередко присутствуют рукописные добавления и связки. Вся рукопись насчитывает более 300 листов как обычного (реже), так и нестандартного (чаще) размера — от больших, склеенных вместе обрезков бумаги с подборками цитат, соединенными в общий текст, до совсем узких полосок с короткими выписками. Черновые материалы разбиваются на отдельные смысловые блоки, между которыми не всегда прослеживается связь. При этом почти по всем частям рукописи проходит общая нумерация будущих библиографических ссылок в круглых скобках (их более тысячи), однако сами сноски отсутствуют. Совершенно очевидно, что это лишь самые первые наброски некоторых глав диссертации, состоящие преимущественно из цитат. Видно, что «скелет» студенческой работы еще не успел обрасти «мясом» и «мускулатурой» богословской мысли самого автора. Дошедший до нас в таком виде черновик не может, конечно, дать полного представления об окончательном варианте труда потенциального кандидата богословия, о котором шла речь в отзывах профессора С. С. Глаголева и священника Павла Флоренского, и тем более о той магистерской диссертации, рукопись которой Ф. К. Андреев представил в Совет академии летом 1916 г. Однако в сочетании с отзывами на кандидатскую диссертацию эти черновики вполне позволяют сделать некоторые выводы.

Среди черновых набросков Андреева имеются многочисленные, но весьма разрозненные записи о детстве Самарина, о его студенческих годах, целая глава почерпнутых из литературных источников сведений, посвященных общению славянофила с А. О. Смирновой-Россет, подборки цитат об аресте юного правдолюба после обличения им непорядков в Остзейском крае, о заключении в Петропавловскую крепость и об известной его встрече с Николаем I, фрагменты, свидетельствующие об изучении Самариным философии и особенно Гегеля, а также общении с другими представителями славянофильского кружка, и прочие предварительные материалы.

Кандидатская диссертация охватывала главным образом ранний период богословского наследия Ю. Ф. Самарина, и значительная часть книги носила в большей степени биографический, чем богословский или философский характер, хотя Ф. К. Андреев искусно воссоздавал психологические и философские мотивы духовного роста героя, используя образы из «Дневников» Самарина, его писем и других документов. Одновременно автор диссертации проводил тонкую параллель между событиями духовной жизни Юрия Федоровича и тезисами сочинений Гегеля, прежде всего «Феноменологии духа». Фрагментарный вид черновиков, особенно посвященных детству, не позволяет, однако, представить себе полную канву будущей книги.

Эти обширные наброски, вне сомнения, будут полезны ученым-исследователям как славянофильства, и особенно Ю. Ф. Самарина, так и творческого наследия самого Ф. К. Андреева: для них могут быть важны малейшие детали. Но для обычных читателей этот во многом, можно сказать, лишь едва обработанный материал вряд ли представляет большой интерес.

Тем не менее, удалось вычленить из огромного «цитатника» к готовившейся диссертации довольно длинный и вполне связный фрагмент, условно озаглавленный нами «Преодоление Гегеля», согласно названию заключительной части диссертации в письме Ф. К. Андреева к Ф. Д. Самарину. Фрагмент этот относится к тому важнейшему периоду, когда под влиянием Хомякова Самарин отошел от гегельянства и стал православным мыслителем. Значительная часть пропущенных иноязычных цитат и библиографических отсылок восстановлена по выявленным первоисточникам. Таким образом, в этом воссозданном фрагменте уже не только прослеживается вся грандиозность намеченной конструкции, которую замыслил молодой исследователь, но и имеются отдельные мастерски проработанные места, раскрывающие нам автора как яркого, самостоятельно мыслящего богослова, опирающегося на святоотеческую традицию.

Центральная часть диссертации посвящена развитию идей Ю. Ф. Самарина. Это динамичный, литературно выразительный, но и глубоко философский текст, с обильным цитированием, помимо самого Самарина, произведений и писем широкого круга авторов, под влиянием которых развивается его мировоззрение — художественных и философских произведений от «Робинзона Крузо» Дефо и «Страданий юного Вертера» Гете до идей славянофилов (прежде всего Хомякова) и западноевропейских философов — Гегеля, Фейербаха, Шеллинга и других. Литературным и философским наследием цитируемых авторов диссертант владеет вполне свободно. Длинные цитаты философского содержания не смущают исследователя, так как развернутое повествование позволяет проследить важные нюансы развития мысли героя диссертации. Творческая манера Андреева отличается тем, что он с легкостью оперирует сложнейшими комплексами идей, переходя от трудных для понимания отвлеченных тем философского характера к живым литературным образам, так или иначе связанным с духовным возрастанием Самарина. Это очень глубокий философский текст и одновременно яркое повествование, в котором постоянно пульсирует живая мысль и неравнодушное отношение автора к описываемым им идеям и событиям.

Приведем несколько более или менее связных фрагментов черновика, которые позволяют получить представление о характере всей кандидатской диссертации, позиции автора и об особенностях стилистической манеры Ф. К. Андреева.

На университетской стадии Самарин и К. С. Аксаков были одинаково увлечены философией Гегеля и старательно изучали ее: «Схемы Гегеля были усвоены быстро и сразу же стали искать себе приложения, а для этого пред ним был непочатый край — Русь с ее историей, Церковью, бытом. Надо всем этим он был как раз призван тогда работать, так как получил от университета для магистерской диссертации тему по истории Русской Церкви — „Стефан Яворский и Феофан Прокопович“.

Как все добрые гегельянцы того времени, он отказался за недосугом от чтения „Логики“, вместе с Аксаковым и под руководством ученого немца, и с жаром погрузился в его „Эстетику“, „философию Истории“ и „философию Религии“... Когда перед магистерским экзаменом прошел слух, что его с Аксаковым хотят, вместо эстетики, спрашивать по истории философии, они оба демонстративно от этого отказались и принудили профессора экзаменовать их из эстетического „обозрения Гегеля“ (т. е., вероятно, вторую часть его), предварительно вычеркнув из программы несколько вопросов... Впрочем, и указанные Гегелем сочинения были Самариным прочитаны спешно, без углубления: механизм „двойного отрицания“ был понят, а детали, касавшиеся западной истории, интересовали мало. Их ждала русская история, протягивая беспомощные руки к этим живительным схемам, они оба вперегонку бросились спасать ее».

Ф. К. Андреев ярко описывает состояние упоенного гегельянством молодого Самарина: «„В чем Гегель не понял учение Церкви?“ — размышляет Самарин, и перед его „анализисом“ встают две картины, — библейская и гегелевская. Мы не знаем, как он их различил, но мы ясно видим на самом Самарине, о каком грехопадении говорит Гегель… Самарин дышит светлых воздухом „Логики“ и чувствует себя радостно в ее пустоте, он отбросил „Феноменологию“, чтобы скорее насладиться причудливой игрой абстрактной мысли… Он один из немногих гегельянцев того времени, которые не довольствуются приложением гегелевских схем к действительности и испытывают пафос лишь при созерцании такого „совпадения”, нет, он подлинный гегельянец, он наслаждается *творческим* моментом гегелевской системы, он отвертывается от малейших призраков чувственности, относительности, он требует самого общего, он ищет Гегеля ради него самого. Он им заражен, опьянен: — и ведь это происходит в то время, когда, как мы видели, гегельянство в Москве почти иссякло, когда все его прежние полуплатонические поклонники покинули его, ушли каждый в какое-нибудь новое дело, отдаваясь новой, более жизненной философии… Самарин один в деревне, ему не с кем говорить, он полон Гегелем и счастлив… Не только разумность действительного, но и действительность разумного ему ясна».

Под влиянием А. С. Хомякова Самарин постепенно преодолевает гегелевский рационализм и приходит к Православной вере. Однако Ф. К. Андреев далек от безоговорочного одобрения взглядов самого Хомякова. Он критически показывает наличие протестантских элементов в его воззрениях: «Все это принял Самарин: одного только не заметил он. При той борьбе со всем мистическим, в дурном смысле, которую вел Хомяков и отблеск которой мы уже видели в сфере философии, незаметно, но сильно потускнела и мистика добрая, то есть без которой невозможны ни таинства, ни молитва, ни любовь, ни вера, ни вся Церковь; а между тем Хомяков все подбрасывал топлива. Кроме самого учения о таинствах, которое все может быть заподозрено в протестантизме, но над которым мы не имеем возможности останавливаться, обращает на себя внимание его отношение к молитве. <…> Однако не нужно думать, что здесь предполагается какая-нибудь частная молитва и ответ на нее, что было бы вполне согласно с представлением истинно-православного человека. Нет, „труд для пользы других, бескорыстный (хотя отчасти) есть молитва, и молитва не только высшая, чем лепетание славянских слов в уголке, перед суздальскою доскою, но высшая многих, гораздо более разумных молитв, в которых выражается какой-то загробный эгоизм более, чем любовь. Молитве, так сказать, нет пределов. Отрывать ее от жизни, формулировать, заключать ее в отыскании „серединной точки“ и проч., все это нелепо».

Как хороша эта «суздальская доска» в устах защитника Православия! Самарин, много позже описываемого времени, хлопотал о том, чтобы изгнать это выражение из третьей брошюры Хомякова о Церкви, в рукописи (во французском подлиннике) которой она встречается. Надо заменить «„суздальскую доску“ словом (?) „икона“», — писал он тому же И. Аксакову; впрочем, лишь в виде „цензуры“»[25].

Эта часть черновика диссертации дает представление как о характере самой рукописи, так и о том, какой невосполнимой потерей для нашей духовной культуры стала утрата окончательного варианта рукописи монографии Ф. К. Андреева о Самарине.

Ряд ценных сведений о своей кандидатской работе Ф. К. Андреев сообщил уже после защиты в письме к Ф. Д. Самарину от 10 марта 1914 г. Он признал большинство ее недостатков, указанных рецензентами, и объяснил недоразумение, связанное с «ярлыками» на немецком языке, которых не было в диссертации. Федор Константинович также подробно изложил в этом письме свою концепцию духовного роста героя и свои дальнейшие намерения по улучшению качества монографии. Он писал: «Молодость и сравнительно большое сходство духовной эволюции Юрия Федоровича с той, что пришлось пережить и мне, сделали то, что биограф так тесно слился с тем,

[25] Архив семьи Андреевых.

Ф. К. Андреев —
студент четвертого курса МДА

о ком он писал, что биография, выиграв в психологическом отношении, кое-что утеряла в смысле историческом»[26]. Особенно подробно он остановился на том огорчительном для Самариных, бережно охранявших семейные традиции, обстоятельстве, что из-за глубокого внутреннего сочувствия своему герою неверно осветил отношения Юрия Федоровича с его отцом и вопрос о примененных к нему суровых воспитательных методах.

Ф. К. Андреев рассматривал свою кандидатскую работу как своего рода «продолженный и расширенный дневник» Ю. Ф. Самарина[27], как полезный, но предварительный труд, лишь «черновик», не предназначенный для печати. Он надеялся устранить все недостатки и учесть все пожелания в магистерской диссертации. Молодой исследователь собирался преодолеть «пережитый психологизм» и перейти «с теперешней психологической почвы на историческую», но ни в коем случае не теряя той духовной глубины, которую он, по его мнению, раскрыл в кандидатской работе благодаря субъективной точке зрения.

* * *

Несмотря на молодость и отсутствие опыта, Ф. К. Андреев за выдающиеся успехи еще до окончания духовной академии был рекомендован на кафедру систематической философии и логики вместо покойного профессора А. И. Введенского. Выбор облегчался еще и тем обстоятельством, что А. И. Введенский, осознавая свою близкую кончину, выдвинул в качестве своего преемника по кафедре именно Федора Константиновича. Рекомендация Совета МДА на должность преподавателя систематической философии и логики гласит: «Почивший философ находил в своем ученике все качества, требуемые от философа — любовь к науке вообще и к философии в особенности, изумительное трудолюбие и талантливость»[28]. Далее в рекомендации отмечались и другие достоинства выпускника академии — «его глубокая религиозность, его скромность, его возвышенно-идеалистическое направление». В аттестате Ф. К. Андреева были только отличные оценки. И все же выдвижение на столь ответственное профессорское место, при всех очевидных успехах, не могло бы, разумеется, состояться без одобрения руководства. Нет сомнения, что ректор академии, епископ Феодор (Поздеевский) благоволил к глубоко верующему, консервативно мыслящему воспитаннику. Было принято решение допустить Андреева к чтению пробных лекций по вакантной кафедре.

После успешного чтения перед аудиторией пробных лекций на темы «Московские шеллингианцы и „Вертер“» и «Первые произведения Канта» (черновики лекций сохранились) осенью 1913 г. исправляющий должность доцента кафедры систематической философии и логики Ф. К. Андреев приступил к выполнению своих должностных обязанностей.

---

[26] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»... С. 575.
[27] Там же. С. 576.
[28] Там же. С. 424.

Но занятия славянофилами и работа над монографией о Самарине не прекращались. Так, 11 марта 1914 г. Ф. К. Андреев сообщает отцу Павлу: «Переписываюсь с Ф. Д. Самариным по поводу „ледяного холода родительского дома“»[29] — речь идет об упомянутом выше ответном письме на критику племянника славянофила, которая не могла не повлечь за собой некоторый пересмотр концепции исследования.

Епископ Феодор (Поздеевский), ректор МДА в 1909–1917 гг.

Продолжал Ф. К. Андреев и сбор новых материалов для книги. 27 июня 1915 г., находясь на отдыхе в Луге, он пишет Флоренскому, что обнаружил у хозяина «не без славянофильских замашек» огромное количество журналов, в которых роется с единственной целью — отыскать что-нибудь о Самарине.

В следующем письме к другу содержится важное сообщение об изменении концепции своей монографии в сторону более критического отношения к либеральным проявлениям во взглядах его героя: «Самарин у меня, кажется, все более и более очищается от философии в дурном смысле и вместе с тем оживает... но с тем же вместе он, кажется, окажется либералом, и хотя не буду читать ему много нотаций за это, но и для похвал место вряд ли найдется...»[30] Это сообщение — своего рода параллель к строго критическому выступлению отца Павла на тему протестантских тенденций в богословии Хомякова, поддержанному Ф. К. Андреевым. Об их активных контактах в этот период, кстати, говорит то, что в отдельном оттиске критических заметок отца Павла «Около Хомякова» (1916) была помещена таблица родственных взглядов славянофилов, составленная Ф. К. Андреевым.

Одним из основных ориентиров при составлении канвы славянофильского движения в диссертации для Андреева был Н. П. Барсуков, автор многотомного труда «Жизнь и труды М. П. Погодина». Андреев упоминает в письме к Флоренскому в 1915 г. мнение ценимого им историка отечественной мысли и общественного движения, что в славянофильстве «слишком мало церковного элемента и древнерусской исторической пластики», и соглашается с Барсуковым: «Кажется, он не неправ, и об этом все-таки придется говорить в магистерской...»[31] Итак, работа над магистерской диссертацией касалась не только сбора фактического материала, но и изменения идейной направленности монографии.

Статья «Камень, отвергнутый строителями (Сто лет борьбы за онтологизм)», опубликованная в «Богословском вестнике» в 1914 г. (№ 10/11), является записью первой лекции Ф. К. Андреева, прочитанной им студентам осенью 1913 г. Она посвящена памяти профессора А. И. Введенского, под началом которого Федор Константинович готовил свою кандидатскую диссертацию. Рассматривая аксиологический подход, используемый профессором Введенским, Андреев показывает принципиальную разницу онтологических оснований, на которых зиждется русское православное богословие, и неокантианской философии «методического критицизма», делая вывод о бесперспективности рассудочной мысли. Некоторые детали этой лекции-статьи, относящиеся к критическому анализу эволюции рационализма в западной философии,

[29] Там же. С. 449.
[30] Там же. С. 469.
[31] Там же.

напоминают страницы кандидатской диссертации Ф. К. Андреева. Начиная с этой работы можно говорить о философских взглядах Андреева как о славянофильски окрашенной философии онтологизма.

В 1914 г. Московская духовная академия отмечала свое столетие. В следующем году Андреев опубликовал в журнале «Богословский вестник» свою приуроченную к юбилею обзорную работу «Московская Духовная Академия и славянофилы» — самый обширный из дошедших до нас его трудов. При том, что это исследование явилось как бы побочным продуктом при работе Ф. К. Андреева над диссертацией и представляет собой довольной беглый и сжатый — ввиду необъятности материала — свод документальных свидетельств о связях академии с писателями-славянофилами, это ни в коей мере не сухой библиографический справочник. Обзор насыщен интереснейшей, хотя и фрагментарной информацией, касающейся самых разных богословов и светских мыслителей; в исследовании множество живых, емких цитат из малодоступных источников. Тот факт, что сама диссертация Ф. К. Андреева, сначала целиком посвященная Ю. Ф. Самарину, а потом разросшаяся до истории всего раннего славянофильства, до нас не дошла, придает довольно обширному разделу данного обзорного труда, в котором рассматриваются связи с МДА Ю. Ф. Самарина, особый интерес. В нем использованы, кстати, некоторые ценные сведения из документов, предоставленных автору семьей потомков славянофила. В предисловии к своему труду Федор Константинович не только обозначил принципы, положенные в основу работы, которая предполагала раскрыть «черты внутреннего совпадения двух великих течений: славянофильского и духовно-просветительного», но и показал, что оба этих направления отечественной мысли ему дороги и близки.

* * *

Как отметил позже В. В. Розанов в статье «Бердяев о молодом московском славянофильстве»[32], члены «Новоселовского кружка» строили свои отношения подобно дружескому христианскому сообществу, интересовались работами друг друга, вырабатывая православное единомыслие, и участвовали в совместных издательских делах. Одним из тех, кого Розанов выделял в близком ему по духу кружке, был молодой богослов Ф. К. Андреев. Целая полоса в жизни сначала студента, а потом преподавателя академии была связана с Розановым, о чем свидетельствует интенсивная переписка, которую вели, сблизившись, отец Павел и Василий Васильевич в 1910-е гг. Из этой переписки, на страницах которой то и дело мелькает имя Федора Константиновича, становится очевидным, что Андреев в начале 1910-х гг. очень быстро стал одним из подающих большие надежды членов «Кружка ищущих христианского просвещения». Как коллега и друг Флоренского, он не мог не познакомиться с известным писателем, переписывавшимся с отцом Павлом. Это знакомство состоялось уже в 1911 г., когда Андреев был еще студентом. Навещая во время каникул родных в Петербурге, он привозил Розанову из Сергиева Посада вести от отца Павла.

С каждым годом упоминание имен Андреева, а также еще одного молодого мыслителя православно-славянофильского направления — С. А. Цветкова, в переписке двух выдающихся мыслителей растет. В 1915 г. Розанов пишет, например, в одном из писем, при чтении какой-то рецензии Андреева: «По-моему drei: Цветков, Андреев и батюшка Флоренский сейчас самые значительные, самые благородные люди в России (читаю январь, реценз. Андреева). Как я вас люблю троих…»[33].

Видно, как рад был писатель новому православно настроенному философскому таланту: «Поклон Андрееву. Это большая надежда академии, славянофильства, книжности вообще»[34]. При этом, конечно, нельзя не заметить, что на хвалебные

[32] *Розанов В. В.* В чаду войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. М.; СПб., 2008. С. 331–338.
[33] *Его же.* Литературные изгнанники. Кн. 2. М.; СПб., 2010. С. 349.
[34] Там же.

высказывания Розанова об Андрееве во все дореволюционные годы падал отсвет того блеска, который излучала яркая личность отца Павла Флоренского.

М. А. Новоселов
и священник Павел Флоренский
в Сергиевом Посаде

В еще одной своей статье этого периода патриотически и даже церковно настроенный в то время Розанов упоминал Андреева вместе с Флоренским как представителей той тенденции, что «именно самые выдающиеся умы»[35] переходили после университетского курса наук на духовную ниву. Из письма в письмо чуткий Розанов писал отцу Павлу об особой атмосфере московского кружка — о проявлениях столь ценимой им «богословской теплоты» отношений[36]. Он отмечает «тихую, молчаливую благородную нежность» молодых последователей славянофильских идей, имея в виду С. А. Цветкова и Ф. К. Андреева, — «первый и настоящий цветок Церкви», «лучезарное явление Руси, явление Будущего <...> что-то совсем новое...»[37]. Восторгаясь молодой порослью сторонников славянофильского направления русской мысли, выросшей под влиянием отца Павла и М. А. Новоселова, Розанов вспоминает своего наставника Страхова, который умер в печали из-за того, что в его время славянофильские настроения почти сошли на нет: «...Как бы заплакал радостью Страхов, узнав это»[38].

В письме к Розанову, написанном Ф. К. Андреевым в 1915 г. по поводу полученного в дар от автора второго короба «Опавших листьев», он отмечает, что общие черты его героя — Ю. Ф. Самарина — перекликаются с «листком» из «Опавших листьев»[39]. Этот «листок» он намеревается включить в свою монографию о славянофиле: «Революции исходят из молодого „я“, царства — из покорности судьбе»[40].

В 1916 г. Розанов отметил в очерке, посвященном книге отца Павла Флоренского «Около Хомякова», что таблицу родственных связей славянофильского кружка для этой брошюры составил Ф. К. Андреев, «почтенный изучатель Ю. Ф. Самарина»[41].

А в другой рецензии на то же издание, опубликованной в газете «Колокол», он, среди прочего, известил о скором выходе монографии Андреева о Самарине: «Порадуем приверженных к славянофильству людей и другим известием: вскоре же, в этом году или в следующем, выйдет огромная книга-диссертация о Ю. Ф. Самарине вышеупомянутого Андреева, также профессора Московской духовной академии»[42].

Можно представить, что если бы не революция, труд о Самарине вышел бы в свет своим чередом, а из Федора Андреева почти наверняка получился бы «хороший

---

[35] Там же. С. 145.
[36] Там же. С. 312.
[37] Там же. С. 292.
[38] Там же.
[39] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»... С. 580.
[40] *Розанов В. В.* Листва. М., 2010. С. 293.
[41] *Его же.* Важные труды о Хомякове // Новое время. 1916. № 14585. 12 окт. С. 5; то же: *Его же.* В чаду войны. М.; СПб., 2008. С. 402.
[42] *Его же.* П. А. Флоренский о Хомякове // Колокол. 1916. № 3125. 22 окт. С. 2; то же: *Его же.* В чаду войны. М.; СПб., 2008. С. 411.

ученый деятель, а может быть, и прекрасный преподаватель», как был в том уверен в 1913 г. близко его знавший философ В. А. Кожевников[43]. Но история, как известно, не терпит сослагательного наклонения.

Монографии, над которой Андреев работал вплоть до революции, так и не суждено было выйти в свет, хотя сам автор на это очень надеялся. Даже в январе 1918 г., когда рушился весь традиционный уклад России, а сам Федор Константинович никак не мог оправиться от болезни, он не переставал совершенствовать свой труд и думать о его завершении. 24 января 1918 г. он писал отцу Павлу о незавершенной книге: «...Войти сейчас в сделку с издательством не решаюсь, прежде всего потому, что не знаю, когда же, наконец, приступлю к писанию оной работы, т. е. когда вернусь в Посад. Однако в голове моей она пишется непрерывно и из всего читаемого берутся выписки в ее пользу»[44].

Андреев вкладывал в работу всю свою душу и потому, размышляя о ней в трагическое время, он придавал своей книге большое значение: «Думается мне, что кризис политический и мой личный недалеко, но все, конечно, в Божьей власти. Правда, я, м<ожет> б<ыть>, излишне высокого мнения о своем труде, что связываю его появление с космическими эволюциями и фамильными гороскопами, но уж, видно, натура моя такая, что я, как говорят в Одессе, литературные свои произведения „выпускаю из себя“, а не просто пишу и печатаю»[45].

Наталья Николаевна Андреева, вдова богослова, вспоминала, что отец Феодор хотел издать книгу с иллюстрациями, с портретами Самарина, с многочисленными подробностями его жизни и потому все оттягивал ее печатание.

Ф. К. Андреев писал о своей книге, которой так и не суждено было найти путь к читателям: «...Моя цель — не „литературная характеристика“, а достойный памятник достойному самой высокой и вечной памяти в сердцах любящих родину»[46].

16 января 1917 г. Федор Константинович еще надеется завершить работу и укоряет себя за то, что из-за болезни и домашних неурядиц не завершает ее: «Действительно, я физически ненадежен и сделать хоть одно дело („Самарин“), для которого у меня есть все средства, важнее, чем захватить в свои руки много дел и их не доделать...»[47].

Последние упоминания о книге-диссертации, посвященной Самарину, содержатся в письмах Федора Константиновича к отцу Павлу Флоренскому, написанных уже после революции, 17 и 24 января 1918 г. Однако в них говорится, правда, уже не столько о самой монографии, сколько о том, что вместо науки у автора книги «начинается религия». Эти письма свидетельствуют о том серьезнейшем духовном выборе, который встал перед богословом в это драматическое время: «Что касается печатания диссертации и вообще дел академических, то не знаю, вследствие ли последних потрясений и разных домашних раздоров или по законам духовного роста, но мне кажется <...> мне наступает время самоопределения, в сторону ли пастыря или брака, или в монашество (конечно, не ученое). Последняя дума занимает меня гораздо больше первой...»[48].

Фундаментальный труд по истории славянофильства, которому так и не суждено было попасть в печать, бесследно исчез после его изъятия. По всей видимости, он, как и весь архив протоиерея Феодора Андреева, был уничтожен, так как на запрос М. Ф. Андреевой в «компетентные органы» о наличии в архивах ФСБ каких-либо рукописей отца был получен отрицательный ответ.

Таким образом, книга о Самарине, в которую Ф. К. Андреев вложил столько трудов и на которую возлагал столько надежд, до нас не дошла, как не дошло и еще

---

[43] Письма В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину // Богословские труды. Вып. 40. М., 2005. С. 353.

[44] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»... С. 509.

[45] Там же. С. 510.

[46] *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Кн. 2. С. 579,

[47] *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи»... С. 496–497.

[48] Там же. С. 505–506.

одно его важнейшее произведение — «Литургика». Можно сказать, что капитальных трудов в области философии и богословия от Андреева не осталось.

Поэтому он вошел в историю прежде всего не как богослов или философ, а как православный христианин, сознательно принявший крест священства и исповедничества уже после революции, в страшные годы безбожной власти, когда само служение Церкви требовало подвига.

* * *

Революционные настроения проникли в академию задолго до февральских событий. В марте 1917 г. наиболее либеральные профессора МДА составили и направили в Синод докладную записку, одним из требований которой было устранение ректора-«реакционера», епископа Феодора (Поздеевского). Декларация была поддержана всеми, кроме отца Павла Флоренского и Ф. К. Андреева[49]. После удаления 1 мая 1917 г. из академии епископа Феодора отец Павел Флоренский написал прошение об отставке с должности редактора «Богословского вестника». Редактором был избран идейный противник «консерваторов» профессор М. М. Тареев. «Богословский вестник» просуществовал еще до середины 1919 г., но таким идейным сторонникам ректора епископа Феодора и отца Павла, как Ф. К. Андреев, доступ в него после февральской революции стал закрыт. Надо, правда, сказать, что хотя Федор Константинович изредка и появлялся в этот смутный период в академии, ему было не до богословских трудов из-за разорения семьи и болезней.

Бесценным свидетельством об этом сложном времени и его тревожной атмосфере являются письма Ф. К. Андреева к отцу Павлу Флоренскому. О многих событиях, вскользь упоминаемых в письмах, мы можем лишь догадываться на основании известных деталей биографии Ф. К. Андреева и исторического анализа того момента. Ввиду крайне ограниченного количества исторических документов, относящихся к периоду гонений на веру, письма 1920-х гг. имеют особо важное значение.

Как отмечал Федор Константинович в своей рецензии 1912 г. на том переписки Ю. Ф. Самарина, письма стали в суровую Николаевскую эпоху одним из важнейших литературно-философских жанров ранних славянофилов, так как позволяли укрыться от цензурного гнета и выразить в дружеском, передаваемом «с оказией», тексте, «сокровенные мечты и думы». Сходная ситуация сложилась после революции для «московских славянофилов» (так Розанов называл иногда кружок, центральными личностями которого были М. А. Новоселов и отец Павел Флоренский), хотя преследования в советский период были несравненно более жестокими. Но в том и другом случае частные письма зачастую служат важнейшим источником сведений о духовной жизни и настроениях людей. Письма Федора Константиновича, как бы эпизодичны они ни были, дают самое живое представление о том, как происходила внешняя ломка старого режима в духовной сфере и с каким беспокойством переживал эти перемены он сам.

Путь непрерывного возрастания силы духа Федора Константиновича и его постепенное движение от ученического преклонения перед своим старшим другом к духовной и творческой самостоятельности и от богословского исследования славянофильства к принятию священного сана и вступлению на путь иерейского подвига самопожертвования во имя служения Церкви хорошо прослеживается по его письмам.

Обремененный болезнями, среди тяжелых бытовых забот, оторванный от привычной академической обстановки Андреев не унывает и не тратит времени даром: он еще с предреволюционной поры, словно параллельно драматическим событиям внешней жизни, переживает совсем не заметный, но не менее драматический поворот в своем внутреннем мире, в своей духовной жизни. Перед самой революцией, узнав о внезапном переезде Розанова в Сергиев Посад, Федор Константинович видит

[49] *Голубцов С.* Московская духовная академия в эпоху революций. М., 1999. С. 61.

Отец Феодор Андреев с дочерями Аней и Машей

в этой неожиданной и взаимной смене мест пребывания знак сходства их судеб — надежду на то, что талантливый писатель-парадоксалист, переехав к православным святыням, оставит свои прежние колебания: «А что Розанов! У нас с ним у обоих „начинается религия“. Слава Богу! Давно пора!». Однако они не только словно поменялись с Розановым местами жительства, но и их духовные пути после революции резко разошлись: Розанов разочарует своих православных друзей, обрушив на них вскоре свой святотатственный «Апокалипсис нашего времени».

Что же касается Ф. К. Андреева, то принципиальный вопрос: как жить дальше — он для себя в это время уже решил. Колебаний в главном уже нет: он целиком посвятит себя Церкви, но еще не сделан выбор следующего важнейшего шага. Некоторое время он еще колебался: стать ли священнослужителем или монахом? Федор Константинович больше склоняется к монашеству, но, что важно, «ни в коем случае не ученому». Он думает не о духовной карьере, но о церковном служении, ясно осознавая, что в новых суровых условиях верность Христу будет требовать настоящего подвижничества. Научные труды становятся в этот период для него совсем неуместными, но это вовсе не значит, что богослов просто устраняется от профессиональных дел. Вынужденно обосновавшись снова в родном Петербурге-Петрограде, Ф. К. Андреев включается, по приглашению И. П. Щербова и вместе с ним, в активную церковно-педагогическую деятельность. После закрытия Духовной академии в Петрограде он в качестве профессора преподает в организованных не без его участия единственных истинно православных учебных заведениях бывшей столицы — в Богословско-Пастырском училище и в Богословском институте (после закрытия института и училища он преподавал на Богословско-пастырских курсах до 1928 г.). Судя по письмам и воспоминаниям Н. Н. Андреевой, преподавание в Богословском институте было очень важной деятельностью для Федора Константиновича, которой, несмотря на тяжелейшую обстановку, он отдавал все свои душевные и физические силы, Как пишет Наталья Николаевна, его первенства как преподавателя никто не опровергал.

И, наконец, в 1922 г. приходит время для следующего, может быть, самого важного шага в биографии Ф. К. Андреева — решения о принятии им священного сана

Северо-западная башня Александро-Невской лавры.
В ее помещениях располагалось Богословско-пастырское училище,
здесь же жили преподаватели после закрытия Санкт-Петербургской духовной семинарии

в подлинно апокалиптическое послереволюционное время, когда рушились сами основы устоявшейся жизни. Следует отметить, что сам этот его поступок не был в ту переломную эпоху чем-то исключительным и единственным. Эти годы были отмечены очищением нравственной атмосферы в духовной среде и взлетом религиозно-философской жизни образованного слоя русского общества. Вспомним, что чуть раньше Андреева приняли сан в Москве такие видные мыслители, как С. Н. Булгаков, В. П. Свенцицкий, С. Н. Дурылин, С. М. Соловьев. Для бывшего преподавателя Московской духовной академии Андреева этот поступок в новых политических условиях стал вполне естественным и обдуманным шагом, актом веры, несмотря на то, что грозное время почти неминуемо сулило вступающему на трудный иерейский путь крестные испытания. Внешне переход Ф. К. Андреева от богословского исследования славянофильства к церковному служению оказался прост и естественен, так как не было барьера между предметом его богословских занятий и верой, между его религиозно-философскими взглядами и поведением в реальной жизни. Эта внутренняя цельность образа богослова-христианина, это непрерывное духовное возрастание особенно привлекают внимание к его личности.

Переходные годы — с 1917 по 1922 г. — были для Ф. К. Андреева, как, впрочем, и для большинства русских людей, годами больших жизненных лишений и испытаний: смерть брата, тяжелая болезнь, полная утрата былого материального благополучия и необходимость зарабатывать хлеб насущный. Но все это время не прекращалась активная творческая деятельность протоиерея Феодора.

В 1918 г. Андреев принимает участие в новом журнале православной направленности «Возрождение» (вышло всего десять номеров), в котором были опубликованы две его статьи. После «Возрождения» ни одно сочинение Ф. К. Андреева в печати уже не появилось, а весь его архив бесследно пропал.

Нам остается только сожалеть, что была утрачена огромная монография Федора Константиновича, которая стала бы настоящим литературно-философским памятником Ю. Ф. Самарину и всему славянофильству.

Но если об этой главной книге академического периода творческой биографии Андреева мы имеем хотя бы представление по черновым наброскам, то от другого важнейшего труда второго, церковного периода жизни и деятельности отца Феодора, также изъятого ОГПУ большого богословского сочинения «Литургика», не осталось, по существу, никаких следов. О самом содержании труда на тему богослужения Православной Церкви нам известно разве что из фрагментарных упоминаний близких по содержанию лекций отца Феодора на темы богослужебного чина и канонов Православной Церкви в записях и письмах Н. А. Александрова, который не только был духовным сыном отца Феодора и членом его кружка, но и некоторое время жил в его квартире.

Рукопись «Литургики» была закончена отцом Феодором Андреевым, по всей видимости, в 1926 гг. Помимо упоминания Б. А. Филистинским и отрывочных записей Н. А. Александрова, об этом исследовании церковного богослужения коротко сказано, со слов попавшего за границу и ставшего после войны профессором Джорданвилльской православной семинарии И. М. Андреевского, в книге «Новые мученики российские», составленной протопресвитером Русской Зарубежной Церкви М. Польским[50]. Андреевский, который высоко оценивал «Литургику» своего духовного отца, сообщал, что у него имелся экземпляр этой утраченной рукописи даже после конфискации всего архива протоиерея Феодора Андреева. Однако он сам уничтожил ее перед началом войны, опасаясь грозивших за нее преследований, так как в то время по квартирам в Ленинграде и пригородах велись повальные обыски.

Возможно, утраченная книга о толковании Божественной Литургии стала бы вершиной всего творческого пути рано скончавшегося мыслителя — ведь, в отличие от дошедших до нас произведений, этот богословский труд был написан отцом Феодором уже в зрелые годы, на основании большого церковного опыта. О бесценной утрате заставляет еще больше сожалеть сообщение Б. А. Филистинского (писавшего под псевдонимом Борис Филиппов), что отец Павел Флоренский, который был чрезвычайно сдержан на похвалы, назвал этот «замечательнейший», по словам самого Филистинского, труд отца Феодора «непревзойденным»[51].

Отблеск этой утраченной работы лежит на докладе о Блоке, в котором протоиерей Феодор показывает глубокое знание литургического богословия, а строгие суждения автора о демонизме поэзии Блока и пародийности светской литературы перекликаются с его известными высказываниями.

* * *

Доклад «О Блоке», датированный 1926 г., должен быть отнесен к числу важных произведений протоиерея Феодора Андреева, написанных, как и «Литургика», в середине 1920-х гг. Ранее из-за сомнений в атрибуции предполагалось включить это сочинение в раздел «Dubia»[52], но в последние годы открылись новые обстоятельства, позволяющие с уверенностью признать автором доклада отца Феодора. Теперь, в результате исследовательской деятельности Свято-Тихоновского университета стало, наконец, понятно, как, от кого и почему рукопись доклада о Блоке попала к издавшему его Н. А. Бердяеву, взгляды которого были далеки от консервативных установок иосифлян.

Свет на эту поистине детективную историю косвенным образом пролила сначала статья О. В. Косик о попавшем за границу сборнике иосифлянских документов[53],

[50] *Польский М., протопресвитер* [сост.]. Исповедник Феодор Андреев // Новые мученики российские. Джорданвилль. 1957. Т. 2. С. 131–134.

[51] *Филиппов Б. А.* [*Филистинский Б. А.*]. Письмо к Иоанну Шанхайскому. С. 326.

[52] См.: *Фатеев В. А.* Флоренский или Андреев?... С. 316.

[53] *Косик О. В.* Сборник «Дело митрополита Сергия» и участие в нем мученика Михаила (Новоселова) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2009. Вып. 2(31). С. 77—95; *Она же.* Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М.: ПСТГУ, 2011.

а затем и публикация самого дела[54]. Благодаря этим публикациям мы обрели недостающие аргументы в пользу нашей атрибуции. Теперь ясно, что история отправки «Дела митрополита Сергия» и ряда рукописей, среди которых наверняка был и доклад о Блоке, к отцу Павлу Флоренскому никакого отношения не имела. Зато отец Феодор непосредственно редактировал рукописи сборника перед их отправкой за границу в 1929 г. Он и лично контактировал в это время с осуществившим переправку документов журналистом Михаилом Михайловичем Брендстедом (его направил к отцу Феодору М. А. Новоселов). Брендстед имел возможность, будучи подданным Дании, переправить иосифлянский сборник за границу «дипломатической вализой» и воспользовался ею, присоединив к нему и ряд других рукописей. Одной из них явно был «Доклад о Блоке».

Протоиерей
Феодор Андреев

В приведенном О. В. Косик письме Брендстеда к Н. А. Бердяеву[55], обнаруженном исследователями в московском архиве РГАЛИ, находит объяснение и то, почему переправленные за границу иосифлянские документы, а также «около ста печатных листов» работ «из области философии, истории», отобранных самим Брендстедом, попали именно к Бердяеву. Как известно, религиозной ортодоксальностью философ не отличался, и его связь с иосифлянами вызывала недоумение. Оказалось, что Бердяев был любимым мыслителем М. М. Брендстеда, который считал себя его учеником и мечтал с ним познакомиться. По этой причине в рукописный сборник «Дело митрополита Сергия» самим Брендстедом была включена диссонирующая с ним по тональности статья Бердяева «Вопль Русской Церкви», в которой оправдывалась позиция митрополита Сергия (ранее, в 1927 г., опубликованная в парижской газете «Последние новости»). По той же причине уже сам Н. А. Бердяев сопроводил опубликованный им в 1931 г. в журнале «Путь» доклад о Блоке «покойного петроградского священника» своей статьей, смягчающей строгую по отношению к поэту позицию автора доклада. Итак, не остается сомнений, что скончавшийся в 1929 г. протоиерей Феодор Константинович Андреев и был этим «петроградским священником», чье имя Бердяев при публикации доклада о Блоке в 1931 г. по понятным соображениям в печати раскрыть не мог. К отцу Павлу Флоренскому эта публикация доклада, как и повторная, последовавшая в 1974 г., никакого отношения не имела, кроме того, что автор доклада, протоиерей Феодор Андреев, находился под сильным влиянием идей своего друга. Таким образом, спор об авторстве доклада может считаться завершенным.

* * *

Как известно, отношение современной Русской Православной Церкви к иосифлянскому движению все еще остается неоднозначным, хотя категорическое признание его «расколом справа», приравненным тем самым к обновленчеству — «расколу

[54] Алчущие правды. Материалы церковной полемики 1927 года. Сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырин, О. В. Косик. М.: Издательство ПСТГУ, 2010.

[55] *Косик О. В.* Сборник «Дело митрополита Сергия»... С. 94.

Могила отца Феодора на Никольском кладбище Александро-Невской лавры, 1929 г.

слева», надеемся, ушло в прошлое. Более перспективным нам представляется такой подход к смутному периоду церковной истории, который изложен в книге «Очерки истории Санкт-Петербургской епархии». Согласно этому подходу, разделение иосифлян с митрополитом Сергием считается не «расколом в точном смысле слова, а лишь временной смутой в каноническом управлении Церковью»[56], а многочисленные новомученики с обеих сторон рассматриваются как представители единой Церкви. Именно такой подход и принят комиссией по канонизации Русской Православной Церкви, прославившей в лике святых священномучеников митрополита Кирилла (Смирнова) и епископа Виктора (Островидова), а также мученика Михаила Новоселова, занимавших близкую к отцу Феодору Андрееву позицию.

Мы не дерзаем выносить какие-либо свои личные суждения по конфликту иосифлян с митрополитом Сергием, но у нас нет никакого сомнения, что участие протоиерея Феодора Андреева в иосифлянском движении стало для него единственно возможным способом неуклонно следовать своим внутренним убеждениям, и в этом не было ни малейшей личной корысти, если не считать «корыстью» непоколебимую готовность пострадать за веру Христову.

По воспоминаниям современников, протоиерей Феодор был замечательным проповедником, обладавшим «редчайшим обаянием» при «строгой требовательности к себе и окружающим, простоте обращения при глубокой церковности и образованности». Он зарекомендовал себя одним из наиболее видных представителей духовенства в Петрограде/Ленинграде 20-х гг., пользовавшимся особенной популярностью среди прихожан из интеллигенции. Слава о его твердой вере и исключительных способностях широко распространялась в лагерях и тюрьмах. Мы полагаем, что имя этого подвижника православия, которого выдающаяся пианистка М. В. Юдина, духовная дочь отца Феодора, назвала «ярчайшей звездой богословия и пастырства»[57], должно быть сохранено в памяти потомков, а его дошедшие до нас труды должны быть доступными всем, кому дорога истина и кто стремится к беспристрастной оценке этих важнейших исторических событий.

[56] Очерки истории Санкт-Петербургской епархии / Ред.-сост. митр. Санкт-Петербуржский и Ладожский Иоанн (Снычев). СПб., 1994. С. 253–254.

[57] *Юдина М.* Лучи Божественной Любви. Литературное наследие. М.; СПб., 1999. С. 525.

Источники и литература

1. Алчущие правды. Материалы церковной полемики 1927 года. Сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырин, О. В. Косик. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 424 с.

2. Взыскующие града. Хроника жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Вступ. статья, публ. и комм. В. И. Кейдана. М., 1997.

3. *Голубцов С.* Московская духовная академия в эпоху революций. Акад. в соц. движении и служении в начале XX в. По материалам арх., мемуаров и публ. М.: Мартис, 1999. 247 с.

4. *Иванова Е.* Флоренский подлинный или мнимый? // Литературная учеба. 1990. Кн. 6. С. 93–116.

5. *Косик О. В.* Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 312 с.

6. *Косик О. В.* Сборник «Дело митрополита Сергия» и участие в нем мученика Михаила (Новоселова) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2009. Вып. 2(31). С. 77–95.

7. *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф., Фатеев В. А.* Андреев, Федор Константинович // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 348–350.

8. *Можанская А. Ф., Андреева М. Ф.* «Я избрал путь истины, Господи». Жизненный путь и служение протоиерея Феодора Андреева. 1887–1929 / Подг. при участии А. К. Галкина, В. А. Фатеева, И. В. Щелкачевой. Гл. ред. прот. Владимир Воробьев. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2019. 645 с.

9. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии / Ред.-сост. митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев). СПб., 1994. 318 с.

10. Письма В. А. Кожевникова к Ф. Д. Самарину // Богословские труды. Вып. 40. М., 2005. Публ. священника Александра Дубинина. Комм. свящ. Александра Дубинина, И. В. Дубининой и А. Д. Кожевниковой. С. 274–354.

11. Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Кн. 2. М.; СПб, 2010. С. 9–412.

12. *Платонов Н. Ф.* Почему я вышел из церкви. Из неопубликованных записок б. ленинградского митрополита Н. Ф. Платонова // Правда о религии. Сборник. М. 1959.

13. *Половинкин С.* Андреев Федор Константинович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М. 1995. С. 23–24.

14. *Польский М., протопресвитер* [сост.]. Исповедник Феодор Андреев // Новые мученики российские. Джорданвилль. 1957. Т. 2. С. 131–134.

15. *Розанов В. В.* В чаду войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. / Под ред. А. Н. Николюкина. М.; СПб., 2008.

16. *Розанов В. В.* Листва. М.: Республика, СПб.: Росток, 2010.

17. *Розанов В. В.* Переписка В. В. Розанова и П. А. Флоренского // *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Кн. 2. П. А. Флоренский. С. А. Рачинский. Ю. Н. Говоруха-Отрок. В. А. Мордвинова. М.: Республика, СПб.: Росток. С. 9–412.

18. *Фатеев В. А.* От богословия к исповедничеству // Вера-Эском. Сыктывкар. 1998. № 304. С. 14–15.

19. *Фатеев В. А.* Флоренский или Андреев? Еще раз по поводу доклада о Блоке, приписываемого о. Павлу Флоренскому // Христианство и русская литература. Сб. 3. СПб.: Наука, 1999. С. 298–330.

20. *Фатеев В. А.* Друг и духовник о. Павла Флоренского // Энтелехия (Кострома). 2000. № 2. С. 78–85.

21. *Фатеев В.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб.: Пушкинский Дом, 2013. 1056 с.

22. Феодору Дмитриевичу Самарину от друзей (Заметки Вл. А. Кожевникова, Гр. Н. Трубецкого, П. Б. Мансурова, свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Ф. К. Андреева и С. Н. Булгакова) // Богословский вестник. 1916. Окт./дек. С. 541–581. Отд. оттиск: Феодору Дмитриевичу Самарину († 23 окт. 1916 г.) от друзей. Сергиев Посад, 1917. С. 20 –31.

23. *Филиппов Б. А.* [*Филистинский Б. А.*]. Архиеп. Иоанну Сан-Францисскому. Письмо от 25 мая 1948 г. / Публ. Е. А. Голлербаха. Материалы из архива архиепископа Иоанна Сан-Францисского (Д. А. Шаховского). III. Из переписки с Б. А. Филипповым. // Russian Studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры (СПб). Т. 2. 1996. № 3. С. 323–327.

24. *Филиппов Б. А.* [*Филистинский Б. А.*]. Всплывшее в памяти. Лондон, 1990. С. 162.

25. *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. 400 с.

26. *Юдина М.* Лучи Божественной Любви. Литературное наследие. М.; СПб., 1999. 816 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

А. А. Тесля

О понятии народа в текстах Ю. Ф. Самарина

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10013

Аннотация: Юрий Федорович Самарин — одна из ключевых фигур в истории славянофильской политической мысли. В свою очередь, для славянофильства одним из ключевых понятий является понятие народа. В данной статье анализируется смысловое наполнение понятия народа в текстах Самарина 1840–1860-х — в переписке, черновых заметках и опубликованных при жизни статьях. Понятие «народ» оказывается весьма противоречивым вследствие целого ряда обстоятельств. Во-первых — общеромантического переплетения «субстанциального» и эмпирического понимания народа. Во-вторых — попытки соединить понимание народа в русле политической теории, как носителя суверенитета, и «народ» в значении «простого народа», наряду с «другими сословиями», тем самым оказывающимися исключаемыми из «политического тела». Более того, противоречия теоретического плана обнаруживаются и на уровне политической трактовки дихотомии «народ»/«общество», где последнее понимается как «народ» взятый в аспекте «самосознания», при этом «общество», как состоящее из «личностей», является вместе с «народом» носителем «народности», но не является «народом» и, следовательно, в рамках проблемы «народного суверенитета» понятийно оказывается проблематизировано в возможности образовывать «народное тело», выступая скорее его репрезентантом и порождая двойственность репрезентантов, в лице «царя» и «общества». Вместе с тем демонстрируется, что сочетание субстанциалистской и эмпирической трактовок «народа» делает Самарина чувствительным к объективирующему, просвещенческому дискурсу — и дает ресурс для трактовки эмпирического «народа» в категориях субъектности.

Ключевые слова: история понятий, народ, народность, политическая теория, политическая философия, славянофильство.

Об авторе: **Андрей Александрович Тесля**
Кандидат философских наук, старший научный сотрудник ИГН БФУ им. И. Канта, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли ИГН БФУ им. И. Канта (г. Калиниград).
E-mail: mestr81@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2437-5002

Финансирование: Работа была выполнена в рамках гранта РНФ (No 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

Ссылка на статью: Тесля А. А. О понятии народа в текстах Ю. Ф. Самарина // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 231–240.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Andrey A. Teslya

On the Concept of the People in the Texts of Yu. F. Samarin

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10013

Abstract: Yuriy Fedorovich Samarin is one of the key figures in the history of Slavophile political thought. In turn, for Slavophilism, one of the key concepts is the concept of people. This article analyzes the semantic content of the concept "people" in Samarin's texts dated 1840–1860s i.e, in correspondence, draft notes and articles published during his life. The concept "people" is very controversial due to a number of circumstances. Firstly, the general intertwining of the "substantial" and empirical understanding of the people. Secondly, attempts to combine the understanding of the people in the mainstream of political theory as the bearer of sovereignty and "people" in the meaning of "ordinary people", along with "other classes", thereby being excluded from the "political body". Moreover, contradictions of the theoretical plan are also found at the level of the political interpretation of the "people" / "society" dichotomy, where the latter is understood as "people" taken in the aspect of "self-awareness", while "society", as consisting of "personalities", is together with the "people" the bearer of the "nationality", but it is not the "people" and, therefore, within the framework of the problem of "national sovereignty" it is conceptually problematic to be able to form a "national body", speaking more likely as its representative and giving rise to the duality of the representatives, represented by the "king" and "society". At the same time, it is demonstrated that the combination of the substantialist and empirical interpretations of the "people" makes Samarin sensitive to the objectivizing, enlightening discourse and provides a resource for interpreting the empirical "people" in the categories of subjectivity.

Keywords: history of concepts, people, nationality, political theory, political philosophy, Slavophilism.

About the author: **Andrey Alexandrovich Teslya**
Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher, Scientific Director of the Center for Research in Russian Thought, Institute of Humanities of Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad).
E-mail: mestr81@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2437-5002

Financing: The work was carried out as part of the RNF grant (No. 18-18-00442) "Mechanisms of semantic formation and textualization in social narrative and performative discourses and practices" at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Article link: Teslya A. A. On the Concept of the People in the Texts of Yu. F. Samarin. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 231–240.

Понятие народа (populus, the people, nation, Volk, le people и т. д.) является одним из ключевых понятий европейской политической мысли. Это в достаточной мере относится к периоду после 1789 г., когда доктрина «народного суверенитета» становится основополагающей и понятие «народ» принципиально противопоставляется «толпе», «множеству». В руссоистской традиции, в свою очередь базирующейся на гоббсовской, «народ» конституируется в акте «общественного договора», а «общая воля» принципиально различна от «воли всех» — если первая является волей «народа», т. е. единого субъекта, то вторая образуется количественно, через воление отдельных людей, и если на практике к ней приходится прибегать, то лишь как к эмпирическому способу попытаться определить «общую волю». Эта конструкция является одной из — и вместе с тем наиболее успешной, по крайней мере в плане как теоретического, так и практического влияния — попыток ответить на вопрос, что именно служит основанием обязательности для нас решений, волений, на которые мы не давали собственного согласия, каким образом возможно требовать от меня признать некий порядок и быть лояльным по отношению к нему. Для этой конструкции совершенной необходимостью является конструирование парного по отношению к ней «естественного состояния», как это наиболее отчетливо видно у Гоббса: выход из гражданского состояния возможен для каждого конкретного индивида — ему нет необходимости, нет неизбежности пребывать среди «народа», но тем самым он оказывается в «естественном состоянии» права на все, т. е. в состоянии, когда вопрос о правовом не имеет смысла, поскольку «правом на все» обладают все и конкретное положение вещей является вопросом сугубо фактическим. Вышедший в «естественное состояние» индивид оказывается — если речь не идет о состоянии гражданской войны — противостоящим не другим индивидам, а государству, в руссоистской логике — «народу», отсюда столь значимая для политического и юридического языка французской революции конструкция «врага народа».

Юрий Федорович Самарин.
Фото 1850-х гг.

В восходящей к Руссо — и через Руссо к Гоббсу — традиции говорить от лица «народа» может государство[1], поскольку оно, собственно, и есть народ как политический субъект, и народ существует лишь до того момента, пока это условие соблюдается, его несоблюдение будет означать, что сам народ (прежний народ) прекратил свое существование, существуют лишь множества[2].

Вместе с тем уже в первое десятилетие XIX в. понятие “Volk” («народ») в политическом языке обретает существенно иные смыслы, отсылающие к привычным

[1] Напомним, что хотя эта логика и восходит генеалогически к Руссо и Гоббсу, самому Руссо она не свойственна: реальность «народа» предполагает малое сообщество, возможность непосредственного действия — т. е. то, что в последующей теории обозначается как «прямая демократия». Попыткой совместить, разрешить проблему большого пространства, представительства и res public’и оказывается опыт «отцов основателей» в выстраивании союза 13 штатов.

[2] Подробнее см., напр.: *Филиппов А. Ф.* Элементарная социология: Введение в историю дисциплины. М., 2019. С. 16–78; *Его же.* Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 325–340.

предшествующим значениям, — как культурно-исторической общности, претендующей на обретение собственной политической субъектности. Если в рамках политических теорий гоббсовской традиции в фокусе внимания, закономерно, политическое существование, то романтические концепции фиксируют внимание на том, что становится политическим, и одновременно, через конструирование и приписывание «народу» некоего набора качеств, утверждают «народ» в качестве «уже наличного» политического субъекта и себя самих как тех, кто говорит от его лица[3]. Принципиальной новацией оказывается введение Гегелем конструкции «гражданского общества», которая у Штейна превращается в отчетливое противопоставление «государства» и «общества»[4] — сюжет, весьма значимый для славянофильской политической теории[5].

Общеизвестно, что для славянофильства как течения русской общественной мысли понятие народа является одним из фундаментальных — гораздо более значимым и обсуждаемым, чем, например, понятие государства. В данном случае мы остановимся на трактовке этого понятия лишь в работах Ю. Ф. Самарина — хотя его мысль не является в этом аспекте изолированной от работ других славянофилов, она отличается прямой обращенностью к политическим аспектам и дает ценный материал для наблюдений за функционированием избранного понятия.

Прежде всего, следует отметить, что непосредственное обращение к понятию народа, стремление прояснить его для себя самого в текстах Самарина относится преимущественно к 1840-м гг., к тому периоду, когда славянофильство находилось в процессе становления и основные понятия являлись предметом обсуждения между будущими участниками кружка. Напомним, что вполне сближение А. С. Хомякова и И. В. Киреевского и К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина приходится на 1842 г., а отчетливая дифференциация от других групп — к 1843–1844 гг.[6].

В 1840 г. Самарин пишет К. С. Аксакову о своем мнении «о трех периодах (исключительной национальности, подражания и разумной народности) и двух началах нашей народности, православии и самодержавии»[7]. Здесь уже явно присутствует триадическая схема развития народности — от первоначальной простоты, нерефлексивной данности, к самоотчуждению и последующему возвращению к себе, «разумной народности», как выражается в данном случае Самарин, или «самосознанию», как станет устойчиво для позднейшей славянофильской лексики (и станет основанием, например, историографической концепции М. О. Кояловича, характерно озаглавившего свою работу «История русского самосознания»).

В письме 1846 г. тому же корреспонденту можно видеть, как соединяются два сюжета — «народ» как основание, субстанция[8] и «народ» конкретный, эмпирический, в значении простонародья: «Я начал писать статью о народе или, лучше сказать,

---

[3] См.: *Тесля А. А.* «Речи к немецкой нации» Фихте: нация, народ и язык // Полития. 2014. № 1. С. 80–91.

[4] *Кулешов В. И.* Славянофилы и русская литература. М., 1976. С. 60–61.

[5] Напомним известное самаринское замечание, относящееся, вероятно, к 1857 г.: «Токвиль, Монталамбер, Риль, Штейн — западные славянофилы» (*Самарин Ю. Ф.* По поводу книги “L’Ancien regime et la revolution par Ale[is de Tocqueville”. Paris, 1856 // *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. М., 2003. С. 417).

[6] О спорах о «народности» в 1820–40-е гг. и содержательном наполнении этого понятия см.: *Манн Ю. В.* Русская философская эстетика. М., 1998.

[7] *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений. Т. XII. М., 1911. С. 19.

[8] В. Г. Белинский, например, писал М. А. Бакунину в 1838 г. — здесь можно видеть общность представлений, подчерпнутых из немецких дебатов того времени: «<…> я никогда и не думал уважать мнение толпы, которая толпа в салонах и на площадях, и в кабаках и которая убивает бессмысленным злословием честь женщины, счастие мужчины, благосостояние семейства. Нет, но я всегда глубоко уважал и буду уважать тот народ, о котором сказано: „глас Божий — глас народа“, и который есть живая, олицетворенная субстанция, которой образованные люди суть определения, как резервуар идей, действий, осуществляемых и сознаваемых индивидами. Есть разница между толпою, обществом и народом» (*Белинский В. Г.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 9: Письма 1829–1848 годов. М., 1982. С. 206, письмо от 12–24 октября 1838 г.).

о религиозном характере вопроса о значении народа. Мне хочется развить в ней ту мысль, что оправдание народа *как народа* (не возведение его на другую ступень посредством распространения грамотности и т. д.) предполагает непременно признание односторонности и ложности логического знания, того знания, на котором основывается вся современная образованность, и признание превосходства того знания, которое Хомяков называет жизненным, об определении которого хлопочет Шеллинг и Мицкевич. Одним словом, народ как народ может быть оправдан только с точки зрения религиозной»[9].

В развернутом виде понятие «народ» вводится Самариным в 1856 г., в статье «О народном образовании», где представлен итог размышлений, о которых он писал К. С. Аксакову десятью годами ранее. «Оправдывая» «народ», Самарин утверждает: «Нельзя себе представить цельного и свежего народа, который бы не имел веры; а где есть вера, там нет и быть не может исключительной национальности, в смысле народного самопоклонения, в том единственном смысле, в каком национальность может быть противопоставлена развитию человеческого общества. Вера предполагает сознанный и недостигнутый идеал, верховный и обязательный закон; а кто усвоил себе закон и внес его в свою жизнь, тот через это самое стал выше мира явлений и приобрел над собою творческую силу; тот уже не прозябает, а образует себя. Очевидно, что достоинство выработанной народом образованности будет зависеть преимущественно от чистоты его духовных убеждений и от объема и глубины его нравственных требований <…>»[10].

Соответственно, в связке с понятием «народ» толкуется Самариным понятие «народность», понимаемое двояко — во-первых, как эмпирическая характеристика свойств и качеств «народа» в данный момент времени и, во-вторых, как — если воспользоваться более поздним, неокантианским понятийным аппаратом — его система ценностей: «<…> под народностью мы разумеем не только *фактическое проявление* отличительных свойств народа в данную эпоху, но и те *начала,* которые народ признает, в которые он верует, к осуществлению которых он стремится, которыми он проверяет себя, по которым судит о себе и о других. Эти начала мы называем *народными,* потому что целый народ их себе усвоил, внес их как власть, как правящую силу, в свою жизнь; но эти же начала представляются народу не *народными* (т. е. не историческими и ограниченными), а *безусловно истинными, абсолютными.* Поэтому-то народ и вносит их в свою жизнь, что он в них видит полную и высшую истину, за которою, свыше, и далее которой, не хватает его сознание. *Народность* этих начал, в смысле их ограниченности, для него не может быть видна <…>»[11].

Т. е. именно потому, что «народ» пребывает в этой системе представлений и разделяет эти убеждения, его «народность» является для него «прозрачной», нерефлексируемой — проблематичность, рефлексия тем самым изымает субъекта из «народа», при этом он может сохранить свою «народность»[12]: «Одним словом, народ никогда не выходит из пределов своей народности, не перерастает себя; следовательно, ему не предстоит никогда возможности выбора между народным, сознанным как ложь, и истинным»[13].

Другие аспекты понятия народа представлены в серии текстов Самарина 1850 — начала 1860-х, непосредственно посвященных политическим сюжетам. Так, в черновом наброске, относящемся к 1853–56 гг. и озаглавленном издателем «На чем основана и чем определяется верховная власть в России», Самарин пишет о «народе»

---

[9] *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений. Т. XII. С. 175–176.

[10] *Его же.* О народном образовании // *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время. С. 400.

[11] Там же. С. 407–408.

[12] Ср. в письме Самарина к К. С. Аксакову от 19–20 июля 1846 г.: «Говоря, что жизнь сама по себе цель, что нечего рассчитывать, нечего думать о завтрашнем дне, ты как будто идентифицируешь лицо с народом, ибо только народ живет без цели, без оглядки, безответственно, по какому-то безошибочному откровению» (*Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений. Т. XII. С. 183).

[13] *Самарин Ю. Ф.* О народном образовании… С. 408.

в аспекте его отношения к «верховной власти»[14]: «<…> наше правительство не полновластно. Оно не полновластно потому, что подданные признают над собою власть правительства православного и русского; перестав быть православным и русским, оно перестало бы быть для них правительством. Почему же не сказать, что правительство служит Православной Церкви и России, что вера и народность лежит в основании союза России с правительством, что именно потому и только потому правительство стоит так твердо как в отношении к самой России, так и в отношении к другим державам? Заметим здесь раз навсегда, что отношение верховной власти к народу может быть выражено по пунктам, в форме конституции или хартии, и может быть заключено в глубине живого народного сознания. <…> Но русский человек, хотя он и не домогается юридического, формального ограничения верховной власти, может быть, так же ясно сознает ее назначение, ее естественные пределы, как и англичанин, вычитавший все это в своей конституции, ибо кто признает определенное назначение власти, тот полагает тем самым ее пределы»[15].

В данном случае «народ» выступает основанием власти, но затруднительно сказать, насколько в данном случае «народ» понимается эмпирически, как конкретное основание, фактическое условие властвования — т. е. речь идет о легитимности существующей власти, а насколько — о «народе» как источнике власти в рамках концепции «народного суверенитета». Однако уже в 1862 г. Самарин выскажется прямо в защиту последней точки зрения — в статье, представляющей собой черновой набросок заявления по поводу адреса московского дворянства о даровании конституции и, в связи с неподачей последнего, оставшейся не опубликованной до 1881 г., когда ее поместил И. С. Аксаков в «Руси» как авторитетный голос против конституционных толков уже позднейшего времени: «Мы не признаем выработанной западной схоластикой и нашим духовенством повторяемой с чужого голоса теории jure divino. Утверждать, что в силу Божественного закона верховная государственная власть принадлежит какой бы то ни было династии по праву, ей *прирожденному*, что целый народ отдан Богом в крепостную собственность одному лицу или роду, мы считаем богохульством. <…> Спаситель и апостолы создали Церковь и дали человечеству учение об отношении человека к Богу, но они не создавали государственных форм и не писали конституций. Выработать себе государственную форму, монархическую, ограниченную или неограниченную, аристократическую или республиканскую — это дело самого народа. Каждый народ создает себе *власть* по своим потребностям и убеждениям, и эта власть, им поставленная, получает значение власти, *обязательной* для каждого лица, к тому народу принадлежащего»[16].

Самодержавие толкуется Самариным как конкретно-историческая форма правления[17] и в конечном счете царская власть интерпретируется в качестве производной от «народа»: «У нас есть одна сила историческая, положительная, это — народ, и другая сила — самодержавный царь. Последний есть также сила положительная, историческая, но *только вследствие того, что ее выдвинула из себя народная сила, и что эта последняя сила признает в царе свое олицетворение, свой внешний образ* (выделено нами. — *А. Т.*). Пока этими двумя условиями обладает самодержавие, оно законно и несокрушимо»[18].

---

[14] См. сходные рассуждения И. В. Киреевского, относящиеся к 1855 г. («Записка об отношении русского народа к царской власти»): *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 3 т. Т. 3: 1850–1856. СПб., 2018. С. 57–81; *Тесля А. А.* К характеристике политической теории славянофилов: о воззрениях И. В. Киреевского // Вестник СФИ. 2019. № 31. С. 189–203.

[15] *Самарин Ю. Ф.* [На чем основана и чем определяется верховная власть в России] // *Его же.* Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997. С. 61.

[16] *Его же.* [По поводу толков о конституции] // *Его же.* Статьи. Воспоминания. Письма. С. 96.

[17] Ср. с черновым наброском И. С. Аксакова, относящимся к 1868–1869 гг. и озаглавленным по начальным словам текста «Самодержавие не есть религиозная истина»: *Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 897–900.

[18] *Самарин Ю. Ф.* [По поводу толков о конституции]. С. 96–97.

При толковании приведенных фрагментов полезно обратиться к намного более раннему тексту — трагедии А. С. Хомякова «Дмитрий Самозванец», писавшейся в 1826–1832 гг. В ней, как совершенно справедливо отмечал еще В. И. Кулешов, «Хомяков не видит никакой необходимости уничижать Самозванца. Он ставит ему в вину только одно: Дмитрий послушался Марину Мнишек, иезуитов и не перешел в православие. Сумей сделать это, он удержался бы на троне, стал бы русским царем»[19] — и при этом стал бы именно вполне, совершенно независимо от собственного происхождения. Если у Пушкина Самозванца усыновляла «тень Грозного», то у Хомякова — «народ» делал его царем.

Говоря о положении вещей в Российской империи в начале 1860-х гг., Самарин отмечал: «Что народ не может быть ни непосредственно, ни посредственно действующим лицом в какой бы то ни было конституционной форме правления — это, кажется, очевидно. Во-первых, народ не желает конституции, потому что он верит добрым намерениям самодержавного царя и не верит решительно никому из тех сословий и кружков, в пользу которых могла бы быть ограничена самодержавная власть; во-вторых, народ безграмотный, *народ, разобщенный с другими сословиями* (выделено нами — *А. Т.*), народ, реформами Петра выброшенный из колеи исторического развития, не способен, не может принять участия в движении государственных учреждений. Народной конституции у нас пока еще быть не может, а конституция не народная, т. е. господство меньшинства, действующего без доверенности от имени большинства, есть ложь и обман»[20].

Остановимся на следующих наиболее значимых, на наш взгляд, аспектах трактовки понятия «народ» Ю. Ф. Самариным:

— во-первых, в отличие от «нации», к «народу» невозможно принадлежать, «народ» выступает внешним по отношению к автору, что в 1860-е будет закреплено в концепции «общества» и «народа», наиболее полно выраженной в серии статей И. С. Аксакова: «общество» есть орган самосознания «народа» и, в отличие от последнего, состоит из личностей — тогда как «народ», следовательно, характеризуется «безличностью». Этот ход рассуждений содержится в самом концепте «народа» как «олицетворенной субстанции», как формулировал В. Г. Белинский, у которого в цитированном выше письме 1838 г. мы находим и отграничение «общества» равно от «народа» и от «толпы». В рамках романтического[21] понимания «народа» и «народного духа», широко представленного в текстах К. С. Аксакова[22], «народ» как субстанция не может быть непосредственно явлен — и здесь легко увидеть пересечение с восходящей к руссоистским представлениям проблемой «общей воли», которая в каждый конкретный момент является проблемой для всякого действующего лица и которая определяется вполне лишь post factum;

— во-вторых, «нация» в текстах Самарина[23] существенно близка к «народу», может быть использована как синоним, но при этом несет значимый — в том числе, вероятно, из-за своего иноязычного происхождения — отчужденный характер, оттенок публично-правовой. Разница между этими понятиями оказывается особенно заметна, когда в составе политического сообщества помимо «народа» выделяются «другие сословия»: тем самым к «народу» для говорящего оказывается невозможно принадлежать по двум основаниям — в силу того, что «народ» есть «субстанция» и вместе с тем потому, что «народ» понимается как низшие слои, простонародье — и вместе

[19] *Кулешов В. И.* Славянофилы и русская литература. С. 100.

[20] *Самарин Ю. Ф.* [По поводу толков о конституции]. С. 98.

[21] О значении идей немецких консервативных романтиков для генезиса славянофильства см.: *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польского К. Душенко. М., 2019.

[22] См.: *Цимбаев Н. И.* Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М., 1986. С. 156–164.

[23] См., напр.: *Самарин Ю. Ф.* [На чем основана и чем определяется верховная власть в России]. С. 60.

с тем большинство. Таким образом, говорящий, самосознающий — уже в силу того, что делает это индивидуально — не может к нему принадлежать, единственное, что для него возможно — совпадать в своем мнении с «народом», разделять его суждение, взгляд, но в самом этом «совпадении» уже наличествует двойственность, отграниченность;

— в-третьих, «народ» за счет сочетания понимания его как «субстанциального» и эмпирического — народной массы, конкретно существующей — оказывается сложной и динамической конструкцией, поскольку «народ» в смысле простонародья является предметом почитания как носитель «народности», а «народность» есть конкретно-историческое проявление «народа» не-эмпирического;

— в-четвертых, данное толкование «народа» в политическом смысле означает утверждение концепции «народного суверенитета», что прямо формулируется в текстах 1850-х — 60-х гг., однако этот тезис в неявной форме можно увидеть и в статье «О мнениях „Современника"...», опубликованной в 1847 г., в которой Самарин упрекает К. Д. Кавелина, что тот, «следя за развитиями Русского государства, <...> упустил из виду Русскую *землю,* забывая, что *земля* создает государство, а не государство — землю»[24]. И вместе с тем в логике раскрытия понятия «народ» в 1860-е гг. у Самарина возникает существенное противоречие — именно потому, что под «народом» понимается лишь часть, пусть и являющаяся подавляющим большинством, наряду с «другими сословиями». Это противоречие хорошо видно в статье 1862 г., где в пределах одного текста понятие «народ» используется в двух значениях — первоначально речь идет о «народе» в политико-правовом значении, как источнике всякой власти, «политическом теле», однако далее «народ» понимается лишь как часть политического сообщества — тем самым политическая расколотость порождается самой конструкцией высказывания: другие группы, другие сословия тем самым — поскольку не являются «народом», источником власти — оказываются либо безвластными, либо «самозванцами», как и пишет Самарин[25]. И, следовательно, вопреки своим собственным утверждениям о вредности конституции именно для данного момента, Самарин не оставляет для нее теоретического места — ведь «царь» и «народ» оказываются единственными «положительными силами», т. е. выстраивается цезаристская конструкция[26]. Теоретическим выходом здесь является концепция «общества»[27], однако и в этом случае «общество» не отождествляется с «народом» — что и закономерно, поскольку различие между «обществом» и «публикой» и состоит в том, что «общество» есть выражение, самосознание «народа» и, следовательно, постоянно находится под вопросом[28].

В заключение остановимся на другом аспекте понятия «народ», не имеющем прямого политического звучания, но весьма значимом с точки зрения изменения публичной коммуникации. Авторитет, приобретаемый эмпирическим «народом», т. е. крестьянством, через связь с «народом» субстанциальным ведет Самарина к особой чувствительности к объективации «народа»: в статье 1856 г. «О народном образовании» одним из центральных пунктов авторской полемики является восприятие

---

[24] *Его же.* Избранные произведения. М., 1996. С. 431.

[25] *Его же.* [По поводу толков о конституции]. С. 98.

[26] Здесь можно видеть влияние учителя Самарина, М. П. Погодина с его концепцией самодержавной власти как демократического правления, свободного от европейской борьбы между либерализмом и демократией (См.: *Тесля А. А.* «Славянский вопрос» в публицистике М. П. Погодина 1830–1850-х гг. // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 117–138).

[27] При этом «общество» состоит из «личностей», понимаемых во втором из разграничиваемых Самариным смыслах — в «О мнениях „Современника"...» Самарин настаивает: «Должно различать личность *с характером исключительности, ставящей себя мерилом всего,* из себя самой создающей свои определения, и личность *как орган сознания*» (*Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. С. 423).

[28] См.: *Тесля А. А.* Концепция общества, народа и государства И. С. Аксакова. (Первая половина 1860-х годов) // Полития. 2013. № 1. С. 65–79.

«народа» в качестве «сосуда», атака на просвещенческую логику как логику полицеирования, связки «знания — власти»[29]. «Просвещаемый» оказывается субъектом — как настаивает Самарин, «что же <…> значит учение без свободного усвоения, без внутренней оценки, без суждения и выбора? Так можно *учить* дитя, но разве так можно *учиться*?»[30]. Иерархия знания тем самым автоматически не оборачивается в иерархию власти — благо другого, пусть даже объективно признаваемое, не является основанием для власти над ним, без его собственного согласия, более того, осуществление почитаемого благом для другого таким образом делает по меньшей мере сомнительным возможность сохранить ему статус «блага». «Другой», «иной» — отличный от просвещенного субъекта — оказывается не тем, кто должен быть унифицирован, превращен в «своего», а обладающим своей собственной логикой и собственными основаниями действия: их внешняя неразумность или чуждость для постороннего взгляда сама по себе не является основанием для их отвержения. «Народ» как «субстанция», подлежащая прояснению, оказывается в этом случае продуктивной конструкцией — не позволяющей отождествить «непонятное» с «неразумным» и, напротив, побуждающей предполагать не только смысл, но и возможную истинность за действиями и правилами, для внешнего взгляда представляющимися непонятными.

Источники и литература

1. *Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России? / Сост., вступ. ст. В. Н. Грекова; подгот. текста, прим. В. Н. Грекова, Н. А. Смирновой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002.

2. *Белинский В. Г.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 9: Письма 1829–1848 годов / Ред. тома В. И. Кулешов; сост. М. Я. Поляков; подгот. текста В. Э. Бограда; прим. К. П. Богаевской и А. Л. Осповата. М.: Художественная литература, 1982.

3. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства / Пер. с польского К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

4. *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 3 т. Т. 3: 1850–1856 / Сост. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2018.

5. *Кулешов В. И.* Славянофилы и русская литература. М.: Художественная литература, 1976.

6. *Манн Ю. В.* Русская философская эстетика. М.: МАЛП, 1998.

7. *Нольде Б. Э.* Юрий Самарин и его время / Сост. С. М. Сергеев. М.: Эксмо, 2003.

8. *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения / Сост., вступ. ст. Н. И Цимбаева; прим. Н. И. Цимбаева и Н. А. Смирновой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996.

9. *Самарин Ю. Ф.* Собрание сочинений. Т. XII. М., 1911.

10. *Самарин Ю. Ф.* Статьи. Воспоминания. Письма / Сост. Т. А. Медовичева. М.: ТЕРРА, 1997.

11. *Тесля А. А.* К характеристике политической теории славянофилов: о воззрениях И. В. Киреевского // Вестник СФИ. 2019. № 31. С. 189–203.

12. *Тесля А. А.* Концепция общества, народа и государства И. С. Аксакова. (Первая половина 1860-х годов) // Полития. 2013. № 1. С. 65–79. DOI: 10.30570/2078-5089-2013-68-1-65-79

13. *Тесля А. А.* «Речи к немецкой нации» Фихте: нация, народ и язык // Полития. 2014. № 1. С. 80–91. DOI: 10.30570/2078-5089-2014-72-1-80-91.

14. *Тесля А. А.* «Славянский вопрос» в публицистике М. П. Погодина 1830–1850-х гг. // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 117–138.

[29] *Самарин Ю. Ф.* О народном просвещении… С. 404–405.

[30] Там же. С. 401.

15. *Филиппов А. Ф.* Систематическое значение политических трактатов Руссо для общей социологии // *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. М.: КАНОН-Пресс, Кучково поле, 1998. С. 325–340.

16. *Филиппов А. Ф.* Элементарная социология: Введение в историю дисциплины. — М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019.

17. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Д. А. Бадалян

Письма И. С. Аксакова о кончине Ю. Ф. Самарина и реакции на нее общества (Вступительная статья, публикация и комментарии Д. А. Бадаляна)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10014

Аннотация: Во вводной статье описаны отношения, связывавшие И. С. Аксакова с Ю. Ф. Самариным и адресатами публикуемой здесь переписки; представлены данные о последних дня Самарина, проведенных за границей, и обстоятельствах его кончины; указано на связь содержания публикуемых писем с «Речью о Ю. Ф. Самарине», произнесенной Аксаковым 18 апреля 1876 г.; отмечены прежде введенные в научный оборот письма Аксакова на ту же тему. В самих впервые публикуемых письмах от 28 марта, 31 марта и 1 апреля 1876 г. автор говорит о значении Самарина для развития русского самосознания и о его участии в решении важнейших общественно-политических проблем, включая Крестьянскую и Городовую реформы, деятельность в земстве и в Царстве Польском. Аксаков рассказывает о реакции на кончину Самарина русской прессы и общества, о его похоронах, состоявшихся 30 марта 1876 г. в Москве, описывает переживания своих родных и родных покойного. Также он подчеркивает необходимость создать воспоминания о жизни и деятельности почившего.

Ключевые слова: Ю. Ф. Самарин, И. С. Аксаков, славянофилы, князь В. А. Черкасский, княгиня Е. А. Черкасская, А. Н. Бахметева.

Об авторе: **Дмитрий Александрович Бадалян**
Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российской национальной библиотеки.
E-mail: dmit.bad@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9148-1027

Ссылка на статью: Бадалян Д. А. Письма И. С. Аксакова о кончине Ю. Ф. Самарина и реакция на нее общества (Вступительная статья, публикация и комментарии Д. А. Бадаляна) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 241–255.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Dmitrii A. Badalian

Letters of I. S. Aksakov about the Death of Yu. F. Samarin and the Reaction of Society to it (introductory article, publication and commentary by D. A. Badalyan)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10014

Abstract: The introductory article describes the relationship between I. S. Aksakov and Yu. F. Samarin and the addressees of the correspondence published here; presented are the data on the last days of Samarin spent abroad and the circumstances of his death; it is indicated that the content of the published letters is related to the "Speech on Yu. F. Samarin", uttered by Aksakov on April 18, 1876; noted are Aksakov's letters on the same topic, which were introduced into scientific circulation. In the first published letters of March 28, March 31, and April 1, 1876, the author speaks of Samarin's importance for the development of Russian self-consciousness and his participation in solving the most important socio-political problems, including Peasant and City reforms, activities in the Zemstvo and in the Polish Kingdom Aksakov talks about the reaction to the Samarin's death of the Russian press and society, about his funeral, held on March 30, 1876 in Moscow, describes the experiences of his family and friends of the deceased. He also emphasizes the need to create memories of the life and work of the deceased.

Keywords: Yu. F. Samarin, I. S. Aksakov, Slavophiles, prince V. A. Cherkassky, princess E. A. Cherkasskaya, A. N. Bakhmeteva.

About the author: **Dmitrii Aleksandrovich Badalian**
Candidate of Science in History, Senior Researcher of The National Library of Russia.
E-mail: dmit.bad@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9148-1027

Article link: Badalyan D. A. Letters of I. S. Aksakov about the Death of Yu. F. Samarin and the Reaction of Society to it (introductory article, publication and commentary by D. A. Badalyan). *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 241–255.

Двух славянофилов Ю. Ф. Самарина и И. С. Аксакова связывали не только общий круг общения, служба в министерствах юстиции и внутренних дел, а позднее — совместное участие в журнале «Русская беседа», в редактируемых Аксаковым газетах «День» и «Москва», и даже не только общие взгляды и убеждения, но — что не менее важно — общие чувства, общие переживания и воспоминания. К началу 1870-х гг., потеряв многих прежних друзей, они стали особенно ценить друг друга — едва ли не последних близких людей и соратников из тающего на глазах круга славянофилов[1]. Подтверждением тому служат и недавно напечатанная их переписка 1848–1876 гг., и отчасти — публикуемые здесь письма.

Иван Сергеевич Аксаков

Давние теплые отношения связывали обоих с адресатами этих трех писем: князем В. А. Черкасским, его женой княгиней Е. А. Черкасской и А. Н. Бахметевой. Владимир Александрович Черкасский (1824–1878) сблизился со славянофилами в самом начале 1850-х гг. Тогда И. С. Аксаков пригласил его для участия в задуманном им «Московском сборнике». Молодой князь подготовил для второго тома сборника статью «О подвижности народонаселения в древней России». Однако цензура с ведома Николая I не пропустила этот том в печать, а Черкасский и И. С. Аксаков оказались среди пяти его участников, которым впредь запретили публиковаться без санкции Главного управления цензуры. После того как в 1856 г. этот запрет был снят, Черкасский стал одним из пайщиков и автором славянофильского журнала «Русская беседа». Когда же при участии И. С. Аксакова начал выходить обсуждавший пути освобождения крестьян журнал «Сельское благоустройство», Самарин и Черкасский приняли и в нем деятельное участие.

О дальнейшем рассказывал в своих воспоминаниях Б. Н. Чичерин: «С именем Юрия Самарина неразрывно связано имя князя Владимира Александровича Черкасского. В последующую практическую пору деятельности они постоянно шли рука об руку: в Редакционных комиссиях, в польском деле, в земстве, в городском самоуправлении»[2]. Либерал-западник Чичерин высоко ценил выдающиеся способности и человеческие качества Самарина и схожим образом отзывался о Черкасском: «Это был тоже человек из ряда вон выходящий. Ум был замечательно сильный, гибкий и разносторонний, образование обширное, не только литературное, но и юридическое и политическое»[3]. Такие качества Черкасский не раз демонстрировал в деле. К примеру, будучи московским городским головой, он вместе с Самариным в 1870 г. стал одним из разработчиков Городской реформы и Городового положения. Уже после смерти своего товарища он отправился на Русско-турецкую войну в качестве уполномоченного от центрального управления Общества Красного Креста, а скончался 19 февраля 1878 г., в самый день завершения войны, будучи начальником временной гражданской администрации Болгарии.

---

[1] Подробнее об их отношениях см.: *Пирожкова Т. Ф.* Переписка двух славянофилов (И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин) // И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Переписка. 1848–1876. СПб., 2016. С. 5–44; *Захаров Э. В.* Ю. Ф. Самарин и И. С. Аксаков: история взаимоотношений и идейных влияний // Газета «Русь» 1880–1886 годов. М., 2017. С. 482–504.

[2] *Чичерин Б. Н.* Москва сороковых годов. М., 1997. С. 220.

[3] Там же. С. 221.

Его жена, Екатерина Алексеевна Черкасская (урожд. Васильчикова, 1825–1888), — дочь сенатора, в молодые годы служившая при дворе фрейлиной. По воспоминаниям того же Чичерина, «с необыкновенною чистотою и скромностью у нее соединялась удивительная сердечность» и именно она «много содействовала» сближению мужа со славянофилами[4].

В кругу Самариных, Аксаковых и Черкасских своим человеком была Александра Николаевна Бахметева (урожд. Ховрина, 1823–1901). Ее мать дружила с С. Т. Аксаковым и Н. В. Гоголем, и сама она познакомилась со славянофилами еще в 1840-е гг. Женщина необыкновенных нравственных качеств, Бахметева, как считается, послужила прототипом Лизы Калитиной из «Дворянского гнезда» И. С. Тургенева. Около трех десятков лет Александра Николаевна занималась литературным трудом. Она — автор книг для народного и детского чтения: рассказов из священной истории, занимательных пересказов житий святых или сюжетов из истории Древней Руси. Переиздаются ее книги и в наши дни. Кроме того, и кн. Черкасская, и Бахметева немало занимались благотворительностью.

Адресованные этим троим письма Аксакова рассказывают не только о кончине Самарина, но и о русском обществе, каким оно оказалось в середине 1870-х гг. Неизменно разделяемое на противоборствующие группировки и партии, оно едва ли не впервые испытало общее горе у могилы Юрия Федоровича. Впрочем, лучше всего Аксаков выразил это в письме, адресованном кн. Д. А. Оболенскому, сказав о покойном: «Он, силою своих нравственных достоинств, разом приподнял все общество до высокого строя, до единодушного порыва скорби и уважения, — он дал ему прожить несколько нравственных, очистительных мгновений»[5].

Кроме письма к Д. А. Оболенскому, в научный оборот введено еще одно сообщение Аксакова о кончине Самарина, содержащее многие связанные с ней подробности. Это письмо к Е. Ф. Тютчевой, точнее, как предполагает публикатор, — черновик письма[6]. Однако изложенные в нем факты можно дополнить.

В декабре 1875 г. Самарин отправился в Берлин, где готовил издание 6-го выпуска «Окраин России» (вышедшего в свет уже после смерти автора[7]), а также изучал прусскую податную систему и местное самоуправление. Здесь он в одиночестве отметил 25-летие Крестьянской реформы, одним из творцов которой являлся. В своем последнем письме к сестре М. Ф. Соллогуб, 20 февраля (3 марта) Самарин рассказывал: «…я вчера, один у себя в комнате, отпраздновал 19 февраля; заказал себе полбутылки шампанского (кельнер ушам свои не верил и думал, что я рехнулся) выпил за здоровье Государя, бывших товарищей и помянул покойников. К вечеру получил две поздравительных телеграммы, из Петербурга и из Парижа от Черкасских

[4] Там же. С. 105, 220.

[5] И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин Переписка. 1848–1876. СПб., 2016. С. 329. Впервые письмо опубликовано с разночтениями: Записки князя Дмитрия Александровича Оболенского, 1855–1879. СПб., 2005. С. 389–391. Кн. Д. А. Оболенский (1822–1881) — статс-секретарь, член Государственного Совета, сенатор, двоюродный брат Самарина, близкий товарищ И. С. Аксакова с их совместной учебы в Императорском училище правоведения.

[6] Опубликован в не совсем исправном виде: *Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина // Елизаветинские чтения памяти Императрицы Елизаветы Алексеевны, Императрицы Марии Федоровны. М., 2006. С. 69–74. Переиздан в приложении к: *Самарин Ю. Ф.* Православие и народность / Сост., предисл. и коммент. Э. В. Захарова. М., 2008. С. 675–683; *Захаров Э. В.* Ю. Ф. Самарин и И. С. Аксаков: история взаимоотношений и идейных влияний. С. 499–504. О смерти и похоронах Самарина рассказывается также в опубликованных фрагментах писем Аксакова к матери О. С. Аксаковой (*Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. СПб., 2015. С. 558–561).

[7] *Бадалян Д. А.* Книга Ю. Ф. Самарина «Окраина России» и цензура // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2016. Т. 213. Книжное дело: вчера, сегодня, завтра: Материалы XVIII Международной научно-практической конференции «Смирдинские чтения», посвященной 450-летию отечественного книгопечатания. 23–25 апреля 2014 г., СПб. С. 66–67.

и Пети[8]. Они этот день отпраздновали на обеде у Тургеневой, вдовы Николая Ив<ановича>[9], старшего из наших эмансипаторов. Вечером, наедине, я долго думал и старался воскресить в изменяющей мне памяти последовательный ход всего дела.

Признаюсь: меня теперь самого удивляет та смелость, почти дерзость, с которою мы (человек 6–8) взялись за него, при тогдашних обстоятельствах. Мы наперед и очень хорошо знали, что вся *нравственная* ответственность за разрешение вопроса падет именно на нас и только на нас — что, положим, еще ничего. Но мы также знали, что в годовой или много в двухгодовой срок от нас потребуется готовый проект по такой задаче, над которой Германия без устали трудилась полвека с лишком; что в Питере мы не найдем ровно ничего, никакой подготовки, ни установившихся убеждений, ни твердой программы, ни даже материалов, хоть бы, например, заблаговременно собранных и проверенных статистических сведений»[10].

В начале марта Самарин отправился из Берлина в Париж, чтобы навестить больного кн. Черкасского, и провел там несколько дней. Как рассказывал 21 марта в письме к К. Д. Кавелину кн. Д. А. Оболенский, «еще в Париже у него открылась в правой руке та же болезнь, какая несколько лет тому назад была в ноге[11], — он очень страдал и требовал, чтобы ему сделали хирургическую операцию, подобную той, какую ему делали в Москве на ноге. Парижские доктора отказались, и он поехал в Берлин»[12].

В Берлине, по настоянию Самарина, ему 10 марта проделали небольшую операцию по удалению нарыва возле правого локтя. Самарин не стал отменять планы, намеченные на этот и следующий день, и провел их на ногах. 13 марта ему стало заметно хуже и врач обнаружил «воспаление злокачественного характера» (т. е. гангренозное). На следующий день ему пришлось лечь в клинику в предместье Берлина Шенеберге. Причем, и в клинике, и в отеле, где Самарин жил перед этим, он, чтобы избежать досужих посетителей, числился под именем русского помещика Пейрака. Из русских знакомых только чета Араповых узнала о том, что Самарин находится в клинике. 16 марта П. А. Арапов[13] навестил его там. 17 марта Самарина еще мог сидя читать газету и курить сигару. Однако 18-го ему стало гораздо хуже. На следующий день утром он периодически впадал в бредовое состояние, а когда в 3-м часу к нему приехали Арапов и священник, бред был постоянный и Самарин уже не приходил в себя[14]. Трагическая развязка наступила вечером 19 марта.

---

[8] Петр Федорович Самарин (1830–1901) — брат Ю. Ф. Самарина, тульский губернский предводитель дворянства, в 1860-е гг., при проведении крестьянской реформы, служил мировым посредником Богородского уезда Московской губернии.

[9] Н. И. Тургенев (1789–1871) — экономист, правовед, публицист, член Союза благоденствия и Северного общества. Его вдова — Клара Гастоновна де Виарис (1814–1891).

[10] РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 20. Д. 85. Л. 1–1 об.

[11] Осенью 1873 г. Самарин перенес воспаление в ноге, вызывавшее у него жгучую боль. Тогда для его лечения было сделано не менее восьми разрезов (РО ИРЛИ. Сигла 20.663. Л. 1–1 об.).

[12] РО ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 98. Л. 1.

[13] Арапов как человек, общавшийся с Самариным в его последние дни, неоднократно упоминается Аксаковым в письме Е. Ф. Тютчевой 28 марта 1876 г., вместе с ним упомянута и его жена (*Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина. С. 71–73). Гиляров-Платонов в передовой статье своей газеты «Современные известия» пояснил, что этот Арапов «из посольства» (21 марта. № 78. С. 2). Т. Ф. Пирожкова указывает, что при кончине Самарина «присутствовал только чиновник русского посольства в Берлине И. П. Арапетов (в воспоминаниях родных фамилия называется ошибочно — Арапов)» (*Пирожкова Т. Ф.* Переписка двух славянофилов (И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин). С. 40). Однако бывший член Редакционных комиссий Иван Павлович Арапетов (1811–1887) не был женат и не имел отношения к дипломатической службе (*Чичерин Б. Н.* Москва сороковых годов. С. 124–125). Советником российского посольства в Берлине являлся Павел Александрович Арапов (1839–1885) (Адрес-календарь: Общая роспись начальствующих и прочих должностных лиц по всем управлениям в Российской Империи на 1876 год. СПб. [1876.] Ч. 1. С. 307).

[14] *Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина. С. 72–73; *Пирожкова Т. Ф.* Переписка двух славянофилов (И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин). С. 39–40.

Как не надеялся Аксаков, что он и Черкасский напишут воспоминания о своем покойном друге, ни тому, ни другому это не удалось. Единственное, что сделал Аксаков — подготовил «Речь о Ю. Ф. Самарине», произнесенную на заседании Славянского комитета 18 апреля, почти через месяц после его кончины. В этом выступлении Иван Сергеевич поделился с публикой целым рядом мыслей, прежде высказанных им в публикуемых здесь письмах (частная переписка зачастую служила Аксакову своего рода испытательным полигоном для обдумываемых им статей).

Однако некоторые суждения прозвучали в тот день впервые. Так, Аксаков заявил: «Да, Самарин был человек едва ли не самый свободный, самый независимый духом в России, несмотря на то, или точнее: именно потому, что он не был и не мог быть революционером, что он был врагом всякого насильственного посягательства на свободу органического развития, что, не отделяя себя от народа и уважая политические формы бытия, выработанные народу его историей, он в самом подчинении им умел сохранить всю полноту человеческого достоинства, всю неприкосновенность той личной нравственной и гражданской свободы, которая не может быть отнята у человека никаким законом и никакою властию»[15].

Был ли доволен тем выступлением сам оратор — неизвестно. Еще тремя неделями ранее в письме Черкасскому он с грустью сетовал, что не в состоянии произносить речей или писать о покойном. Однако Е. А. Свербеева[16], давняя знакомая Аксакова и Самарина, прочитав текст той речи, 23 апреля с благодарностью писала автору: «Передать Вам что я перечувствовала, читая Ваши строки, полные правды и любви, я не в силах. Светлый образ Самарина жив передо мной. Вы воскресили в Вашем слове во мне все наше славное прошедшее, когда жизнь кипела вокруг нас и так полна была и прекрасна. Хомяков, Ваш брат Константин Сергеевич и Самарин оставили Вам святой долг, и Вы свято исполните его»[17]. Действительно, после кончины Самарина без малого 10 лет Аксаков оставался единственным деятельным продолжателем трудов славянофилов.

Публикуемые источники хранятся в Рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. Первые два письма печатаются по подлинникам, третье — по копии. Конъектуры раскрыты в угловых скобках. Подчеркнутые слова выделены курсивом. Пунктуация и орфография приближены к современным.

№ 1.
Письмо князю В. А. Черкасскому

Москва, *28 марта 1876 г.*
Филиппов<ский> п<ереулок,> д<ом> Скородумова.

Любезнейший мой князь, невольно душой и мыслью обращаешься ко всем друзьям и близким Самарина, зная, в какой степени эта всеобщая потеря и всеобщее горе — их *личная* потеря, *личное* горе. Когда в сражении смерть выхватывает кого-нибудь из рядов, раздается команда: сомкнись! И разрозненные ряды смыкаются, не успевая терять бодрости, плотнее становится убавившаяся сила и продолжает бой. В настоящем случае и этого утешения нет. Прежде всего — пал не *рядовой*, а такой человек, с потерею которого ряды как ни смыкайся, плотны не будут; отвалилась громада силы, ничем не заменимой. А затем — нет ни боя одушевляющего, ни общего дела соединяющего. Но соединяет нас всех общность воспоминаний и общность печали. Записать воспоминания, сохранить для потомства вечную назидательную память о прошлом — для нас

[15] *Аксаков И. С.* Речь о Ю. Ф. Самарине (Сказана в заседании Славянского комитета 18 апреля 1876 г.) // И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Переписка. 1848–1876. С. 333.

[16] Екатерина Александрова Свербеева (урожд. княжна Щербатова, 1809–1892) — жена мемуариста, надворного советника Д. Н. Свербеева, хозяйка литературного салона.

[17] РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 540. Л. 22–22 об.

обязательно. Со времени смерти Хомякова[1] и Константина[2], или, точнее, с 1858 года, когда занялась заря крестьянского освобождения, началось Ваше *товарищество* с Самариным — по общественной деятельности в деле крестьянском, польском, городском и земском[3]. Это товарищество налагает на Вас долг и теперь дает повод (потому что нас, русских, подвигнуть может всегда только внешний повод) заняться изложением Ваших воспоминаний, что̀ будет вместе и историею эпохи. На мне повисла одном задача также нелегкая, даже труднейшая. Мне нужно очертить историю образования этой тройственной плеяды (Хомякова, Константина и Самарина) и светоносной силы этого созвездия на умственном горизонте России. Я назвал задачу трудною, очень трудною — именно потому, что поверить разрешение ее и историческую достоверность некому. Давно затеяв в мысли этот труд, я постоянно имел в виду критику Юрия Федоровича. У меня сохранились не только письма, но даже записочки Юрия Самарина к брату, почти с первого дня их знакомства. Есть, между прочим, письма его к нему по случаю смерти Хомякова. «Мы *трое* жили одною жизнью», — говорит он в них. «Только мы двое можем понимать друг друга, когда мы говорим об нем. Есть целый мир воспоминаний, таких воспоминаний, которые никогда не отойдут в прошедшее и вечно будут властвовать в настоящем, и этот мир принадлежит нам, он нам завещан...»[4]. Вот в этот-то мир и нелегко проникнуть. Впрочем, мешкать и смущаться нечего, надо спешить успеть сделать что можно и как сумеется...

Князь Владимир Александрович Черкасский

Завтра, 29 марта, в день рождения Константина Сергеевича, которому было бы 59 лет, привезут тело Самарина, часу в 3-м, и перенесут в университетскую церковь[5]. Мы с Щербатовым[6] хотим выехать навстречу в Подсолнечную[7], кстати переговорить и порасспросить братьев[8], потому что потом их придется уступить семье.

Замечательно то единодушие скорби и сочувствия, которое выразилось как в обществе, так и в печати — *всех* партий и лагерей. «Московск<ие> ведомости»[9], «Русские»[10], «Современные известия»[11] — все выступили с замечательными статьями, но замечательнее всех статья Градовского[12] в «Голосе»[13]. В Париже Вы, конечно, имеете все эти газеты. Дума положила[14]: учредить стипендии в Университете и Троицкой Дух<овной> академии[15], предоставив назначение старшему в роде Самариных, назвать школу в Сущеве[16] его именем, повесить в зале его портрет. Очень хороша была речь, сказанная Митрофаном Щепкиным[17] с представлением «канцелярской справки» о количестве трудов, совершенных Ю. Самариным в Думе[18].

Как жалка Марья Федоровна[19], бесконечно более чем Софья Юрьевна[20], жалка особенно потому, что по самаринскому обыкновению усугубляет себе, без особенной надобности, тяготу своего положения. Каждый вечер, по обыкновению, гости и Софья Юрьевна на своем месте; Марья Федоровна всех *занимает* разговорами и только лишь иногда уведет кого-нибудь из особенно близких Юрию Федоровичу в залу, чтобы облегчить себя слезами и интимным разговором.

Что княгиня[21], что ее дорогое нам всем здоровье? У меня было совсем изготовлено к ней письмо в ответ на ее письмецо, — но, получив известие о Самарине, я его разорвал, так оно выходило некстати.

Прощайте, обнимаю Вас и целую ручки княгини.

Ив. Аксаков.

Я решительно не в состоянии произносить каких-либо речей или писать статеек, вообще faire de la littérature* теперь, по поводу Юрия Самарина.

РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 67. Л. 11–12 об. Подлинник. Автограф.

---

[1] Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) — публицист, философ, поэт, идеолог славянофильства.

[2] Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) — публицист, историк, лингвист, идеолог славянофильства, старший брат И. С. Аксакова.

[3] Самарин и кн. Черкасский в конце 1850-х гг. участвовали в работе губернских комитетов, а затем Редакционных комиссий, готовивших Крестьянскую реформу 1861 г. В 1863–1864 гг. оба они занимались земельной и административной реформами в Царстве Польском; затем — активно участвовали в земской работе, в деятельности Московской городской думы.

[4] Те же слова с некоторыми изменениями Аксаков привел в письме к кн. Д. А. Оболенскому 1 апреля 1876 г. Первая цитата, как указывает Т. Ф. Пирожкова, взята из письма Самарина к К. С. Аксакову от сентября 1860 г. Вторая — из письма от 12 декабря 1860 г. (И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Переписка. 1848–1876. С. 648).

[5] Церковь св. мученицы Татины при Московском императорском университете.

[6] Александр Алексеевич Щербатов (1829–1902) — князь, гласный Московской городской думы, в 1863–1869 гг. городской голова, близкий товарищ Самарина.

[7] Железнодорожная станция (находится в нынешнем городе Солнечногорске).

[8] Имеются в виду: Николай Федорович Самарин (1829–1892) — предводитель дворянства Богородского уезда Московской губернии, и П. Ф. Самарин. Оба сопровождали гроб с телом брата из Берлина.

[9] Аксаков называет здесь три ежедневные московские газеты. «Московские ведомости» — газета консервативного направления, издаваемая М. Н. Катковым. Первое ее сообщение о кончине Самарина увидело свет 21 марта (№ 73. С. 3); затем 22 марта была помещена некрологическая заметка «Ю. Ф. Самарин» за подписью «Н. Б.» (криптоним Н. М. Павлова) (№ 74. С. 2–3). Уже после письма Аксакова в газете появились: рассказ о заседании Московской городской думы, посвященном памяти покойного (29 марта. № 80. С. 2–3); информационное сообщение о встрече гроба в Санкт-Петербурге и в Москве (30 марта. № 81. С. 4); известия о заупокойной службе и похоронах Самарина, о панихидах, отслуженных по нему в столице и в Риге, а также о посвященных его памяти речах, прозвучавших в заседании Санкт-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета 28 марта (31 марта. № 82. С. 2–3). Наконец, 1 апреля было опубликовано «Слово при погребении Юрия Федоровича Самарина» протоиерея Алексия Ключарева (№ 83. С. 3).

[10] «Русские ведомости» — либеральная газета, в которой нередко публиковались профессора Московского университета. Редактором-издателем ее в то время являлся Н. С. Скворцов. 21 марта в ней увидел свет некролог, написанный Ф. М. Дмитриевым (№ 73. С. 1). Позднее здесь появились; передовая статья от 29 марта, повествующая о предстоящей встрече гроба Самарина в Москве и о реакции на его смерть русской прессы и общества (№ 80. С. 1); краткая заметка о состоявшейся встрече тела и о панихиде, отслуженной протоиереем Николаем Сергиевским (30 марта. № 81. С. 2); известие о похоронах (31 марта. № 82. С. 2); сообщение в разделе «Внутренние известия» о посвященном памяти Самарина заседании Санкт-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета (1 апреля. № 83. С. 2).

[11] Газета для массовой аудитории, издаваемая близким к славянофилам Н. П. Гиляровым-Платоновым. Он — автор передовой статьи, в которой сообщалось о кончине Самарина (21 марта. № 78. С. 1–2), и, вероятно, передовой, в которой, спустя 10 дней, было рассказано о его похоронах (31 марта. № 88. С. 1–2).

[12] Александр Дмитриевич Градовский (1841–1889) — правовед, профессор Санкт-Петербургского университета, либеральный публицист.

[13] Голос. 1876. 24 марта. № 84. С. 1–2. Издаваемый А. А. Краевским «Голос» в это время являлся крупнейшей либеральной газетой в России. Статья А. Д. Градовского вскоре была перепечатана в сборнике «В память Юрия Федоровича Самарина: Речи, произнесенные в Петербурге и в Москве по поводу его кончины» (СПб., 1876. С. 15–17); см.: *Градовский А. Д.* Трудные годы (1876–1880) / Сост., авт. вступит. ст. и коммент. С. С. Секиринский. М, 2010. С. 92–100.

---

* Заниматься литературой (*фр.*).

[14] Имеется в виду Московская городская дума, гласным которой Самарин был свыше десяти лет. В 1866–1875 гг. он являлся председателем Комиссии о пользах и нуждах общественных, а также принимал участие в работе других комиссий. Решения Думы, о которых рассказывает Аксаков, были приняты на ее заседании 26 марта.

[15] Московская духовная академия, расположенная в стенах Свято-Троицкой Сергиевой лавры (Сергиев Посад).

[16] Сущево — исторический район Москвы между Селезневской улицей и Камер-Коллежским валом, названный по находившемуся здесь прежде селу. Имеется в виду Сущевское городское училище, попечителем которого являлся Самарин.

[17] Митрофан Павлович Щепкин (1832–1908) — публицист, экономист и статистик, в 1873–1892 гг. гласный Московской городской думы.

[18] М. П. Щепкин перечислил вопросы, связанные с городским хозяйством и его управлением, которыми в 1872–1875 гг. годах занимался Самарин (Московские ведомости. 1876. 29 марта. № 80. С. 2–3).

[19] М. Ф. Соллогуб (урожд. Самарина, 1821–1888) — графиня, сестра Ю. Ф. Самарина, вдова гр. Л. А. Соллогуба.

[20] С. Ф. Самарина (урожд. Нелединская-Мелецкая, 1793–1879) — мать Ю. Ф. Самарина.

[21] Жена кн. Черкасского Екатерина Алексеевна Черкасская.

№ 2.
Письмо А. Н. Бахметевой

Москва, *31 марта 1876 г.*

29 марта, в день рождения брата Константина, привезли тело Самарина в заколоченном гробу, проводили его до университетской церкви, а вчера — после обедни и панихиды — отвезли и схоронили его — неподалеку от Хомякова, на кладбище Данилова монастыря[1]. Так странно и грубо звучат и выходят под пером эти слова по отношению к Юрию Самарину: «тело», «гроб», «привезли», «схоронили», но они не грубее самой правды, которая, впрочем, и до сих пор кажется несбыточною, и с трудом вмещается в сознание. Может быть потому, что мы не видели его мертвым, а видели только тяжелый, заколоченный гроб. Нужно было невероятное усилие воображения, чтобы уверить себя, что там заключено то, что представляется мысли, что соединяется с понятием «Юрий Самарин»: этот блеск, эта сила, эта жизненность ума, это металлическое слово! Хотелось бы прочесть на гробе надпись, впрочем, как и на всяком гробу и на всякой могиле: «нет зде, но возста»[2].

Александра Николаевна Бахметева

Мне нечего распространяться, любезнейшая Александра Николаевна, о значении нашей потери. Слишком хорошо знаем мы с Вами, что̀ такое был Самарин. Это одно из тех лиц, которые самим своим существованием поднимают общий уровень среды, в которой пребывают; которые блеском своих талантов придают будничной жизни что-то нарядное*, *праздничное*; которые внутренним своим нравственным светом озаряют, облагораживают каждое дело, в котором участвуют. Праздник кончился. Не говорю уже о целой области мысли — философско-богословской, которая надолго с ним закроется, и для меня, может быть, навсегда.

* Слово вставлено над строкой.

Мемориальные доски в Даниловом монастыре в память об уничтоженных захоронениях. Среди выдающихся имен значится и Ю. Ф. Самарин

Чрез горизонт нашей с Вами жизни прошли они трое, сначала как созвездие, потом угасли и закатились, каждая звезда* порознь, сперва одна вслед за другой, наконец, и последняя. Я разумею Хомякова, Константина и Юрия Самарина. Каждому подобает особая биография, но все три сливаются** или, лучше, исходят из одного целого. Они — *как трое*, и *как каждый порознь*. Задача трудная, но обязательная для меня. Поройтесь в Ваших воспоминаниях, Александра Николаевна, и поделитесь ими со мною.

Вы, может быть, уже имеете фотографию, снятую с него — мертвого. Какое могущество покоя, какая печать глубокой, сильной торжествующей мысли[3].

Одно отрадно. Это — *небывалое* единодушие русского общества в выражении скорби и участия. Все, что есть интеллектуального в Москве и Петербурге, всякий, у кого хоть какая ни на есть душонка имеется, все наперерыв спешили принести дань уважения умершему. Вне этого движения остались в обществе только самое невежественное, бездушное, и администрация. Газеты до сих пор, всех лагерей и оттенков, только о нем и говорят. Церковь не перестает воздавать ему почести — устами проповедников: семь проповедей или речей было сказано ее служителями[4]. Такая оценка делает честь нашему обществу, тем более что она не была подготовлена искусственно, а проявилась неожиданно, сама собою.

Маменька[5] питала к Юрию Федоровичу истинно материнское чувство и не отделяла его в своем сердце от Константина. Я не вдруг сообщил ей это известие, а постепенно. Она просто терзалась первое время, а теперь не перестает горячо о нем молиться. Жалка Софья Юрьевна, но Марья Федоровна несравненно больше. На братьях лежит

* Слово вставлено над строкой.

** Далее написано и зачеркнуто «в».

печать сиротства. А Димитрия Федоровича[6], того совсем подломило, и он не скоро оправится в здоровье.

А между тем на дворе пахнет уже весною, начинается прилет птиц, а с ними и возвращение заграничных наших странников. Ведь Вы возвращаетесь, не правда ли?[7] Бедная Китти[8], — она опять не здорова. Мало помогла ей Ницца, а, нет сомнения, наш московский климат зимою не может быть ей полезен. Прощайте, любезнейшая Александра Николаевна, целую ручки Ваши, — дружески кланяюсь Петру Владимировичу[9]. Анна[10] выдержала довольно бодро всю мучительную тяготу этих двух дней, особенно вчерашнего — с 10 до 5 часов[11], — но зато теперь едва движется от усталости и потому только сама Вам не пишет.

Преданный Вам всею душой.

Ив. Аксаков.

РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. № 5. Л. 19–20 об. Подлинник. Автограф.

---

[1] Здесь находились семейные захоронения Самариных. Кладбище Свято-Данилова монастыря уничтожено в начале 1930-х гг.

[2] Неточная цитата слов «Несть зде, но воста», услышанных женами-мироносицами у гроба воскресшего Христа (Лк. 24: 6).

[3] Фото опубликовано: И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Переписка. 1848–1876. (Вклейка между с. 324 и 325).

[4] В Санкт-Петербурге дважды выступал (перед панихидой на Николаевском вокзале 27 марта и перед панихидой в Казанском соборе 30 марта) ректор Санкт-Петербургской духовной академии, протоиерей Иоанн Янышев; 27 марта после панихиды на Николаевском вокзале произнес слово протоиерей, профессор Санкт-Петербургского университета Михаил Горчаков; 28 марта перед панихидой в Спасо-Преображенском соборе — священник Александр Никольский. В Москве 28 марта в Николо-Толмачевской церкви обратился к прихожанам протоиерей Василий Нечаев (позднее епископ Костромской и Галичский Виссарион); 30 марта произнес слово о Самарине в храме Московского университета протоиерей, профессор университета Николай Сергиевский, а перед окончанием литургии — духовный отец покойного протоиерей Алексий Ключарев (позднее архиепископ Харьковский и Ахтырский Амвросий). Добавим, что 28 марта в Риге в Благовещенской церкви перед панихидой по Самарину произнес о нем краткое слово ректор Рижской духовной семинарии, протоиерей Михаил Дрекслер. Наконец, 5 апреля, в Витебске обратился к пастве со словами о Самарине епископ Полоцкий и Витебский Викторин (Любимов).

[5] Ольга Семеновна Аксакова (урожд. Заплатина, 1793–1878).

[6] Д. Ф. Самарин (1831–1901) — младший из троих здравствовавших в то время братьев Самариных, гласный Московского губернского земского собрания, публицист. В 1877–1911 гг. Дмитрий Федорович при участии старших братьев издал 11 томов сочинений Ю. Ф. Самарина.

[7] Бахметевы в это время находились в Париже.

[8] Екатерина Федоровна Тютчева (1835–1882) — свояченица И. С. Аксакова, питавшая большую сердечную привязанность к Самарину.

[9] П. В. Бахметев (1818–1896) — действительный статский советник, шталмейстер, в 1859–1873 гг. предводитель дворянства Дмитровского уезда Московской губернии, земский деятель.

[10] Анна Федоровна Аксакова (урожд. Тютчева, 1829–1889) — жена Аксакова.

[11] 29 марта состоялась встреча гроба с телом Самарина на Николаевском вокзале Москвы. После отслуженной там же краткой литии траурная процессия направилась к университетской церкви, где прошла панихида. На следующий день в этом храме в 10.30 началась заупокойная литургия, затем состоялась панихида, а после этого — похоронное шествие в Данилов монастырь, похороны и поминальная трапеза.

№ 3.
Письмо к княгине Е. А. Черкасской

Москва, *1 апреля 1876 г.*

Да, милая княгиня, Вы, которая так любите всех Ваших старых друзей, что̀ должны были испытать Вы при известии о потере самого старинного, самого

Княгиня Екатерина Алексеевна Черкасская

дорогого, самого достойного, не говоря уже об его значении общем — для всей России! И притом о потере такой внезапной, почти через 10 дней после свидания с Вами. Положим, что он был уже духовно спел для смерти, что он постоянно к ней готовился, что вид его возбуждал в каждом тревожные опасения и мрачные предчувствия (ссылаюсь на письмо Ваше же к графине Анне Алексеевне[1] в день отъезда Юрия Федоровича из Парижа[2]), и все же — блеск ума, деятельность мысли, жизненность слова, энергия воли, не покинувшие его и до кончины, — не мирились с образом смерти, отрицали, казалось, ее возможность. И это до такой степени верно, что даже немцы-доктора приводят его качества теперь, в оправдание своей мешкотности; они утверждают, что он постоянно вводил их в обман своею бодростью, точностью своей речи, готовностью к отвлеченным философским прениям и отсутствием всяких жалоб. «Надобно было снять повязки, взглянуть на состояние раны, поверить градусы, чтобы напомнить себе о том, что человек находится в состоянии смертельной опасности». Очевидно, впрочем, что и сам Юрий Федорович не подозревал близости кончины, потому что еще в четверг вечером, за сутки до кончины, диктовал Арапову[3] письмо, сохраняя свое incognito, и приказал отправить его только на другой день. Письмо это, как Вы, конечно, знаете, осталось неотправленным[4]! Впрочем, наверное, Петр Федорович[5] сообщил Вам уже все подробности, а также и фотографию, снятую с Юрия Федоровича, уже мертвого. По-моему, это лучший из его портретов: это глубокий сон мыслящего человека, это какой-то победный покой.

И что значит, наконец, нравственное достоинство человека, нравственный характер подвига его жизни — какая это общественная сила! Известие о его кончине пробудило решительно во всех, в ком тлится хотя малейшая искра духа, лучшие струны душевные, заставило каждого пережить несколько высоких нравственных мгновений! Вражда, ссоры, распри, различие мнений, партий, лагерей — все уступило единодушному выражению скорби, симпатии и уважения. Со смерти Гоголя не было таких похорон, с тою, конечно, грустною разницею, что на похоронах Гоголя было много молодежи (теперь состарившейся и присутствовавшей на похоронах Самарина), но из современной молодежи — было очень немного. Она бы, впрочем, не пошла бы и на похороны Гоголя. Зато было и другое отличие. Огромная университетская церковь была набита битком — людьми в черных платьях и фраках: мундиров не было. Церковь воздавала высшие почести, служил сам митрополит[6], человек 8 священников — и все служили сердечно, зная — *кого* отпевают, более 1000 человек, также искренно сокрушенных, — и никакой официальности, никакого начальства! Княгиня М. П. Щербатова[7] остроумно выразилась, что правительство опасалось демонстраций, а между тем само же и устроило единственную демонстрацию: отсутствие генерал-губернатора[8] и генералитета. Были, правда, и Дурново[9], и Арапова[10], но как частные люди и скрывшись, совсем невидные, в толпе, позади. Зато были тут, проводили до кладбища и были на кладбище и Катков[11], и Корш[12], и Кетчер[13]. Митрофан Щепкин шел пешком до самого Данилова. Я встретил таких, которых не видел лет 25!

Хотелось бы мне очень прочесть статью князя[14], напечатанную или посланную в печать во французской какой-то газете. Постараюсь зайти сегодня к графине Барановой.

Я теперь обратился в какого-то кладбищенского сторожа или надсмотрщика. Мои столы и шкафы — это могилы, в которых я постоянно роюсь, и когда уйдешь в эту работу, то грань между живым и отжившим совершенно теряется. Надобно бы исключительно отдаться теперь работе воспоминаний, — все собрать, издать, записать, восстановить образы лиц и всего прошлого. Теперь ощущается только одно чувство: собственной убыли, искалеченности!.. Я писал князю и вызывал его на работу. Деятельность Самарина со времени участия в Редакционных комиссиях* ему лучше, чем кому-либо, известна.

Прощайте, дорогая княгиня — целую Ваши ручки и всеми силами души желаю Вам поправиться в своем здоровье — возвратиться к нам.

Ваш душой

Ив. Аксаков.

Могила Ю. Ф. Самарина в Даниловом монастыре до уничтожения

Обнимаю князя. Жена Вам писала недавно и теперь ушла в церковь.

РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 66. Л. 15 об.–16 об. Копия. Рукопись. Автограф: ОР РГБ. Ф. 327. Разд. II. Кор. 4. № 15. Л. 8–9.

---

[1] А. А. Баранова (урожд. Васильчикова, 1823 или 1827–1890) — графиня, сестра кн. Е. А. Черкасской, вдова генерал-майора графа П. Т. Баранова. Вероятно, Э. В. Захаров прочел эту же фамилию, упомянутую в черновике письма к Е. Ф. Тютчевой, как «Воронцова» (*Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина. С. 73).

[2] Аксаков пересказывал Е. Ф. Тютчевой письмо кн. Черкасской: «...она как будто заранее его оплакивала. Состояние его здоровья было таково, что при взгляде на него сжимается сердце. Взглянешь на тело — говоришь себе, что не жилец; послушаешь его — и сверкание этого ума, жизненная сила его речей прогоняли образ смерти» (*Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина. С. 73). Схожие впечатления высказал в газете «Современные известия» Гиляров-Платонов: «Месяца три тому назад, когда он в последний раз приезжал в Москву, многие поразились его худобой, а некто даже сказал нам: „что-то страшно переменился Ю. Ф., он *не жилец*, печать смерти на нем...“. Мы сообщили эти опасения ближайшим друзьям, но нас успокоили, что это есть обыкновенный, нисколько не опасный результат лечения по известной методе, требующей исключительно мясной пищи» (21 марта. № 78. С. 2).

[3] См. Прим. 13 вступительной статьи.

[4] Аксаков рассказывал Е. Ф. Тютчевой: Самарин в том письме «сколько мне помниться, просил прислать священника». Далее он добавлял: «Письмо это осталось неотправленным и найдено у постели на столе. Немцы ожидали повторного приказания, и так как Самарин, взглянув на адрес, пробовал его исправить собственноручно (поставив Herra вместо Jhren Hochwieden) и, конечно, не совсем удачно — левой рукой, с помарками, то немцы стали в тупик: удобно ли отправлять письмо в таком виде. Между тем, отошли они его рано утром

---

* В копии, очевидно, по ошибке было «редакции, комиссиях».

хоть в пятницу, поспел бы вовремя Арапов и священник!» (*Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина. С. 72).

[5] П. Ф. Самарин.

[6] Митрополит Московский и Коломенский Иннокентий (в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов, 1797–1879).

[7] Мария Павловна Щербатова (урожд. Муханова, 1836–1892) — княгиня, жена кн. А. А. Щербатова, как и муж, занималась благотворительностью.

[8] Владимир Андреевич Долгоруков (1810–1891) — князь, генерал-адъютант, генерал от кавалерии, московский генерал-губернатор. А. И. Кошелев по поводу его отсутствия вспоминал: «...говорят, что он из Петербурга получил телеграмму, воспрещавшую ему быть на похоронах» (*Кошелев А. И.* Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы): С семью прил. / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 2002. С. 148).

[9] Мария Васильевна Дурново (урожд. кн. Кочубей, 1848–1896) — жена московского гражданского губернатора П. П. Дурново. Об отсутствии на похоронах самого губернатора Аксаков писал матери (*Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. С. 560).

[10] Вера Александровна Арапова (урожд. Казакова, 1842–1890) — жена московского обер-полицмейстера Н. У. Арапова.

[11] Михаил Никифорович Катков (1818–1887) — публицист, редактор-издатель консервативных изданий — газеты «Московские ведомости» и журнала «Русский вестник».

[12] Евгений Федорович Корш (1809–1907) — либеральный журналист, библиотекарь Московского публичного и Румянцевского музеев.

[13] Николай Христофорович Кетчер (1809–1886) — либеральный журналист, переводчик,

[14] Кн. В. А. Черкасский.

Источники и литература

1. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (РО ИРЛИ). Сигла 20.663. Письмо Ю. Ф. Самарина К. Д. Кавелину. 4 ноября 1873 г.

2. РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 540. Письма Е. А. Свербеевой И. С. Аксакову. 1878 г. и б. д.

3. РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 20. Д. 85. Письмо Ю. Ф. Самарина к сестре С. Ф. Соллогуб, 20 февраля (3 марта) 1876 г. Выписка рукою Соллогуб.

4. РО ИРЛИ. Ф. 119. Оп. 1. Д. 98. Письмо кн. Д. А. Оболенского К. Д. Кавелину [21 марта 1876 г.].

5. Адрес-календарь: Общая роспись начальствующих и прочих должностных лиц по всем управлениям в Российской Империи на 1876 год. СПб. [1876.] Ч. 1. 10 с., 716 стб., 106 с.

6. И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Переписка. 1848–1876 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова, О. Л. Фетисенко, В. Ю. Шведов. СПб., 2016. 567 с.

7. *Бадалян Д. А.* Книга Ю. Ф. Самарина «Окраина России» и цензура // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2016. Т. 213. Книжное дело: вчера, сегодня, завтра: Материалы XVIII Международной научно-практической конференции «Смирдинские чтения», посвященной 450-летию отечественного книгопечатания. 23–25 апреля 2014 г., СПб. С. 66–67.

8. В память Юрия Федоровича Самарина: Речи, произнесенные в Петербурге и в Москве по поводу его кончины. СПб., 1876. VI, 53 с.

9. Внутренние известия // Русские ведомости. 1876. 1 апреля. № 83. С. 2.

10. <*Гиляров-Платонов Н. П.*> Москва, 20 марта // Современные известия. 1876. 21 марта. № 78. С. 1–2.

11. <*Гиляров-Платонов Н. П.?*> Москва, 30 марта // Современные известия. 1876. 31 марта. № 88. С. 1–2.

12. *Градовский А. Д.* Памяти Юрия Федоровича Самарина // Голос. 1876. 24 марта. № 84. С. 1–2.

13. *Градовский А. Д.* Трудные годы (1876–1880) / Сост., авт. вступит. ст. и коммент. С. С. Секиринский. М, 2010. 560 с.

14. *Дмитриев Ф. М.* Юрий Федорович Самарин // Русские ведомости. 1876. 21 марта. № 73. С. 1.

15. *Захаров Э. В.* Письмо И. С. Аксакова Е. Ф. Тютчевой о последних днях Ю. Ф. Самарина // Елизаветинские чтения памяти Императрицы Елизаветы Алексеевны, Императрицы Марии Федоровны / Редкол. В. Н. Аношкина и др. М., 2006. С. 69–74.

16. *Захаров Э. В.* Ю. Ф. Самарин и И. С. Аксаков: история взаимоотношений и идейных влияний // Газета «Русь» 1880–1886 годов / Отв. ред. В. Н. Аношкина. М., 2017. С. 482–504.

17. <Информация о панихиде по Самарину в Риге> // Московские ведомости. 1876. 31 марта. № 82. С. 3.

18. *Ключарев А., прот.* Слово при погребении Юрия Федоровича Самарина // Московские ведомости. 1876. 1 апреля. № 83. С. 3.

19. *Кошелев А. И.* Записки Александра Ивановича Кошелева (1812–1883 годы): С семью прил. / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 2002. 476 с.

20. Москва, 29 марта // Русские ведомости. 1876. 29 марта. № 80. С. 1.

21. *Н. Б.* [*Павлов Н. М.*] Ю. Ф. Самарин // Московские ведомости. 1876. 22 марта. № 74. С. 2–3.

22. <О встрече гроба с Самарины в Москве 29 марта> // Русские ведомости. 1876. 30 марта. № 81. С. 2.

23. <О встрече гроба с Самариным 30 марта в Москве> // Московские ведомости. 1876. 30 марта. № 81. С. 4.

24. *Оболенский Д. А.* Записки князя Дмитрия Александрович Оболенского, 1855–1879 / Отв. ред. В. Г. Чернуха. СПб., 2005. 504 с.

25. *Пирожкова Т. Ф.* Переписка двух славянофилов (И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин) // И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Переписка. 1848–1876 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова, О. Л. Фетисенко, В. Ю. Шведов. СПб., 2016. С. 5–44.

26. <Самарин и Наполеон III> // Московские ведомости. 1876. 30 марта. № 81. С. 4.

27. *Самарин Ю. Ф.* Православие и народность / Сост., предисл. и коммент. Э. В. Захарова. М., 2008. 720 с.

28. <Сообщение о заседании Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета 28 марта> // Московские ведомости. 1876. 31 марта. № 82. С. 3.

29. <Сообщение о панихиде по Самарину 27 марта в Петербурге> // Московские ведомости. 1876. 30 марта. № 81. С. 4.

30. <Сообщение о панихиде по Самарину в Петербурге 28 марта> // Московские ведомости. 1876. 31 марта. № 82. С. 3.

31. <Сообщение о похоронах Самарина 30 марта> // Московские ведомости. 1876. 31 марта. № 82. С. 2.

32. <Сообщение о смерти Ю. Ф. Самарина> // Московские ведомости. 1876. 21 марта. № 73. С. 3.

33. <Сообщение о собрании гласных Московской городской думы 26 марта 1876 г.> // Московские ведомости. 1876. 29 марта. № 80. С. 2–3.

34. <Сообщения о похоронах Самарина в Москве 30 марта> // Русские ведомости. 1876. 31 марта. № 82. С. 2.

35. *Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. СПб., 2015. 799 с.

36. *Чичерин Б. Н.* Москва сороковых годов / Вступ. статья и коммент. Т. Ф. Пирожковой. М., 1997. 302 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

И. Е. Дронов

Император Александр III и идея «государства правды» в русской политической традиции

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10015

Аннотация: Статья посвящена идее «государства правды» в русской политической традиции. Учение о «правде» как главном регулятивном принципе деятельности православного государя было разработано русскими средневековыми мыслителями (Иосифом Волоцким, Иваном Пересветовым, Максимом Греком) на основе христианского миросозерцания. Забытое после петровских преобразований в эпоху господства западных рационалистических идей в сознании российских правящих кругов, это учение возродилось в личности и политической деятельности императора Александра III. Следуя идеалу «правды», Александр III сумел умиротворить страну, раздираемую острыми социальными и политическими противоречиями, пресечь террористическую деятельность подпольных революционных организаций, добиться впечатляющих экономических успехов и прочно утвердить авторитет российского государства на международной арене как созидательной и миротворческой силы.

Ключевые слова: правда, царь, государство, политическая теория, либерализм, Александр II, Александр III, Иосиф Волоцкий, Бисмарк.

Об авторе: **Иван Евгеньевич Дронов**
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и культурологии Российского государственного аграрного университета — МСХА им. К. А. Тимирязева.
E-mail: ivan_dronov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1948-4212

Ссылка на статью: Дронов И. Е. Император Александр III и идея «государства правды» в русской политической традиции // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 256–269.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Ivan E. Dronov

Emperor Alexander III and the Idea of the «State of Truth» in Russian Political Tradition

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10015

Abstract: The article is devoted to the idea of "state of truth" in the Russian political tradition. The doctrine of "truth" as the main regulatory principle of the Orthodox sovereign's activity was developed by Russian medieval thinkers (Joseph Volotsky, Ivan Peresvetov, Maksim Grek) on the basis of the Christian worldview. Forgotten after Peter's reforms in the era of the domination of Western rationalist ideas in the minds of Russian ruling circles, this doctrine was revived in the personality and political activity of Emperor Alexander III. Following the ideal of "rights of plants", Alexander III was able to pacify the country, torn by sharp social and political contradictions, to suppress terrorist activities of the underground revolutionary organizations, to achieve impressive economic success and firmly establish the authority of the Russian state in the international arena as a creative and a peacekeeping force.

Keywords: truth, Tsar, state, political theory, liberalism, Alexander II, Alexander III, Joseph Volotsky, Bismarck.

About the author: **Ivan Evgenievich Dronov**
Candidate of History, Associate Professor of History and Cultural studies of the Russian State Agrarian University — Moscow Agricultural Academy named after K. A. Timiryazev.
E-mail: ivan_dronov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1948-4212

Article link: Dronov I. E. Emperor Alexander III and the Idea of the «State of Truth» in Russian Political Tradition. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 256–269.

Неординарный мыслитель и талантливый публицист-народник Николай Константинович Михайловский (1842–1904) как-то заметил, что русское понятие «правда» намного шире и богаче содержанием и смыслом, чем аналогичные понятия западноевропейских языков. В последних четко разделены категории «истины» как объективного состояния вещей и «справедливости» как субъективного отношения человека к фактам окружающей действительности. В русском же языке объективные и субъективные моменты, правда-истина и правда-справедливость сливаются в едином понятии «правды», придавая любой истине человеческое измерение и возводя человеческую справедливость до категории истины. «Как велик дух русского народа, — писал Михайловский, — уразумевший родственность истины и справедливости, самым языком свидетельствующий, что для него справедливость есть только отражение истины в мире практическом, а истина — только отражение справедливости в области теории!..»[1] Отсюда следует, что истина не может быть бессовестной или бесчеловечной, а что бессовестно и бесчеловечно — то не есть истина. Как замечал А. С. Пушкин, «гений и злодейство — две вещи несовместные».

Император Александр III,
1890 г.

Издревле мудрецы Востока и Запада напряженно искали формулу истинного (идеального) общественного строя, соответствующего природе человека как существа высшего, имеющего божественное происхождение. Для Конфуция, Платона и Аристотеля очевидно было, что никакая политика не будет истинной, если не стоит на фундаменте этики, и что качество человеческой личности определяет качество политической системы. «В самом деле, — писал Аристотель, — совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно — человеком достойным. И тому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава»[2]. Христианские концепции «благого царства» развили и укрепили эту античную традицию понимания искусства политики как культивирования добродетельной личности санкцией Бога — воплощенной Истины, Любви и Добра. Целью политических практик стала подготовка граждан Небесного Иерусалима, спасение от греха и погибели, а средством — водворение Правды в общественные отношения и внутренний мир человека.

В период становления единого русского государства — Московского православного царства, в XV–XVI вв., русские мыслители уделяли пристальное внимание выяснению содержания понятия «правды» и условий осуществления правды в государственном управлении. Для преподобного Иосифа Волоцкого, наставника великих князей Ивана III и Василия III, главным условием торжества правды являлась духовная чистота и совершенство верховного правителя. «По подобию небесныа власти дал ти есть небесный царь скипетр земнаго царствиа силы да человекы научиши правду хранити, — писал Иосиф Волоцкий великому князю. — Якоже кормчий бдит всегда, тако и царьски многоочиты твой ум содержит твердо добраго закона правило, иссушаа

[1] *Михайловский Н. К.* Письма о правде и неправде (1875) // Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 4. СПб., 1897. С. 384.

[2] *Аристотель.* Большая этика // Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1984. С. 296.

крепко беззакониа потокы, да корабль всемирныа жизни, сиречь всеблагаго царствиа твоего, не погрязнет волнами неправды». Конкретно обязанности государя заключались в следующем: «Подобает же ти, благочестивий царю, всяко тщаниа и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнениа спасати, душевна и телесная, и душевное бо есть треволнение еретичьское учение, телесное же есть треволнение — татьба и разбойничество, хищение, и неправда, и обиды, и прочаа злаа дела, иже убо телесне врежають (вредят), а не душевне». Всецело на совести государя, в силу данной ему свыше неограниченной власти, лежит ответственность и за неправду, которую творят его подданные: «Скыпетр царствиа приим от Бога, блюди, како угодиши давшему ти то, не токмо бо о себе ответ даси ко Господу, но еже и инии зло творят»[3].

Государь, не имеющий в сердце божественной правды и не способный ее утверждать в своем царстве, недостоин своего высокого звания: «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего — неверие и хула, — такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель. Такого царя, за его лукавство, Господь наш Иисус Христос называет не царем, а лисицей»[4]. Только благоустроенная личность способна создать благоустроенное государство.

Понятие «правды» играет роль смыслового ядра в политической концепции Ивана Пересветова, изложенной в его «Большой челобитной» (1549) для царя Ивана Грозного. «Бог любит правду лутчи всего», «правда сильнее всего», «правду во царстве своем введешь, и Богу сердечную радость воздашь», повторял на разные лады Пересветов, подчеркивая, что «истинная Правда — Христос Бог наш, Сын Божий возлюбленный»[5]. «Ни в чем так не нуждается благоверно царствующий на земли, как в правде», — так наставлял царя Ивана Грозного и преподобный Максим Грек. «Кротость и долготерпение, попечение о подчиненных, щедрое расположение к своим боярам, преимущественно же правда и милость» — вот что, по мнению преподобного Максима, присуще подлинно христианским государям»[6]. С увещевательными и обличительными речами о «правде» многократно обращался к Грозному и святой митрополит Филипп. «Ты поставлен от Бога судить в правде людей Божиих, а не образ мучителя восприять на себя, — взывал к царю святитель. — Прощай, да и тебе прощено будет... Всякий не творяй правды, и не любяй брата своего, несть от Бога»[7].

Понятийная сетка западного «правового» сознания не улавливает «правды», как ее понимали русские православные книжники XVI в., то есть как совпадения правды-истины, правды-справедливости, правды-красоты, правды-любви, являющихся преломлением в человеческой душе света единой Божественной Правды. Для рационально-правового сознания «правда» есть нечто субъективное, глубоко внутреннее (вещь-в-себе), не поддающееся формализации и определению процедурами верификации и поэтому как бы несуществующее. В противоположность «правде» право в качестве писаного и фиксированного закона есть вещь абсолютно эксплицитная и грубо-зримая.

Конфликт между правом и правдой обострился, когда Петр I попытался утвердить в России немецкий ordnung[8], обставив каждое проявление жизни подробным регламентом, законом и инструкцией. Особенно большие надежды на некую инструкцию (конституцию), открывающую двери общественного благоденствия, возбудили в российской образованной элите освободительные реформы Александра II 1860–1870-х гг. В ту эпоху казалось, что самое сильное, поистине чудесное заклинание

---

[3] Послания Иосифа Волоцкого. М., 1959. С. 183–184.

[4] *Иосиф Волоцкий, преп.* Просветитель. М., 1993. С. 189.

[5] См.: *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 396–400.

[6] Цит. по: *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.–Л., 1947. С. 158, 161.

[7] Цит. по: *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 3: Святой Филипп, митрополит Московский. М., 2000. С. 99–103.

[8] Порядок (*нем.*).

Великие князья Николай Александрович и Александр Александрович, 1862 г.

выдумано либеральными парадоксалистами, наподобие английского философа Мандевиля, утверждавшего, что «частные пороки являются общественным благом, которое показывает, что недостатки порочного человека могут принести пользу гражданскому обществу и сыграть роль нравственных добродетелей», вследствие чего «во все времена самые большие злодеи всех мастей способствовали общему благу»[9]. Подразумевалось, что эгоизм, своекорыстие, зависть, тщеславие, жадность и прочие осуждаемые христианской моралью низменные страсти на самом деле служат мощными стимулами к возбуждению продуктивной деятельности, приводят к процветанию промышленности и росту общественного благосостояния (материального), — следовательно, исключительно ценны и полезны. Апология рыночного либерализма в известном труде Адама Смита «Богатство народов», где некая «невидимая рука» приводит разнонаправленные стяжательские устремления каждого к равнодействующей всеобщего изобилия, явилась лишь переводом памфлета Мандевиля на язык науки политэкономии, придав статус научной истины сомнительным парадоксам. То, что проповедовали в качестве научной истины либералы, по сути, оказывалось переворачиванием известного выражения: «Благими намерениями вымощена дорога в ад». «Дурными намерениями вымощена дорога в рай», — как будто бы утверждали они, обосновывая тем самым новый, мефистофелевский принцип в политике

[9] Цит. по: *Лаваль К.* Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма. М., 2010. С. 117–118.

(Мефистофель, напомним, рекомендовал себя как «часть той силы, которая, всегда стремясь ко злу, творит добро»).

В XIX в. этот мефистофелевский принцип получил развитие в разных западных учениях: в гегельянстве с его диалектическими хитростями, превращающими зло в добро, рабство в свободу, ложь в истину; в марксизме, в котором ужасы первоначального капиталистического накопления и нещадной эксплуатации трудящихся выступают обязательной предпосылкой будущего социалистического блаженства (этот марксистский имморализм, органичный для Европы, не могли принять даже русские революционеры и радикалы от Герцена до Михайловского[10]); в социал-дарвинизме, рассматривающем уничтожение всех социально неадаптированных в борьбе за существование наилучшим средством совершенствования человеческого рода. Во всех этих учениях общественный прогресс носит безличный характер, конкретный человек не имеет никакого значения, его субъективная приверженность добру или злу, правде или неправде, его нравственный выбор — теряются в общей экономии объективных закономерностей.

Среди выдающихся политиков второй половины XIX в. наиболее ярким воплощением мефистофелевского принципа являлся, несомненно, Отто фон Бисмарк, канцлер Германской империи (1871–1890). Как и Макиавелли в XVI в., Бисмарк считал единственно эффективными средствами для достижения политической цели (объединения Германии) «железо и кровь», циничный обман на глазах у всего мира (эпизод с эмсской депешей в 1870 г.), исходя из соображения, что победителей не судят. В Европе, успевшей привыкнуть к массовым кровопролитиям ради амбиций «великих людей», Бисмарк был признан гением, красой и гордостью человечества, однако в России поэт Ф. И. Тютчев (не банкир, не министр, а *поэт*!) осмелился отвергнуть «евангелие от Бисмарка»: «Единство, — возвестил оракул наших дней, — быть может спаяно железом лишь и кровью… Но мы попробуем спаять его любовью, — а там увидим, что прочней…»[11].

И именно в России появился политик, который посреди всеобщего обольщения бисмарковской Realpolitik, заговорил о Правде как руководящем принципе государственной деятельности. Это был Александр III.

Он не должен был царствовать, но умер его старший брат, цесаревич Николай (1843–1865), и Александр в 20 лет неожиданно стал наследником престола Российской империи. Поначалу новое положение вызывало у него смятение, страх оказаться не на уровне огромной ответственности, ложащейся на его плечи. Отсюда возникло желание отказаться от наследования престола, прожить жизнь частного человека, для себя и своей семьи. Состоялся мужской разговор с отцом, императором Александром II. «Что ж ты думаешь, что я по своей охоте на этом месте, — сказал отец, — разве так ты должен смотреть на свое призвание?..»[12] Размышляя над неожиданными переменами в своей жизни, цесаревич Александр писал в дневнике: «Вот что значит *Божия Воля*. Человек думает одно, а Бог совершенно иначе располагает нами» (27 ноября 1866 г.)[13]; «Дай Бог выполнить мне все мои обязанности, и мое высокое и страшное призвание. На тя, Господи, уповахом!» (24 марта 1866 г.)[14]; «Молю Бога послать нам Его благословение и сделать меня достойным моего звания. Хотелось бы мне очень показать в нынешнем году России, что я могу ей служить и могу быть полезен» (1 января 1868 г.)[15].

Свое служение России цесаревич не стал откладывать на будущее. Остановимся только на двух сюжетах его борьбы за правду: один касается национальной

---

[10] См.: *Твардовская В. А., Итенберг Б. С.* Русские и Карл Маркс: выбор или судьба? М., 2010.

[11] *Тютчев Ф. И.* Собрание сочинений в двух томах. Т. 1. М., 1980. С. 212.

[12] Дневник великого князя Александра Александровича, 19 мая 1866 г. // ГА РФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 299. Л. 330.

[13] Там же. Л. 80.

[14] ГА РФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 298. Л. 188.

[15] ГА РФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 301. Л. 97.

Цесаревич Александр Александрович, 1865 г.

политики в Прибалтийских губерниях, второй — экономики.

В Прибалтике (Остзейском крае) со времен Ливонского ордена безраздельно господствовали немецкие элиты — потомки рыцарей, бароны-помещики, и лютеранское духовенство. Автохтонное население — эстонцы и латыши — служили немцам в качестве рабочей силы, бесправные и униженные. Издавна остзейские бароны (Бироны, Бенкендорфы, Палены, Адлерберги) были в большой силе при петербургском дворе, покровительствовал им и Александр II (благоволение императоров к немцам объяснялось примерно так: «Русские служат России, а эти — лично мне»). Пользуясь таким фавором в столице, остзейцы образовали в своих губерниях (Эстляндской, Лифляндской и Курляндской) настоящий status in statu[16], где общероссийские законы не действовали. Для русского помещика было невозможно купить землю в этих губерниях, русский купец не смел сунуться в Ригу и Ревель со своим товаром, православные общины не могли получить разрешения на постройку церкви, весь документооборот в государственным учреждениях производился только на немецком языке (разумеется, в Дерптском императорском университете преподавание велось исключительно на немецком), все административные должности в крае занимали только немцы, а попытки Петербурга назначить хотя бы русского по национальности губернатора вызывали волну возмущений остзейцев по поводу «русского колониализма» и их угрозы отделения от империи. С образованием в 1860–1870-х гг. бисмарковской Прусско-Германской империи остзейцы открыто начали похваляться, что считают свой край частью Германии, а не России. Об этой проблеме славянофил Ю. Ф. Самарин написал в 1867 г. цикл статей и опубликовал их в газете другого славянофила, И. С. Аксакова, «Москва».

Под впечатлением от чтения этих публикаций Самарина наследник написал А. Ф. Аксаковой 17 марта 1867 г.: «Я прочел в газете „Москва“, которую издает ваш муж, эти 2 письма из Москвы, в которых говорится о милых событиях в Прибалтийском крае. Вы не можете себе представить, какое ужасное впечатление сделали на меня эти 2 письма, так сильно и справедливо обвиняющие Правительство в том, что оно допускает такие мерзости с православием в Прибалтийских Губерниях. Такие статьи, как эти 2 письма, не скоро изглаживаются из памяти, и ужас правды глубоко впал в мое сердце. Говорят, эту статью написал г-н Самарин и что его за эту статью хотели отдать под суд. Не знаю, правда ли это, но во всяком случае, если это правда было так, то это возмутительно. — Как, человека, который решился высказать всю правду

[16] Государство в государстве (*лат.*).

и не боится писать такие статьи, и его за это под суд! Вместо того чтобы быть благодарным такому человеку, который указывает правду и раскрывает глаза Правительству, если оно само не видит всех гадостей, которые творятся в Прибалтийских Губерниях...»[17]

Любопытно, что это письмо цесаревича, которое тот неосторожно послал по обыкновенной почте, было перлюстрировано, а копия его представлена начальнику III Отделения П. А. Шувалову. Шувалов доложил о сем Александру II. В результате последовал высочайший запрет цесаревичу высказывать публично какие-либо особые мнения по остзейскому вопросу, кроме официальных. Замолчать на эту тему потребовали и от прессы, а газета «Москва» была закрыта.

Портрет императора Александра III наследником.
Худ. И. Н. Крамской, 1876 г.

Однако как только в 1881 г. цесаревич Александр взошел на престол, одним из первых же крупных мероприятий его царствования стала посылка в Остзейские губернии сенаторской ревизии. Ревизия производилась в 1882–1883 гг. сенатором Н. А. Манасеиным, и по ее итогам им был составлен подробный отчет обо всех несоответствиях остзейских порядков российскому законодательству и предложена программа реформ по восстановлению российского суверенитета в Прибалтике. Принимая Манасеина после окончания ревизии, в ноябре 1883 г., «государь благодарил его, назвав продолжателем работ Самарина»[18]. Уже в 1885 г. были уволены все три остзейских губернатора-немца и на их место назначены русские. В том же 1885 г. делопроизводство и переписка присутственных мест в этих губерниях была переведена исключительно на русский язык. В декабре 1885 г. в беседе с остзейцем графом К. И. Паленом, пытавшимся приостановить реформы, «государь с полною откровенностью изложил ему свое намерение уничтожить все привилегии балтийского дворянства, говорил о существовании среди его партии, желающей присоединиться к Германии»[19]. И действительно, во исполнение «непреклонной воли» Александра III в 1888 г. полицейское устройство в крае было преобразовано по общеимперскому образцу. В 1889 г. состоялась судебная реформа: в трех прибалтийских губерниях были введены общероссийские Уставы 1864 г. В конце 1880-х гг. преподавание во всех учебных заведениях края, в том числе в Дерптском университете, было переведено на русский язык. В 1893 г. университет в Дерпте получил название Юрьевского, а самому Дерпту было возвращено древнее русское имя — Юрьев. В феврале 1886 г. Александр III утвердил закон, предусматривающий возможность принудительного отчуждения земельных участков до 5 десятин для православных церквей, школ и кладбищ, с возмещением владельцам их стоимости.

---

[17] ГА РФ. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 638. Л. 1–2.

[18] Дневник А. А. Киреева за 1881–1884 гг. // НИОР РГБ. Ф. 126. Ед. хр. 9. Л. 274.

[19] *Половцов А. А.* Дневник (1883–1886 гг.). Т. 1. М., 1966. С. 365.

Так был уничтожен полунезависимый анклав, многовековой оплот сепаратизма и русофобии на западных границах России. В Прибалтике начали селиться русские люди, Рига постепенно превращалась в русский город. Одновременно для эстов и латышей впервые открылись пути к образованию, росту национального самосознания и культуры. За это, кстати, многие консерваторы (например, К. Н. Леонтьев) резко критиковали остзейскую политику Александра III, находя ее слишком либеральной.

Другим родом неправды, с которым столкнулся молодой цесаревич Александр в середине 1860-х гг., было железнодорожное строительство. В эти годы Россия остро нуждалась в создании современной транспортной сети, поэтому государство всемерно поощряло железнодорожное предпринимательство. Русское правительство занимало у европейских банкиров огромные суммы (так называемые «железнодорожные займы») и передавало концессию на постройку той или иной дороги частным акционерным обществам. Последние получали практически неограниченный кредит из «железнодорожных займов», возвращать который предполагалось из доходов будущих дорог. Однако если дороги оказывались бездоходными или убыточными, казна обязывалась в любом случае выплачивать хозяевам дорог заранее оговоренные дивиденды. Таким образом все гарантированные доходы текли в карманы акционеров, а все долги и убытки брала на себя казна. Наибольшее влияние на ход подобных дел оказывал министр финансов М. Х. Рейтерн со своими подручными, ближайшие родственники Александра II, великие князья и его фаворитка (впоследствии вторая, морганатическая, супруга) княжна Е. М. Долгорукая.

Когда вопросы о концессиях обсуждались в Комитете министров, перед цесаревичем Александром открывались неприглядные картины хищничества и неправды. 2 августа 1868 г., с намерением раскрыть государю глаза на происходящее, цесаревич написал ему «по поводу концессии на Харьково-Кременчугскую дорогу», которая была передана чиновниками из Минфина на самых разорительных для казны условиях: «Прости меня, милый Папá, что я решился высказать тебе всю правду, но кому же, как не мне, тебе ее говорить. Это мой долг и в этом пока состоит моя служба тебе и Отечеству, и если только ты мне позволишь раз навсегда писать и говорить тебе истинную правду постоянно, то я буду счастлив, как никогда. К несчастью, в последнее время в Министерстве Финансов были неоднократно подобные сделки по поводу железных дорог, и это я могу положительно сказать. Теперь, если можно было бы приказать все это дело о Харьково-Кременчугской дороге пересмотреть снова по существу в Комитете Министров, было бы самое лучшее…»[20] Но на все подобные обращения цесаревич получал от императора один ответ: это не в твоей компетенции…

В 1867 г. в Министерстве финансов была затеяна еще одна афера, имевшая в виду приватизацию железнодорожной магистрали Санкт-Петербург — Москва (Николаевская железная дорога). Эта высокодоходная дорога являлась самой прибыльной в Европе и служила одним из немногих стабильных источников наполнения государственной казны, и ее собирались передать в собственность компании иностранных капиталистов (так называемому Главному Обществу российских железных дорог) фактически безвозмездно. Единственным аргументом выдвигалось то, что в частных руках любое дело лучше спорится и дорога станет намного эффективнее. Протесты цесаревича, как и некоторых других сановников, Александром II были проигнорированы. «Тогда было принято за аксиому, — писал в своих воспоминаниях военный министр Д. А. Милютин, — что постройка и эксплуатация железных дорог „казенным порядком“ всегда невыгодны, так же как и всякое вообще казенное предприятие и управление. М. Х. Рейтерн не раз заявлял во всеуслышание, что он, пока будет министром, ни за что не допустит казенных железных дорог. Основным принципом было поставлено поощрять и поддерживать частную предприимчивость.

[20] ГА РФ. Ф. 678. Оп. 1. Ед. хр. 729. Л. 173–174.

Исключительность и односторонность в применении этого принципа развили дух спекуляции до крайней бесцеремонности»[21].

Этот подход привел к тому, что к 1881 г. в собственности государства осталось 0,7% протяженности железнодорожных линий, или ровно 164 версты. И это при том, что из 1,8 млрд. рублей, вложенных в постройку железных дорог, 1,4 млрд. рублей (или 80%) составляли казенные средства. Характерно, что государственный долг России в начале 1880-х гг. достиг свыше 4 млрд. золотых рублей, а ежегодные выплаты процентов составляли 38% расходов государственного бюджета. Российская империя оказалась на грани государственного банкротства.

Но еще более угрожающим было идейное и духовное банкротство, которое переживал правящий слой России Александра II. Вот только один пример. В конце 1870-х гг. прогоревший на железнодорожных спекуляциях высокопоставленный чиновник А. А. Абаза обратился к своему приятелю С. А. Грейгу, занимавшему тогда пост министра финансов, с просьбой выдать ему взаймы из казны 900 тысяч рублей, предложив в обеспечение займа облигации убыточной Фастовской железной дороги, которые не котировались даже на бирже. Грейг убедил Александра II оказать помощь. И государство, только что пережившее тяжелую войну с Турцией, обремененное внешними долгами, с бюджетным дефицитом, стоящее перед угрозой голода (который действительно последовал в 1880 г.), идет на фантастический обмен[22]! А через год А. А. Абаза и сам был назначен министром финансов империи. И подобных постыдных примеров коррупции в верхах известно немало. Становясь достоянием общественности, они не только подрывали престиж действующей власти, но и дискредитировали саму монархическую государственность.

В сложившемся положении невозможно переоценить роль восшествия на престол Александра III. Его старший брат, рано умерший цесаревич Николай, незадолго до своей смерти сказал о нем: «У нас у всех несколько лисья натура, у одного брата Александра хрустальная душа»[23]. Близко знавший Александра Александровича граф С. Д. Шереметев вспоминал, как тот удалил от себя одного придворного, состоявшего при его особе, потому, «что не мог простить ему „неправды“. Он сказал ложь, и этого Цесаревич не прощал никому, будучи сам воплощенной правдой»[24]. Точно так же отзывались об Александре III все, кто знал его лично. Неслучайно первым деянием нового государя стало обращение к народу с Манифестом 29 апреля 1881 г.: «Посреди великой нашей скорби глас Божий повелевает Нам стать бодро на дело правления, в уповании на Божественный Промысл, с верою в силу и истину самодержавной власти, которую Мы призваны утверждать и охранять для блага народного от всяких на нее поползновений... Мы призываем всех верных подданных Наших служить Нам и государству верой и правдой, к искоренению гнусной крамолы, позорящей Землю Русскую, к утверждению веры и нравственности, к доброму воспитанию детей, к истреблению неправды и хищения, к водворению порядка и правды...»[25] Именно по поводу этого Манифеста иронизировал германский посол в Петербурге Г.-Л. фон Швейниц: с точки зрения посланника князя Бисмарка создание в России «империи правды» было утопией[26].

Для реализации намеченной программы новому царю требовалось убрать из правительства тех, кто олицетворял собой прежний режим, доведший Россию до цареубийства, — прежде всего, министра внутренних дел М. Т. Лорис-Меликова и министра финансов А. А. Абазу, наиболее активных сторонников введения в России либерально-конституционного правления. «Добра от этих министров ждать я не могу.

---

[21] *Милютин Д. А.* Воспоминания. 1868–1873. М., 2006. С. 165.

[22] См.: *Шестаков И. А.* Полвека обыкновенной жизни. Т. 1. Воспоминания (1838–1881 гг.). СПб., 2013. С. 771.

[23] *Чичерин Б. Н.* Воспоминания (1861–1868). Московский университет. М., 1929. С. 154.

[24] Мемуары графа С. Д. Шереметева. М., 2001. С. 440.

[25] К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Т. 1. Полутом 1. М.–Пг., 1923. С. 52.

[26] См.: Александр III: Воспоминания. Дневники. Письма. СПб., 2001. С. 175.

Неискренни их слова, неправдой дышат»[27], — написал Александр III своему единомышленнику в правительстве обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву 21 апреля 1881 г. Вскоре Лорис-Меликов и Абаза были отправлены в отставку.

Александра III и К. П. Победоносцева часто упрекали за то, что в 1881 г. они встали на пути конституционной реформе российской власти, тем самым затормозив якобы некий прогресс и политическую модернизацию России. Однако для них было очевидно, что для введения в государстве правды потребна прежде всего перемена внутренняя, а не внешняя, перемена в людях, а не в структурах, поскольку только в личности правда обитает и от нее исходит. «Монархия есть идея подчинения интересов и желаний высшей *правде*, — объяснял смысл самодержавия Л. А. Тихомиров в своей статье об Александре III под названием «Носитель идеала». — В монархии нация ищет освящения всех проявлений своей сложной жизни подчинением *правде*. Для этого нужна единоличная власть, потому что только личность имеет *совесть*, только личность несет *ответ* перед Богом. Нужна власть *неограниченная*, ибо всякое ограничение власти царя людьми освобождало бы его от ответа перед совестью и перед Богом. Окружаемый ограничениями, он уже подчинялся бы *не правде*, а тем или иным интересам, той или иной земной силе. Однако неограниченность и единоличность решения есть не существо монархии, а лишь необходимое условие для того, чтобы все социальные интересы, всю их вражду и борьбу приводить к соглашению пред одинаковою над всеми властью *правды*. Вот почему носитель идеала и пришел в мир по высказанному в последние дни всем миром убеждению, как царь *правды* и *мира*. Он должен был быть именно таков, ибо сущность монархии и состоит в *примиряющей силе высшей правды*»[28].

Что же принесло правление царя правды России?

Во-первых, кровавая «крамола», жертвой террора которой стал Александр II, была уничтожена, причем без каких-либо суровых мер, не путем ответного беспощадного террора, а ежедневной наглядной демонстрацией перед лицом страны того, что государь верит в правду, работает для правды, гнушается хищением и неправдой и выводит их с корнем. Народ видел, что государь честен и правдив, что он делает то, что обещает, что принимаемые им законы справедливы и имеют в виду общее благо, а не благо отдельных царских друзей или «классово близких» элементов в ущерб всем остальным. Причины разочарования русской интеллигенции в революционно-террористических предприятиях исчерпывающе объяснил сам переживший такой внутренний переворот бывший член Исполнительного комитета «Народной воли» Лев Тихомиров: «Надо помнить, — писал он, — что правительство Александра III с каждым годом не скажу — приобретало симпатии, но покоряло сердца множества людей в Европе. При Александре II Россия была какой-то приниженной страной, и, конечно, никому не могло прийти в голову гордиться тем, что он русский. При Александре III произошло превращение. Россия стала вставать в виде какой-то громадной национальной силы. Это производило огромное впечатление даже на эмиграцию. Прежде быть врагом правительства нимало не значило быть врагом России. Теперь правительство начало все больше отождествляться с Россией, так что, враждуя с ним, человек в глубине души начинал спрашивать себя, не враждует ли он и со своим народом?..»[29].

Упомянем только несколько принятых при Александре III законов, направленных к водворению правды в государственной жизни. С целью искоренения разных финансовых пирамид, расцветавших в предыдущее царствование и творящихся под покровом «коммерческой тайны», в апреле 1883 г. был принят закон, дававший право Министерству финансов требовать у частных банкиров отчета о состоянии дел и назначать правительственные ревизии в любой момент, не спрашивая согласия хозяев банковских заведений. 3 декабря 1884 г. Александром III были утверждены

[27] К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Т. 1. Полутом 1. С. 49.
[28] *Тихомиров Л. А.* Критика демократии. М., 1997. С. 531.
[29] *Его же.* Тени прошлого. Воспоминания. М., 2000. С. 417.

«Правила о порядке совмещения государственной службы с участием в торговых и промышленных товариществах и компаниях, а равно и в общественных и кредитных установлениях». Установленный отныне порядок запрещал участие в любых коммерческих предприятиях чинам первых пяти классов по табели о рангах (в их число попадали все министры и их товарищи, члены Государственного Совета, губернаторы и градоначальники, директора департаментов и т. д.), а также всем лицам судебного ведомства и всем состоящим на действительной военной службе. При Александре II никаких ограничений на коммерческую деятельность чиновников не существовало. В мае 1885 г. Александр III утвердил закон о налоге на рантье. Теперь любые доходы с вкладов в частных и государственных банках, а также с процентных бумаг обкладывались пятипроцентным сбором. При этом «работающие деньги», вложенные в акции промышленных и торговых предприятий или сельскохозяйственных кредитных учреждений, таким налогом не облагались. 3 июня 1886 г. в России, одной из первых в Европе, было принято рабочее законодательство, весьма передовое по тогдашним меркам, защищавшее важнейшие права наемных работников от произвола капиталистов. В 1893 г. запрещены любые операции на бирже, имеющие признаки финансовой спекуляции. Банки, замеченные в подобных делах, лишались лицензии. 24 мая 1893 г. издан закон, ограничивающий верхний предел ссудного процента 12% в год; ранее это никак не регулировалось и ростовщики могли получать до 200% годовых. 6 июня 1894 г. высочайшим указом была введена в России государственная винная монополия, которая не только обеспечила поступление в казну больших денежных средств, но и гарантировала высокое качество потребляемой населением алкогольной продукции.

Портрет императора Александра III
с рапортом в руке.
Худ. В. А. Серов, 1900 г.

Целенаправленным и настойчивым был курс Александра III на возвращение железных дорог в государственную собственность. Одним из первых шагов его царствования была ренационализация Николаевской железной дороги, а всего к концу его правления государству принадлежало 65% железнодорожной сети, что позволило осуществлять централизованное управление транспортной системой и значительно снизить тарифы на перевозку грузов и пассажиров. При этом, вопреки либеральным предрассудкам, переход железных дорог из частных рук в государственные привел к росту чистой прибыли от их эксплуатации ровно в два раза[30]. В 1891 г. Россия приступила к самому грандиозному предприятию XIX столетия — постройке Транссибирской железнодорожной магистрали.

[30] См.: Император Александр III. СПб., 1894. С. 88.

Александр III. [«Когда Русский Царь удит рыбу, Европа ждет».]
Худ. П. В. Рыженко, 2014 г.

За недолгое царствование Александра III (1881–1894) страна сумела не только выйти из социально-экономического кризиса, но и удвоить свой экономический потенциал. Причем речь идет не о пресловутом «удвоении ВВП», а об увеличении в среднем в два раза натуральных показателей производства промышленной продукции. Одним из мощных инструментов резкого увеличения производства стал при Александре III таможенный протекционизм, порицаемый либеральной теорией «свободного рынка». И здесь, будучи первым гражданином государства, Александр III чувствовал себя обязанным подавать пример законопослушания и исполнения своего долга, чтобы иметь право того же требовать от остальных. Характерен в этом отношении случай, когда однажды, «при возвращении из-за границы, Александр III приказал осмотреть в Вержболове (пограничная станция на прусской границе, где располагалась таможня) багаж не только сопровождающих, но и собственный их величеств. Затем он сам уплатил за вещи царицы, купленные за границей, и приказал прислуге тоже уплатить пошлину, а также штраф за утаенные предметы»[31].

Современник «железного» XIX в., европейских кумиров — Бисмарка и Ницше, которые (один — практически, другой — теоретически) отрицали евангельские заповеди, Александр III, тем не менее, пошел своему веку наперекор, стал Миротворцем. Ни одной войны, ни одной капли русской крови — таков итог международной политики Александра III. При этом все отмечали огромный рост авторитета России на международной арене, который опирался не столько на штыки и страх перед ее военной мощью, как в былые времена, но на невольное уважение к честной, открытой и искренне, а не притворно миролюбивой политике русского монарха. Даже в глазах обычно критически настроенных к России европейцев Александр III выступал олицетворением христианского принципа «beati pacifici» (блаженны миротворцы) в противоположность принципу «beati possidentes» (блаженны владеющие, захватывающие),

[31] *Мосолов А. А.* При дворе последнего Российского Императора. М., 1993. С. 52.

сформулированному канцлером Бисмарком[32]. И недаром именно в дипломатической дуэли с Александром III прославленный «железный канцлер» потерпел жестокое поражение, приведшее к краху его политической карьеры. Историк В. О. Ключевский отдал должное этому царю, сказав: «Он одержал победу в области, где всего труднее достаются победы, победил предрассудок народов и этим содействовал их сближению, покорил общественную совесть во имя мира и правды, увеличил количество добра в нравственном обиходе человечества»[33].

Источники и литература

1. Александр III: Воспоминания. Дневники. Письма. СПб.: Издательство «Пушкинского фонда», 2001. 400 с.
2. *Аристотель.* Большая этика // Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 830 с.
3. *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1947. 312 с.
4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 677 (Александр III).
5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 678 (Александр II).
6. *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 499 с.
7. *Иосиф Волоцкий, преп.* Просветитель. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 384 с.
8. Император Александр III. СПб.: Типография Князя В. П. Мещерского, 1894. 282 с.
9. *Лаваль К.* Человек экономический. Эссе о происхождении неолиберализма. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 432 с.
10. Мемуары графа С. Д. Шереметева. М.: Индрик, 2001. 736 с.
11. *Милютин Д. А.* Воспоминания. 1868–1873. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. 736 с.
12. *Михайловский Н. К.* Письма о правде и неправде (1875) // Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 4. СПб.: Типо-Литография Б. М. Вольфа, 1897. 1021 с.
13. *Мосолов А. А.* При дворе последнего Российского Императора. М.: Частная фирма «Анкор», 1993. 288 с.
14. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 126 (Киреев А. А.).
15. К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Т. 1. Полутом 1. М.–Пг.: Государственное издательство, 1923. 439 с.
16. *Половцов А. А.* Дневник (1883–1886 гг.). Т. 1. М.: Наука, 1966. 552 с.
17. Послания Иосифа Волоцкого. М.: Издательство Академии наук СССР, 1959. 391 с.
18. *Тихомиров Л. А.* Критика демократии. М.: Москва, 1997. 672 с.
19. *Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. Воспоминания. М.: Издательство журнала «Москва», 2000. 720 с.
20. *Твардовская В. А., Итенберг Б. С.* Русские и Карл Маркс: выбор или судьба? М.: Едиториал УРСС, 2010. 216 с.
21. *Чичерин Б. Н.* Воспоминания (1861–1868). Московский университет. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1929. 280 с.
22. *Шестаков И. А.* Полвека обыкновенной жизни. Т. 1. Воспоминания (1838–1881 гг.). СПб.: Судостроение, 2013. 864 с.

[32] См.: Император Александр III. СПб., 1894. С. 95.
[33] Там же. С. 180.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Д. И. Стогов

Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10016

Аннотация: В статье рассматривается творчество известных литераторов начала XX в. — поэта и литературного критика, ученого-правоведа Бориса Владимировича Никольского (1870–1919) и его друга и единомышленника, поэта и прозаика Бориса Александровича Садовского (1881–1952). Оба литератора придерживались православно-консервативных воззрений. Царь-миротворец Александр III в их сознании представлялся идеальным правителем, способным возвеличить Российскую империю, превратить ее в мощную и процветающую державу, сохраняющую традиционные ценности, основанные на Православии, не допуская в стране революционного взрыва. Еще большей идеализации Александра III в сознании литераторов способствовал революционный кризис 1917 г., а применительно к Б. А. Садовскому — последующие трагические события, связанные с советской историей.

Ключевые слова: Российская империя, Православие, консерватизм, революция, император Александр III, император Николай II, Б. В. Никольский, Б. А. Садовской, дневник, русская литература, публицистика.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Стогов**
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина).
E-mail: bel-grigorij@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7619-7642

Ссылка на статью: Стогов Д. И. Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Dmitrii I. Stogov

B. V. Nikolsky and B. A. Sadovskoi about Emperor Alexander III

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10016

Abstract: The article discusses the work of famous writers of the early twentieth century — poet and literary critic, legal scholar Boris Vladimirovich Nikolsky (1870–1919) and his friend and associate, poet and novelist Boris Alexandrovich Sadovskoi (1881–1952). Both the writers professed the Orthodox-monarchist opinions. Tsar-Peacemaker Alexander III in their minds seemed to be the ideal ruler, able to exalt the Russian Empire, to turn it into a great and prosperous power, preserving traditional way based on Orthodoxy, who does not allow the revolutionary explosion in the country. The revolutionary crisis of 1917 contributed to even greater idealization of Alexander III in the minds of writers, and in relation to B. A. Sadovskoi — the subsequent tragic events associated with Soviet history.

Keywords: Russian Empire, Orthodoxy, revolution, Alexander III, B. V. Nikolsky, B. A. Sadovskoi, diary, literature, journalism.

About the author: **Dmitrii Igorevich Stogov**
Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University «LETI».
E-mail: bel-grigorij@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7619-7642

Article link: Stogov D. I. B. V. Nikolsky and B. A. Sadovskoi about Emperor Alexander III. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 270–285.

Трагические события в истории России начала XX в. — Русско-японская война, революция 1905–1907 гг., Первая мировая война, революции 1917 г. и вслед за ними кровопролитная Гражданская война закономерно влекли к переосмыслению предшествовавших периодов русской истории, к переоценке сложившихся ранее представлений, к формированию новых идей. Не избежала участия в этом общем процессе и русская консервативная, патриотическая мысль, основу которой составляла, прежде всего, славянофильская традиция и так называемый «бюрократический консерватизм» эпохи императора Александра III[1].

Особое внимание русской дореволюционной консервативной мысли было приковано к императору Александру Третьему, царю-миротворцу, при котором Российская империя, по мнению консерваторов, достигла своего небывалого дотоле расцвета и могущества.

Показательны в этой связи взгляды видных деятелей русского консерватизма — профессора римского права, одного из основателей «Союза русского народа» Бориса Владимировича Никольского (1870–1919) и литератора (писателя и поэта) Бориса Александровича Садовского (1881–1952).

* * *

Борис Владимирович Никольский

Имя Б. В. Никольского за последние годы постепенно выходит из забвения. Известный ученый-правовед, специалист по римскому праву, преподаватель Санкт-Петербургского университета, поэт, литературный критик, политический деятель (монархист) — вот лишь некоторые направления его многогранной деятельности. Прожив весьма короткую жизнь (немного не дожив до 49 лет), расстрелянный большевиками по сфабрикованному делу, Б. В. Никольский оставил память о себе, прежде всего, в виде многочисленных книг и статей, а также объемного дневника, изданного почти полностью в 2015 г. усилиями сотрудников Российской национальной библиотеки (при участии специалистов из других организаций, в том числе и автора настоящей статьи)[2].

Постепенно, начиная с юношеских лет, в сознании Б. В. Никольского формировались православно-консервативные воззрения. Основа его взглядов была заложена еще в детстве. Это в первую очередь глубокое религиозное чувство и бесконечная преданность Отечеству. Исключение составляет, пожалуй, лишь тот факт, что в юности Никольский, подобно многим своим сверстникам, пережил мимолетное увлечение западным «чужебесием» в лице «учения» Ф. Ницше и ему подобных «авторитетных мыслителей». Но со временем Б. В. Никольский занял

[1] Подробнее см.: *Стогов Д. И.* Представление о сущности самодержавной власти в трудах организаторов правых политических салонов начала XX века // Мавродинские чтения-2018. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения профессора Владимира Васильевича Мавродина. СПб., 2018. С. 283–286.

[2] *Никольский Б. В.* Дневник. 1896–1918. СПб., 2015. Т. 1: 1896–1903. Т. 2: 1904–1918.

сугубо консервативную позицию по многим вопросам. Когда именно это произошло, определенно сказать невозможно. Можно лишь отметить, что, по-видимому, к 1894–1896 гг. увлечение либерализмом полностью прошло. Об этом свидетельствует ряд весьма важных фактов. В частности, в указанное время Никольский испытал существенные трудности — неприятности по службе и связанное с ними «ощущение катастрофы». Известно также, что примерно тогда же он уничтожает дневник своей юности (частично он все же сохранился и ныне содержится в фондах Отдела рукописей Российской национальной библиотеки)[3]. Что подвигло Б. В. Никольского на столь решительный шаг по уничтожению дневника, точно не ясно. Однако вполне резонно предположить, что именно в тот период жизни окончательно формируется его мировоззрение, его принципиальная позиция по ряду философских и общественно-политических вопросов.

Дневник Б. В. Никольского, изданный в 2015 г.

По крайней мере, абсолютно точно известно, что в ту пору, когда Никольский начинает вести новый дневник, уже почти полностью дошедший до наших дней, то есть к концу 1896 г., взгляды будущего ученого и политика определенно оформились. И они практически не изменялись до последних дней его жизни; могли меняться оценки каких-либо исторических событий, политических деятелей и деятелей науки и культуры, но не более того. В остальном позиция Никольского оставалась твердой и неизменной[4].

Дневниковые записи той поры свидетельствуют, в частности, и о том, что уже в самом конце XIX в. Б. В. Никольский считал императора Александра III идеальным русским правителем. Он ставил его в пример современному ему теплохладному чиновничеству, заботившемуся, как правило, о личных корыстных интересах, а не о судьбах Отечества, либо вообще откровенно работавшему на внешних и внутренних врагов России. Доставалось заодно в дневнике и представителям царской династии Романовых. В этой связи стоит отметить, что дальнейшие революционные события февраля 1917 г. действительно показали «измену, трусость и обман» многих представителей царствующего дома, предопределившие, среди многих других причин, столь быстрое и катастрофическое падение монархии.

Б. В. Никольский, продолжая славянофильскую традицию, подвергал критике правившую династию, прежде всего, за ее отход от корней, от русского народа. Еще в 1896 г. он записал в своем дневнике: «Иноземная династия много зла принесла России и до сих пор еще с Россией не породнилась. Это прививной род, и еще не скоро он сольется с кровной русской знатью. Но когда сольется — пусть скорее вымирают чужеродные ветви»[5]. Суждение, на наш взгляд, весьма спорное и резкое, хотя и не безосновательное. Вместе с тем, из последних русских государей лишь, пожалуй, Александр Третий заслужил в целом положительную оценку у Никольского.

---

[3] ОР РНБ. Ф. 520. Ед. хр. 340. Начало этого же дневника (судя по всему, черновой вариант; записи за февраль — апрель 1889 г.) отложилось в фонде Б. В. Никольского в Государственном архиве Российской Федерации: ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1475.

[4] Подробнее см.: *Стогов Д. И.* «Ничто мне в этом мире не забава, и жизнь мне ряд трудов, а не утех...». Б. В. Никольский // Знаменитые универсанты. Очерки о питомцах Санкт-Петербургского университета. Т. III. СПб., 2005. С. 258–260.

[5] РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1 (по старой нумерации 4б). Л. 4.

Император Александр III

Поразительно, но факт: человек, считавший себя убежденным монархистом, критиковал многих царей (где-то справедливо, где-то, на наш взгляд, весьма надуманно). Однако царь-миротворец в сознании Б. В. Никольского выбивается из общей плеяды русских государей и рисуется им практически всегда в положительном свете. «Александр III был достаточно благороден, чтобы сознательно служить идее монархизма; что, если его потомки погонятся за более дешевыми лаврами? — Тогда жить не стоит», — с определенной ноткой трагизма записал в своем дневнике Никольский 6 мая 1898 г.[6]

Б. В. Никольский был уверен, что России нужен царь-исполин, «самодержавный преобразователь», и тогда в стране пройдет «временное безумие» (либеральное и революционное) и наступит «вечная победа монархической реакции». Вот что он записал в тот же день по этому поводу: «Мы видим зарождение этой реакции. Не уступите теперь — и все спасено. Но где крепкие плечи, где честная душа Александра III? Нам нужен грозный самодержавный преобразователь, нам нужен новый Петр: могучая воля, смелый ум, какой-нибудь железный сам-самыч, который поворотил бы ход истории. Будет ли он? Все бы отдал, если бы жертвами его можно было купить»[7].

Буквально через два дня, 8 мая того же года, Борис Владимирович высказался на страницах дневника еще более жестко: «<…> Быть может, я не прав, но с Александром III умерла моя уверенность. Жду бед и вижу слепоту кругом»[8]. 5 февраля 1900 г. Никольский категорично заявил в дневнике: «Эх, великий грех Александра III, что он умер!»[9] «Смерть Александра III сослала мою душу на каторгу»[10], — запись от 16 августа 1902 г.

Стоит отметить, что в дневнике Б. В. Никольского содержатся совершенно противоположные оценки деятельности последнего русского государя — святого царя-страстотерпца Николая II. Приведем пример негативной характеристики: «…Несчастный вырождающийся царь, с его ничтожным, мелким и жалким характером, совершенно глупый и безвольный, не ведая что творит, губит Россию. Не будь я монархистом — о, Господи! Но отчаяться в человеке для меня не значит отчаяться в принципе»[11]. Природная мягкость характера государя трактовалась Никольским как безволие; осознанная необходимость прислушиваться к так называемому «общественному мнению», резко и агрессивно настроенному не только и не столько против Николая II, сколько *против идеи монархии вообще* (здесь и далее, если не указано иначе, выделено нами, — *Д. С.*), воспринималась человеком, слабо знакомым с интригами императорского двора, как глупость, если не хуже…

---

[6] Там же. Л. 46; *Никольский Б. В.* Дневник. Т. 1. С. 174.

[7] Там же. С. 174 (запись 6 мая 1898 г.).

[8] РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1 (по старой нумерации 4б). Л. 47; *Никольский Б. В.* Дневник. Т. 1. С. 176.

[9] РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1 (по старой нумерации 4б). Л. 117; *Никольский Б. В.* Дневник. Т. 1. С. 357 .

[10] Там же. С. 595.

[11] РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1 (по старой нумерации 4б). Л. 241 об.

Здесь заметим, однако, что при личной встрече Б. В. Никольского с императором Николаем II, которая состоялась 3 апреля 1905 г., ученый, на наш взгляд, в значительной степени смягчил свое отрицательное представление о царе. «Его фигура, лицо и многое в нем понятно при мысленном сопоставлении монументальной громады Александра III с зыбкой и легкою фигуркою вдовствующей Императрицы. <…> В нем все время *светится* (выделено в тексте источника, — *Д. С.*) Александр III, но не может воплотиться. <…> Впрочем, постепенно его нервность успокаивалась и под конец он слушал и просто, и внимательно»[12]. Таким образом, личное обаяние последнего русского монарха произвело положительное впечатление на весьма скептически настроенного по отношению к нему Никольского. Что же касается сравнения Николая II с Александром III, то, думается, оно является чисто умозрительным, так как вряд ли молодой Никольский (на момент кончины царя-миротворца ему было всего лишь 24 года!) когда-либо лично общался с Александром III.

Император Николай II

Вернемся же, однако, к оценке Б. В. Никольским правления императора Александра III. Как было сказано, положительное отношение ученого к царю-миротворцу, прежде всего, исходит из славянофильских основ его мировоззрения. В коротком Александровом царствовании он видел в первую очередь наличие «русских традиций», которые, правда, как отмечал он, были «самыми немногими» и при этом являлись «лишь системой политического упрямства»[13]. Напротив, считал Б. В. Никольский, Екатерина II и Александр I «помыкали Россией с западной точки зрения»[14], что привело, по мнению автора дневника, к самым печальным последствиям.

В том же 1897 г., 15 июля, Б. В. Никольский вновь обратился к наследию императора Александра III, рассуждая о современной ему общественно-политической жизни, которую он считал весьма инертной. В этой связи он пишет: «Где творчество, живая жизнь, — вот вопрос. Наши успехи — наследие Александра III-го; что не его наследие — увы, благонравно… Глубже поветрий все это не идет. Затеяли народное просвещение: прекрасная затея; но кроме слепого благонравия ничего тут не видно. Затеяли дворянский вопрос: правильное политическое чувство; но кроме благонравного постоянства я ничего не предвижу. Затеяли пересмотр Судебных уставов: давно пора; но благонравно ограничились корректурою»[15].

Импонировала Б. В. Никольскому твердость духа императора Александра, его непреклонное, жесткое и бескомпромиссное отношение к революционному движению. Когда в начале 1899 г. по стране прокатились студенческие беспорядки, а 20 февраля того же года министру просвещения П. С. Ванновскому было поручено расследовать причины этих волнений, ученый записал в дневнике: «Неисправимое мы племя! Неужели напрасно царствовал Александр III, изгоняя всякое кувырканье? Все, что успокоено его мудрою политикою, вновь начинает пыжиться и копошиться. Легкомыслие и недомыслие снова начинают урывками распускать слегка дисциплинированную чернь. Безумное мальчишество! Когда же, кто же, где же создавал

[12] *Никольский Б. В.* Дневник. Т. 2. С. 47–48.
[13] Там же. Т. 1. С. 60 (запись от 10 мая 1897 г.).
[14] Там же.
[15] Там же. С. 104–105.

организацию путем уступок и поблажек? Порядок может быть введен только силой и властью, — а в России более нужды в них, чем где-либо»[16]. Любые попытки заигрывания чиновников с «революционной чернью», любые попытки хотя бы косвенно удовлетворить ее требования рассматривались, вслед за царем-миротворцем, и самим Б. В. Никольским как совершенно напрасные и, мало того, крайне вредные для всего государственного организма. Автор дневника как бы предостерегает правителей от подобного рода опрометчивых шагов, которые могут закончиться национальной катастрофой, что на самом деле не раз случалось и в отечественной (в том числе и современной), и в мировой истории. «Сокрушить крамолу»! — вот жесткое требование, которое выдвигал Никольский несколькими годами позже, в ходе революционной смуты 1905 г.

Такие категорические высказывания ученого нередко встречаются в его дневнике. В частности, вновь касаясь проблемы студенческой политической активности, Б. В. Никольский записал 4 марта 1901 г.: «Прискорбное время. Мы роняем Россию, теряя нить политики Александра III-го. Я этого ждал, конечно; а все-таки тяжело. Помогай, Боже. Все это вздор, и события мы встретим крепко; но скверно, что не мы событиями правим»[17]. «Какими еще смутами должны мы искупить благотворный отдых александровского царствования»?[18] — заявил на страницах дневника Б. В. Никольский 19 января 1902 г. 29 марта 1903 г. он записал в дневнике: «При Александре III разве были бы возможны те происшествия, которыми нас каждый день радуют газеты?»[19]

Восхищала Б. В. Никольского как национальная, так и внешняя политика царя-миротворца. Об этом свидетельствуют также нередкие строки из его дневниковых записей. Император, по его мнению, в самой России завершил соединение «враждующих племен»[20], при этом отвергая возможность существования в Империи федеративного начала. И с этой позицией ученый полностью солидарен: «Федеративная и конституционная монархия — вот на чем, по-видимому, начинают сходиться наши болтуны, хотя мысль о конституции слишком ослабела и дискредитировалась»[21].

Говоря о внешней политике царя-миротворца, Б. В. Никольский подчеркивал: «Он возвел в принцип охранение status quo, ante[22]: жарьтесь в собственном соку. Это политика веры в святость своего дела»[23]. При этом Борис Владимирович повторял, что «смерть Александра — великий грех его перед народом». «Эх, Ваше Величество, никогда Вам не прощу, что мало себя берегли!»[24] — резюмирует автор дневника.

Несколько позже молодой Б. В. Никольский вновь возвращается к оценке внешнеполитических принципов Александра III и приходит к выводу, что «политика молчка, т. е. политика Александра III, не есть политика Молчалина»[25] (персонажа знаменитой комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума», подхалима, угодливого человека). Таким образом, нежелание царя-миротворца вступать в военные конфликты, как бы подчеркивает он, еще не значит желание императора угождать другими державам, а, скорее, наоборот, — это проявление своего рода достоинства и независимости. «Россия выросла при Александре III и давит»[26], — записал Б. В. Никольский в дневнике двумя с половиной месяцами позже, 31 октября 1898 г.

---

[16] Там же. С. 284 (запись от 2 марта 1899 г.).

[17] Там же. С. 476.

[18] Там же. С. 547.

[19] Там же. С. 611.

[20] Там же. С. 118 (запись от 21 августа 1897 г.).

[21] Там же.

[22] Исходное состояние до (*лат.*). Полный вариант: status quo ante bellum («исходное состояние до войны»).

[23] *Никольский Б. В.* Дневник. Т. 1. С. 116 (запись от 16 августа 1897 г.).

[24] Там же.

[25] Там же. С. 212 (запись от 15 августа 1898 г.).

[26] Там же. С. 222.

Открытие памятника императору Александру III в Москве в 1912 г.

Впрочем, порой в дневнике Никольского по отношению к внешней политике Александра III звучат и критические нотки. Главным образом это касается сближения с Францией. 10 июля 1900 г. он записал: «Придется выбирать. Но выбор ясен: нам нужен Китай, а Франция нам не нужна. Вся беда в том, что мы не разгромили Европы, а должны считаться с востоком. Безумная политика двух Александров (то есть Александра II и Александра III, — *Д. С.*) и Николая (то есть Николая II, — *Д. С.*) приносит свои плоды. Россия между двух огней»[27]. Как видим, все же в этом пассаже автор как бы перекладывает ответственность за внешнеполитические ошибки не только на царя-миротворца, но и на предшествовавшего и последующего императоров, хотя в целом его отношение к активному русско-французскому сближению, которое являлось лейтмотивом всей внешней политики предреволюционной России, было отрицательным.

Одобрение политики Александра III со стороны Б. В. Никольского дополнялось и определенным религиозным смыслом. Из дневника известно, что он посещал панихиды по императору-миротворцу в день его кончины[28].

На наш взгляд, отношение Б. В. Никольского к императору Александру III наилучшим образом отражают те впечатления, которые возникли у ученого после посещения открытого в 1912 г. памятника царю-миротворцу в Москве в сквере у Храма Христа Спасителя (архитектор А. Н. Померанцев, скульптор А. М. Опекушин), и сделанные им на страницах дневника в связи с этим посещением ремарки: «Бездарно, безжизненно, грубо и даже не противно. Просто какая-то миллионная пошлость. <…> Понимаю <…> памятник Александру III на Знаменской площади (открыт в 1909 г., скульптор П. П. Трубецкой, — *Д. С.*): там есть попытка художественно выразить мысль, хоть и неглубокую, и неверную; не вина художника, что он глуп, невежествен и взялся не за свое дело: все это неразрывно, и не от людей, а от Бога. Но тут так мертво и бездарно, что кроме громадности не на чем остановиться вниманию. Безобразная голова из модного журнала для парикмахеров, ужасная шея, какая-то колода вместо груди и торса, розга вместо скипетра, отвратительные штанищи и сапожищи — что-то мужицкое, противное,

[27] Там же. С. 404.

[28] Там же. С. 436 (запись от 20 октября 1900 г.).

Памятник Императору Александру III
на Знаменской площади (ныне Восстания) в Санкт-Петербурге, 1909 г.

огромное и грубое, особенно штаны — и, наконец, бездарные и бессмысленные складки порфиры: в них ни лепки, ни мысли, ни складок. А что сказать о коврике за спинкою стула? А складки порфиры вроде фалдочек над задницею? И наконец — корона, корона! Вот уж, поистине, ананас возложил дикий болванщик на царскую голову! Только орнаментальные части памятника хороши: орлы, бронзовая каемка на верху цоколя, орнамент кресла — ибо это именно кресла, а не престол — но и то спинка кресел так неудачно откинута, что исключает всякую мысль о величии. Ни величия, ни величавости, ни даже огромности: одна огромадность какая-то. Из-за Москвы-реки это все ничего, ибо пропорции с собором удачны. <…> Затем на расстоянии заметно, что самое основание памятника слишком плоско. Надо бы самый низ постамента сделать вдвое или втрое выше. Всего лучше смотреть на памятник из-за реки, от решетки на набережной у самого спуска, от левого угла Мирового съезда. Только оттуда глаз находит, на чем отдохнуть — на больших размерах сооружения и его пропорциональности храму и общей панораме. Все остальное — бесцветно, бездарно, безжизненно — просто хоть не смотри. Да, потомки, глядите и поймите, как тупоумно мы не понимали нашего доброго, честного, чистого и благородного царя. Уж одна мысль — *посадить* (выделено в тексте источника, — *Д. С.*) Александра III-го! Он должен быть на ногах, во весь рост, с открытою грудью, весь — ясная решимость и покорная воле Божьей вера. Он должен быть огромным, но легким, легким не легкостью веса, но легкостью силы. Он должен быть добр и тверд. Его платье должно ему идти, хорошо сидеть на нем, со вкусом скроено и сшито. В нем должна чувствоваться тонкость чувства, деликатность каждого движения сердца. Он должен быть царственным и привлекательным, чтобы его хотелось любить за его простоту, прямоту и доброту и чтобы было весело от его Царственной силы. Его памятник должен быть таков, чтобы каждому хотелось стать поближе к подножию и вместе со своим Царем весело и спокойно посмотреть на нашу Москву и на всю нашу родину, а потом переглянуться с памятником, поймать на его устах улыбку и, уходя, снять шляпу с мыслью: прощай, добрый Царь, — спасибо, что ты над нами царствовал! А то ведь уходишь, точно и не приходил»[29].

[29] Там же. Т. 2. С. 100–101 (запись от 7 сентября 1912 г.)

Анализируя эту длинную цитату, приходим к выводу, что Б. В. Никольским император Александр III воспринимался как идеальный правитель, идеальный монарх; соответственно, ученый в своем описании того, каким *должен быть* монумент царю-миротворцу, фактически идеализирует образ Александра Третьего.

Между прочим, заметим, на страницах дневника Б. В. Никольского изрядно досталось и монументу Александру III на Знаменской площади в Петрограде. В дневниковой записи от 20 июля (2 августа) 1918 г. содержится его стихотворение, в котором, в частности, присутствуют следующие строки:

С тушей идолища слажен
Миротворца честный лик,
На конь-чудище посажен
Раскорякою мясник[30].

* * *

Борис Александрович Садовской, 1910 г.

В отличие от расстрелянного большевиками вскоре после революции Б. В. Никольского его младший современник Б. А. Садовской прожил в советском государстве практически половину всей своей жизни и умер в Москве естественной смертью. Осенью 1916 г. Садовского разбил паралич, и оставшуюся половину своей жизни он провел в инвалидной коляске. Несмотря на то, что некоторые его произведения переизданы после 1990 г.[31], исследование его жизни и творчества пока что ограничивается буквально несколькими интернет-публикациями[32].

Знакомство Б. В. Никольского с Б. А. Садовским в начале 1912 г. состоялось на почве их общего интереса к творчеству А. А. Фета, которого оба они считали недооцененным современниками[33]. Постепенно это знакомство переросло в дружбу; к тому же они имели схожее мировоззрение — и Никольский, и Садовской являлись убежденными монархистами. В Российском государственном архиве литературы и искусства сохранились письма Б. В. Никольского к Б. А. Садовскому за период с 1913 по 1918 гг.,[34] которые были опубликованы в 1992 г. архивистом С. В. Шумихиным[35].

---

[30] Там же. С. 430.

[31] См., напр.: *Садовской Б. А.* Лебединые клики. М., 1990.

[32] Монархист и Советы. Письма Б. В. Никольского к Б. А. Садовскому 1913–1918 гг. / Публикация С. В. Шумихина // Звенья. Исторический альманах. Вып. 2. М.; СПб.:1992. С. 340–377; *Кирилл (Семенов), игумен.* «Радостный схимник». К 55-летию со дня кончины Бориса Александровича Садовского. URL: https://ruskline.ru/analitika/2007/03/05/radostnyj_shimnik/ (дата обращения: 25.05.2019); *Мономах О.* Борис Садовской как поэт Святой Руси. О «забытом» писателе Серебряного века. URL: https://ruskline.ru/analitika/2016/10/11/boris_sadovskoj_kak_poet_svyatoj_rusi (дата обращения: 25.05.2019).

[33] Монархист и Советы… С. 343 (Предисловие С. В. Шумихина).

[34] РГАЛИ. Ф. 464. Оп. 2. Д. 145.

[35] Монархист и Советы… // Звенья. Исторический альманах. Вып. 2. М.; СПб.:1992. С. 340–377.

В письме Б. В. Никольского к Б. А. Садовскому от 10 декабря 1917 г. (то есть, по сути дела, в самый разгар революции) содержится любопытное упоминание императора Александра III. В этом письме Никольский осуществляет критический разбор стихотворения Садовского из сборника «Обитель смерти»[36] под названием «Цари и поэты». В данном стихотворении Александру III посвящены следующие строки:

И в годы, пышные расцветом
Самодержавных олеандр,
Воспеты Тютчевым и Фетом
Второй и Третий Александр[37].

Б. В. Никольский, разбирая это стихотворение, замечает: «Всего же более несправедливо упоминание по поводу Александра III одного Фета. А Майков? А Голенищев-Кутузов? Если Вы скажете, что стихи Фета лучше, то я скажу, что вообще стихов, достойных Александра III, я не знаю. Наконец, Фет воспевал в равной мере и Александра II, и Александра III, и даже не в равной мере: в Александре III он воспел только его коронацию, а в Александре II предложенное им Герцену помилование»[38].

Здесь примечательна фраза о том, что «вообще стихов, достойных Александра III», Б. В. Никольский не знает. Она лишний раз свидетельствует о восприятии ученым царя-миротворца как идеального правителя.

Мировоззренческие установки Б. А. Садовского, судя по всему, во многом формировались под влиянием Б. В. Никольского. Тем временем, шли годы, Борис Никольский был расстрелян чекистами… Борис Садовской продолжал в основном жить в практически родном Нижнем Новгороде (родился он в г. Ардатове Нижегородской губернии). В голодном и страшном 1920 г. из-под его пера рождается удивительная вещь — сборник сонетов, каждый из которых посвящен одному из императоров (или императриц) Российской империи, под общим названием «Императорский венок». Это не просто *венок сонетов* как сложная форма поэтического произведения, это еще и венок на могилы почивших монархов, внесший свой неоценимый вклад в дело величия России. 13-й сонет посвящен Александру III:

Подземный гул не стихнет никогда,
А кто сберег от взрыва храм народный?
Ты, Миротворец, витязь благородный,
С душой поэта чистой, как слюда.

Тебе кричали: нет, ты молвил: да,
Пора ладье умерить ход свободный,
И тихо Русь повел по глади водной
Меж рифов, скал, среди обломков льда.

Кто был тебя сильнее в целом мире?
Ты указал железный путь к Сибири,
Зарю твою пел вещий лебедь Фет.

Хозяйственную мощь земля копила,
Но в полночь опочил монарх-атлет,
И расцвела священная могила[39].

---

[36] *Садовской Б.* Обитель смерти. М. (на титуле Нижний Новгород), 1917.

[37] Цит. по: Монархист и Советы… С. 351.

[38] Б. В. Никольский — Б. А. Садовскому, 10 декабря 1917 г. // Монархист и Советы… С. 350.

[39] *Мономах О.* Борис Садовской как поэт Святой Руси. О «забытом» писателе Серебряного века. URL: https://ruskline.ru/analitika/2016/10/11/boris_sadovskoj_kak_poet_svyatoj_rusi (дата обращения: 25.05.2019).

По сути это — хвалебная песнь царю-миротворцу, высочайшая оценка его деяний во благо Отечества, испытывавшего по попущению Божию в год создания этого сонета жесточайшие страдания.

Окончилась Гражданская война, менялась страна, через тернии двигавшаяся к построению нового коммунистического общества. Тяжело больной Б. А. Садовской, еле сводивший концы с концами, переживший в Нижнем Новгороде голод, в конце 1920-х гг. переехал в Москву и остаток жизни практически безвыходно прожил при Новодевичьем монастыре. Было время, когда он проживал в церковном полуподвале, потом в башне монастыря[40]. Большую роль в сохранении рукописей Садовского сыграла его верная супруга Надежда Ивановна. Оба они похоронены на Новодевичьем кладбище Москвы.

Здесь стоит заметить, что, в отличие от Б. В. Никольского[41], Б. А. Садовской сподобился христианского погребения. Скончавшись 5 марта 1952 г., он, как свидетельствует игумен Кирилл (Семенов), «был отпет в Успенской церкви Новодевичьего монастыря (к тому времени несколько лет уже как открытой) и погребен на кладбище за монастырской оградой, рядом с могилой жены его, Надежды Ивановны, умершей ранее»[42].

Вот как описывает атмосферу, в которой пребывал в последние годы своей жизни Б. А. Садовской, игумен Кирилл (Семенов): «До 1949 г. местом жительства его была крошечная квартирка, устроенная в подклете Успенской церкви, а последние годы, вплоть до самой кончины, обитал он в Чеботарной башне у той стены, что отделяет монастырь от кладбища. Закрытая в начале 20-х обитель на долгие годы заселена была огромным числом людей, ютившихся здесь во множестве „квартирок“ и комнаток. Помимо рабочих фабрики „Гознак“, здесь обрели свой дом и многие люди искусства. Автор в начале 80-х гг. застал еще здесь, в Новодевичьем, знаменитого архитектора и реставратора П. Д. Барановского»[43].

И в этой «крошечной квартирке» в 1930 г. Б. А. Садовской создает еще одно произведение, посвященное царю-миротворцу Александру Третьему — прозаический панегирик[44].

Это эссе, которое так и называется — «Александр Третий», — состоит из двенадцати небольших по объему глав, каждая из которых названа именем одного из драгоценных камней («Гранат», «Аметист», «Алмаз», «Сапфир» и т. д.). В емкой, сжатой форме, словно живописец точными мазками, автор произведения описывает основные события, связанные с общественно-политической и культурной жизнью России и мира в эпоху царя-миротворца. Б. А. Садовским даны великолепные портреты не только самого императора, но и его выдающихся современников — К. П. Победоносцева, Я. П. Полонского, А. Н. Майкова, К. Н. Леонтьева, святого праведного Иоанна Кронштадтского и других. Содержится в его произведении и нелицеприятный образ хулителя Православной Церкви Л. Н. Толстого. Примечательно, что каждая из глав

---

[40] Там же.

[41] По сообщению советской прессы, Б. В. Никольский был расстрелян в июне 1919 г. (см.: Известия Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов. 21 июня 1919 г. № 137 (330)), однако точная дата расстрела не известна. См. также «расстрельное» дело Б. В. Никольского, согласно которому приговор был вынесен 12 июня 1919 г.: Архив Главного Управления Федеральной Службы Безопасности (ГУ ФСБ) по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Архивно-следственное дело № П-92726. Неизвестно и место захоронения Б. В. Никольского. Если верить сообщению поэтессы З. Н. Гиппиус, тело Б. В. Никольского якобы было скормлено животным из зоологического сада, которых в голодном Петрограде больше нечем было кормить (*Гиппиус З. Н.* Дневники. М., 1999. Т. 2. С. 221).

[42] *Кирилл (Семенов), игум.* «Радостный схимник». К 55-летию со дня кончины Бориса Александровича Садовского. URL: https://ruskline.ru/analitika/2007/03/05/radostnyj_shimnik/ (дата обращения: 25.05.2019).

[43] Там же.

[44] *Садовской Б. А.* Александр Третий. URL: http://az.lib.ru/s/sadowskoj_b_a/text_1930_alexandr_tretiy.shtml (дата обращения: 25.05.2019).

Борис Садовской в Новодевичьем монастыре, 1940 г.

произведения заканчивается словами молитв: «Да приидет Царствие Твое», «С нами Бог», «Боже, Царя храни», «Благословен Грядый во имя Господне» и т. д., что еще раз свидетельствует о глубокой религиозности автора.

Если говорить об этой работе в целом, то можно подчеркнуть, что перед нами не просто панегирик Александру III, но и образ идеальной России, идеального государства.

В нем содержатся не только и не столько описания великосветского Петербурга и дворянского быта. В произведении Б. А. Садовского не редки обращения к жизни и быту простого русского народа. Приведем некоторые характерные примеры.

Январь 1888 г.: «Январские дни полетели, как белые птицы, над снежной равниной русской. В городах, в деревнях, по усадьбам шумные святки. По всей России кутили, рядились, плясали, пели, разукрашивали елки; катались на тройках, на салазках, на коньках. <…> В занесенных сугробами избах миллионы мужиков отдыхали после осенней страды; веселые бабы, распевая, качали люльки, ставили хлевы, пряли, ткали холсты. А на улице песни, гармошка, коза с медведем. Засев под образа, мужик поглаживал бороду; со стены приветливо глядел ясноглазый Царь с такой же окладистой бородой. <…> По Невскому парные санки; в них Царь с Царицей; синий казак на запятках. Заплаканная дама, крестясь, сошла с тротуара и бросила в руки Царю бумагу; он с доброй улыбкой принял»[45].

Говоря о внешней политике царя-миротворца, автор произведения приводит знаменательные царские слова: «За Болгарию я не пожертвую ни одним солдатом», а также отзыв британского премьера Уильяма Гладстона об Александре III: «Его нельзя не любить; такие монархи теперь немыслимы: ни единой темной тени в венце его» (глава вторая «Аметист»). В этой же главе вновь подчеркивается забота императора о простом русском народе, а также о нравственности православного духовенства: «В Российском Царстве сорок пять тысяч церквей и семьсот соборов; пятьдесят тысяч священников. Недавно Синод воспретил духовенству брать деньги за исповедь и причастие, совершать литургию в орденах, допускать надгробные речи в храмах»[46].

[45] Там же.
[46] Там же.

В главе шестой «Агат» Б. А. Садовской приводит любопытный эпизод, связанный со смотром государем Александром III войск в Красном Селе и характеризующий императора как заботливого отца для русских подданных: «С Государем военный министр Петр Семенович Банковский, маленький, сухой, с отчетливыми жестами. <…>

И вот, держась за аксельбант, могучий, дородный, рослый, потупив серьезный взор, обходит он, сопровождаемый Ванновским, ряды юнкеров. Их влюбленные лица к нему, как цветы к июньскому солнцу.

Вдруг один пехотный юнкер упал на колени. Государь остановился.

Захлебываясь жаркими слезами, юноша просит о назначении в Калугу: там его хворый отец; он умрет без сыновьей помощи.

— Петр Семеныч, нельзя ли исполнить просьбу?

— Невозможно, Ваше Величество. У нас окраины без офицеров.

— Хорошо, Петр Семеныч, но только на этот раз и я присоединяюсь к просителю. Сделайте это для нас обоих»[47].

И далее автор произведения приводит описание внешности самого императора, его привязанностей, вкусов, привычек, образа жизни, манер поведения: «У Государя чин полного генерала, шестьдесят орденов иностранных и тринадцать русских; из них он носит одного Георгия. Одевается скромно, лишь на балах его видят то в кавалергардском колете с орденом Подвязки, то в лейб-гусарском ментике наотлет. И как идет ему богатырская борода!

Любит Государь простые русские блюда: щи с кашей, кулебяки, ядреный квас, блины, хрустящие на чугунных сковородках. Водка к столу московская от Петра Смирнова; любимая закуска грузди: кахетинское из имения Карданах графа Сергия Дмитриевича Шереметева.

С приближенными Государь разговаривает на „вы“; руку дает для пожатия, не для поцелуя; грубых слов от него никогда не слыхал никто.

Спит Государь четыре часа в сутки»[48].

Даже высокомерная Европа, в том числе практически безбожная Франция, видя обаяние государя, видя успехи русской внешней политики, проявляет, как указывает Б. А. Садовской, живой интерес к России: «В Париже все русское в чрезвычайной моде. Строятся искусственные горы: по рельсам летят тележки, в них взвизгивают француженки. Мопассану деревянные горы дали пикантный сюжет. С небывалым успехом идет пантомима „Скобелев“. Ярославские рожечники и нижегородские кустари наживают в Париже большие деньги; в ходу самовары и русский чай»[49].

Столь благожелательное отношение французов к России, по словам Б. А. Садовского, в первую очередь, объясняется могуществом и огромным внешнеполитическим влиянием государя Александра III. И приводит конкретный пример (в главе седьмой «Рубин»): «Парижская чернь обожает бравого генерала (Жоржа Эрнеста Жана Мари Буланже, 1837–1891, известного французского политика, реваншиста и антиреспубликанца, — *Д. С.*); доблести его воспел кафешантанный певец Помос. Кому не известен „Марш Буланже“, кто не читал „Кокарды“? Бесконечные побоища, скандалы, аресты сопутствуют генералу: что делать? такова республиканская популярность. Каждую минуту может он низложить Карно, возвести на трон графа Парижского, раздать друзьям министерские портфели, если…

Если согласится на это русский Царь»[50].

В главе девятой «Хрисолит» царь-миротворец выступает перед нами как ревностный защитник канонического Православия, как монарх, заботящийся о духовно-нравственном просвещении простого народа. В главе содержится сцена пребывания императора в своей польской охотничьей резиденции — Спале: «На Государе охотничий

[47] Там же.
[48] Там же.
[49] Там же.
[50] Там же.

серый кафтан и мягкая шапочка; у ног растянулась черномордая Камчатка, породы сибирских лаек. За десертом Государь сказал:

— Крестьяне недовольны земскими школами: детей заставляют петь глупые песни, вместо того, чтобы учить молитвам и слову Божию. Плоды этой науки скажутся рано или поздно.

Государю ответил Шереметев (Сергей Дмитриевич Шереметев, 1844–1919), политик, общественный деятель, историк, один из ближайших сподвижников Александра III, основатель правомонархического кружка, — *Д. С.):*

— Давно когда-то я сказал шотландскому пастору: у нас обучают по Псалтири; какая отсталость! Но пастор воскликнул: „Что вы, юноша! разве возможно иначе? И мы так учим. Ведь Псалтирь для неповрежденного ума — энциклопедия, университет“»[51].

Далее в этой же главе содержится следующее примечательное описание бала грузинского дворянства в Тифлисе, на который приехал император: «Южная осень светла; в небесах улыбается солнце. Но благодатнее неба ласковый лик Царицы, ясней лазури приветливый взор Царя»[52].

В главе одиннадцатой «Топаз» Александр III беседует со схимником, обладающим провидческим даром. Старец произносит пророческие слова о судьбе России: «Оглянись, православный Государь. Один ты Помазанник Христов на земле, один Самодержец. Прочих владык избирают грешные люди, тебя — Сам Бог. И только ради тебя щадит растленную землю рука Господня. Со смертью твоей кончатся мирные дни. Знаменьем семнадцатого октября пророк Осия взывает: покайтесь, приблизилось Царствие Божие. Но не услышат беззаконники и не покаются. На Русь сойдут такие бедствия, горе такое, подобия коим и не было никогда»[53].

Над Россией сгущаются революционные тучи, и простая воля государя не в силах их рассеять. Царь, хотя и помазанник Божий, но не может пойти против свободной воли подвластных ему людей, которые, в свою очередь, все в большей степени предаются нигилизму в широком смысле этого слова. Примечательно и тревожно в этой связи окончание произведения Б. А. Садовского (глава двенадцатая «Бирюза»): «В усадьбах умирают один за другим старики-помещики. Кончился Жуков табак, оранжереи, борзые. И все нахальнее дым закоптелых фабричных труб. Яростно кричат и корчатся в люльках сыны погибели; зреют в утробах зародыши многообразного хама. По всей России беззаботно встречают Новый год. И белые ангелы поют ей по-прежнему: слава в вышних. Но уже иные сердца внимают им»[54].

Фактически в эссе Б. А. Садовского (как ранее в дневнике и письмах Б. В. Никольского, но на сей раз в иной, художественной форме) всецело подчеркивается, что император Александр Третий — поистине народный царь, любимец всего русского народа, постоянно заботящийся, как настоящий отец, о его благе. Перед нами предстает вышедший из-под пера Б. А. Садовского красочный образ России эпохи Александра Третьего — образ *потерянного рая*, «России, которую мы потеряли» в годы революционного лихолетья. Конечно, многие содержащиеся в произведении Садовского рассказы о царе-миротворце носят полулегендарный, а подчас и анекдотический характер. Безусловна и сама идеализация образа императора. Однако нам сегодня, по прошествии многих лет, важно другое — как воспринималась политика Александра Третьего на фоне многочисленных бедствий, постигших многострадальную Россию в революционные и последующие годы, когда ужа само исповедание Православной веры становилось сопряженным с подвигом мученичества.

---

[51] Там же.
[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же.

Источники и литература

1. Архив Главного Управления Федеральной Службы Безопасности (ГУ ФСБ) по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Архивно-следственное дело № П-92726.

2. *Гиппиус З. Н.* Дневники. М., 1999. Т. 2. С. 221.

3. ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Д. 1475.

4. Известия Петроградского Совета рабочих и красноармейских депутатов. 21 июня 1919 г. № 137 (330).

5. *Кирилл (Семенов), игум.* «Радостный схимник». К 55-летию со дня кончины Бориса Александровича Садовского. URL: https://ruskline.ru/analitika/2007/03/05/radostnyj_shimnik/ (дата обращения: 25.05.2019).

6. Монархист и Советы. Письма Б. В. Никольского к Б. А. Садовскому 1913–1918 гг. / Публикация С. В. Шумихина // Звенья. Исторический альманах. Вып. 2. М.; СПб.: 1992. С. 340–377.

7. *Мономах О.* Борис Садовской как поэт Святой Руси. О «забытом» писателе Серебряного века. URL: https://ruskline.ru/analitika/2016/10/11/boris_sadovskoj_kak_poet_svyatoj_rusi (дата обращения: 25.05.2019).

8. *Никольский Б. В.* Дневник. 1896–1918 [изд. подгот. Д. Н. Шилов, Ю. А. Кузьмин и др.]. СПб., 2015. Т. 1: 1896–1903. Т. 2: 1904–1918.

9. ОР РНБ. Ф. 520. Ед. хр. 340.

10. РГАЛИ. Ф. 464. Оп. 2. Д. 145.

11. РГИА. Ф. 1006. Оп. 1. Д. 1 (по старой нумерации 4б).

12. *Садовской Б. А.* Лебединые клики. М., 1990.

13. *Садовской Б.* Обитель смерти. М. (на титуле Нижний Новгород), 1917.

14. *Стогов Д. И.* «Ничто мне в этом мире не забава, и жизнь мне ряд трудов, а не утех…». Б. В. Никольский // Знаменитые универсанты. Очерки о питомцах Санкт-Петербургского университета. Т. III. СПб., 2005. С. 258–260.

15. *Стогов Д. И.* Представление о сущности самодержавной власти в трудах организаторов правых политических салонов начала XX века // Мавродинские чтения 2018. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения профессора Владимира Васильевича Мавродина / Под ред. А. Ю. Дворниченко. СПб: Нестор-История, 2018. С. 283–286.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Ф. И. Мелентьев

«России царь самодержавный угас во цвете лет и сил»: Образ Александра III в стихотворениях на его кончину (По материалам Государственного архива Российской Федерации)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10017

Аннотация: В статье анализируются посвященные смерти Александра III стихотворения, которые хранятся в фонде Николая II в Государственном архиве Российской Федерации. В этих стихотворениях отразился интерес общественности к известиям из Ливадии, были поэтически изложены воспоминания о правлении Александра III, а он сам сравнивался с другими царями, причем авторы стихотворений прибегали к сакрализации образа монарха. Особое место в этих произведениях занимали образы Николая II, его невесты и матери, а также образ скорбящей России. Стихотворения не отражали всего спектра общественной реакции на смерть Александра III, но являются важными источниками для понимания того, как формировался образ умершего царя.

Ключевые слова: Александр III, Николай II, императрица Мария Федоровна, императрица Александра Федоровна, Петр I, А. Н. Майков, смерть императора, стихотворения.

Об авторе: **Федор Ильич Мелентьев**
Кандидат исторических наук, главный специалист Государственного архива Российской Федерации, научный сотрудник Международной лаборатории региональной истории России Высшей школы экономики.
E-mail: fim91@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0760-6879

Ссылка на статью: Мелентьев Ф. И. «России царь самодержавный угас во цвете лет и сил»: Образ Александра III в стихотворениях на его кончину (По материалам Государственного архива Российской Федерации) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 286–306.

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2020 г.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Fedor I. Melentev

«The Autocratic Tsar of Russia has died away in the prime of life and strength»: Image of Alexander III in the Poems about his Demise (Based on materials from the State Archives of the Russian Federation)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10017

Abstract: The poems, dedicated to the death of Alexander III, which are stored in the fund of Nicholas II in the State Archives of the Russian Federation, are analyzed in this article. In these poems are reflected the public's interest in the news from Livadia; were poetically set out the memoires of the reign of Alexander III, and he himself was compared with other Tsars. The authors of the poems could not avoid the socialization of the image of the Monarch. Images of Nicholas II, his bride and mother, as well as the image of grieving Russia occupied a special place in these poems. The poems did not reflect the whole spectrum of public perception of the death of Alexander III, but they are important for understanding how the image of the deceased Tsar was formed.

Keywords: Alexander III, Nicholas II, Empress Maria Fedorovna, Empress Alexandra Fedorovna, Peter I, A. N. Maykov, death of the imperator, poems.

About the author: **Fedor Ilich Melentev**
Philosophy Doctor in History, Chief Specialist, State Archives of the Russian Federation, Research Fellow, International Laboratory of regional history of Russia, Higher school of Economics.
E-mail: fim91@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0760-6879

Article link: Melentev F. I. «The Autocratic Tsar of Russia has died away in the prime of life and strength»: Image of Alexander III in the Poems about his Demise (Based on materials from the State Archives of the Russian Federation). *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 286–306.

Смерть монарха, как правило, становится одним из значимых событий в памяти поколения, заставшего жизнь государя. Таким событием явилась и кончина императора Александра III, умершего 20 октября 1894 г. от воспаления почек[1]. Учитывая бурное развитие прессы к концу XIX в., неудивительно, что болезнь и смерть царя подробно освещались в газетах и журналах, а также в книгах и брошюрах, в которых заодно были подведены и итоги правления[2]. «Кажется, ни один еще в свете государь, по смерти своей, не вызывал такого всеобщего, единодушного сожаления»[3], — писал в дневнике живший в Крыму и внимательно читавший газеты граф Д. А. Милютин 28 октября 1894 г.

Кончина Александра III осмыслялась не только в прозе, но и в стихах, которые печатались в газетах и в отдельных брошюрах[4], а также в других изданиях, вплоть до памятных книжек[5]. Известно, что некоторые стихи распространялись в рукописях и изустно[6]. В 1912 г. наиболее яркие из этих стихотворений были изданы в сборнике «Император Александр III в русской поэзии»[7] составительницей В. М. Бузни — потомственной дворянкой и историком права, ставшей в 1925 г. сотрудницей Русско-византийской историко-словарной комиссии Академии наук[8]. Уже в наше время вышло дополненное и прокомментированное переиздание этого сборника[9].

Стихи, рассчитанные прежде всего «на грамотного потребителя», отмечает С. И. Григорьев, «не имели столь широкого рынка сбыта, как изображения особ императорской фамилии»[10]. Однако эти произведения вызывали в читающем обществе бурные обсуждения, выплеснувшиеся на страницы газет. Так, после публикации в «Московских ведомостях» стихотворения «Он умер. Нет его уж боле…», написанного

---

[1] *Зимин И. В.* Медики и самодержцы: Ливадийский закат // Отечественная история. 2001. № 6. С. 23–32.

[2] *Лиманова С. А.* Столичные торжества Российской империи в царствование Николая II. М., 2017. С. 21–22; *Игумнов Д. А.* Кончина Александра III в освещении петербургской прессы (на примере изданий «Гражданин», «Новое Время») // Genesis: исторические исследования. 2018. № 4. С. 114–121.

[3] *Милютин Д. А.* Дневник. 1891–1899. М., 2013. С. 332.

[4] См., например: Сборник стихотворений, посвященных вечноблаженной памяти великого царя-миротворца. М., 1894; Памяти монарха-миротворца Александра III: Стихотворение Я. Р-ва. Ростов-на-Дону, 1894; *В. Л.* У могилы царя-миротворца. Утешение. [Одесса,] 1894; *Ливанский И. В., свящ.* На смерть монарха-отца, царя-миротворца, благочестивейшего государя императора Александра Александровича. Орел, 1894; Сборник стихотворений, посвященный памяти царя-миротворца Александра III. М., 1895; *Потапов М. С.* Годовщина смерти царя миротворца, мудрого и кроткого монарха, всея России великого государя императора Александра III. [СПб.,] 1895; *Скорино М. И.* Скорбь России. На кончину в Бозе почившего незабвенного великого государя всероссийского императора Александра III, царя-праведника, царя-миротворца. [СПб.,] 1895; *Соколов П. З.* Стихотворения памяти императора Александра III. Самара, 1896; *Рушин Ф.* Скорбь по отце земли русской. На кончину незабвенного монарха, царя-миротворца, императора Александра III. Кострома, 1896; Незабвенной памяти в Бозе почивающего императора царя-миротворца Александра III. 1894–1899 г. Вильна, 1899. См. также: *Шевелев А. А.* Александр III в русской литературе: Указатель отдельных изданий (книг, брошюр и открытых листов), относящихся к событиям жизни и царствования великого государя императора Александра Александровича. М., 1896.

[5] См., например: Памятная книжка и адрес-календарь Тверской губернии. Тверь, 1895. С. XII, XII (3).

[6] Болезнь и смерть Александра III. Правдивые заметки. Лондон, 1900. С. 1.

[7] Император Александр III в русской поэзии. 26 февраля 1845 — 20 октября 1894 г.: сборник стихотворений, составленный В. М. Бузни. СПб., 1912.

[8] *Барынина О. А.* Отечественное византиноведение на рубеже эпох: Русско-византийская комиссия (1918–1930 гг.). СПб., 2010. С. 170, 219, 252.

[9] «Велик державный труд!» Поэтическое приношение императору Александру III. [Сб. поэтических произв.] М., 2018. См. также: Венок Александру и Марии. Стихи, гимны, кантаты русских поэтов, посвященные царской семье // *Кудрина Ю. В.* С высоты престола. Император Александр III и императрица Мария Федоровна. М., 2013. С. 550–560.

[10] *Григорьев С. И.* Придворная цензура и образ Верховной власти (1831–1917). СПб., 2007. С. 183.

воспитанницей четвертого класса Московской женской гимназии, скрывшей свое имя под криптонимом «А. К.», многие сомневались в «автентичности» этого произведения и считали его «мистификацией». Однако крестный отец автора князь А. Урусов подтвердил, что эти стихи принадлежали 14-летней А. Л. Куперник[11].

Адресатами стихотворений, посвященных событиям в царской семье, была как читающая публика, так и августейшие особы. Стихотворения на смерть Александра III не только публиковались в периодической печати, но и подносились членам императорской фамилии — в первую очередь Николаю II. При этом отправка стихотворений царю могла быть одним из способов получения той или иной выгоды. Поэтому, как отмечает Ю. А. Сафронова, поднесение монарху стихотворений терпелось властями «скорее по традиции». Неслучайно, что когда министр народного просвещения А. П. Николаи получил посвященное Александру III (при жизни императора) стихотворение от некоего отставного унтер-офицера, он «раздраженно написал на нем: „Не понимаю, почему сей воин-пиит избрал меня посредником своего влечения на Парнас“»[12].

Экслибрис собственной библиотеки Николая II в Зимнем дворце (ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868)

Тексты такого рода являются одной из наименее изученных частей архивного фонда Николая II, хранящегося в Государственном архиве Российской Федерации. «Среди них больше всего стихов, — отмечает З. И. Перегудова. — Здесь сотни произведений, написанных по самым разным случаям. Совершеннолетие цесаревича Николая Александровича в 1884 году, женитьба, рождение наследника, даже приезд монарха в губернию или город могли стать причиной поэтического вдохновения авторов. В большинстве случаев это малоизвестные любители, и литературно-художественные достоинства их произведений весьма невысоки. Тем не менее они поражают своей искренностью»[13]. Стихотворения на смерть Александра III до сих пор практически не становились предметом изучения[14]. Между тем представляется, что анализ стихотворений, сохранившихся в архивном фонде Николая II, позволит лучше понять характер формирования образа Александра III в начале правления его сына[15].

Авторы стихотворений стремились раскрыть тему смерти царя, причем ориентировались на официозные описания его кончины, публиковавшиеся в прессе. В частности,

---

[11] Памяти императора Александра III. Сборник «Московских ведомостей» (известия, статьи, перепечатки). М., 1894. С. 300.

[12] *Сафронова Ю.* Русское общество в зеркале революционного террора. 1879–1881 годы. М., 2014. С. 214.

[13] Дневники императора [интервью З. И. Перегудовой]. URL: https://spbvedomosti.ru/news/nasledie/dnevniki_imperatora/ (дата обращения: 19.06.2019).

[14] См.: *Крестинский Н. С.* Аполлон Николаевич Майков в своих стихотворениях, относящихся к русской истории. Вильна, 1897. С. 55; *Бородкин М. М.* Поэтическое творчество А. Н. Майкова. Сообщение, сделанное 21 апреля 1900 г. в кружке имени Я. П. Полонского. СПб., 1900. С. 41–42; *Попов А. Д.* Император Александр III. СПб., 1908. С. 246–249, 289–290; *Уортман Р. С.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. М., 2004. Т. 2. С. 370, 408.

[15] Своего исследования ждут имеющиеся в том же фонде стихотворения, посвященные памяти Александра III, написанные на французском языке.

Смерть Александра III в Ливадии. Худ. М. Зичи, 1895 г.

поэты передавали слова Александра III, сказанные им жене, императрице Марии Федоровне, незадолго до смерти: «Чувствую конец, будь покойна, я совершенно покоен»[16]. Осмысляя эти слова, автор стихотворения «Две смерти» поэт В. Я. Стромилов утверждал: «И смело русский царь сказать мог, умирая: / „Спокоен я, смотри! И ты спокойна будь“»[17]. А автор стихотворения «Сороковой день кончины царя-миротворца» крестьянин М. С. Потапов добавлял, что Александр III

Призвал супругу, утешая —
Покойной быть ей завещал:
«Покоен очень я», — взирая
Очами светлыми, сказал[18].

По всей видимости, читающей публике были хорошо известны предсмертные слова царя. В то же время автор неподписанного стихотворения «Один из лучей света в скорбь всенародную» самостоятельно придумывал реплики умирающего императора, излагая их в меру своего таланта:

Царь всех родных созвал,
Сказал: «Я видеть вас желал,
Пришел конец, я умираю,
А вас Христу я оставляю!»
Со всеми он простился,
Христовых Таин причастился.
«Теперь спокойно умираю,
Я всем добра желаю:

[16] Памяти императора Александра III. Сборник «Московских ведомостей» (известия, статьи, перепечатки). М., 1894. С. 7.

[17] *Стромилов В. Я.* Две смерти // Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 601. Оп. 1. Д. 1864. Л. 2.

[18] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца, благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

Царя любить и честно жить
Прошу и завещаю».
Величествен, спокоен,
Благодушен и доволен,
Сказал царице: «Не смущайся!
А чаще к Богу обращайся»[19].

Изображая смерть Александра III, стихотворцы не только цитировали имевшиеся в их распоряжении описания кончины императора, но и пытались художественно осмыслить произошедшее в Ливадии скорбное событие. Так, в отдельных оттисках стихотворений поэта и фельетониста В. И. Иванова, напечатанных в харьковской газете «Южный край», обращалось внимание на психологический параллелизм между цветущей природой Крыма и образом увядающего на ее фоне царя:

Среди красот роскошных юга,
Под грустный шум волны морской,
В объятьях страшного недуга,
Прощался с жизнью он земной...
Шептали лавры и мимозы
Над ним задумчиво в тот миг,
И раздавались чьи-то слезы
В немолчном шуме волн морских...[20]

С другой стороны, М. С. Потапов сравнивал смерть Александра III с гибелью дерева в непогоду:

Идут на Русь за тучей тучи,
И грянул с неба страшный гром:
Сломило бурей Дуб Могучий
На юге, веющем теплом[21].

Характеризуя правление Александра III, стихотворцы поэтически излагали подробности его биографии. В. И. Иванов вспоминал о восшествии императора на престол, когда его отец Александр II, «светом, правдой и любовью животворивший край родной», был убит «гнусною рукой». В этот момент «мир был потрясен» преступлением, однако Александр III смог преодолеть смуту:

Но без смущенья, без тревоги
Бразды правления он взял
И смело по прямой дороге
Вести он Русь святую стал[22].

М. С. Потапов. Сороковой день кончины царя-миротворца (ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868)

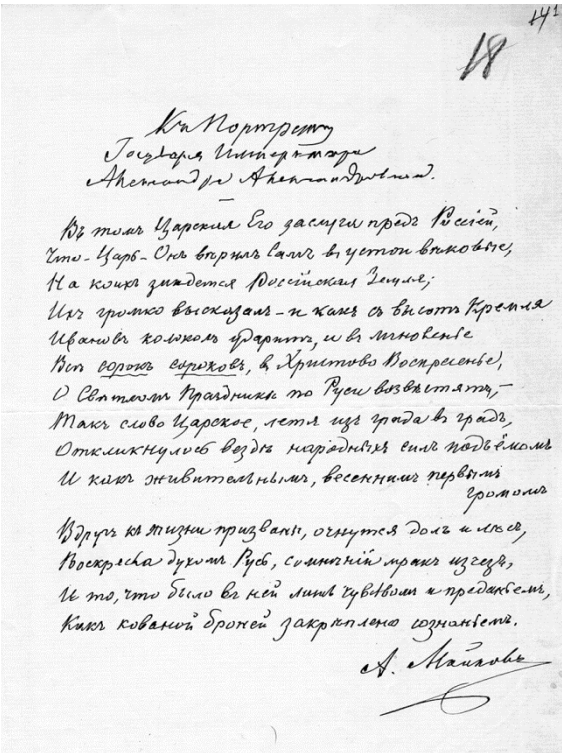
Один из лучей света в скорбь всенародную (ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1874)

[19] Один из лучей света в скорбь всенародную // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1874. Л. 2 об.

[20] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3.

[21] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца, благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

[22] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3 об.



К портрету
Государя Императора
Александра Александровича.

Въ томъ Царскомъ Его заслугѣ предъ Россіей,
Что-Царь-Онъ вѣрилъ самъ въ устои вѣковые,
На коихъ зиждется Россійская Земля;
Ихъ громко высказалъ — и какъ съ высотъ Кремля
Иванъ въ колоколъ ударитъ, и въ мгновеніе
Всѣ горожъ сердцевъ, въ Христово Воскресенье,
О Свѣтломъ Праздникѣ то Руси возвѣстятъ, —
Такъ слово Царское, летя изъ града въ градъ,
Откликнулось вездѣ народнымъ силъ подъемомъ
И какъ животворнымъ, весеннимъ первымъ громомъ

Вдругъ къ жизни призвалъ, очнулся долъ и лесъ,
Воскресла духомъ Русь, сомнѣній мракъ изгнанъ,
И то, что было въ ней лишь чувствомъ и преданьемъ,
Какъ кованой броней закрѣплено сознаньемъ.

А. Майковъ

Автограф стихотворения А. Н. Майкова «К портрету государя императора Александра Александровича» (ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 1)

В этом фрагменте скрыто сопоставлялись политические курсы Александра III и его отца: если новый император вел смелую и прямую политику, то для курса царя-освободителя, особенно в последние годы правления, были характерны определенные колебания.

События весны 1881 г. нашли отражение в стихотворении поэта А. Н. Майкова «К портрету государя императора Александра Александровича» (автограф которого сохранился в личном фонде Николая II). Это стихотворение отсылало, как отмечает его современный комментатор, «к событию, с которого началось царствование императора Александра III», — подписанию манифеста о незыблемости самодержавия, ознаменовавшего «отказ от политического курса, проводившегося прежним императором»[23]. По мнению Майкова, историческая заслуга Александра III заключалась в том, «что — царь — он верил сам в устои вековые, / на коих зиждется Российская земля»[24]. Возможно, подразумевалось, что не все российские императоры так же твердо верили в эти устои.

Естественно, что в стихотворениях на смерть монарха было невозможно не подвести итоги его правления. Неудивительно, что при этом поэты использовали общие места. «Народа нужды и печали / он чутким сердцем постигал»[25], — утверждал, например, В. И. Иванов, которому вторил ученик шестого класса Витебской гимназии В. Греков:

Заветы Господни во всем соблюдая,
Он был милосердным и кротким царем,
И, светлый свой путь на земле совершая,
Для всех он был любящим, добрым отцом...[26]

Читателям стихотворений на смерть Александра III могло показаться, что правление почившего императора в целом не имело недостатков. Как писал неизвестный автор стихотворения «Два царя идут венчаться...»,

Закон и правду он хранил,
Любил народ, царей мирил,

[23] «Велик державный труд!» Поэтическое приношение императору Александру III. [Сб. поэтических произв.] М., 2018. С. 202.

[24] *Майков А. Н.* К портрету государя императора Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 1.

[25] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3 об.

[26] *Греков В.* Памяти царя-миротворца // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 6.

Семью, деревню пощадил,
Село и город сохранил[27].

Что касается конкретных достижений внутренней политики Александра III, то среди них выделялись свершения в области народного просвещения и борьбы с голодом 1891–1892 гг. Очевидно, имея в виду расцвет церковно-приходских школ в царствование Александра III, В. Греков утверждал:

Невежества мрак на Руси разгоняя,
Он свет просвещенья повсюду разлил —
И нет уголка, где бы, ярко сияя,
Живой просвещения луч не светил[28].

Не менее восторженно М. С. Потапов повествовал о личном участии императора в помощи пострадавшему от голода населению:

В годину тяжких испытаний, —
Когда в России голод был, —
Монарх без всяких колебаний
К народу с помощью спешил[29].

По словам того же автора, Александр III стремился «как нежно любящий отец» положить конец бедствию, причем ему удалось отстранить «бич ужасный глада», поскольку «во все концы из Петрограда, / как ангел, щедро милость лил»[30]. Стихотворцы восхищались благотворительной деятельностью царя. Киевский поэт А. Ковалевский писал:

В скрижалях памяти народной
Вовек твой образ будет жить
За то, что в тяжкий год бесплодный
Ты повелел всех прокормить[31].

Характерно, что в либеральных кругах политика самодержавия в области народного просвещения тесно связывалась с контрреформами в министерстве И. Д. Делянова, а голод воспринимался как своего рода закономерный итог политики Александра III[32]. Игнорирование этого обстоятельства несомненно осведомленными стихотворцами лишний раз свидетельствует о том, кто был главным адресатом стихотворений на смерть Александра III.

Основным итогом царствования стало то, что при Александре III Россия не вела ни одной крупной войны. Еще при жизни императора в периодической печати его начали именовать миротворцем[33]. Неудивительно, что это прозвание на все лады склонялось стихотворцами, а тема внешней политики нашла свое поэтическое раскрытие. В первую очередь авторы стихотворений указывали на то, что царю удалось

[27] «Два царя идут венчаться...» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1874. Л. 3.

[28] *Греков В.* Памяти царя-миротворца // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 6.

[29] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

[30] Там же.

[31] *Ковалевский А.* Мысли при гробнице императора Александра III, царя-миротворца, в ноябре 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1969. Л. 11 об.

[32] *Сысоева Е. К.* Школа в России. XVIII — начало XX в.: власть и общество. М., 2015. С. 279; *Барыкина И. Е.* Государственное управление России второй половины XIX века (особые формы и специальные институты). СПб., 2018. С. 87.

[33] *Черникова Н. В.* Александр III // Большая российская энциклопедия. М., 2005. Т. 1. С. 437.

поддерживать мир с соседями, благодаря чему Россия не стала жертвой нападения. Как писал В. И. Иванов,

Не раз над Русскою землею
Сгущался мрак зловещих туч,
Но под державною рукою
В родном краю был мир могуч[34].

Личные заслуги Александра III в рассеивании туч на внешнеполитическом горизонте отмечал и калужский мещанин В. Алферьев:

Все на Западе
Горизонт темнел...
Миротворец-царь
Просветлять умел...
Тучи темные
Там скоплялися
И как дым
Всегда разлеталися!..[35]

При этом спокойствие в России означало и мир в Европе. Более того, А. Ковалевский писал об Александре III: «Тринадцать лет с достойной славой / он мир в Европе охранял»[36]. Таким образом, русский император становился своего рода властелином Европы, если не мира. Действительно, как отмечал В. Я. Стромилов, «весь мир мечом любви он миром покорил!»[37] Европейские монархи, по мнению стихотворцев, были вынуждены слушаться Александра III. В. И. Иванов писал:

Весь мир, оружьем потрясая,
На царство русское смотрел,
Но, слову царскому внимая,
Пошевельнуть рукой не смел.

А М. С. Потапов был уверен, что именно от Российской империи и Александра III зависел мир в Европе:

Россия миром наслаждалась
Тринадцать лет без бранных сечь;
В Европе кровь не проливалась
И не оттачивался меч[38].

Миротворческая деятельность Александра III раскрывала футурологические перспективы, ибо, по мнению В. Грекова, европейский мир давал

Надежды на то безмятежное время,
Когда прекратятся раздор и война,

[34] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3 об.

[35] *Алферьев В.* Восшествие на всероссийский престол его императорского величества государя императора Николая Александровича. 20-го октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1870. Л. 3.

[36] *Ковалевский А.* Мысли при гробнице императора Александра III, царя-миротворца, в ноябре 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1969. Л. 12.

[37] *Стромилов В. Я.* Две смерти // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1864. Л. 2.

[38] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца, благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

Когда разногласий тяжелое бремя
Не будет людей тяготить никогда...[39]

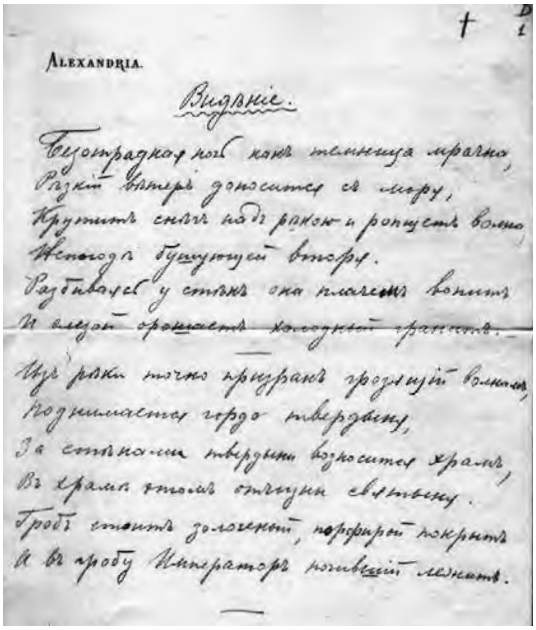
Миротворчество Александра III было, по мнению авторов стихотворений, проявлением не слабости, но силы. Самого же императора В. И. Иванов сравнивал со сказочным персонажем:

В душе высокой, благородной
Таилась сказочная ширь,
И был звездою путеводной
Отчизне царь наш — богатырь![40]

Фольклорный образ царя наделялся В. И. Ивановым реальными биографическими чертами, хотя и не без комплиментарности:

Он идеальным семьянином,
Для всех он нас примером был,
Мы шли за мощным исполином,
Мы шли, полны великих сил!..[41]

Авторы стихотворений не могли удержаться от сопоставления Александра III с другими русскими императорами. Пожалуй, одно из наиболее ярких сравнений — с Петром I — содержится в произведении «Видение», чей автор скрыл свое имя под криптонимом «Мат-в» (характерно, что в августе 1895 г. Николай II собственноручно переписал это стихотворение). Тело Александра III лежит в золоченом гробу, стоящем посреди храма в Петропавловской крепости. Здесь же в мраморных саркофагах «императоров-предков покоится прах». В полночь из гроба встает «императоров всех прародитель» — Петр I, который «будит царственный сонм венценосных теней». Восставшие из могил монархи окружают гроб Александра III, «но не гордость царит в их усталой груди, / и опущены до́лу ресницы». Петр Великий обращается к Александру III:


Alexandria.

Видѣніе.

Безотрадная ночь какъ темница мрачна,
Рѣзкій вѣтеръ доносится съ моря,
Крутитъ снѣгъ надъ рекою и рвутъ волны
Непогодъ бушующей вторя.
Разбиваясь у стѣнъ она плачемъ воетъ
И слезой орошаетъ холодный гранитъ.

Изъ рѣки точно призраки грозныя волны,
Поднимаются гордо твердыни,
За стѣнами твердыни возносится храмъ,
Въ храмѣ этомъ отчизны святыни.
Гробъ стоитъ золоченый, порфиры покрытъ
А въ гробу Императоръ почившій лежитъ.

Стихотворение Мат-ва «Видение», переписанное Николаем II (ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1876. Л. 1)

Мир тебе, миротворец. Блажен твой удел,
Пред тобой преклоняются деды!
Не исторгнув меча, превзойти ты успел
Незабвенные наши победы.

[39] *Греков В.* Памяти царя-миротворца // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 6.
[40] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 4.
[41] Там же.

Не увлек тебя брани кровавый кумир,
В мире создал ты новый незыблемый мир.
Пусть за ратную славу хвалы нам поют,
Наши лавры стяжали мы кровью,
Ты же первый без крови приходишь на суд,
Защищенный всемирной любовью.

Признавая необыкновенные заслуги Александра III, Петр Великий замолкает, и вслед за ним перед новопреставленным императором преклоняется «сонм грозных владык»[42]. Тем самым имя Александра III не только вписывается в историю, но и становится ключевым в памятной книге русской монархии.

Не менее интересно сравнение Александра III с Александром I. Еще в стихотворении на крещение великого князя Александра Александровича в 1845 г. поэт Б. М. Федоров призывал будущего Александра III уподобляться двоюродному деду: «Как новый Александр, герой позднейших лет, / будь Александр Миролюбивый!»[43] Поэтому неудивительно, что в стихотворении В. Я. Стромилова «Две смерти» сравнивались кончины Александра I и Александра III, имевшие место на юге Российской империи. В 1825 г. в Таганроге, «спокойно подводя свой жизненный итог», скончался Александр I, «из плена страшных войн освободивший мир».

Князья и короли в вожди его призвали,
Но, славу войн презрев, он миру начертал
Братолюбивых уз народные скрижали,
И, миру давши мир, он в мире умирал!

Выполнив миссию по созданию Священного союза, Александр I, по мнению В. Я. Стромилова, мог спокойно умереть. При этом поэт вопрошал: «Не то ли и теперь свершилося над миром?» По его словам,

Теперь, как и тогда, на юге дух царя
В великий смертный час благословляет миром
И царство, и царей, и страны, и моря:
Он был, как исполин, из чести с сталью сложен;
Опорой мира он, как дед его, служил[44].

Однако Александра III сравнивали не только с правителями мира сего. Неудивительно, что смерть — соприкосновение с потусторонней реальностью — заставляла задумываться о вечном. В первую очередь кончина императора воспринималась как божественное испытание. «Плачь и молись, о Русь святая! / тебя испытывает Бог», — восклицал В. И. Иванов, призывая в то же время смириться «пред Божией Десницей»[45]. А В. Алферьев не сомневался, что со смертью Александра III «воля Божия / совершилася»[46].

---

[42] *Мат-в.* Видение // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1876. Л. 1–2.

[43] *Федоров Б.* На святое крещение его императорского высочества великого князя Александра Александровича // «Велик державный труд!» Поэтическое приношение императору Александру III. [Сб. поэтических произв.] М., 2018. С. 13.

[44] *Стромилов В. Я.* Две смерти // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1864. Л. 2. Примечательно, что, сравнивая Александра I и Александра III в некрологе царю-миротворцу, консервативный публицист князь В. П. Мещерский выискивал не сходства, а различия «между сими двумя великими Александрами» (*Мещерский В. П.* Над могилой великого царя // *Его же.* За великую Россию. Против либерализма. М., 2010. С. 35).

[45] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3, 4 об.

[46] *Алферьев В.* Восшествие на всероссийский престол его императорского величества государя императора Николая Александровича. 20-го октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1870. Л. 3.

Александр III на смертном одре.
Фотограф Ф. П. Орлов, Ливадия, 20 октября 1894 г.

В то же время поэты призывали молиться об упокоении души царя, чтобы Господь «успокоенье / в селеньях райских даровал»[47]. При этом все авторы были уверены, что Александр III был достоин попасть туда, где «открыты двери Рая»[48]. Убеждая читателей, что император «в селенья горняя взошел», М. С. Потапов писал:

Оставив царство здесь земное,
Могучий, славный государь, —
И в царство мирное, святое
Вселился наш монарх и царь...[49]

Александр III должен был войти в райские обители, так как был праведником, что отмечалось еще при жизни монарха. В. И. Иванов утверждал, что во время смертельной опасности для царской семьи при крушении поезда в Борках в 1888 г. «сам Творец Великий / ему спасение явил»[50]. В целом, по словам того же автора, «уходит он от нас, Божественной Десницей / отмеченный в истории веков»[51]. Неудивительно, что В. И. Иванов взял в качестве эпиграфа к одному из своих стихотворений заповедь блаженства, созвучную с прозванием царя: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены Сынами Божиими»[52].

Праведная жизнь императора означала его святость. Хотя многие современники отмечали святость смерти Александра III (Николай II признавался в дневнике 20 октября 1894 г., что это «была смерть святого»[53], а великий князь Сергей Александрович в тот же день описывал свои впечатления от кончины брата такими

[47] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 4 об.

[48] Один из лучей света в скорбь всенародную // ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1874. Л. 2 об.

[49] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца, благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

[50] *Иванов В.* 28-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 5.

[51] *Его же.* 7 ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 6.

[52] *Его же.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3.

[53] Дневники императора Николая II (1894–1918). М., 2011. Т. 1. С. 123.

словами, как «мир и святость»[54]), поэтическая форма изложения лучше позволяла выразить агиографические мотивы. «Да будет мир душе твоей святой!» — обращался В. И. Иванов к почившему императору, прося его помянуть Русь «перед престолом Бога»[55]. «Ангел кроткий, наш царь, миротворец святой»[56], — характеризовал Александра III ученик пятого класса Пермской гимназии А. Туранский, описывая Божий суд над душой царя. Положив на главу усопшего руку, Господь обращается к нему, повелевая унаследовать Царство Небесное:

Сын Мой, в царство твое отдохнула земля
И народы слились, как родная семья,
Меч бойца уступил свое место сохе,
Горьких слез не пролил из народа никто,
Миром ты освятил все правленье твое:
Унаследуй же ныне ты Царство Мое[57].

В стихотворениях на смерть Александра III можно выделить и сравнение образа почившего императора с образом Христа. Царское служение в этом контексте представляло особого рода жертву, уподоблявшуюся крестной жертве Спасителя. Утверждая, что «себя принес он на алтарь», М. С. Потапов писал:

Под тяжким бременем правленья,
По начертанному пути, —
Он шел без всякого смущенья,
Чтоб царский, тяжкий крест снести[58].

Трудно сказать, являлось ли это плодом «сакрализации монарха» или же примером «определенной риторической техники»[59], однако стремление связать смерть императора с Божественным Промыслом и описать его жизнь в евангельских категориях было очевидно. Неудивительно, что В. И. Иванов указывал на бессмертие Александра III:

Нет, он не умер... Дух его прекрасный,
Дух мира и любви, дух светлый и благой,
Как солнца луч приветливый и ясный,
Сияет и горит над Русскою землей...[60]

Продолжателем дела Александра III должен был стать Николай II, чей образ раскрыт в стихотворениях на смерть его отца. Собственно, именно Николаю II и адресовались анализируемые стихотворения, поэтому его образ в них представляет особый интерес. Если смерть Александра III была тягостным, грустным и темным событием, то явление Николая II стало лучом надежды. В стихотворении «К портрету императора Николая II» В. И. Иванов писал:

---

[54] Великий князь Сергей Александрович Романов: биографические материалы. М., 2011. Кн. 4. С. 530.

[55] *Иванов В.* 7 ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 7.

[56] *Туранский А.* В сороковой день смерти императора Александра III // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 5.

[57] Там же.

[58] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца, благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

[59] *Кагарлицкий Ю. В.* Фигура наследника престола и репрезентации верховной власти в русской проповеди XVIII — первой половины XIX века // Вереница литер: К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 428.

[60] *Иванов В.* 7 ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 6.

При звуках горестных рыданий,
Среди тяжелых, мрачных туч
Блеснул нам, полный упований,
Животворящий душу луч...[61]

А. Ковалевский продолжал эту мысль:

На смену яркому закату
Алеет утрення заря; —
Оплакав горькую утрату,
Мы славим нового царя[62].

Молодость Николая II не смущала авторов стихотворений, хотя и добавляла поэтичности его образу. В. И. Иванов указывал на 26-летнего царя:

Вот он — над Русскою землею
Державный юноша стоит!..
Взор, отуманенный слезою,
Надеждой ясною горит...[63]

Учитывая, что к концу царствования Александра III цесаревич Николай Александрович был мало известен подданным конкретными делами и личными качествами, В. И. Иванов считал своим долгом изложить главные факты биографии нового государя:

Над ним два раза Божья сила,
Его чудесно осеня,
Спасенья чудо проявила,
От смерти дивно сохраня...[64]

Очевидно, Иванов имел в виду избавление от смерти в Борках и во время покушения в Японии в 1891 г. М. С. Потапов же вспоминал о государственной деятельности цесаревича Николая Александровича, председательствовавшего в созданном в 1891 г. Особом комитете для помощи нуждающемуся населению в местностях, постигнутых неурожаем. Александр III «сына-первенца поставил / главой в особый комитет; — / и сын отлично делом правил, / храня родительский завет...»[65]

Цесаревич
Николай Александрович,
1894 г.

[61] *Его же.* К портрету императора Николая II // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 8.

[62] *Ковалевский А.* Мысли при гробнице императора Александра III, царя-миротворца, в ноябре 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1969. Л. 11 об.

[63] *Иванов В.* К портрету императора Николая II // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 8.

[64] Там же.

[65] *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца, благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

Следование заветам Александра III было ключевой идеей стихотворений на его смерть. В. Греков писал о почившем императоре:

Те цели, к которым всегда он стремился,
Идеи, которым он свято служил
И ради которых всю жизнь он трудился,
Проводит теперь его царственный сын[66].

Эти идеи изложил кадет I Московского кадетского корпуса Ф. Чарноцкий, описавший воображаемую сцену прощания Александра III с сыном (характерно, что, по словам великого князя Владимира Александровича, умиравший император ничего «наследнику не говорил в смысле политических наставлений»[67]):

И, государство завещая,
Он сыну с грустию сказал:
«Велику дал царю Бог долю,
Его ты чти, благословляй,
Блюди Его святую волю;
Народы в мире сохраняй!
Россию твердою рукою
На путь добра ты направляй;
Любовью, сын мой, и собою
Отчизну нашу прославляй!..»
Прервался голос миротворца,
Последний вздох его затих...
И на руках у сына мирно
Для жизни вечной он утих[68].

Разумеется, в представлениях поэтов Александр III не только передал сыну такого рода завещание, но и молился о том, чтобы Николай II мог продолжать его политику. В. И. Иванов призывал почившего императора:

Молись за сына юного, чтоб пламя
Любви к отчизне в сердце он таил
И чтоб твое святого мира знамя
На славу родине он ревностно хранил![69]

Таким образом, главными заветами Александра III своему наследнику были сохранение мира и любовь к России. О том же говорилось и в манифесте о восшествии Николая II на престол: «Вспоминаем заветы усопшего родителя нашего и, проникшись ими, приемлем священный обет пред лицом Всевышнего всегда иметь единою целью мирное преуспеяние, могущество и славу дорогой России и устроение счастия всех наших подданных»[70]. Еще одним заветом почившего императора Николаю II представлялся брак с принцессой Аликс Гессен-Дармштадтской (будущей императрицей

[66] *Греков В.* Памяти царя-миротворца // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 6 об.

[67] *Половцов А. А.* Дневник. 1893–1909. СПб., 2014. С. 89. Подробнее см.: *Андреев Д. А.* Было ли «политическое завещание» императора Александра III наследнику цесаревичу Николаю Александровичу? К постановке проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 89. С. 97–114.

[68] *Чарноцкий Ф.* «Взошло на чистом небе солнце...» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1873. Л. 1.

[69] *Иванов В.* 7 ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 7.

[70] Памяти императора Александра III. Сборник «Московских ведомостей» (известия, статьи, перепечатки). М., 1894. С. 9.

Александрой Федоровной), помолвка с которой состоялась еще при жизни Александра III. В. И. Иванов писал:

С невестой юной и прекрасной
Его союз священный ждет...
Он с нею в путь счастливый, ясный,
Отцом начертанный, пойдет...[71]

Уже 14 ноября 1894 г. состоялось венчание Николая II и Александры Федоровны, ставшей после этого русской императрицей. Поэтому, как и Николая II, В. Алферьев сравнивал Александру Федоровну с лучом света:

Как будто бы из темных туч
Нам просиял небесный луч;

И светит радости заря,
Нам возвестили брак царя.

И в брак с царем княжна вступила
И наше горе осветила!

Теперь супруга ты царя,
Ты наша светлая заря![72]

Неоднократное упоминание зари в стихотворении о молодой царице, по-видимому, не было случайным. Дело в том, что появление в России Александры Федоровны в трагическое время смерти Александра III неизбежно сравнивалось с триумфальным приездом в 1866 г. в Петербург принцессы Дагмар (впоследствии жены Александра III — императрицы Марии Федоровны), описанным Ф. И. Тютчевым в стихотворении «Небо бледно-голубое...»[73]. Однако этому событию предшествовала смерть в 1865 г. первого жениха принцессы Дагмар — старшего сына Александра II цесаревича Николая Александровича. Естественно, что страшная трагедия заставила русских читателей сопереживать юной принцессе. Одним из наиболее ярких выражений этого сочувствия стало написанное в 1865 г. стихотворение князя Н. П. Мещерского «С тобою смерть нас породнила...», в котором поэтически осмыслялось родство принцессы с русским народом («Ты *наша*», — восклицал Мещерский) и обыгрывалось имя невесты престолонаследника, переводившееся как заря («*Заря*, ты солнце предвещала»)[74]. И если принцессе Дагмар, по словам К. П. Победоносцева, «предшествовала поэтическая легенда»[75], то Александра Федоровна, как вспоминала ее фрейлина баронесса С. К. Буксгевден, «впервые въехала в свою будущую столицу, будучи участницей похоронной процессии. Это было огромным контрастом по сравнению с тем, как обычно проходил официальный въезд великокняжеских невест!»[76]

---

[71] *Иванов В.* К портрету императора Николая II // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 9.

[72] *Алферьев В.* День бракосочетания его императорского величества государя императора Николая Александровича с ее императорским высочеством благоверною государынею великою княжною Александрою Феодоровною 14-го ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1870. Л. 4.

[73] *Тютчев Ф. И.* «Небо бледно-голубое...» // *Его же.* Полное собрание сочинений и письма: В 6 т. М., 2003. Т. 2. С. 163–164.

[74] *К. Н. М.* [*Мещерский Н. П.*] «С тобою смерть нас породнила...» // Московские ведомости. 1865. 22 апреля. № 85. С. 2.

[75] См.: *Мелентьев Ф. И.* «Поэтическая легенда» о принцессе Дагмар и стихотворения на смерть цесаревича Николая Александровича // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX веков: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. М., 2016. Вып. 2. С. 599.

[76] *Буксгевден С. К.* Венценосная мученица. Жизнь и трагедия Александры Феодоровны, императрицы всероссийской. М., 2010. С. 76.

Венчание Николая II и великой княгини Александры Федоровны (1894). Фрагмент. Худ. Л. Туксен, 1895 г.

Авторы стихотворений желали царю и молодой царице, чтобы те вдохновлялись безупречной семейной жизнью Александра III и императрицы Марии Федоровны. В. И. Иванов писал:

Пример родителей высокий,
Союз их чистый и святой —
Путь озарит его широкий
Любовью, правдой, чистотой...[77]

По мнению того же автора, брак Николая II (заключенный в день рождения Марии Федоровны) должен был утешить вдовствующую императрицу.

Он слезы матери скорбящей
Утешит любящей рукой,
И веры луч животворящий
Разрушит скорби мрак ночной!..[78]

Однако куда более психологически достоверным было написанное ранее стихотворение В. И. Иванова «20 октября 1894 года»:

Царица-мать в безмерной муке
С детьми рыдает над отцом
И к небу простирает руки,
С молитвой жаркой пред Творцом...[79]

Судя по стихотворениям, любовь к Александру III разделяла вся Россия. О нем молились во время его болезни («молитвы жаркие звучали, / надежды луч Россию грел»[80]), скорбели после получения траурной вести («то зарыдал наш край родимый, / услышав горестную весть»[81]), стремились увидеть его гроб («то Русь, творя надгробные рыданья, / прощается с возлюбленным царем...»[82]), обещались не забывать («и все, что он сделал для блага России, / всегда будет помнить наш русский народ»[83]). Некий А. Прохорович описывал, как нищий раздал полученную им милостыню своим собратьям, прося молиться: «За здоровье больного царя».

Сказал он — и тихо слеза оросила
Суровый, морщинистый лик старика...
Как сильно царя-миротворца любила
Вся русская наша родная земля![84]

---

[77] *Иванов В.* К портрету императора Николая II // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 9.
[78] Там же.
[79] *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 4 об.
[80] Там же. Л. 3.
[81] Там же.
[82] *Иванов В.* 7 ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 6.
[83] *Греков В.* Памяти царя-миротворца // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 6.
[84] *Прохорович А.* «Окончилась служба; густою толпою...» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 2.

Траурная процессия 1 ноября 1894 г.

И хотя общие молитвы, как казалось, не были услышаны Создателем, вся Россия сплотилась вокруг своего императора, о чем писал Ф. Чарноцкий:

России царь самодержавный
Угас во цвете лет и сил,
Хоть весь народ наш православный
За жизнь царя Творца молил[85].

Эмоции подданных, лишившихся царя-батюшки, должны были подкрепить нового императора и утешить его. Эта мысль звучала в манифесте о восшествии Николая II на престол: «Да утешит нас сознание, что скорбь наша — скорбь всего возлюбленного народа нашего, и да не забудет он, что сила и крепость Святой Руси — в ее единении с нами и в беспредельной нам преданности»[86]. Любовь народа к Александру III и царскому дому в целом позволяла Николаю II быть уверенным в будущем. Поэтому В. И. Иванов обращался к молодому царю, говоря о народе:

К тебе проникнут той любовью,
Что много царствует веков,
Своею жизнью он и кровью
Тебе пожертвовать готов...
О, пусть благословит Мессия
Державный путь великий твой!
Иди с надеждою святой!..
Ты — не один: с тобой — Россия![87]

Надежды авторов стихотворений, посвященных кончине Александра III, не сбылись. Идеальные образы, созданные на бумаге, оказались слишком далеки от реальной

[85] *Чарноцкий Ф.* «Взошло на чистом небе солнце...» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1873. Л. 1.

[86] Памяти императора Александра III. Сборник «Московских ведомостей» (известия, статьи, перепечатки). М., 1894. С. 8–9.

[87] *Иванов В.* К портрету императора Николая II // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 9.

жизни. В этих стихотворениях предписывались настроения, которые должны были бы разделять все верноподданные, скорбя по царю-миротворцу. Интерес к известиям из Ливадии, воспоминания о правлении Александра III, сопоставление с другими императорами, сакрализация образа монарха, преемственность (выразившаяся в переходе трона к Николаю II и в его браке, благословленном отцом), единение царя с народом — все эти темы нашли воплощение в безыскусных стихотворениях, написанных в основном поэтами-любителями и учащимися. Тем не менее эти стихи являются любопытными памятниками эпохи, с одной стороны, влиявшими на формирование образа Александра III, а с другой — в определенной мере являвшимися его отражением. Возвеличивание царя-миротворца в текстах, посвященных его жизни и смерти, стало одной из причин, почему образ Николая II впоследствии с трудом выдерживал сравнение с образом Александра III.

Источники и литература

1. *Алферьев В.* Восшествие на всероссийский престол его императорского величества государя императора Николая Александровича. 20-го октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1870. Л. 3–3 об.

2. *Алферьев В.* День бракосочетания его императорского величества государя императора Николая Александровича с ее императорским высочеством благоверною государынею великою княжною Александрою Феодоровною 14-го ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1870. Л. 4–4 об.

3. *Андреев Д. А.* Было ли «политическое завещание» императора Александра III наследнику цесаревичу Николаю Александровичу? К постановке проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 89. С. 97–114.

4. *Барыкина И. Е.* Государственное управление России второй половины XIX века (особые формы и специальные институты). СПб., 2018.

5. *Барынина О. А.* Отечественное византиноведение на рубеже эпох: Русско-византийская комиссия (1918–1930 гг.). СПб., 2010.

6. Болезнь и смерть Александра III. Правдивые заметки. Лондон, 1900.

7. *Бородкин М. М.* Поэтическое творчество А. Н. Майкова. Сообщение, сделанное 21 апреля 1900 г. в кружке имени Я. П. Полонского. СПб., 1900.

8. *Буксгевден С. К.* Венценосная мученица. Жизнь и трагедия Александры Феодоровны, императрицы всероссийской. М., 2010.

9. *В. Л.* У могилы царя-миротворца. Утешение. [Одесса,] 1894.

10. «Велик державный труд!» Поэтическое приношение императору Александру III. [Сб. поэтических произв.] М., 2018.

11. Великий князь Сергей Александрович Романов: биографические материалы. М., 2011. Кн. 4.

12. *Греков В.* Памяти царя-миротворца // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 6–6 об.

13. *Григорьев С. И.* Придворная цензура и образ Верховной власти (1831–1917). СПб., 2007.

14. «Два царя идут венчаться…» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1874. Л. 3–3 об.

15. Дневники императора [интервью З. И. Перегудовой]. URL: https://spbvedomosti.ru/news/nasledie/dnevniki_imperatora/ (дата обращения: 19.06.2019).

16. Дневники императора Николая II (1894–1918) / Отв. ред. С. В. Мироненко. М., 2011. Т. 1.

17. *Зимин И. В.* Медики и самодержцы: Ливадийский закат // Отечественная история. 2001. № 6.

18. *Иванов В.* 20-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 3–4 об.

19. *Иванов В.* 28-е октября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 5–5 об.

20. *Иванов В.* 7 ноября 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 6–7.

21. *Иванов В.* К портрету императора Николая II // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1865. Л. 8–9.

22. *Игумнов Д. А.* Кончина Александра III в освещении петербургской прессы (на примере изданий «Гражданин», «Новое Время») // Genesis: исторические исследования. 2018. № 4. С. 114–121.

23. Император Александр III в русской поэзии. 26 февраля 1845 — 20 октября 1894 г.: сборник стихотворений, составленный В. М. Бузни. СПб., 1912.

24. *К. Н. М.* [*Мещерский Н. П.*] «С тобою смерть нас породнила…» // Московские ведомости. 1865. 22 апреля. № 85.

25. *Кагарлицкий Ю. В.* Фигура наследника престола и репрезентации верховной власти в русской проповеди XVIII — первой половины XIX века // Вереница литер: К 60-летию В. М. Живова. М., 2006.

26. *Крестинский Н. С.* Аполлон Николаевич Майков в своих стихотворениях, относящихся к русской истории. Вильна, 1897.

27. *Ковалевский А.* Мысли при гробнице императора Александра III, царя-миротворца, в ноябре 1894 года // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1969. Л. 11–12.

28. *Кудрина Ю. В.* С высоты престола. Император Александр III и императрица Мария Федоровна. М., 2013.

29. *Ливанский И. В., свящ.* На смерть монарха-отца, царя-миротворца, благочестивейшего государя императора Александра Александровича. Орел, 1894.

30. *Лиманова С. А.* Столичные торжества Российской империи в царствование Николая II. М., 2017.

31. *Майков А. Н.* К портрету государя императора Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 1.

32. *Мат-в.* Видение // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1876. Л. 1–2.

33. *Мелентьев Ф. И.* «Поэтическая легенда» о принцессе Дагмар и стихотворения на смерть цесаревича Николая Александровича // Литературные взаимосвязи России XVIII–XIX веков: по материалам российских и зарубежных архивохранилищ. М., 2016. Вып. 2.

34. *Мещерский В. П.* За великую Россию. Против либерализма. М., 2010.

35. *Милютин Д. А.* Дневник. 1891–1899. М., 2013.

36. Незабвенной памяти в Бозе почивающего императора царя-миротворца Александра III. 1894–1899 г. Вильна, 1899.

37. Один из лучей света в скорбь всенародную // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1874. Л. 2–2 об.

38. Памяти императора Александра III. Сборник «Московских ведомостей» (известия, статьи, перепечатки). М., 1894.

39. Памяти монарха-миротворца Александра III: Стихотворение Я. Р-ва. Ростов-на-Дону, 1894.

40. Памятная книжка и адрес-календарь Тверской губернии. Тверь, 1895.

41. *Половцов А. А.* Дневник. 1893–1909. СПб., 2014.

42. *Попов А. Д.* Император Александр III. СПб., 1908.

43. *Потапов М. С.* Годовщина смерти царя миротворца, мудрого и кроткого монарха, всея России великого государя императора Александра III. [СПб.], 1895.

44. *Потапов М.* Сороковой день кончины царя-миротворца благочестивейшего великого государя нашего императора, всемилостивейшего и мудрого монарха Александра Александровича // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1868. Л. 1.

45. *Прохорович А.* «Окончилась служба; густою толпою…» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 2.

46. *Рушин Ф.* Скорбь по отце земли русской. На кончину незабвенного монарха, царя-миротворца, императора Александра III. Кострома, 1896.

47. *Сафронова Ю.* Русское общество в зеркале революционного террора. 1879–1881 годы. М., 2014.

48. Сборник стихотворений, посвященный памяти царя-миротворца Александра III. М., 1895.

49. Сборник стихотворений, посвященных вечноблаженной памяти великого царя-миротворца. М., 1894.

50. *Скорино М. И.* Скорбь России. На кончину в Бозе почившего незабвенного великого государя всероссийского императора Александра III, царя-праведника, царя-миротворца. [СПб.], 1895.

51. *Соколов П. З.* Стихотворения памяти императора Александра III. Самара, 1896.

52. *Стромилов В. Я.* Две смерти // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1864. Л. 1–2.

53. *Сысоева Е. К.* Школа в России. XVIII — начало XX в.: власть и общество. М., 2015.

54. *Туранский А.* В сороковой день смерти императора Александра III // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1867. Л. 5.

55. *Тютчев Ф. И.* Полное собрание сочинений и письма: В 6 т. М., 2003. Т. 2.

56. *Уортман Р. С.* Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии. М., 2004. Т. 2.

57. *Чарноцкий Ф.* «Взошло на чистом небе солнце…» // ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1873. Л. 1.

58. *Черникова Н. В.* Александр III // Большая российская энциклопедия. М., 2005. Т. 1.

59. *Шевелев А. А.* Александр III в русской литературе: Указатель отдельных изданий (книг, брошюр и открытых листов), относящихся к событиям жизни и царствования великого государя императора Александра Александровича. М., 1896.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Е. М. Титаренко, С. Д. Титаренко

«Культура — культ отшедших, и вечная память — душа ее жизни...»: Вячеслав Иванов и Николай Федоров

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10018

Аннотация: Статья посвящена малоизученной проблеме влияния круга идей «Философии общего дела» Николая Федорова на литературное и публицистическое творчество поэта и мыслителя Вячеслава Иванова. Эта проблема представляет интерес для понимания истории развития христианских идей в XX в. Рассматриваются такие понятия религиозной философии Федорова, как «общее дело», память и культ предков, культура, эсхатология, воскрешение отцов, литургия, творчество. Анализируется рецепция взглядов Федорова и их отражение в работах Иванова «Древний ужас», «Переписка из двух углов», «Вселенское дело». Преодоление кризиса культуры Федоров и Иванов видят в обращении к опыту христианства. Оба мыслителя утверждают фундаментальное значение этого опыта для возрождения современной культуры, переживающей, по их мнению, угасание творческих и созидательных идей. Философско-культурологическая и религиозная рефлексия Иванова показывает неоднозначность его отношения к учению Федорова как явлению христианского универсализма.

Ключевые слова: русская религиозная философия, Вячеслав Иванов, Николай Федоров, «Философия общего дела», литургическое понимание культуры, память, культ предков, теургия, воскрешение отцов, эсхатология.

Об авторах:
Евгений Михайлович Титаренко
Кандидат философских наук, сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: titem@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0422-1041

Светлана Дмитриевна Титаренко
Доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: svet_titarenko@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669

Ссылка на статью: Титаренко Е. М., Титаренко С. Д. «Культура — культ отшедших, и вечная память — душа ее жизни...»: Вячеслав Иванов и Николай Федоров // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 307–323.

Исследование выполнено в рамках научного проекта РФФИ № 18-011-00953 по теме «Н. Ф. Федоров: энциклопедия (с он-лайн версией)».

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Evgeny M. Titarenko, Svetlana D. Titarenko

«Culture is a Cult of Dead and Eternal Memory is a Soul of Its Life...»: Vyacheslav Ivanov and Nikolay Fyodorov

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10018

Abstract: The article is dedicated to the insufficiently studied influence of Nikolay Fyodorov's ideas represented in the «Philosophy of the Common Cause» on literary and publicistic works of poet and thinker Vyacheslav Ivanov. This problem is interesting for understanding the history of development of Christian ideas in the 20th century. The article considers such ideas of Fyodorov's religious philosophy as the common case, memory and the cult of ancestors, culture, eschathology, resurrection of the fathers, liturgy, creative work. The reception of Fyodorov's views and their reflection on Ivanov's «Ancient Terror», «Correspondence between Two Corners», «Universal Deed» are analyzed in the article. Fyodorov and Ivanov consider Christian experience as a source for overcoming the crisis of the culture. Both thinkers claim fundamental meaning of the experience for revitalization of the modern culture, which they consider to be suffering from decline of creative and constructive ideas. Philosophical-culturological and religious reflexion of Ivanov shows ambiguity of his attitude to the Fyodorov's study as a phenomenon of the Christian universalism.

Keywords: Russian religious philosophy, Vyacheslav Ivanov, Nikolay Fyodorov, «Philosophy of the Common Cause», liturgical understanding of the culture, memory, cult of the ancestors, theurgy, resurrection of the fathers, eschathology.

About the authors:
Svetlana Dmitrievna Titarenko
Doctor of Philology, Professor, St. Petersburg State University.
E-mail: svet_titarenko@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669

Evgeny Mikhailovich Titarenko
Candidate of Philosophy, Fellow, St. Petersburg State University.
E-mail: titem@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0422-1041

Article link: Titarenko E. M., Titarenko S. D. «Culture is a Cult of Dead and Eternal Memory is a Soul of Its Life...»: Vyacheslav Ivanov and Nikolay Fyodorov. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 307–323.

Слова, включенные в заглавие статьи, принадлежат поэту, ученому-филологу и мыслителю Вячеславу Ивановичу Иванову (1866–1949). В эссе «Древний ужас» (по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”) (1909) он размышляет о роли памяти для человека-творца, восстанавливающего «старинную тайну» бытия «в живом общении с отшедшими» «для предков и потомков вместе, для оправдания ушедших чаемым свершением грядущих», ради создания богочеловеческого храма. В таком деле художник выступает как «истинный освободитель», не разрушающий гробов отцов, «откуда хотят встать ушедшие», его дело — дело «воскресения», как и миссия священства. Художник здесь становится истинным служителем «Вечной Памяти»[1]. Эти представления соотносимы с кругом идей «Философии общего дела» Николая Федоровича Федорова (1829–1903), который создал учение о супраморализме или «всеобщем синтезе», воскрешении отцов как вселенском деле, утверждая, что «всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого»[2].

Портрет Вячеслава Иванова.
Худ. К. Сомов, 1906 г.

Обращение к духовному, литургическому и художественному опыту православия было важно для формирования мировоззрения Федорова, его толкования Священного Писания. В основе философии Федорова лежит близкая В. С. Соловьеву идея всеединства. В контексте философии всеединства формировался его утопический проект, направленный на окончательную победу над злом в исполнении всеобщего воскресительного долга и преображения мира. «Христианство заменяет языческий культ умерших культом оживающих, культом оживления — Воскресением», — писал он[3]. Вера в воскресение мертвых — характерная черта православия. Отношение христианства к воскрешению выражено у ап. Павла: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15: 13–14).

Эсхатология «Философии общего дела» Федорова, впервые опубликованной в двух выпусках (Верный, 1906 и Москва, 1913), исходит из идеи условности апокалиптических пророчеств, что позволяет видеть в картине конца времен дидактический образ, указующий человечеству путь ко спасению. В статье «Как нужно читать Евангелие (к XIX-вековому юбилею христианства)» Федоров формулирует правила, на основании которых он подходит к пониманию Священного Писания, видя в Деле Христовом «не проповедание только всемирной любви, а соединение всех для одного

[1] *Иванов Вяч.* Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”) // *Его же.* Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 93.

[2] *Федоров Н. Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 61.

[3] *Его же.* К Пасхе как празднику и как делу. К культу умерших // Там же. Т. 3. М., 1997. С. 518.

Николай Федоров, Владимир Соловьев
и Лев Толстой.
Худ. Л. Пастернак, 1928 г.

дела, которое открывается по Его воскресении, коего Он есть первенец, начаток, а такое соединение и есть сама любовь, полнота любви»[4].

Федоров является одним из влиятельных представителей любомудрия конца XIX–начала XX в., его считал своим учителем В. С. Соловьев и высоко ценили такие писатели, как Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Философские идеи «московского Сократа» поражали современников глубиной христианских интуиций, стремлением объединить в универсалистском проекте супраморализма знание и веру, «ученых» и «неученых», светскую и религиозную культуру, осуществить синтез «цельного знания», говоря словами В. С. Соловьева. Чтитель Троицы и преподобного Сергия Радонежского с его молитвой о «преодолении проклятой розни сего», Федоров смотрел на человека и историю как на *теоантропоургический* (богочеловеческий)[5] процесс, который разворачивается в движении от храмовой литургии к внехрамовой как объединение всего человечества в «общем деле» всеобщего воскрешения и всеобщей памяти.

Сошлемся на свидетельства П. А. Флоренского, который в своих лекциях, читанных в Московской духовной академии в 1916–1917 гг., утверждал: «История — *поминание отцов* и есть не что иное, как сторона древнейшего из культов — культа *предков*. Тут мы подходим к кругу идей *Ник. Феод. Федорова*, который признает, что *религия*, а стало быть, и вся культура — производное религии — „*родилась на кладбище*“ и что задача человечества — *общее дело* человечества — воскрешение предков, одним из моментов какового является *познание* их»[6]. Говоря о смелости и глубине религиозной философии Федорова, важной для духовной жизни эпохи, он приводит в качестве доказательства утверждение В. С. Соловьева, который «говорил о ней как о „первом со времени появления христианства движении вперед человеческого духа по пути Христову“»[7]. Вместе с тем в заметках к своим лекциям, рассматривая эсхатологические проблемы современного религиозного сознания, Флоренский отмечал как кризисные явления попытки рационализирования Федоровым природы и человека в связи с присущим мыслителю синтезом богословских, философских и научных идей[8].

Подобные неоднозначные оценки «Философии общего дела» были характерны для других современников Федорова, среди которых Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. С. Трубецкой, Г. П. Федотов и др.[9] Вместе с тем Федоров всегда подчеркивал

---

[4] *Его же.* Как нужно читать Евангелие (к XIX-вековому юбилею христианства) // Там же. С. 399.

[5] Теоантропоургический, по мысли Н. Ф. Федорова, так как «состоит в создании Богом человека чрез самого человека». См.: *Его же.* Как началось искусство, чем оно стало и чем должно быть? // Там же. Т. 2. М., 1995. С. 228.

[6] *Флоренский П. А., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 58.

[7] Там же.

[8] Там же. С. 391.

[9] См. об этом в кн.: Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 2008.

православную сущность своего учения. Соглашаясь с этим, В. А. Никитин утверждал, что это православие пророческое, миссионерское[10]. Анализируя учение «московского Сократа», основанное на интуициях идеи воскрешения у христианских богословов, таких, как Григорий Нисский или Ориген, С. Г. Семенова пишет, что «Федоров упорно развивал как раз момент преображения в воскресительном процессе…», «уподобление божественной сущности выражается в овладении творческой природой Бога»[11].

При всей противоречивости оценок учения о «всеобщем воскрешении»[12] очевидно, что прямо или опосредованно идеи Федорова оказали значительное влияние на духовную жизнь России конца XIX — начала XX в., в частности, на формирование религиозно-философских идей Вячеслава Иванова. С. Н. Булгаков писал о том, что духовный стиль его философствования близок традиции Н. Ф. Федорова[13]. Комментаторы и исследователи отсылают к идеям Федорова при рассмотрении его творческого наследия[14]. Так, например, Б. Филиппов писал, что поэзия Иванова «как прапамять народа» созвучна некоторым положениям учения Федорова о необходимости всеобщего воскрешения [15]. Т. Венцлова, анализируя «Повесть о Светомире царевиче», указывал на близость теургической идеи преображения Федорова и Соловьева Иванову.[16] А. Пайман утверждает, что «новый миф», создаваемый Ивановым, и его понимание гуманизма и необходимости «раздвижения» граней сознания оказываются на деле той же соборностью Соловьева и «общего дела» Федорова[17].

Сохранились воспоминания М. С. Альтмана и О. А. Шор (Дешарт) о важности идей Федорова для Иванова[18]. О. А. Шор — биограф Иванова и многолетний соучастник творческого диалога с ним — вспоминала: «Когда „на рубеже двух столетий“ В. И. писал о вечной памяти, воскресении, о всеобщем единении не только живых с живыми, но и живых с умершими, он не подозревал, что имеет совопросника

---

[10] *Никитин В.* Учение Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров. Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 748–776.

[11] *Семенова С. Г.* Философия воскрешения Н. Ф. Федорова // *Федоров Н. Ф.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 22. См. главу «Богословие как Богодействие», где рассматривается проблема развития в учении Федорова идей всеобщего апокатастасиса, то есть восстановления всего мира (Там же. С. 22–26). Об этом также: *Гачева А. Г.* Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — начале XX века: Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 1 (11). С. 24–37.

[12] Полемика между последователями и учениками Н. Ф. Федорова и его противниками нашла отражение в печати сразу же после опубликования «Философии общего дела». Анализируя статьи С. А. Голованенко «Философия смерти и воскрешения», «Православие и культ предков», «Имманентизм и христианская философия», опубликованные в «Богословском вестнике» (апрель, май, июль–август 1914 г.), Н. П. Петерсон упрекает автора за то, что он не почувствовал истинный религиозный характер его учения. См.: *Петерсон Н. П.* О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова (По поводу статей С. А. Голованенко в «Богословском Вестнике» 1914 г.). М., 1915.

[13] *Булгаков С.* Сны Геи // Вяч. Иванов: pro et contra: Кн. 1. С. 301. (Впервые: Утро России. 1916. 30 апреля).

[14] *Ivanov Viach.* Selected Essays / Transl. from Russian and which notes by R. Berd; ed and which an introd. by M. Wachtel. EvanstonIllinois, 2001. P. 288; *Иванов Вяч.* По звездам. Опыты философские, эстетические и критические. Статьи и афоризмы. Книга II. Примечания. СПб., 2018. С. 291, 485.

[15] *Филиппов Б.* Вячеслав Иванов (К выходу первого тома собр. соч. под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1971) // Вяч. Иванов: pro et contra: В 2 кн.: Антология. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Кн. 1. СПб., 2016. С. 707.

[16] *Венцлова Т.* Вячеслав Иванов и кризис русского символизма // *Его же.* Собеседники на пиру. Статьи о русской литературе. Vilnius: Baltoslankos, 1997. С. 105.

[17] *Пайман А.* У водоразделов мысли: кризис или крушение (тема гуманизма у Вяч. Иванова, А. Блока, о. Павла Флоренского // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб., 2010. С. 132.

[18] *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995. С. 80–81, 102–103; *Шор (Дешарт) О. А.* Парерга и паралипомена // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 799–800.

и сочувственника в лице невзрачного библиотекаря Румянцевского Музея, мыслителя, незнакомого широким кругам читателей, но тогда уже владевшего умами и сердцами важнейших представителей и руководителей русской духовной жизни, среди которых был Владимир Соловьев. В восьмидесятых и девяностых годах уходящего века В. И. в Москву приезжал редко, „иностранным гостем“, и Николая Федорова не знал. Читая впервые его произведения уже после его смерти, В. И. дивился идеологической близости своей с автором „Философии общего Дела“»[19].

Проблема восприятия Ивановым учения Федорова специально не рассматривалась, вместе с тем ее анализ может стать важным звеном в изучении русской религиозной и философской мысли начала XX в. Она представляет интерес как феномен рецепции религиозных и философских идей автора «Философии общего дела» Ивановым, вероятно, почувствовавшим близость учения Федорова философии В. С. Соловьева, о котором он писал в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1911). Очевидна близость мыслителей в осознании глубины духовного кризиса современной им эпохи, в стремлении отыскать пути спасения от надвигающегося хаоса, рождаемого секуляризованным мировидением, в котором вновь просыпается «древний ужас» — безнадежность и безысходность перед неумолимой властью судьбы, отчаяние и страх неизбежности смерти. Круг религиозных идей Иванова формировался в процессе осмысления им духовного наследия мировой и русской культуры, философия Федорова могла быть для него одним из важнейших источников.

* * *

Книги Н. Федорова, как показывает опись личной библиотеки Иванова, имелись у него и входили в список «Книги не для постоянной работы». Это такие издания, как: Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. Статьи, мысли и письма. Т. I (Верный, 1906) и Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. Т. II (М., 1913)[20]. Там же находим сборник памяти Федорова «Вселенское дело» (Сб. 1. Одесса, 1914)[21] и годовые подборки журналов «Весы» за 1904 г., где содержались посмертно опубликованные В. Я. Брюсовым статьи Федорова «О письменах» (№ 6) и «Астрономия и архитектура» (№ 2) (№ 328)[22].

Возможные параллели в духовных исканиях мыслителей, скрытую полемику и определенное влияние учения Федорова на развитие идей Иванова можно проследить при анализе его религиозно-философских и публицистических работ. Назовем прежде всего такие, как «Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”)» (1909), «Русская идея» (1909; 1930), «Вселенское дело» (1914), «Кручи» (1919), «Переписка из двух углов» (1921). Изучение этих и других работ позволяет увидеть в Федорове не столько учителя по отношению к Иванову, каковым он явился, например, для В. С. Соловьева, сколько собеседника, со-мыслителя о культе отцов как основе всеобщей памяти и преемственности в развитии христианской культуры. Что же объединяло мудреца-праведника, «доброго гения» Румянцевского музея Москвы, философа-космиста Федорова и лидера русского символизма в понимании природы памяти и культуры?

Одно из ранних свидетельств знакомства Иванова с философией Федорова сохранилось в его рецензии на книгу М. Метерлинка, опубликованной в восьмом номере журнала «Весы» за 1904 г.[23], где он пишет об авторе как «утешителе душ, все

[19] Там же. С. 799–800.

[20] См.: *Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII междунар. конф. (28 окт. — 1 нояб. 2001, Рим): В 2 т. Т. 2. Салерно, 2002 (EuropaOrientalis. 2002. Vol. XXI : 2). С. 303 (№ 864). С. 306 (№ 932).

[21] Там же. С. 324 (№ 1459).

[22] Там же. С. 283 (№ 328).

[23] См. об этой рецензии в июльском письме Вяч. Иванова В. Я. Брюсову 1904 г.: Переписка В. Я. Брюсова с Вяч. Ивановым // Литературное наследство. Валерий Брюсов. Т. 85. М., 1976. С. 452.

еще напуганных трагическими выходцами старых кладбищ, ныне превращенных в расчищенный сад», «Метерлинке утешенном», приводя слова Ницше о смерти Бога. Отсылка к учению Федорова, присутствующая здесь, говорит о его неоднозначном отношении к науковерию Федорова, так как Иванов скептически замечает: «В ожидании новых успехов точного знания, которое, можно надеяться, победит <…>, что́ даст нам возможность направлять в пространстве по воле нашу планету — (случайная встреча с мыслью Федорова), — в ожидании этих и иных успехов науки можно пока довольствоваться и тем, что́ уже добыто, и, растворяя в умеренной смеси нашу свободу от нравственного закона унаследованными от отживших религий привычками благоволения, спокойно ощущать себя обеспеченными владельцами и собственниками „зеленой звезды“, которая ждет только умелых рук для достойной эксплуатации…»[24] Вместе с тем Иванов утверждает, что «мы убеждены, что человечество вступает в новый и творческий период углубленнейшей религиозности»[25].

Этот пример говорит о знакомстве Иванова с учением автора «Философии общего дела» еще до издания первой части труда мыслителя в 1906 г. Главное — это убеждение Иванова в том, что в XX в. человечество вступило «в период углубленнейшей религиозности» и столкнулось с типом неожиданного преломления христианского учения. Возможно, до издания книг Федорова Иванов знал об идеях мыслителя в пересказе кого-либо, например, Брюсова, с которым был в это время в переписке и который публиковал некролог и статьи Федорова в журнале «Весы»[26].

Кроме того, сам Вяч. Иванов свидетельствовал, что учение Федорова знал не только по его книгам, но и в изложении его учеников, например, Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова[27]; последнего Иванов считал своим другом. М. М. Альтман писал, что Иванов говорил ему о Федорове: «<…> В «„Толстовском альманахе“ (к 80-летнему его юбилею) я прочел статью Н. Петерсона („Из записок бывшего учителя“) о взаимоотношениях Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова. В то время как Федоров высказывался о Толстом резко отрицательно, Толстой отзывается о Федорове в самых лучших выражениях, говоря, что гордится тем, что живет в один век с Федоровым.

— Кто такой этот Федоров и что он собой представляет? — спросил я В.

— О, это — замечательная личность, благодаря стараниям моего покойного друга Кожевникова, этого последнего истинного германиста (его главная, кстати, специальность была эпоха Возрождения), труды Федорова собраны и изданы. Вот, кстати, у Александры Николаевны (Чеботаревской) как раз теперь второй том сочинений Федорова: „Философия общего дела“»[28].

И на вопрос Альтмана, в чем заключается смысл проекта Федорова, Иванов отвечал: «В воскрешении отцов. Это его главный тезис, из коего проистекают все его остальные воззрения»[29]. Учение Н. Ф. Федорова, о котором говорил Вяч. Иванов, изложено в труде Н. П. Петерсона «„Философия общего дела“ в противоположность учению Л. Н. Толстого „о непротивлении“ и другим идеям нашего времени[30]. Составленная Петерсоном книга содержала статью, о которой Вяч. Иванов упомянул в разговоре с Альтманом. Эта статья была опубликована в Международном толстовском альманахе под заглавием «Из записок бывшего учителя»[31]. В книге Петерсона она

---

[24] *Иванов Вяч.* Maurice Maeterlinck. Le double Jardin. Paris 1904 // Весы. 1904. № 8. С. 59.

[25] Там же. С. 60.

[26] См.: *Федоров Н. Ф.* Астрономия и архитектура // Весы. 1904. № 2. С. 20–24; *Его же.* О письменах (Посмертная статья) // Весы. 1904. № 6. С. 1–6.

[27] См.: *Кожевников В. А.* Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. С приложением писем Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федорове и его учении. М., 1908.

[28] См.: *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 80.

[29] Там же.

[30] *Петерсон Н. П.* «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912.

[31] Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 257–262.

называется «Мои отношения с великим писателем земли русской графом Л. Н. Толстым и мое к нему отношение»[32]. «По мысли автора „Философии общего дела“, — пишет Петерсон, рассматривая проект Федорова, — сущность православия, которое есть высшее выражение религии, заключается в общем деле спасения, требующем от существ разумных управления слепыми силами природы...»[33] Объясняя укорененность федоровского учения в евангельском предании, Петерсон также указывает на то, что учение Федорова не дает готовых ответов, что его ценность — в постановке вопросов. Этот путь не был принят Л. Толстым, который считал, как указывает Петерсон, цитируя письмо Толстого от 5 октября 1910 г., что спасение заключается в единении всех против зла и в любви[34].

Столкновение с кругом религиозных идей Федорова как проектом «общего дела» «воскрешения отцов» стало одним из импульсов, обративших мысль Иванова к теме памяти, культа предков и литургическим основаниям культуры. Теоантропоургическая цель проекта Федорова, направленного на преображение человека и природы через культ предков и основанного на реальном, практическом участии человека в «общем деле», была близка Иванову, который уже в 1900-е гг. утверждал активный, действенный характер символизма, в отличие от Брюсова, видевшего в нем прежде всего литературную школу и форму нового познания мира. В письме к Брюсову от 19 февраля 1904 г. Вяч. Иванов писал о мифотворчестве символизма как теургическом искусстве преображения жизни, утверждая, что «искусство для меня преимущественно творчество, если хотите — миротворчество — акт самоутверждения и воли, — действие, а не познание (какова и вера); не “reine willenlose Anschaung”[35], а „творца безвольный произвол“, дело лично-безвольного, вселенского воления»[36]. Слово «вселенское дело» было связано в сознании современников прежде всего с идеями всеединства и теургии Соловьева, на которого, как уже указывалось, оказал большое влияние утопический проект «всеобщего синтеза» или «всеобщего объединения» Федорова.

Христианское понятие «воскрешение», важное для философии Федорова, встречается крайне редко у Вяч. Иванова. Биограф Вяч. Иванова О. А. Шор (Дешарт), указывала, что слово «воскрешение» в федоровском смысле Иванов старался избегать. В комментариях к его сочинениям она писала о важности для Иванова словоформы «воскресение»: «И странно: при полном сочувственном понимании, при восторженном приятии учения Федорова о „воскрешении отцов“, В. И., так много говоривший о воскресении, слова *воскрешение* (именно в смысле для всего человечества „общего дела“) избегал. В. И. проникновенно, и как филолог, и как поэт, понимал и чувствовал значение слов, со всеми их смысловыми обертонами. Слово *воскрешение* уместно по отношению к высшим силам. Ну, конечно, — „ВОСКРЕШЕНИЕ Лазаря“ плачущим Христом. Иначе и сказать нельзя. <...> Разумеется: никакой магии В. И. не приписывал Федорову. *То*, что в его словоупотреблении означало „воскрешение отцов“, В. И. вполне принимал. В своем экземпляре „Общего Дела“ В. И. подчеркнул все соответственные определения, считая их значительными»[37].

Вместе с тем у Вяч. Иванова можно найти отсылки к философии румянцевского библиотекаря с использованием слова «воскрешение» в федоровском его значении. Показательны прежде всего его статья «Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”)» и написанная совместно с М. О. Гершензоном «Переписка из двух углов», в которых важную роль играет рассмотрение природы религиозной культуры

[32] *Петерсон Н. П.* «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. С. 83–93.

[33] Там же. С. II.

[34] Там же. С. VI–VIII.

[35] Чистое безвольное созерцание (*нем.*)

[36] Переписка В. Я. Брюсова с Вяч. Ивановым // Литературное наследство. Валерий Брюсов. Т. 85. М., 1976. С. 447.

[37] *Шор (Дешарт) О. А.* Парерга и паралипомена. С. 799–800.

и форм памяти как способа ее существования. Рассмотрим некоторые основные проблемы учения Федорова и их переклички с идеями Иванова, выраженными прежде всего в этих двух работах, затрагивающих темы памяти, культа предков и воскресительного долга как пути развития религиозной культуры в понимании двух мыслителей.

* * *

Сначала укажем на специфику федоровского понимания культуры и ее смысла для развития религии, основанной на идее воскрешения отцов и культе предков.

В философии Федорова был заявлен тезис отречения от внерелигиозной культуры. Суть федоровского отношения к культуре можно определить словами *культ предков как средство спасения от культуры,* как он пишет об этом в статье «Христианство против ницшеанства»[38]. Мыслитель разделял подлинную культуру и культуру как цивилизацию, которой присуще отречение от мемориальной памяти и культа предков и обожествление женщины и удовольствий. Это, как он считает, перерождение, вырождение и наконец — вымирание подлинной культуры. В секуляризованной культуре человек не преодолевает смерти, а значит остается в тесных рамках несвободы *падшего мира.* Культура в этом случае становится манифестацией личного, индивидуального опыта, но не выражением подлинного предназначения человека в этом мире. На основании такого понимания и постулирования ценностей Федоров приходит к мысли о необходимости преодоления культуры, замены ее *рекреатурою,* т. е. воссозданием, воскрешением. Рекреатура — богочеловеческий процесс восхождения к первообразу мира, не знавшего грехопадения и ущерба. Поэтому для Федорова характерно литургическое понимание культуры[39].

В деле воскресительного долга для Федорова большую роль играла память человека как «существа погребающего». Поэтому память в его понимании носит мемориальный характер и связана с долгом сынов по отношению к ушедшим поколениям отцов. Это Вечная Память. Не будучи восторженным поклонником философии Платона, как, например, Соловьев или Вяч. Иванов, он по-своему переосмыслил его учение, как и философию Аристотеля, о природе памяти. Храмы, иконы, памятники, катакомбы, погосты, кладбища, музеи, библиотеки понимаются им как места памяти и воспоминания — «*Идеи*» Платона. «Так, Платон основал храм Муз подле Гимназии, Академии; — пишет он, — может быть, именно потому Платон и построил храм дочерям памяти, что и самые *Идеи* были воспоминаниями внемирного существования»[40]. Главное отличие Аристотеля от Платона заключается в том, что память у него — это олицетворение и муза опыта жизни, как писал Федоров: «Идеи Аристотеля были также, можно сказать, воспоминаниями, только не внемирного существования, а земного опыта, истории. <…> Аристотель в 1-й книге Метафизики говорит, что память образует опыт. На мифическом языке это значило бы, что опытность есть дочь памяти, иначе сказать, рождается новая муза, муза опытных наук»[41].

Как указывают исследователи, память Вяч. Иванов рассматривал как способ существования религии и культуры и источник ее идентичности[42]. Религиозная память

---

[38] *Федоров Н. Ф.* Христианство против ницшеанства // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 145.

[39] См.: *Титаренко Е. М.* Литургическое понимание культуры в религиозно-философских воззрениях Н. Ф. Федорова // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы конференции. М., 1997. С. 30–31; *Его же.* Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова // Н. Ф. Федоров: pro et contra: Антология. Кн. 2. С. 863–885.

[40] *Федоров Н. Ф.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 213.

[41] Там же.

[42] *Дудек А.* Соотношение религии и культуры в мысли Вячеслава Иванова // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: К 150-летию Вяч. Иванова. X Международная конференция. Салерно, 2017. С. 55–77.

в его осмыслении, — это основа посвящения поколений, преемственности и поддержания традиций. Исследователи выделяют в его философских размышлениях три вида памяти: платоновский анамнесис — «Память Предвечную», память религиозной культуры — «Память Вечную» и автобиографическую память.[43]

Главной для него всегда была платоновская тема памяти, в отличие от Федорова, который ценил выше всего мемориальную практическую память как «опыт» религиозного сознания, а не витание в трансцендентной сфере припоминаний. В статье «Древний ужас» предметом размышления для Иванова становятся «Память Предвечная» и «Память Вечная». «Память Вечная» в понимании Иванова близка теории Федорова. Говоря о ней, он мыслит федоровскими понятиями, основанными на культе предков и духовной традиции: «Мнемосина — Вечная Память, — вот другое имя той преемственности общения в духе и силе между живущими и отшедшими, которую мы, люди овеществленного и рассеянного века, чтим под именем духовной культуры, не зная сами религиозных корней этого почитания. Культура — культ отшедших, и Вечная Память — душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании. Но есть, говорит Платон, и Память Предвечная (ἀνάμνησις) — воспоминание души о довременном созерцании божественных Идей. Она — источник всякого личного творчества, гениального прозрения и пророчественного почина»[44]. Платоновская традиция истолкования памяти связана у него с индивидуальным существованием сознания человека-творца.

В этой статье также содержится еще одно его высказывание, основанное на идее общечеловеческой памяти, связи живых и мертвых и культа умерших отцов, отсылающее к учению Федорова: «Но те, кто в живом общении с отшедшими почерпают силу, которую передадут потомкам, и неугасимым поддерживают древний огонь на родовом очаге поколений, — <…> эти суть истинные освободители. И если они не охраняют только, но и разрушают, — то разрушают гроба, откуда хотят встать ожившие; и если сокрушают старые скрижали, — рушат заклятья, что в плену смертном держали заколдованную жизнь — и не было ей воскресенья»[45].

Тема памяти и поминовения, развиваемая Федоровым в контексте православного мировоззрения и литургического понимания культуры, определяла подходы к поиску ответов на вечные вопросы о смысле истории и творчества, о путях развития христианской культуры, о предназначении человека и его связи с Богом, о судьбах России и ее роли в мировой истории. Для Федорова как философа память связана с сокровенным признанием родства всех и любви всех ко всем. Память он понимает как поминовение и молитву, так как религия — это и есть всеобщая и вселенская молитва всех живущих о возвращении умерших. Для него память о Христе — основа литургического богословия как таинства поминовения.

И Иванов, и Федоров видят в памяти теургическую силу, воскрешающую поколения отцов. Приводя в качестве дидактического примера рождения беседу Солона и египетского жреца в статье «Древний ужас», теоретик символизма размышляет о том, что в мировых катаклизмах гибли древние культуры и цивилизации и пришедшие поколения сыновей утрачивали память об отцах, забывали, что они знали и умели и за что умерли, поэтому становились «нищие музой и безграмотные», «зачинали новую жизнь с душой свежей и девственной», утрачивали мудрость, а «вся мудрость есть только приобщение к забвенной полноте откровений», в то время как древний Египет стал «ковчегом преемственной памяти человечества», он хранил «священные начертания», «которые запечатлели память о деяниях народов»[46]. Эта мысль перекликается с идеями Федорова, изложенными им в статье «О письменах», опубликованной в 1904 г. Брюсовым в журнале «Весы». Здесь говорится о палеографии

[43] *Benčić Ž.* Категория памяти в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума. Вена, 1998. С. 49–64.

[44] *Иванов Вяч.* Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”). С. 92.

[45] Там же. С. 93.

[46] Там же. С. 94–95.

как науке о старых и новых письменах, письменах как «существе», в котором «отпечатлелся переход от старого культа о т ц о в к новому культу ж е н», осуществился переход «от веры, религиозности, к сомнению, неверию, светскости, чувству презрения к прошедшим поколениям, к умершим»[47].

Отрицая человеческое самоутверждение как отпадение человека от Бога, Иванов пишет, что человек должен найти свое истинное *я*, тот «внутренний свет, который есть Отец в небе человека», а «если воля человеческого *я* стала волей Его, тогда родится в человеке Христос, и он стал достоин называться Сыном Человеческим»[48]. Он говорит здесь о внутреннем свете, о внутреннем преображении каждой отдельной личности, воскрешающей в себе Бога-Отца. Федоров же переводит понятие мемориальной памяти в сверхличное и сверхиндивидуальное, вселенское «общее дело». Культура для него — рекреатура. Путь рекреатуры не предполагает отказа от плодов культуры, забвения свершений и падений, постигших человечество. Федоров как мыслитель рожден мировой культурой. Он знал и глубоко понимал философию, литературу, искусство, историю, высоко ценил достижения науки, но все это объединялось в его мировоззрении религией, верой христианской, православием, в литургической практике которого виделся ему образ подлинного предназначения человечества, превращающего храмовую литургию во внехрамовую, в «общее дело», направленное на преображение мира, когда произойдет, как он писал, «синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа), из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной, а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхою как великим праздником и великим делом»[49]. В этой перспективе переосмысливалось каждое явление, каждый факт жизни культуры. Освещаемая религиозной идеей воскрешения, культура, обратившаяся к своим истокам, к культу, к почитанию и поминовению отцов, обретает сакральный смысл, соединяя веру и дело, становится *рекреатурой*. Образ секулярной культуры Федоров связывает с городом, индустриализмом, гедонизмом, противопоставляя ему село, мир «неученых», где, по его мнению, сохранился дух сыновнего благочестия, культ предков и вера в воскрешение.

В определенной степени этому умонастроению, выражающему осознание кризиса современной культуры, покинувшей отчий дом религии, созвучны размышления Вяч. Иванова, изложенные в «Переписке из двух углов», созданной в диалоге с М. О. Гершензоном. Ее рассматривают как спор двух мыслителей о путях развития культуры в связи с кризисом европейской цивилизации. У Гершензона позиция человека, усомнившегося в идее личного бессмертия и личного Бога. Иванов признается ему в своей тоске по Богу, в наличии в нем «всеобщего и вселенского», что связывает его с Богом. «Бог меня воскресит, — пишет он, — потому что Он со мною», «Бог не только создал меня, но и создает непрерывно, и еще создаст»[50]. Эта мысль созвучна идее *имманентного воскрешения* у Федорова, *теоантропоургии* как богочеловеческого делания, рассмотренным нами выше. Она развивается у Иванова именно в этом направлении: «Итак, внутренний закон любви, в нас начертанный (так как мы без труда читаем его незримую скрижаль), — уверяет нас, что прав ветхозаветный псалмопевец, когда он говорит Богу: „Ты не оставишь души моей во аде и не дашь святому твоему увидеть тление“»[51].

Спор о личном и метафизическом (всеобщем) бессмертии приводит собеседников к полемике о культуре. Гершензон, не признавая метафизической природы культуры, утверждает, что хотел бы, «чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях

---

[47] *Федоров Н. Ф.* О письменах // Весы. 1904. № 6. С. 1–2.

[48] *Иванов Вяч.* Древний ужас (по поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”). С. 108.

[49] *Федоров Н. Ф.* Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 388.

[50] *Иванов Вяч., Гершензон М. О.* Переписка из двух углов // *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. III. С. 384.

[51] Там же. С. 385.

и философских системах, обо всех знаниях», так как он тяготится перегруженностью европейской культуры всеми напластованиями традиций и знаний и отсутствием личной воли у человека как обреченного грузу и давлению культуры. Иванов же понимает культуру как внутренний опыт личности, «живую сокровищницу даров», а не систему «тончайших принуждений», к чему пришел человек, «уйдя из отчего дома первоначальной религии»[52]. Утверждая, что «культура именно и стремилась к тому, чтобы стать системою принуждений», Иванов понимает природу чувства усталости, «непомерной тяготы влекомого нами культурного наследия», признаваясь при этом, что для него культура — «лестница Эроса и иерархия благоговений», благоговение, однако, «переходя в любовь, открывает зорким взглядом любви внутреннюю трагедию и вину трагическую во всем, отлучившемся от источников бытия и в себе обособившемся»[53]. Мертвые идолы культуры меньше страшат Иванова, чем немощь плоти и жало смерти, рождающие «тоску по Боге». Смерть он понимает мистически как начало перерождения личности, как перманентное ее воскрешение и становление в духе.

Гершензон в ответном письме пишет Иванову о вреде культуры, знание которой «общее, сверхлично доказанное», что делает культуру безликой, миражом и не может стать импульсом к становлению. Вяч. Иванов считает, что «человек, верующий в Бога, ни за что не согласится признать свое верование частью культуры; человек, закрепощенный культуре, несомненно сочтет последнее за культурный феномен»[54]. Ценность истинной культуры для него в ее Вечной Памяти, как он пишет: «Но сама культура, в ее истинном смысле, для меня вовсе не плоскость, не равнина развалин или поле, усеянное костьми. <…> Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщаются этим посвящениям! Ибо последние были даны через отцов для их отдаленнейших потомков, и ни одна йота новых когда-то письмен, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не прейдет. В этом смысле не только монументальна культура, но и инициативна в духе. Ибо память, ее верховная владычица, приобщает истинных служителей своих „инициациям“ отцов и, возобновляя в них таковые, сообщает им силу новых зачатий, новых починов. Память — начало динамическое; забвение — усталость и перерыв движения, упадок и возврат в состояние относительной косности. <…> Другими словами, омертвелая память, утратившая свою инициативность, не приобщающая нас более к инициациям (посвящениям) отцов и не дающая импульсов существенной инициативы, знание о том, что умолкли пророчествования, как и озаглавил декадент Плутарх одно из своих сочинений („О изнеможении оракулов“)»[55].

Но для Гершензона «откровения истины, нисшедшие на отцов, превратились в мумии, в фетишей, и уже не вонзаются в душу, как благостно разрушительный и плодотворный заряд, а заваливают ее сверху глыбами гранита и щебнем распавшихся идей…». Он утверждает, что нужна новая культура, так как посвящения предков окаменели и стали «тираническими ценностями», здесь драгоценно не содержание, а методология[56]. Иванов возвращается к идее, близкой философии Федорова, утверждая в конце «Переписки из двух углов», что «культура — культ предков, и, конечно, — она смутно сознает это даже теперь, — воскрешение отцов. Путь человечества — все более ясное самосознание человека, как „забытого и себя забывшего бога“»[57].

Федоров ценил искусство как *теоантропоургический* проект, как уже было указано, когда «в создании себя, т. е. в восстании и обращении к небу, человек открывает Бога и Бог открывается человеку, точнее же сказать: открывая Бога отцов, существо, сделавшее такое открытие, становится сыном человеческим, а не просто человеком только»[58].

---

[52] Там же. С. 386.

[53] Там же.

[54] Там же. С. 391.

[55] Там же. С. 395–396.

[56] Там же. С. 397–398.

[57] Там же. С. 412.

[58] *Федоров Н. Ф.* Как началось искусство, чем оно стало и чем должно оно быть? // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 229.

Это искусство он противопоставляет современному — *антропоургическому*, светскому, которое, «делая человека, с одной стороны, устрашающим, а с другой — чувственно-привлекающим», что на самом деле связано с падением человека, утрачивающего свое божественное начало, так как человек приписывает себе священное значение[59]. В этом плане его откровения предвосхищают спор Иванова и Гершензона о трагедии современной европейской культуры и путях ее дальнейшего развития.

Как и для Федорова, для Иванова слова «культура» и «культ» связаны не только этимологически, но и генетически. Как считает Иванов, это «память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая вечная память, не умирающая в тех, кто приобщается этим посвящениям»[60]. Федоров в «Записке...» писал, что «возвращение же сердец сынов отцам и есть культ предков, высшим выражением которого будет всеобщее воскрешение, началом же — регуляция, как орудие Бога отцов, действующего чрез союз всех сынов»[61].

Культуру Федоров понимает, исходя из культа предков, как выражение молитвенной памяти и памяти-любви. Именно молитвенная память соединяет живых и мертвых, являясь, как утверждал Федоров, выражением Памяти-любви, придающей смысл истории, направляющей движение мира к конечному идеалу. Основанная на представлении об условности апокалиптических пророчеств, его историософия предвкушает торжество памяти-любви и «история не станет священною, пока память, которая есть любовь <...>, не заменит и смертельное оружие орудием живоносным, соединяющим всех в одном деле»[62]. Память об ушедших отцах, взывающая к воскресительному долгу, делает историю священным Богодействием, противостоящим гражданской истории, являющейся историей борьбы и розни.

Отражение идеи Федорова можно найти также в таком сборнике статей Иванова, как «Родное и вселенское» (1918), и прежде всего в статье «Вселенское дело» (1914). Основной задачей культуры ему видится религиозное возрождение как «общее дело» и «вселенское дело» всех славянских стран и всех христианских народов. «Этот выбор путей, направо идущих и налево в судьбах вселенной, — пишет он, — налагает на переживаемые события печать исторического страстного Таинства, вместе искупительного и воскресительного, завершительного и зачинательного»[63].

В примечании к тексту статьи «Русская идея» (1930) Иванов назвал эти идеи Федорова при всей их притягательности и проективности «странными»[64]: «Показательным примером той сконцентрированности русской душевной жизни на идее Воскресения является странное учение Федорова о всеобщей обязанности человечества прилагать постоянные и систематически организованные усилия к тому, чтобы с помощью науки можно было бы воскрешать из мертвых наших предков, но еще более показательно, быть может, то теплое участие, с которым отнеслись Достоевский и Владимир Соловьев, равно как и Лев Толстой, к воззрениям одинокого старого библиотекаря Московского филиала Национальной библиотеки, который ныне стал знаменит»[65]. Это суждение Иванова входит в круг его размышлений об энергии русской души, влекущей, как пишет он, «к евангельской энтелехии нашей национальной идеи», к императиву «нисхождения», зовущего к «темной земле», когда вся подсознательная сфера

---

[59] Там же.

[60] *Иванов Вяч., Гершензон О.* Переписка из двух углов. С. 395.

[61] *Федоров Н. Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 69.

[62] Там же. С. 147–148.

[63] *Иванов Вяч.* Родное и вселенское: статьи: 1914–1917. М., 1918. С. 18–19.

[64] В основу работы Вяч. Иванова «Русская идея» (1930) был пожен перевод на немецкий язык статьи «О русской идее», написанной в 1909 г. на основе доклада, сделанного в Петербургском Религиозно-философском обществе 30 декабря 1908 г. и вошедшего в сборник «По звездам» (1909).

[65] *Иванов Вяч.* Русская идея // Символ: журнал христианской культуры. 2008. № 53–54. С. 123.

«исполнена чувствованием Христа», когда славят Его «победу над смертью, возвещают Новый Иерусалим, дарующий свет земле, пребывающей во мраке»[66]. Смысл федоровских исканий он видит в жажде русской души приобщиться к таинству христианского воскресения.

Для Иванова понятие «воскресение», как пишет Р. Берд, является результатом процесса воплощения в каждом человеке божественного начала: «Воплощение увенчивается именно воскресением как новым и обновленным рождением; в свете воскресения, т. е. в вере, смерть превращается в животворящее начало, в исполнение воплощения»[67]. Согласно его исследованию, тема воскресения как воплощения в творчестве мыслителя развивается непрерывно, нужно различать в ее развитии ранний период до 1908 г., когда формируется это представление, затем оно возрастает и углубляется до 1914 г. теориями культуры и идеями развития отдельной личности, а затем воплощение мыслится на уровне историческом, что заметно в сборнике статей «Родное и вселенское», куда вошли статьи 1914–1917 гг.

Иванов понимал учение Федорова как живое и зиждительное для христианской религии, но отрицал его профетический характер для будущего. В разговорах с Альтманом он отмечал: «Вот Федоров — гений с интуицией растений, оттого его интуиция для нас так необычайна. Он движется из будущего в прошлое, и по мере его движения встают один за другим мертвецы из могилы, оттого и главная его идея — воскрешение отцов, он идет туда (в рай), откуда мы исходим»[68]. В этом заключается главное различие в понимании культуры и религии у Иванова и у Федорова. Федоров мыслит культуру как сверхличное и сверхиндивидуальное дело, совершившееся в прошлом и нуждающее в восстановлении *(рекреатуре).* Иванов включает в ее понимание проблему личного творчества и личного бессмертия, которое неразрывно связано с религиозными культами древности, а «Память Вечная» — с «Памятью Предвечной».

Живую и действенную религию Федоров определяет так: «*Истинная религия одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца*, неотделимых от Бога Триединого и несливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними»[69]. В разговоре с Альтманом Иванов высказал свою сокровенную мысль, которая для его собеседника не была понятна: «Я верю, что мы рождаемся не от одного отца. Этим, по-моему, объясняется многое в нас, что без этого было бы слишком непонятно. Я полагаю, что при самом зачатии как бы падает в лоно материнское еще одно семя и в разных планах мы имеем разных отцов. В самом высшем плане отец наш — Бог, Отец Небесный…»[70] На что ему Альтман отвечал: «Вряд ли бы Федоров с Вами согласился, ибо это неуважение к отцу, может быть, даже хула на отца»[71]. Но Альтман не понял мысли Иванова, так как эта идея связана не столько с признанием отца родового, а с религиозным пониманием существования Бога как «Отца всех» отцов, о чем писал Федоров: «Культ предков, или мертвых, состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех…»[72]. В высказываниях Иванова, которые не принимает Альтман, содержится некоторая возможная перекличка с учением Федорова, которая касается памяти не родовой, а памяти «вселенской» и «общей» как отражения религиозной культуры.

---

[66] Там же. С. 122–123.

[67] *Берд Р.* «Тление» и «воскресение»: историософия Вячеслава Иванова // Studia Slavica Hungarica. 1996. Т. 41. С. 31.

[68] См.: *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 83.

[69] *Федоров Н. Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. С. 71.

[70] *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 102.

[71] Там же. С. 103.

[72] *Федоров Н. Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. С. 71.

Преодоление трагедии Федоров и Иванов видят в опыте христианства, принесшего весть о спасении, давшего человеку надежду на воскресение. Оба мыслителя утверждают живительность этого опыта для возрождения современной культуры, переживающей, по их мнению, декаданс, угасание творческих, созидательных сил. В вечной памяти и литургическом поминовении, в культе предков они видят источник посвящения, позволяющий понять подлинный смысл культуры, открывающийся в свете православного вероучения. Общим для Иванова и Федорова является признание литургических оснований культуры, актуализация, древнейшей традиции культа предков, таинств посвящения.

В контексте федоровского проекта были намечены пути завершения классической метафизики, как и у В. С. Соловьева, превращения отвлеченного мышления в дело религиозного и практического деятельного преображения жизни. В размышлениях Иванова об учении Федорова и отражениях его учения, сказавшихся в его исследованиях, проявился не только интерес мыслителя, но и была намечена важная линия в развитии его представлений о путях развития внутренней движущей силе христианской культуры, такой, как посвящения в культы предков и историософский христоцентризм. Прочитав «Переписку из двух углов», в которой отразились, как было показано выше, некоторые идеи Федорова, выдающийся немецкий ученый и филолог Э. Р. Курциус, отстаивающий идеи гуманистической культуры в Европе во времена нарастающего движения фашизма, рассуждал о природе гуманизма Иванова: «Гуманизм Иванова — это не внешнее соответствие некоторому историческому прообразу, но анамнесис — пробуждение изначального ведения о посвящениях и мистериях отцов»[73], то есть христианский гуманизм, истоком которого являются религиозные традиции древности.

«Для меня культура становление духовной Ѳеократии, для «Логоса» — гуманизм в лучшем случае...», — писал Вяч. Иванов в письме к С. И. Гессену в 1913 г. из Рима, в связи с приглашением его к сотрудничеству в журнале по философии культуры «Логос» и неприятием им позиции некоторых его сотрудников[74]. Шаг к становлению новой теократии на путях преображения жизни Иванов мог почувствовать в «Философии общего дела», проекте, имеющем высочайшую духовную ценность как стремлении вернуться к традициям Византии — к посвящениям, основанным на культе предков и святых отцов как наступления времен царства Божьего, что было важно для осуществления сохранения христианской культуры в катастрофическом для нее XX в. Подтверждение этого находим в недавно опубликованных лекциях Иванова «Русская Церковь и религиозная душа народа», где он, отмечая Византию как преемницу античности, писал о литургическом характере религиозной культуры в России: «Любовь к литургии. Паломничества. Старцы. Исихастский характер культа. Мистический путь народа»[75]. И одним из источников этой убежденности Вячеслава Иванова в литургическом характере русской религиозной культуры могла быть «Философия общего дела» Николая Федорова.

---

[73] *Вахтель М.* Переписка Вяч. Иванова с Э. Р. Курциусом // Текст и традиция: альманах, 4. 2016. С. 396.

[74] Цит. по: «Для меня культура становление духовной Ѳеократии...»: неизвестное письмо Вяч. Иванова к С. И. Гессену (Вступительная статья, подг. текста и примеч. А. И. Резниченко) // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. Вып. 2. СПб., 2016. С. 395.

[75] *Иванов Вяч.* Конспект лекций «Русская Церковь и религиозная душа народа» (Публ. Ж. Пирон; послесл. А. В. Юдина; пер. с фр. М. В. Михайловой) // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. Вып. 2. СПб., 2016. С. 405–406.

Источники и литература

1. *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым /Сост. и подгот. текстов В. А. Дымшица, К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995.

2. *Benčić Ž.* Категория памяти в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума / Под ред. С. Аверинцева и Р. Циглер. Вена, 1998. С. 49–64.

3. *Берд Р.* «Тление» и «воскресение»: историософия Вячеслава Иванова // Studia Slavica Hungarica.1996. Т. 41.

4. *Булгаков С.* Сны Геи // Вяч. Иванов: pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей: Антология: В 2 кн. Кн. 1 / Сост. К. Г. Исупов, А. Б. Шишкин; коммент. Е. В. Глуховой, К. Г. Исупова, С. Д. Титаренко, А. Б. Шишкина и др. СПб: РХГА, 2016. С. 297–307.

5. *Вахтель М.* Переписка Вяч. Иванова с Э. Р. Курциусом / Перевод, публикация и коммент. М. Вахтеля // Текст и традиция: альманах, 4. СПб., 2016. 386–402.

6. *Венцлова Т.* Вячеслав Иванов и кризис русского символизма // *Венцлова Т.* Собеседники на пиру. Статьи о русской литературе. Vilnius: Baltoslankos, 1997. С. 103–116.

7. Вселенское дело. Сб. 1. Одесса, 1914.

8. *Гачева А. Г.* Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — начале XX века: Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев // Вестник РГГУ: Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 1 (11). С. 24–37.

9. *Гачева А. Г.* Служители духа вечной памяти: Н. Ф. Федоров и Н. П. Анциферов // Культурологический журнал. 2013. № 3. С. 6–7.

10. «Для меня культура становление духовной Ѳеократии...»: неизвестное письмо Вяч. Иванова к С. И. Гессену (Вступ. статья, подг. текста и примеч. А. И. Резниченко) // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. Вып. 2. СПб.: РХГА, 2016. С. 386–398.

11. *Дудек* А. Соотношение религии и культуры в мысли Вячеслава Иванова // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: к 150-летию Вяч. Иванова. X Международная конференция / Под ред. М. Б. Плюхановой и А. Б. Шишкина. Салерно, 2017. С. 55–77.

12. *Иванов Вяч.* [Рец. на кн.:] Maurice Maeterlinck. Le double Jardin. Paris 1904 // Весы. 1904. № 8. С. 58–60.

13. *Иванов Вяч.* Родное и вселенское: статьи: 1914–1916; 1917. М., 1918.

14. *Иванов Вяч.* Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. А. Дешарт. Брюссель, 1971–1987. Т. III. Брюссель, 1979.

15. *Иванов Вяч.* Русская идея / Пер. с нем. М. Кореневой, предисл. и коммент. Р. Берда // Символ: журнал христианской культуры. 2008. № 53–54. С. 85–134.

16. *Иванов Вяч.* Конспект лекций «Русская Церковь и религиозная душа народа» / публикация Ж. Пирон; послесловие А. В. Юдина; пер. с фр. М. В. Михайловой // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. Вып. 2. СПб.: РХГА, 2016. С. 399–423.

17. *Иванов Вяч.* По звездам. Опыты философские, эстетические и критические. Статьи и афоризмы. Книга II. Примечания / Отв. ред. К. А. Кумпан. СПб., 2018.

18. *Кожевников В. А.* Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. С приложением писем Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федорове и его учении. М., 1908.

19. Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 257–262.

20. *Никитин В.* Учение Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров. Pro et contra: В 2 кн. Кн. 1 / Сост. А. Г. Гачева, С. Г. Семенова. СПб.: РХГА, 2004. С. 748–776.

21. *Пайман А.* У водоразделов мысли: кризис или крушение (тема гуманизма у Вяч. Иванова, А. Блока, о. Павла Флоренского // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1 / Отв. ред. К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин. СПб.: Изд-во Пушкинского дома, 2010. С. 122–132.

22. *Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII Междунар. конф. (28 окт. — 1 нояб. 2001, Рим): В 2 т. Т. 2. Салерно, 2002 (Europa Orientalis. 2002. Vol. XXI (2). С. 261–344.

23. Переписка В. Я. Брюсова с Вяч. Ивановым // Литературное наследство. Валерий Брюсов. Т. 85. М., 1976. С. 428–542.

24. *Петерсон Н. П.* «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912.

25. *Петерсон Н. П.* О религиозном характере учения Н. Ф. Федорова (По поводу статей С. А. Голованенко в «Богословском Вестнике» 1914 г.). М., 1915.

26. *Семенова С. Г.* Философия воскрешения Н. Ф. Федорова // Федоров Н. Ф. Сочинения: В 4 т. / Сост, подг. текста и коммент. А. Г. Гачева и С. Г. Семенова. Т. 1. М., 1995. С. 5–33.

27. *Титаренко Е. М.* Литургическое понимание культуры в религиозно-философских воззрениях Н. Ф. Федорова // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы конференции. М., 1997. С. 30–31.

28. *Титаренко Е. М.* Религиозная эстетика Н. Ф. Федорова // Н. Ф. Федоров: pro et contra: Антология. Кн. 2 / Сост. А. Г. Гачева, С. Г. Семенова. СПб., 2008. С. 863–885.

29. *Федоров Н. Ф.* Астрономия и архитектура // Весы. 1904. № 2. С. 20–24.

30. *Федоров Н. Ф.* О письменах (Посмертная статья) // Весы. 1904. № 6. С. 1–6.

31. *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Статьи, мысли и письма. Т. I. Верный, 1906.

32. *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. Т. II. М., 1913.

33. *Федоров Н. Ф.* Сочинения: В 4 т. / Сост, подг. текста и коммент. А. Г. Гачева и С. Г. Семенова. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1995; Т. 3. М., 1997.

34. Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. / Сост. А. Г. Гачева, С. Г. Семенова. СПб: РХГА, 2004–2008.

35. *Филиппов Б.* Вячеслав Иванов (К выходу первого тома собр. соч. под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1971) // Вяч. Иванов. Pro et contra: Антология. Кн. 1. СПб.: РХГА, 2016. С. 700–711.

36. *Флоренский П., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000.

37. *Шор (Дешарт) О. А.* Парерга и паралипомена // *Иванов Вяч.* Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. А. Дешарт. Т. III. Брюссель, 1979. С. 799–800.

38. *Ivanov Viach.* Selected Essays / Transl. from Russian and which notes by R. Berd; ed and which an introd. by M. Wachtel. Evanston Illinois, 2001.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

С. А. Кибальниченко

Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: Два взгляда на преемственность античности и христианства

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10019

Аннотация: Рубеж XIX–XX вв. в России ознаменовался возрастающим влиянием Фридриха Ницше, мечтавшего о возвращении к эллинскому язычеству. Ответной реакцией на распространение подобных идей стали поиски духовных скреп, соединяющих Афины и Иерусалим. Мыслитель С. Н. Трубецкой пришел к выводу, что орфические мистерии подготовили древний мир к принятию христианства. Эти идеи, высказанные в книге «Метафизика в Древней Греции», затем творчески использовал поэт и теоретик символизма Вячеслав Иванов в своих работах, посвященных религии Диониса. В его трудах по классической филологии, тем не менее, ни разу не упоминается имя С. Н. Трубецкого. Дело в том, что теоретик символизма видел в эллинской религии живое подобие Ветхого Завета. С. Н. Трубецкой, напротив, признавал лишь внешнее сходство языческих таинств и христианства, подчеркивая их сущностные различия. Сделанные им выводы ставили под сомнение ключевые положения концепции Иванова.

Ключевые слова: язычество, орфизм, палингенесия, мистерии Диониса, титаны, миф.

Об авторе: **Сергей Александрович Кибальниченко**
Кандидат филологических наук, заместитель главного редактора «Липецкой газеты».
E-mail: sk48@list.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8432-789X

Ссылка на статью: Кибальниченко С. А. Вяч. Иванов и С. Н. Трубецкой: Два взгляда на преемственность античности и христианства // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 324–331.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Sergey A. Kibalnichenko

Vyacheslav Ivanov and S. N. Trubetskoy: Two Views on the Continuity of Antiquity and Christianity

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10019

Abstract: In Russia, the turn of the 19th — 20th centuries was marked by the growing influence of Friedrich Nietzsche, who dreamed of returning to the Hellenic paganism. The response to the spread of such ideas was the search for spiritual bonds connecting Athens and Jerusalem. S. N. Trubetskoy, for example, came to the conclusion that the Orphic Mysteries prepared the ancient world for the adoption of Christianity. These ideas, expressed in the book «Metaphysics in Ancient Greece», then creatively used the poet and theorist of symbolism Vyacheslav Ivanov in his works on the religion of Dionysus. In his works on classical Philology, however, the name of S. N. Trubetskoy was never mentioned. The fact is that the theorist of symbolism saw in the Hellenic religion a living likeness of the Old Testament. S. N. Trubetskoy, on the contrary, recognized only the external similarity of pagan sacraments and Christianity, emphasizing their essential differences. His conclusions called into question the key provisions of Ivanov's concept.

Keywords: paganism, orphism, palingenesia, the mysteries of Dionysus, titans, myth.

About the author: **Sergey Alexandrovich Kibalnichenko**
Candidate of Philology, Deputy Editor of the «Lipetsk newspaper».
E-mail: sk48@list.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8432-789X

Article link: Kibalnichenko S. A. Vyacheslav Ivanov and S. N. Trubetskoy: Two Views on the Continuity of Antiquity and Christianity. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 324–331.

Интеллектуальная жизнь в России рубежа XIX–XX вв. не избежала влияния прославленного властителя дум Фридриха Ницше. Уже в ранней своей работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) знаменитый философ противопоставил античность и христианство как два несовместимых типа культуры. Каждая строка в этой книге дышала мечтой о возвращении к языческой древности, погубленной морализмом Сократа и благовествованием апостола Павла. Требовалось лишь возродить трагедию, правда, не литературный жанр или сценические постановки, а тайнодействие, участники которого ощутили бы живое присутствие Диониса.

Книга «Рождение трагедии» обнажила тлеющий конфликт между эллинским язычеством и религией Нового Завета, проявившийся еще на заре христианской эры. Погребенный под сводом вековой пыли, он вновь дал о себе знать в эпоху Реформации. Протестантские теологи начинали свою проповедь с отвержения античного наследия, исказившего, по их мнению, библейское откровение. Но отринуто в итоге было святоотеческое предание, заподозренное в рецепции эллинской философии. Типичным либеральным теологом был врач, философ и музыкант Альберт Швейцер, пытавшийся воссоздать якобы первоначальное учение апостола Павла, а потому по-своему переводивший и интерпретировавший библейские тексты.

Однако в «Рождении трагедии» отрицалось не только церковное предание, но и вся христианская традиция. Тем самым Ницше стал одним из главных провозвестников культурной революции, сильно изменившей духовный облик человечества в XX в. О горьких плодах его учения писал святитель Николай Сербский. Прозрачно намекая на Ницше, он обличал философов, которые «проповедовали бессердечность как природную особенность и как природное здоровье. Они Христа отодвинули на дальний конец стола Европы <…>. И они же, эти учредители новой морали, эти европейские законодатели, посходили с ума и поумирали в сумасшедших домах»[1].

В отличие от секуляризованной Европы, в России восприятие Ницше и его учения о Дионисе сразу же окрасилось в религиозно-мистические тона[2]. Ответной реакцией на распространение подобных настроений стали поиски духовных скреп, которые соединили бы Афины и Иерусалим. Для Владимира Соловьева таким связующим звеном стала идея Царства Божия, к которой человечество подошло двумя путями — «пророческим вдохновением у евреев и философскою мыслию у греков». Причем обе магистральных линии «совпали в уме александрийского еврея Филона, который с этой точки зрения есть последний и самый значительный мыслитель древнего мира»[3].

Однако Филон знаменует собой не столько Афины, сколько Александрию, иначе говоря, эпоху эллинизма с ее религиозной эклектикой. Но разве в предыдущие периоды греческой истории не было точек, в которых языческий путь соприкасался бы с библейским? Ответ на поставленный вопрос искал С. Н. Трубецкой в своей ранней работе «Метафизика в Древней Греции» (1890). В ней он пришел к выводу, что «мистерии греков <…> наряду с философией подготовили древний мир к восприятию христианства»[4]. Особую роль здесь было суждено сыграть секте орфиков, оказавшей «значительное влияние на развитие религиозной морали <…> и религиозной мысли»[5]. В основании их мистерий, символически изображавших «теогонический процесс в его *настоящем*»[6], лежал миф о растерзании Диониса титанами. После того, как Зевс ударом молнии сжег богоубийц, из их пепла произошел человеческий род,

---

[1] *Николай Сербский, свт.* Из окна темницы. Минск, 2005. С. 255–256.

[2] *Дэвидсон П.* Афины и Иерусалим: две вещи несовместимые? Значение идей Вяч. Иванова для современной России // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб., 2010. С. 66.

[3] *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 271.

[4] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 129.

[5] Там же. С. 80.

[6] Там же. С. 78.

воспринявший одновременно и божественную, и титаническую природу[7].

В орфических таинствах философ видел «одно из лучших и величайших созданий греческого духа»[8]. Характерно, что для их описания в «Метафизике в Древней Греции» использовалась новозаветная символика, как, например, в следующем фрагменте. В мистериях, отмечал С. Н. Трубецкой, «древние скорбели вместе с природой, чтобы <…> уповать <…> при расцвете вешних цветов, видя в них как бы естественное евангелие грядущего воскресения — палингенесии в языческом смысле»[9].

Сергей Николаевич Трубецкой

Книга «Метафизика в Древней Греции» вышла в свет за несколько лет до того, как поэт, филолог-классик и будущий мэтр символизма Вячеслав Иванов, познакомившись с «Рождением трагедии», оставил свои научные штудии, посвященные Древнему Риму, и принялся изучать дионисийский культ. Плодом его трудов, растянувшихся на несколько десятилетий, стали книги «Эллинская религия страдающего бога», журнальный вариант которой публиковался в 1904–1905 гг., и «Дионис и прадионисийство». Последняя работа, изданная в 1923 г. в Баку, принесла Иванову степень доктора филологических наук.

Стоит заметить, что бог, которого Ницше «открыл миру»[10], стал для будущего мэтра символизма больше, чем темой поэтического творчества. В программном стихотворении «Тризна Диониса» Иванов мечтал о «возврате языческой весны»[11]. Но постепенно перед ним встала насущная потребность — «преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания»[12]. Ведь философ, ставший для Иванова «властителем»[13] дум, описал гибель аттической трагедии, а дальнейшую историю человечества оценивал исключительно в мрачных тонах. В отличие от своего предшественника, закостеневшего в роли разрушителя христианских ценностей, будущий мэтр символизма стремился к «цельному знанию», к синтезу искусства, науки и религии, чему способствовало его знакомство с философским творчеством Владимира Соловьева.

В настоящей работе выдвигается научная гипотеза, что Иванов, «преодолевая» Ницше, опирался на «Метафизику в Древней Греции». По крайней мере, эта книга оказалась удивительно созвучна его религиозно-философской доктрине. Как и его старший современник, Иванов увидел в орфизме связующее звено между античностью и христианством. Это была важная веха в его духовной эволюции, если учесть, что Ницше не скрывал своего настороженного отношения к названной мистической школе[14]. Теоретик символизма, как и С. Н. Трубецкой, основной заслугой орфиков считал «развитие

[7] Там же. С. 79–80.
[8] Там же. С. 126.
[9] Там же. С. 128.
[10] *Иванов В. И.* Сочинения. Т. I–IV. Брюссель. Т. I. С. 725.
[11] Там же. Т. I. С. 572.
[12] Там же. Т. II. С. 21.
[13] Там же. Т. II. С. 19.
[14] *Кибальниченко С. А.* Языческая Книга Бытия. Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» как мифотворческий эксперимент. Липецк, 2017. С. 38.

Вячеслав Иванович Иванов

дионисийской догмы»[15], богословское осмысление мифа о растерзании Диониса титанами[16]. Из «Метафизики в Древней Греции» Иванов мог позаимствовать и другую ключевую идею. Суть ее заключается в том, что «орфическая мысль <…> превращает отдельных богов в простые формы, или аспекты, основного божества, его силы или органы»[17]. Вот как та же идея передана Ивановым: «Под разноименными личинами многих богов религиозная мысль стремилась раскрыть единую божественную сущность»[18]. Затем из этой посылки был сделан вывод, что эллинское язычество тяготело к выходу за «пределы античного политеизма»[19].

Развивая дальше свои мысли, Иванов попытался представить Диониса языческим прообразом Христа. Но как показать, что в эллинской религии появился «почти богочеловек»[20]? Ведь древние не воспринимали Диониса героем, для них это был бог[21]. Однако мэтр символизма нашел красивое решение стоявшей перед ним задачи. В своих рассуждениях он пошел по тому же пути, что и С. Н. Трубецкой, видевший в Геракле «новую теогоническую силу, носителя новой религиозной идеи, предвестника *грядущего* богочеловечества»[22]. Иванов, правда, сделал еще несколько шагов вперед, представив древнегреческих героев ипостасями многоликого Диониса. К этой идее поэт-философ пришел уже в ранних своих работах. Дионис «в лике „героя“», утверждал Иванов, становится «богочеловеком, во времени родившимся от земной матери»[23]. В бакинской монографии основной акцент был сделан на Геракле. Этот герой был представлен «своего рода богочеловеком, претерпевающим страсти»[24]. Высказанную мысль Иванов подкрепил и собственным мифотворчеством. В одном из его стихотворений, например, появился режущий слух образ Христа-Геракла[25].

Приведенный пример позволяет проследить, как поэт привносил новые смыслы в те идеи, которые высказывал его старший современник. Так было и с восприятием орфиков, которые для С. Н. Трубецкого были пусть влиятельной, но все же «сектой»[26]. Теоретик символизма подобрал совсем другое слово. Он настаивал на существовании «орфической церкви»[27] во времена, когда Афинами правил тиран Писистрат.

---

[15] *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство // Символ. № 65. Москва — Париж, 2015. С. 231.

[16] Интересом к этому мифу Иванов во многом обязан Фридриху Ницше, который в «Рождении трагедии» предложил свою интерпретацию сюжета о растерзании Диониса (См.: *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1997. С. 94). Этот античный бог понимался как символ первоначальной целостности бытия, нарушенной титанами. Под влиянием орфической литературы Иванов существенно усложнил ницшевскую трактовку мифа о растерзании Диониса, сделав основной акцент на происхождении людей из пепла титанов (См.: *Кибальниченко С. А.* Языческая Книга Бытия. С. 46–71).

[17] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 78.

[18] *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. С. 251.

[19] Там же. С. 253.

[20] Там же. С. 262.

[21] *Брагинская Н. В.* Примечания // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 276.

[22] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 96.

[23] *Иванов В. И.* Т. I. С. 718.

[24] *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. С. 106.

[25] *Иванов В. И.* Т. II. С. 230.

[26] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 75.

[27] *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. С. 230.

Пока, тем не менее, преждевременно делать вывод о том, что в своих работах, посвященных религии Диониса, Иванов опирался на книгу «Метафизика в Древней Греции». Трудность заключается в том, что в монографии «Дионис и прадионисийство» приводятся ссылки на труды Джеймса Фрэзера, Эрвина Роде, Эрнста Курциуса, Фаддея Зелинского, других филологов-классиков. Зато в этой книге ни разу не упомянуто имя С. Н. Трубецкого, хотя с ним Иванова связывала не только личная встреча в Берлине, о которой мэтр символизма упомянул в «Автобиографическом письме»[28]. Объединяет этих мыслителей и интерес к античной мифологии и религии. С. Н. Трубецкой, например, посвятил им отдельную главу в «Метафизике в Древней Греции». Также и книга Иванова «Эллинская религия страдающего бога» уже своим названием свидетельствует о сфере интересов автора.

Не стоит забывать и о том, что Владимир Соловьев, к которому мэтр символизма относился с неизменным пиететом, встретил смерть в Узком, родовом имении князей Трубецких. О последних днях его жизни было рассказано в статье, опубликованной в журнале «Вестник Европы». Автор этого некролога, С. Н. Трубецкой, привел предсмертные слова известного философа: «Трудна работа Господня»[29]. Интересно, что именно с этой фразы Иванов начал свою статью «Религиозное дело Владимира Соловьева», сославшись на «свидетельство»[30] С. Н. Трубецкого. В «Римском дневнике 1944 года» поэт вновь вспомнил последние дни жизни великого философа: «У друга, в Узком, / Меж тем встречал он смертный час. / Вмещен был узкою могилой, / Кто мыслию ширококрылой / Вмещал Софию»[31].

Мэтр символизма, несомненно, был знаком и с научными работами старшего современника. В письме к жене Лидии Зиновьевой-Аннибал он упомянул об «интересной»[32] статье С. Н. Трубецкого «Этюды по истории греческой религии», опубликованной в 1903 г. в журнале «Научное слово». Так что в своих трудах по классической филологии Иванов мог использовать, по крайней мере, названную публикацию[33]. Почему же тогда ни в «Эллинской религии страдающего бога», ни в «Дионисе и прадионисийстве» не упоминается имя С. Н. Трубецкого?

Рискнем предположить, что виной тому стали концептуальные расхождения двух мыслителей, полагавших, что орфические мистерии и античная философия подготовили человечество к восприятию благой вести. Из одинаковых посылок, что самое интересное, были сделаны диаметрально противоположные выводы. В религии Диониса Иванов видел «прахристианство»[34], живое подобие Ветхого Завета[35]. Теоретик символизма утверждал, что «христианству было приготовлено в пантеоне языческой

---

[28] *Иванов В. И.* Т. II. С. 18.

[29] *Трубецкой С. Н.* Собрание сочинений. Т. I. М., 1907. С. 352.

[30] *Иванов В. И.* Т. III. С. 296.

[31] Там же. Т. III. С. 621.

[32] *Иванов В. И., Зиновьева-Аннибал Л. Д.* Переписка: 1894–1903. Т. II. С. 494.

[33] Созвучие идей, высказанных двумя этими мыслителями, отмечал и Н. Н. Павлюченков. Он утверждал, что «в статьях 1904–1905 гг. Вячеслав Иванов представляет практически те же идеи, которые Флоренский выделял в работах С. Трубецкого» (*Павлюченков Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. № 1 (2). 2019. С. 92).

[34] *Ваганова Н. А.* Дионисийство как прахристианство в книге Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2010. Серия I. Богословие. Философия. Вып. 4 (32). С. 63.

[35] Н. Н. Павлюченков высказал мысль, что «Иванов хотел, как кажется, просто *вернуть* в христианство, как он полагал, свойственную ему мистику Диониса» (*Павлюченков Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники. С. 92). Представляется, что позиция теоретика символизма была сложнее. Иванов хотел показать, что евангельские события являются закономерным продолжением мистической религии Диониса. В науке высказывалась даже мысль, что поэт-символист «хотел бы, по-видимому, полностью эллинизировать христианство, изгнав из него чуждые, хотя и ценимые, ближневосточные, иудейские стигматы» (*Барзах А. Е.* Материя

Евгений Николаевич Трубецкой

теософии верховное место; но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения; открыто — высказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства»[36]. Иванов искренне полагал, что эллинское язычество безболезненно можно было совместить с религией Нового завета, «достаточно было признать „титаническое“ — „тварным“»[37]. Все же заметим, что такой путь вряд ли был приемлем для Церкви. Ведь тогда дионисийское начало пришлось бы признать нетварным. Соответственно, и люди, унаследовавшие искры Дионисова огня, стали бы богочеловечеством по своей природе. А это уже означает поклонение «твари вместо Творца» (Рим 1:25), по слову апостола Павла.

Если Иванов всячески стирал принципиальные различия между религией Диониса и христианством, то С. Н. Трубецкой, напротив, признавал лишь «некоторую внешнюю аналогию» между религией Нового Завета и «языческими таинствами»[38], подчеркивая их сущностные различия. Философ утверждал, что «христианство не воспринимает в себя языческие мистерии», а «*пресуществляет* их, как все непосредственно естественное и природное». Отсюда проистекает и различие «в самом понятии грядущего воскресения». Языческая палингенесия лишь обоготворяет «вечный круговорот, в котором зима и лето, низ и верх, смерть и жизнь периодически сменяют друг друга роковою чередою». Напротив, «воскресение в христианском смысле <…> знаменует собою <…> конечное прекращение мирового процесса, сверхъестественное преображение твари и совершенное пресуществление ее в божественное тело»[39].

Понятно, что такие выводы разрушали концепцию Иванова, подрывали сами ее основания. В этом, наверное, и заключается главная причина, почему в его трудах по классической филологии ни разу не упомянуто имя С. Н. Трубецкого. Безвременная смерть этого замечательного мыслителя, случившаяся в 1905 г., помешала ему вступить в дискуссию с мэтром символизма, искавшим в эллинском язычестве живое подобие Ветхого Завета. Но все-таки заочный диалог состоялся, правда, его участником стал брат С. Н. Трубецкого. В своей книге «Смысл жизни» он, не называя имени Иванова, привел убедительные аргументы против его доктрины. Причем в сравнении с «Метафизикой в Древней Греции» лексика стала более жесткой. У Е. Н. Трубецкого уже не найти слов о «священнейших и гуманнейших таинствах»[40], каковыми представлялись его брату элевсинские мистерии. Теперь, наоборот, акцент делается на том, что «дионисический экстаз есть погружение человека в <…> вечно возвращающийся круг жизни природы, в котором <…> все приковано к той плоскости, где периодически возвращается смерть». При этом проводятся параллели между древнегреческими вакханалиями, чьи участники «живьем растерзывали жертвенных животных, рвали их зубами и глотали их сырое, окровавленное мясо», и «нашими хлыстовскими

смысла // *Иванов В. И.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия: [в 2 кн.]. Кн. 1. СПб.: Академический проект, 1995. С. 39; см. также: *Кибальниченко С. А.* Языческая Книга Бытия. С. 80, 107).

[36] *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство. С. 254.

[37] Там же. С. 254.

[38] *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 129.

[39] Там же. С. 130.

[40] Там же. С. 126.

радениями»[41]. В итоге следует неутешительный вывод о том, что Дионисова религия несет «не просветление, а озверение», когда человек ниспадает в «*подчеловеческую* сферу существования»[42].

Е. Н. Трубецкой отрицает даже внешнее подобие языческих и христианских таинств, подчеркивая лишь их сущностные различия. «В противоположность Дионису и другим богам натуралистических религий, периодически умирающим и периодически воскресающим, *Христос единожды умер и воскрес;* в Нем упразднен самый закон всеобщего периодического умиранья». В итоге «порочный круг всеобщей суеты пресуществляется в небесный круг вечного покоя. Мир приходит к своему безусловному концу не в смысле прекращения, а в смысле *достижения полноты* бытия»[43].

Таким образом, приведенные Е. Н Трубецким аргументы высветили уязвимость концепции Иванова. Красивая поэтическая мечта об эллинизации христианства рассыпалась при столкновении с холодной логикой философского анализа. Так что в этом заочном споре о преемственности античности и религии Нового Завета истина оказалась не на стороне теоретика символизма.

Источники и литература

1. *Барзах А. Е.* Материя смысла // *Иванов В. И.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия: [в 2 кн.]. Кн. 1. СПб.: Академический проект, 1995. С. 5–60.
2. *Брагинская Н. В.* Примечания // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 275–293.
3. *Ваганова Н. А.* Дионисийство как прахристианство в книге Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2010. Серия I: Богословие. Философия. Вып. 4 (32). С 63–74.
4. *Дэвидсон П.* Афины и Иерусалим: две вещи несовместимые? Значение идей Вяч. Иванова для современной России // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2010. С. 65–72.
5. *Иванов В. И.* Дионис и прадионисийство // Символ. № 65. Москва — Париж. 2015.
6. *Иванов В. И., Зиновьева-Аннибал Л. Д.* Переписка: 1894–1903. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 567 с.
7. *Иванов В. И.* Сочинения: в 4 т. Т. I–IV. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987.
8. *Кибальниченко С. А.* Языческая Книга Бытия. Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» как мифотворческий эксперимент. Липецк: ЛГПУ им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2017. 198 с.
9. *Николай Сербский, свт.* Из окна темницы. Минск, Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. 432 с.
10. *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1997. 830 с.
11. *Павлюченков Н. Н.* Литургическое богословие в лекциях по «Философии культа» священника Павла Флоренского: основные особенности и источники // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 78–103.
12. *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
13. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
14. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. 589 с.
15. *Трубецкой С. Н.* Собрание сочинений. Т. I. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1907. 498 с.

[41] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 42. Любопытно, что параллели между дионисийским культом и хлыстами проводил и С. Н. Трубецкой. По этому поводу он писал, что «некоторые христианские секты, забывшие высокий смысл новозаветной жертвы, вернулись к страшному культу семени и крови» (*Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. С. 130).

[42] Там же. С. 42.

[43] Там же. С. 50.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

О. Л. Фетисенко

К поэтической агиологии Вячеслава Иванова (Из путевых заметок филолога)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10020

Аннотация: Заметка представляет собой комментарий к ранее не объясненному фрагменту из важного для биографии Вяч. Иванова текста — письма к сыну и дочери с рассказом о первом знакомстве с городом, где поэт проведет несколько лет, трудясь в Collegio Borromeo. Локальный, казалось бы, сюжет тесно связан с основной «темой жизни» поэта и мыслителя — культуры как памяти.

Ключевые слова: В. И. Иванов, культура, агиократия, агиология, христианское искусство, эпистолярий, биография, св. Иоанн Непомук, Павия.

Об авторе: **Ольга Леонидовна Фетисенко**
Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.
E-mail: betsy98@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5670-2656

Ссылка на статью: Фетисенко О. Л. К поэтической агиологии Вячеслава Иванова (Из путевых заметок филолога) // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 332–337.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Olga L. Fetisenko

To the Vyacheslav Ivanov's Poetic Hagiology (From the Travel Notes of Philologist)

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10020

Abstract: The note is a comment on a previously unexplained fragment of an important text for the biography of Vyacheslav Ivanov. It is a letter to his son and daughter with a story about the first acquaintance with the city, where the poet will spend several years working at the Collegio Borromeo. The plot which would seem to be local is closely connected with the main "theme of life" of the poet and thinker — culture as memory.

Keywords: V. I. Ivanov, culture, hagiocracy, hagiology, Christian art, epistolary, biography, St. John Nepomuk, Pavia.

About the author: **Olga Leonidovna Fetisenko**
Doctor of Philology, leading researcher at the Institute of Russian literature (Pushkin's House) of the Russian Academy of Sciences.
E-mail: betsy98@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5670-2656

Article link: Fetisenko O. L. To the Vyacheslav Ivanov's Poetic Hagiology (From the Travel Notes of Philologist). *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 332–337.

Один из крупнейших отечественных мыслителей XX в., Е. Л. Шифферс (1934–1997), трактовал «русскую идею» как идею *агиократии* (власти святых), понимая при этом святых прежде всего как носителей культурной памяти народа, призванного исполнять «*наднациональное всечеловеческое служение*»[1]. Вячеслава Иванова философ относил к числу «русских гениев» (в одном ряду с Пушкиным, Достоевским, К. Леонтьевым), создавших «формулу» агиократии: «соборность вокруг святых»[2]. Основой для этой концепции послужило, как нетрудно догадаться, главным образом программное произведение позднего Иванова — «Повесть о Светомире царевиче», и особенно его «Книга пятая», повествующая о царстве, где правит через соименного «пресвитера Иоанна» сам не покидавший землю св. Иоанн Богослов[3]. Источники, опубликованные уже в наши дни, подтверждают верность взгляда Шифферса, его единомыслие с «Вячеславом Великолепным», еще в 1910-е гг. рассматривавшим культуру в высоком смысле слова sub speciae Ecclesiae[4].

Случилось так, что полноценной и насыщенной церковной жизнью Вяч. Иванов стал жить лишь после присоединения к Католической церкви (ср. в его письмах к детям многочисленные упоминания об исповедях, праздничных богослужениях и т. д.), однако он не забывал при этом и своих детских впечатлений, воспринятых в *Православной* церкви (вспомним, к примеру, его с московского младенчества идущее почитание св. Георгия: «Я у Георгия крещен…»). Поэту и мыслителю было присуще глубоко прочувствованное понимание связи Церкви воинствующей и Церкви торжествующей. Характерно для него признание в письме к сыну и дочери от 18 декабря 1927 г.: «Христианство — *Ecclesia militians*, особенно в наши дни. Молюсь, чтобы жизнь Димы, на каком бы то ни было поприще, была в этом смысле служением Богу, *militia Dei*»[5]. Он размышлял о Церкви как *шествии верных* «вроде крестного хода, в истоке которого доселе идут первосвидетели Христовы»[6].

Письма и мемуарные свидетельства позволяют узнать «любимых», наиболее близких Вяч. Иванову святых, как западных, так и восточных[7], увидеть преломление «общения святых» (слова из Апостольского Символа веры) в его творчестве. Так,

---

[1] См.: *Шифферс Е. Л.* Памятник // *Шифферс Е. Л.* Религиозно-философские произведения. М., 2005. С. 103, 110 (<Сочинения: в 3 т. Т. 2>). Шифферс цитировал слова Иванова из статьи «Лик и личины России» (1916).

[2] См., например: Там же. С. 78–79. О Шифферсе как «читателе и почитателе Вяч. Иванова» см.: *Рокитянский В. Р.* О наследии Е. Л. Шифферса // URL: http://www.olegen.com/colleague//шифферс-евгений-львович/избранное/из-наследия-е-л-шифферса (Дата обращения: 30.05.2020).

[3] См. современное издание этого произведения в серии «Литературные памятники»: *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче. М., 2015.

[4] Ср., например, в письме к С. И. Гессену 1913 г., где Иванов объясняет суть своих расхождений с философами-рационалистами так: «Для меня культура — становление духовной Ѳеократии, для „Логоса“ — гуманизм в лучшем случае, либо civitas Rationis» («Для меня культура — становление духовной ѳеократии…»: Неизвестное письмо Вяч. Иванова к С. И. Гессену // Вяч. Иванов: Исслед. и материалы. СПб., 2016. <Т.> II. С. 395). Напомним также ставшую хрестоматийной формулу Вяч. Иванова, определившего задачу христианской культуры как «Вселенский Анамнезис во Христе» (*Иванов Вяч.* Собр. соч.<: в 4 т.> Брюссель, 1979. Т. III. С. 445).

[5] <*Иванов В. И.*> Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией // Символ: Журн. христианской культуры. № 53/54. 2008. С. 571.

[6] Слова из его исповедального письма к С. Л. Франку от 18 мая 1947 г., объясняющего мотивы, побудившие выбрать католическое исповедание (Иванов — Франк // Там же. С. 442). Поэтическим воплощением этой идеи «шествия верных» стало стихотворение, посвященное приходскому храму Иванова, базилике св. Саввы на Авентине. См. подробнее: *Фетисенко О. Л.* Экклесиология в поэтическом слове (О стихотворении Вячеслава Иванова «В стенах, ограде римской славы…») // Вяч. Иванов: Исслед. и материалы. <Т.> II. С. 260–274.

[7] Это прежде всего — судя хотя бы по частоте упоминаний — св. апостолы — Петр, Павел, Иоанн (напомним стихотворения «В стенах, ограде Римской славы…», «Порывистый, простосердечный, ты мил мне Петр…», «Ты на пути к вратам Дамаска…» и др.), затем св. Августин. Ср. в письме от 30 октября 1926 г.: «Утром решил я первый свой выход в город посвятить маленькому паломничеству к гробнице мною особливо почитаемого и любимого блаженного

в дочери Лидии, даровитой органистке, он видит «святой Цецилии черты»[8], а собственную судьбу отождествляет с судьбой св. Августина (см. стихотворение «И я был чадо многих слез...», 1944; с эпиграфом из «Исповеди» Блаженного Августина). Знание этого контекста позволяет точнее и детальнее прокомментировать соответствующие произведения (например, понять, какие реалии римской жизни стоят за словами «в праздник Агнии ягнятки» в известном программном стихотворении «Милы сретенские свечи...»[9]) или ответить на вопросы, которые, возможно, оставались не проясненными и для самого поэта. На одном из таких сюжетов и остановимся в этой заметке.

Вход в церковь св. Иоанна Непомука на Крытом мосту в Павии. Фотография 1910-х (?) гг.

В процитированном выше письме к детям от 30 октября 1926 г. Иванов описывает свою первую прогулку по Павии (городу в Ломбардии), куда только что приехал, чтобы преподавать в Collegio Borromeo[10]. Обратим внимание на то, как переплетены для подлинного гражданина мира образы трех великих городов, которые встают перед его взором на берегу Тичино: «...мы пошли по живописной набережной, со спуском к реке, покрытым травой, как в Москве, и с видами на большие леса (да, леса!) со всех сторон за городом, к прелестному мосту, крытому, как Ponte Vecchio во Флоренции, с церковкой S. Giovanni Nepomuceno посредине моста. В Праге есть так же знаменитый мост

Августина, как его называют на Востоке, тогда как на Западе он, как известно, *Santo*» (<*Иванов В. И.*> Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией // Там же. С. 488).

[8] Цитата из стихотворения «Твоих мелодий и созвучий...» из цикла «Римский дневник» (1944).

[9] Ягнята св. Агнии отсылают читателя не только к «соименности» св. мученицы Агнцу, вземлющему грехи мира. Не позднее XV в. в Риме возник обычай в день св. Агнии (21 января) освящать на престоле одного из посвященных ей храмов («вне стен», Sant Agnese fuori le mura, где покоятся под алтарем ее мощи — кроме главы, что хранится в храме на Пьяцца Навона) двух белых агнцев, из шерсти которых затем ткался епископский омофор. Его украшали шестью черными крестами и подносили папе римскому от духовенства города. Толкуя этот обычай в ключе исповедания смиренной детской веры, дон Аугусто Фьори отсылает к евангельским словам: «не мудрая мира избра Бог» и «утаил от мудрых и открыл младенцам». Два освященных агнца отсылались в Латеранскую базилику, поскольку «регулярные латеранские каноники» окормляли монастырь, существовавший при базилике св. Агнии вне стен. Освящал агнцев сам генерал Ордена регулярных каноников, а участвовали в церемонии также отцы трапписты из аббатства Tre fontane. Вековой обычай прекратился в 1870 г. после захвата Рима войсками Гарибальди. Его попытались возобновить на рубеже XIX–XX вв. в указанном аббатстве. В наши дни церемония совершается в Апостолическом дворце в Ватикане, и трапписты непременно на ней присутствуют. Ягнята же поставляются теперь из монастыря св. Цецилии в Трастевере. Омофоры изготовляются монахинями-бенедектинками. Новый омофор каждый год подносится папе накануне дня св. Петра и Павла — 28 июня. Мы так подробно остановились на этих реалиях потому, что они, на наш взгляд, теснейшим образом связаны с финальной строкой стихотворения «Милы сретенские свечи...» о «неводах святого папы» (невод здесь, возможно, не только отсылка к евангельским сетям св. Петра, но и напоминание о святительском омофоре).

[10] О жизни Вяч. Иванова в Павии см.: *Angelini C.* Venceslao Ivanov al “Borromeo” // Corriere della sera. 1966. 9 maggio; Vjačeslav Ivanov a Pavia / A cura di F. Malcovati. Roma, 1988.

Статуя св. Иоанна Непомука
на Карловом мосту в Праге.
Фотография О. Л. Фетисенко, 2012 г.

св. Непомука, который, очевидно имеет какое-то отношение к мостам»[11].

«Церковка» св. Иоанна Непомука, о которой упоминает Иванов, построена на середине Ponte coperto (букв.: Крытого моста) на месте древнего мостового храма во имя св. мученика Сатурнина и освящена в 1749 г., ровно через 20 лет после канонизации святого, пострадавшего в XIV в. за то, что сберег тайну исповеди. Это было время, когда почитание св. Иоанна распространилось далеко за пределы Богемии. Пожалуй, больше всего, кроме чешской земли, его стали почитать в Баварии, где он стал (наряду с итальянским святым — Гаэтаном Тиенским) небесным покровителем страны. Вспомним хотя бы освященную во имя него изящную Asamkirche (1733–1746) в центре Мюнхена[12]. Итальянцы, в отличие от славян и немцев, мало знают св. Иоанна Непомука, поэтому в Павии до сих пор называют храм, берегущий главную переправу через Тичино, просто «церковкой на мосту».

Св. Иоанн, священник из Ждара над Сазовой, королевский духовник в Праге, действительно стал в Западной церкви патроном мостов и речных переправ, «речным святым». Связано это с тем, что он после перенесенных мучений был сброшен во Влтаву с моста. Вяч. Иванов ошибся невольно: в Праге, конечно, нет никакого моста св. Непомука, есть лишь знаменитая (и, видимо, запомнившаяся ему) скульптура на Карловом мосту, т. е. над местом, откуда и было брошено в воду тело святого.

Зато есть мост св. Непомука в Брюгге (и тоже со скульптурой), скульптуры святого на мостах в Риме, Неаполе, Падуе, Ческом Крумлове и во множестве других городов. Так что определенно можно говорить не о «каком-то», но о самом непосредственном «отношении к мостам» забытого Вяч. Ивановым святого. Это его забвение тем более странно, что поэт носил имя тоже чешского святого, князя Вацлава.

Крытый мост через Тичино был разрушен еще при жизни Вяч. Иванова во время бомбардировки 5 сентября 1944 г., пострадала «кьезетта» (церковка), а статуя святого упала в воду, как бы повторив сцену из его жития, но сразу после войны началось восстановление и моста, и церкви[13]. Символично для нас, что она была вновь освящена в последний год земной жизни некогда трудившегося

[11] <*Иванов В. И.*> Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией // Символ. № 53/54. 2008. С. 489.

[12] См. об этом храме: *Lieb N.* St. Johann Nepomuk, die Asamkirche in München. München; Zürich, 1983.

[13] См. подробнее: Ponte coperto: tra storia e leggenda la cappella di San Giovanni Nepomuceno // URL: https://www.paviafree.it/20130629556/monumenti/ponte-coperto-tra-storia-e-leggenda-la-cappella-di-san-giovanni-nepomuceno.html (Дата обращения: 30.05.2020).

в Павии[14] русского поэта — семьдесят лет назад, в 1949 г., через несколько месяцев после его кончины — в праздник Рождества Пресвятой Богородицы.

Источники и литература

1. *Иванов Вяч.* Собр. соч. <: в 4 т.> Брюссель, 1971–1987.
2. «Для меня культура — становление духовной ѳеократии…»: Неизвестное письмо Вяч. Иванова к С. И. Гессену / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. А. И. Резниченко // Вяч. Иванов: Исслед. и материалы. СПб., 2016. <Т.> II. С. 386–398.
3. *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М., 2015 (Лит. памятники).
4. *Рокитянский В. Р.* О наследии Е. Л. Шифферса // URL: http://www.olegen.com/colleague//шифферс-евгений-львович/избранное/из-наследия-е-л-шифферса (Дата обращения: 30.05.2020).
5. Символ: Журнал христианской культуры. № 53/54. 2008 <Выпуск целиком посвящен наследию Вяч. Иванова>.
6. *Фетисенко О. Л.* Экклесиология в поэтическом слове (О стихотворении Вячеслава Иванова «В стенах, ограде римской славы…») // Вяч. Иванов: Исслед. и материалы. СПб., 2016. <Т.> II. С. 260–274.
7. *Шифферс Е. Л.* Религиозно-философские произведения / Сост. и общ. ред. В. В. Рокитянского. М., 2005. <Сочинения: в 3 т. Т. 2>.
8. Ponte coperto: tra storia e leggenda la cappella di San Giovanni Nepomuceno // URL: https://www.paviafree.it/20130629556/monumenti/ponte-coperto-tra-storia-e-leggenda-la-cappella-di-san-giovanni-nepomuceno.html (Дата обращения: 30.05.2020).
9. Vjačeslav Ivanov a Pavia / A cura di Fausto Malcovati. Roma, 1988.

[14] Между прочим, здесь создавались и первые книги «Повести о Светомире царевиче», кристаллизации агиократических воззрений Вяч. Иванова.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Священник Игорь Иванов, И. Б. Гаврилов, С. Д. Титаренко, Е. М. Титаренко, О. Б. Сокурова, А. В. Маркидонов

Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет»

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10021

Аннотация: Публикация подготовлена на основе стенограммы выступлений участников круглого стола на тему «Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины», состоявшегося 25 октября 2019 г. в Книжной гостиной Издательства Санкт-Петербургской духовной академии.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, христианство, русская культура, русская религиозная философия, православие, католичество, русская эмиграция, символ, символизм, Серебряный век, Святая Русь, Византия, византинизм, «Повесть о Светомире царевиче».

Об авторах: **Священник Игорь Анатольевич Иванов** ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0749-8238
Кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. E-mail: igivan74@mail.ru
Игорь Борисович Гаврилов ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3307-9774
Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. E-mail: igo7777@mail.ru
Светлана Дмитриевна Титаренко ORCID: https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669
Доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: svet_titarenko@mail.ru
Евгений Михайлович Титаренко ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0422-1041
Кандидат философских наук, сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: titem@mail.ru
Ольга Борисовна Сокурова
Доктор культурологии, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: sokurova_ob@mail.ru
Александр Васильевич Маркидонов
Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. E-mail: obventus@gmail.com

Ссылка на статью: Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В. Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Priest Igor Ivanov, Igor B. Gavrilov,
Svetlana D. Titarenko, Evgeny M. Titarenko,
Olga B. Sokurova, Alexander V. Markidonov

Vyacheslav Ivanov: Poet, Philosopher, Christian. To the 70th Anniversary of His Death. Materials of the Round Table of the "Byzantine Cabinet" as Scientific Project of the Publishing House of the St. Petersburg Theological Academy

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10021

Abstract: The publication is made after a transcript of speeches by the participants of the round table on the theme "Vyacheslav Ivanov: Poet, Philosopher, Christian. On the occasion of the 70th anniversary of his death", which took place on October 25, 2019 in the Bookroom of the Publishing House of the St. Petersburg Theological Academy.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Christianity, Russian culture, Russian religious philosophy, Orthodoxy, Catholicism, Russian emigration, symbol, symbolism, Silver Age, Holy Russia, Byzantium, Byzantinism, "The Tale on Svetomir Tsarevich".

About the authors: **Priest Igor Anatolyevich Ivanov** ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0749-8238
Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy. E-mail: igivan74@mail.ru
Igor Borisovich Gavrilov ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3307-9774
Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy. E-mail: igo7777@mail.ru
Svetlana Dmitrievna Titarenko ORCID: https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669
Doctor of Philology, Professor, St. Petersburg State University. E-mail: svet_titarenko@mail.ru
Evgeny Mikhailovich Titarenko ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0422-1041
Candidate of Philosophy, Fellow, St. Petersburg State University. E-mail: titem@mail.ru
Olga Borisovna Sokurova
Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Institute of History, St. Petersburg State University. E-mail: sokurova_ob@mail.ru
Alexander Vasilievich Markidonov
Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy. Email: obventus@gmail.com

Article link: Ivanov I., priest, Gavrilov I. B., Titarenko S. D., Titarenko E. M., Sokurova O. B., Markidonov A. V. Vyacheslav Ivanov: Poet, Philosopher, Christian. To the 70th Anniversary of His Death. Materials of the Round Table of the "Byzantine Cabinet" as Scientific Project of the Publishing House of the St. Petersburg Theological Academy. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 338–355.

25 октября 2019 г. в Книжной гостиной Издательства Санкт-Петербургской духовной академии состоялось первое в 2019–2020 учебном году заседание научно-просветительского проекта «Византийский кабинет», посвященное 70-летию со дня кончины Вячеслава Иванова (1866–1949).

Ведущими круглого стола на тему «Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины» традиционно выступили авторы проекта — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков СПбДА священник Игорь Иванов и кандидат философских наук, доцент кафедры богословия СПбДА Игорь Борисович Гаврилов.

В мероприятии приняли участие ученые из Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской духовной академии: доктор филологических наук, профессор СПбГУ Светлана Дмитриевна Титаренко, кандидат философских наук, сотрудник СПбГУ Евгений Михайлович Титаренко, доктор культурологии, доцент Института истории СПбГУ Ольга Борисовна Сокурова, кандидат богословия, доцент кафедры богословия СПбДА Александр Васильевич Маркидонов.

Предлагаем ознакомиться с содержанием прозвучавших выступлений.

Священник Игорь Иванов: Сегодняшняя наша встреча посвящена памяти известного деятеля русской культуры в Отечестве и в эмиграции Вячеслава Иванова, которого можно назвать своего рода полигистором. Можно сказать, что Вяч. Иванов воплотил в себе идеал византийского книжника: он прекрасно знал античную литературу, владел византийской тематикой… Т. е. его творческий путь проходил в русле античной традиции, мы видим здесь некий сплав античной, русской и византийской ментальностей. Поэтому в контексте наших штудий «Русско-Византийского вестника» и заседаний «Византийского кабинета» память о нем действительно актуальна. Кроме того, в его судьбе и творчестве есть и некоторые специфические именно для Серебряного века моменты, которые хотелось бы также сегодня прояснить…

Теперь я передаю слово Игорю Борисовичу.

Священник Игорь Иванов

Игорь Борисович Гаврилов

Игорь Борисович Гаврилов: Спасибо, отец Игорь! Сегодня на нашем очередном заседании мы решили поговорить о творчестве Вячеслава Ивановича Иванова, поскольку этот год юбилейный, и семьдесят лет — достаточно круглая дата. Мне думается, что будет важно для всех нас, для духовной академии, вспомнить это имя, многим студентам практически не известное, но заслуживающее внимания. И вот я сейчас, может быть, больше для молодых слушателей, для наших студентов, хочу сказать несколько вступительных слов герое нашей встречи.

Вячеслав Иванович Иванов — это очень разносторонняя личность, яркая, творческая, связанная со многими традициями отечественной и европейской культуры. Это русский мыслитель и поэт, признанный европейский философ и крупнейший христианский гуманист. С одной стороны, он наследник Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. С. Хомякова, славянофильской традиции. Но, с другой стороны, очень важно влияние и европейского наследия — это романтизм (Новалис, Шеллинг, Байрон), а также Данте, Шекспир и др. — богатейшая традиция европейской христианской культуры; это и Античность, конечно. Безусловно, Иванов — виднейший представитель русского эллинизма как идейного и научного направления, крупнейший знаток Античности, блестящий переводчик, ученый, автор двух фундаментальных научных трудов об Античности («Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадионисийство»).

Протоиерей Георгий Флоровский отмечал, что Иванов удивительным образом перешел к христианству под влиянием философии Ницше. Этот интересный тезис нуждается в небольшом пояснении. Дело в том, что Ницше был противником христианства, называл себя антихристом и противопоставлял христианству дионисийское начало, т. е. бога Диониса как символ творчества и стихийного простора человеческой натуры противопоставлял Христу и Его Церкви. И вот Иванов совершил определенный переворот в этом классическом ницшеанстве: он дал совершенно неклассическую, нестандартную версию ницшеанства. Оставаясь ницшеанцем, он, тем не менее, не принял идею сверхчеловека, не принял антихристианство немецкого мыслителя, а выдвинул идею, что дионисийство и Античность в целом — это некий «второй

Ветхий Завет», некое введение, важная ступень, предваряющая христианство, и христианство впитало в себя и дионисийское начало, и другие начала, такие как платонизм и иные направления духовной античной культуры и философии. Т. е. Иванов и христианский платоник, безусловно. Но он включает в христианскую традицию не только платонизм, как другие русские философы (В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев), — он включает и то самое язычество (наиболее его привлекавшую орфическую линию), которое, казалось бы, было совершенно оттуда исключено еще в первые века христианства.

Я не буду подробно говорить об этой концепции, отмечу лишь, что это очень важная тема, и ученые-ивановеды сегодня много спорят, отрекся ли в итоге Вячеслав Иванов от своих пристрастий к Античности. В частности, у него есть стихотворение 1927 г. «Палинодия», которое многие представляют как отречение от дионисийства, некое возвращение Иванова в строгое лоно христианства, но христианства уже римского, латинского. Это весьма интересная проблема, требующая внимания.

Но для всех нас, здесь присутствующих, наверное, наибольший интерес представляет обращение Вячеслава Иванова к теме Святой Руси. Его позднее произведение, считающееся его духовным завещанием, «Повесть о Светомире царевиче», о котором мы будем сегодня говорить, — это как раз замечательный пример осмысления русской святости, русской духовной истории в контексте собственной биографии. Т. е. это и автобиографическое произведение, и историософское; в нем в наибольшей степени присутствует святорусская тематика, однако ярко звучит и тема преемственности Руси от Византии.

И, наконец, еще одна проблема, которую, наверное, нельзя не затронуть, — это известный шаг Иванова, совершенный им в изгнании в Италии в 1926 г., — его присоединение к Католической церкви восточного обряда. Сам Вячеслав Иванович рассматривал этот шаг как попытку соединить разрозненные, по его представлениям, половины христианского мира, чтобы иметь возможность «дышать двумя легкими», «питаться» двумя традициями. Здесь, безусловно, сказалось влияние его духовного учителя Владимира Сергеевича Соловьева. Так вот, интересно понять, как сочеталось у Вячеслава Иванова его обращение к западному христианству, к католицизму, с удивительно глубоким осмыслением Святой Руси в позднем творчестве, прежде всего в уникальном эпическом произведении, не имеющем аналогов в русской литературе XX в., — «Повести о Светомире царевиче».

Итак, сначала послушаем краткое вступительное сообщение отца Игоря на тему «Вяч. Иванов и Византия: точки пересечения».

Священник Игорь Иванов: Интерес к Византии проявился у Вячеслава Иванова во время его обучения в Берлинском университете при общении с выдающимся историком Теодором Моммзеном. Работая над проектом своей докторской диссертации, Вячеслав Иванов усердно занимался изучением истории Равеннского экзархата и специфики византийских учреждений в южной Италии. Кроме того, он специально разрабатывал вопрос о государственных откупах как в римской республике, так и во время империи.

При этом В. Иванов проникался духом античности, серьезно изучая латинскую и греческую палеографию, а также выполняя в качестве упражнения в классических языках и литературных стилях переводы с греческого на латынь авторов Эллады. Именно филологическая направленность его мысли со временем пересилила в нем историка. Но в его личности сформировался целостный сплав, в котором историческое видение, широкая образованность, обширная эрудиция, мистическая одаренность и филологическое чутье питали творческий талант, выражаясь в ярких и самобытных произведениях.

Так, византийская тематика сказалась в нескольких его стихотворениях. Какой видит В. Иванов Византию? Таинственной, мистической, возвышенной. Неслучайно ей посвящены именно сонеты.

Например, рассмотрим сонет «Предчувствие», напрямую не относящийся к ромейству, но насыщенный его образностью. Отблеск Византии здесь усматривается в русском пейзаже. При закате солнца среди русских холмов поэту видится «зарево царьградских мозаик» и золотой «иконостас эфирный». Церковность как бы передается русской природе в мистической причастности «Небесному Царству»: при этом в гармоничности мироздания поэт видит свой «верный путь», который межуют «ряды берез, причастниц непорочных». И над всем этим — «строгий лик», о котором благовестил Восток и теперь благовестит Русь.

Предчувствие

За четкий холм зашло мое светило,
За грань надежд, о сердце, твой двойник!
И заревом царьградских мозаик
Иконостас эфирный озлатило.
Один на нем начертан строгий лик.
Не все ль в былом его благовестило?
Что ж в тайниках истоков возмутило
Прорвавшийся к морям своим родник?..
Луна сребрит парчу дубрав восточных;
И, просквозив фиалковую муть,
Мерцаньями межуют верный путь
Ряды берез, причастниц непорочных.
И пыль вдали, разлукой грудь щемя,
На тусклые не веет озимя.

В другом сонете «Собор св. Марка» Византия также ассоциируется с аполлоновским светлым началом «солнечной» культуры (Христос — Солнце Правды), даже в несколько гиперболическом измерении: собор стоит, «царьградских солнц замкнув в себе лучи». В метафизическом плане здесь Вселенная в лице Византии (и ее достояния-традиции) несет «початки и ключи в дарохранительный ковчежец Божий». В контексте неоромантического символизма кристальны строки, говорящие о «розе» Византии («роза мира»), «книге» («Книга Жизни») и «крылатом льве» св. Марка (при этом, можно вспомнить и о другом крылатом льве — грифоне — существе, объединяющем Небо и Землю): «И роза Византии червленеет, // Где с книгой лев крылатый каменеет».

Собор св. Марка

Царьградских солнц замкнув в себе лучи,
Ты на порфирах темных и агатах
Стоишь, согбен, как патриарх в богатых
И тяжких ризах кованой парчи,
В деснице три и в левой две свечи
Подъемлющий во свещниках рогатых, –
Меж тем как на галерах и фрегатах
Сокровищниц початки и ключи
В дарохранительный ковчежец Божий
Вселенная несет, служа жезлам
Фригийскою скуфьей венчанных дожей,
По изумрудным Адрии валам;
И роза Византии червленеет,
Где с книгой лев крылатый каменеет.

Таковые точки пересечения разных культур — римской, византийской, итальянской и русской — весьма характерны для полифоничного и вселенского творчества Вяч. Иванова, не только поэтического, но и культуролого-философского.

А сейчас прозвучит наш основной доклад «Византийская традиция в позднем творчестве Вячеслава Иванова», который прочитает Светлана Дмитриевна Титаренко.

Светлана Дмитриевна Титаренко: Я благодарю за честь быть приглашенной и заранее хочу попросить прощения, если мой исследовательский метод окажется скудным и я всуе скажу слово, которое покажется вам недостаточным для того, чтобы постичь непостижимое. А непостижимое — это творчество Вячеслава Ивановича Иванова. Непостижимо оно и с точки зрения мудрствования, которому он посвятил свою жизнь, и с точки зрения тех сложных культурных напластований, которые это творчество воплощает.

Основная тема, которую я бы хотела раскрыть, это проблема влияния традиций византийской эстетики на его творчество. Эта проблема является важной для нашей современности, т. к. Вячеславу Иванову принадлежит особая роль в литературе и философской мысли Серебряного века. Он явился одним из наиболее ярких и талантливых выразителей русского христианского самосознания целой эпохи. Хотя и не все его религиозные идеи выдержали проверку временем, тем не менее, они были знаменательными.

Византийская традиция в работах Вячеслава Иванова представляет собой сокровенный контекст всего его творчества. Он особо вспоминал свою мать — Александру Дмитриевну Преображенскую, внучку священника, привившую ему любовь к православно-византийской культуре. Византийская традиция в его творчестве — это в первую очередь традиция духовного и творческого развития личности. Кроме того, принимая опыт всей мировой культуры, он рассматривал русскую культуру как восприемницу византийской, а через нее — и античной традиции.

Светлана Дмитриевна Титаренко

Хорошо сказал об этом Сергей Сергеевич Аверинцев, который писал: «Любопытно, до чего конец жизни Вячеслава Иванова будет... похож на начало». Нужно вспомнить, что начало жизни Вячеслава Иванова — это жизнь в православной культуре Москвы. Это очень глубокая и, так сказать, бережная духовность православной культуры, которую ему прививала матушка. «Ежедневно прочитывали мы, — вспоминал Иванов, — вместе по главе из Евангелия. Толковать евангельские слова мать считала безвкусным, но подчас мы спорили о том, какое место красивее... Эстетическое переплеталось с религиозным и в наших маленьких паломничествах по обету пешком, летними вечерами, к Иверской или в Кремль, где мы с полным единодушием настроения предавались сладкому и жуткому очарованию полутемных, старинных соборов с их таинственными гробницами».

Рефлексия о Византии глубже всего проявилась в позднем творчестве поэта и мыслителя 1920–1940-х гг. Переломной для его духовного пути стала «Переписка из двух углов» — спор с М. О. Гершензоном о путях и судьбах развития европейской культуры. Именно после ее опубликования в восприятии современников образ Вячеслава Иванова запечатлелся как тип византийца. В римский период жизни и творчества (1924–1949) мысль о значимости церковно-византийской культуры для судьбы России и всего мира начинает звучать в его переписке с дочерью Лидией и сыном Димитрием, с русскими и европейскими мыслителями С. Л. Франком, Э. Р. Курциусом, Дю Босом и др. В статье «Русская идея» он писал о роли церковно-византийской традиции в культуре России, о России как преемнице духовного опыта Византии, о том, что христианская идея воплощает суть русской души.

Опыт развития византийской духовности и его осмысление наблюдается не только в статьях и переписке, но и в лекциях Вячеслава Иванова — например, в лекции, прочитанной в январе-феврале 1927 г. в Павийском университете, — «Русская Церковь и религиозная душа народа», которая недавно была опубликована Ж. Пирон.

Зачитаю некоторые тезисы из конспекта этой лекции: «Византия как преемница Античности. Важность этого предмета для тех, кто стремится к глубокому пониманию духа восточного христианства». «Две особых точки зрения, — как дальше он пишет, — в которых желательно такое понимание. 1. Чего недостает в попытках Католической церкви понять Восток, и что Восток обещает мировому единству. 2. Какое значение для христианства в целом и для европейской цивилизации имеет осуществление сегодня революции и попытки дехристианизации русского народа. Позитивные стороны религиозного усыновления России Византией особенно важны, — отмечает Иванов. Византия — это интеллектуальная культура. Важны труды святого Кирилла и святого Мефодия, их влияние на славянский язык и менталитет. Важно сохранение фольклора, духовной поэзии, важно рассмотреть цивилизационную миссию Церкви. Русские святые и их особая роль. Роль Церкви в создании государства».

Какие вопросы далее выделяет Вячеслав Иванов? «Византийская традиция стремится превознести Бога». «Византийская традиция — соперница Рима». Здесь он расшифровывает: «Народ ищет Град Божий, Церковь невидимую или скрытую». «Византийская традиция иерархична», т. е., он комментирует, «народ предпочитает старцев, верит в существование скрытых святых». «Византийская традиция противопоставляет Небо и землю». И он поясняет: «Народ поклоняется земле и ожидает ее преображения». «Византийское превозношение Бога и задушевность поклонения Кресту». «Византийская спесь и дух соперничества, смирение народа и поиск Града Божия».

Как видно из этого тезисного плана, проблемы византийской духовности оказываются центральными для размышлений Вячеслава Иванова о судьбе России. Эти же проблемы поднимаются в его книге-исследовании «Достоевский: трагедия-миф-мистика» (1932) и в итоговом произведении, которое он считал своим духовным завещанием — «Повести о Светомире царевиче» (1928–1949). Важный импульс создания произведения — влияние Владимира Соловьева и идей его книги «Россия и Вселенская Церковь».

Сочинение представляет собой христианскую утопию, большую роль играет здесь идея агиократии. «Повесть о Светомире…» воплотила центральную идею христианского возрождения, особенно активно отстаиваемую Вячеславом Ивановым в эмиграции. Эстетика аскетизма, воплощенная в произведении, основывается на византийском опыте исторического летописно-житийного и легендарного эпического повествования и обогащается традициями славянской мифологии и фольклора. Структура художественного образа диктуется как житийным каноном, так и иконологией образа, который двусоставен. Один план составляет реальность творимого образа, другой — его проекция на икону византийской традиции. Характерен язык — архаизированный церковнославянский, но несколько модернизированный.

Если говорить о центральной идее — создании богочеловеческого единства на основе единой Вселенской Церкви — замысел смог воплотиться только частично в созданной Вячеславом Ивановым структуре текста. «Повесть о Светомире..» не была закончена. Для замысла важное значение имело житие св. Вячеслава (Вацлава) Чешского, в честь которого Иванов был наречен матерью. Важны для «Повести о Светомире…» и общеизвестные элементы житийного жанра: необычное рождение героев от праведных родителей (Владарь, Светомир), испытание, прозрение, отречение от плоти, уход от мирского и возможные чудеса героя Светомира — спасителя христианского царства. Легендарный сюжет о пути Светомира облекается в мифологическую форму поиска сакрального. Сакральным средством служит копье-стрела св. Георгия-Победоносца. Поэтому сюжет «романа о стреле» обогащается вариативными схемами из христианской литературы. Образ героя Светомира — христианского аскета у Вячеслава Иванова — уникален. Путь аскезы намечен как путь святости. В отдельных частях произведения, например, в «Послании Иоанна Пресвитера», воссоздаются образы храмов и соборов как изображения Града Божия, которые часто присутствуют на иконах мистико-аллегорического и символико-дидактического характера. Все это говорит о том, что Вячеслав Иванов ставил своей задачей создание глубоко новаторского произведения, основанного на обращении к византийской традиции.

Позвольте, я зачитаю фрагмент из начала последней, пятой книги, «Послания Иоанна Пресвитера Владарю царю…», где прямо говорится о Византии:

«11 Достоит бо тебе испѐрва благонадежну быти, яко мы от правого исповедания единые святые, соборные и апостольские Церкве и от предания святоотеческого, аще и многими ересьми прельщаеми, николиже есмы ни в мале не отступили,

12 якоже и сам о том известитися можеши словесным испытанием послов моих, саном священства мне равных.

13 Отсельници есмы новыя Трои, еже Византии имя тайное есть по сказанию древлему.

14 Отрасль хвалимся быти царственного Константиня града, далече процветшая прежде распри с Римом первым,

15 о ней-же изволися нам ничесоже ведети. Господа благодаряще, яко хитона Спасителева, не швена, свыше исткана цела, не предерохом ниже разделихом.

16 Ныне же, брате добролюбивый, о жительстве нашем и законе, и свычаях, последь и о себе недостойнем, и о святынях наших сокровенных нечто повем».

Безусловно, «Повесть о Светомире царевиче» интересна тем, что это богословское послание, текст в тексте, который требует совершенно особого анализа, особого подхода. И в будущем я бы хотела предоставить слово специалистам, которые смогут в полной мере осмыслить эту сложную византийскую традицию и концепцию.

Благодарю всех за внимание.

Евгений Михайлович Титаренко: Друзья, я очень, скажем так, кратко и ударно постараюсь изложить некоторые впечатления, которые производит текст Вячеслава Иванова. Я буду говорить только об одной части в «Повести о Светомире царевиче», а именно — о «Послании Иоанна Пресвитера…».

Евгений Михайлович Титаренко

Я хотел бы остановиться на одном сюжете — это то, о чем говорил отец Игорь и Игорь Борисович: образ Святой Руси. Мне представляется, что это теологическая утопия, попытка создания образа некого идеального государства, «срединного», как он выражается, некоего царства Божия на земле, где нет смерти, нет зла, где все растворено в добре, где творение оказывается в своем первозданном состоянии, нетленном, безгрешном, не несущем в себе жала смерти.

Этот образ, как мне видится, мыслитель создает в русле своих историософских представлений, т. е. представлений о будущем мира и Европы. А ведь он жил во времена страшной войны, он уехал из окровавленной России и уже в Риме пережил бойню Второй Мировой, когда об этом рассуждали все, Хайдеггер и прочие, говоря о том, что великая европейская культура впустила в ворота своего монастыря, великого высоколобого монастыря, Дахау и все то, что происходило. Именно поэтому я вижу духовный героизм в самосознании Вячеслава Иванова, направленном на поиск идеала, высокого идеала человечества, религиозного идеала.

Зачитаю маленький фрагмент: «Днесветлым же церквам на земли нашей несть числа: идеже бо раздолие уветливо и травник простран, красуются на солнце и маковицы пестроцветные, крестовоздвиженицы златозарные, аки плодове небытнии посредь зелена вертограда». Пожалуй, остановлюсь, потому что это будет сложно, и попытаюсь своими словами объяснить, что в центре всего повествования Иванов стремится локализовать, показать локус идеального мира, который, по преданиям, расположен между Памиром и Индией и где находится Белое царство, царство Иоанна Пресвитера. Фактически, мне кажется, у него содержится некое описание пространственной иконы. Светлана Дмитриевна говорила об иконописных образах, здесь же мы видим выраженную в художественной форме пространственную икону — икону идеальной земли, в центре которой — Кремль. Вот, строки о Кремле: «Соборная же всея земле срединныя церковь храм есть кремлевой Пресвятыя Богородицы и апостола Ивана Богослова, именуемый Лествичный, о нем-же по тонку поведати надлежит». И дальше идет описание храма. Архитектоника его сакральной иконы,

пространственной иконы, четко организована. На мой взгляд, она следует средневековым канонам понимания пространства, византийским канонам. Есть центр земли, центр вселенной. Есть центр в виде этого Кремля. В центре этого Кремля — храм. И неслучайно это — Богородичный храм, храм Успения, рядом ним — храм Иоанна Лествичника, а дальше у него идет описание мироварни. И здесь возникают, безусловно, в нашем сознании знакомые с детства образы Московского Кремля, где, мы знаем, главным является созданный итальянцем Аристотелем Фиораванти собор Успения Божией Матери, построенный по высоким канонам позднего византийского искусства, когда уже небесный свод, купол очень высоко поднимался, царил над пространством. И мироварня — это Патриаршие палаты, Патриарший дворец, колокольня Ивана Великого — как вы знаете, там находится церковь Иоанна Лествичника. Т. е. мы видим отражение впечатлений, которые Иванов впитал с детства, о чем уже говорилось: его мать была пламенно религиозной женщиной, и их прогулки по Кремлю глубоко запечатлелись в сознании, в душе Вячеслава Иванова. И это следование за топографией Москвы мы наблюдаем на протяжении всего повествования. Данилов монастырь, который считался некими вратами, у него также появляется в виде Данилова скита, который служит как бы очистительными вратами для тех, кто идет в святая святых — к Кремлю, к храму.

Пространственная икона завершается еще одним интересным образом, когда от святая святых идут нити, и через приобщение к святым старцам, к их наставлениям, это распространяется на весь мир. И он говорит о неисчислимых церквах, скитах, населяемых иноками, занимающимися техникой, наукой, ремеслами, искусствами и т. д. Т. е. в этой пространственной иконе мы видим некое теургическое беспокойство Вячеслава Иванова, выразившееся вот в таком утопическом проекте.

Он вызвал к жизни этот образ, воплощенный в сложной, стилизованной художественной форме, в столь необычные годы. И, вероятно, это подразумевает и особого, взыскующего читателя и такое время, когда Вячеслав Иванов явится актуальным и его «Светомир» станет чтением, которое поможет человеку разобраться в том, что есть современный мир, что есть душа, вера и что есть современный человек.

Ольга Борисовна Сокурова: То, что я сегодня услышала о позднем творчестве Вячеслава Иванова, для меня представляет большую ценность и новизну. Я очень благодарна Светлане Дмитриевне за подробное исследование этой сложной и почти неизученной темы. Должна сказать, что у меня возникло много ассоциаций и в связи с выступлением Евгения Михайловича…

Моя встреча с Вячеславом Ивановым и его творчеством произошла, когда я была младше многих из сидящих здесь молодых слушателей. Я училась на втором курсе филфака Университета и записалась на Блоковский семинар Дмитрия Евгеньевича Максимова. В 1960–1970-е гг. это был знаменитый на всю страну и известный даже за рубежом семинар по изучению культуры Серебряного века. На одном из занятий Дмитрий Евгеньевич стал называть темы, которые он предлагал для курсовых работ. Тему «Символ в теоретических статьях Андрея Белого и Вячеслава Иванова» он посоветовал не брать, т. к., по его мнению, данная тема была слишком сложна и больше подходила для диссертации. После этих слов я выбрала именно ее, плохо представляя, какие трудности меня ждут впереди.

Надо сказать, что Вячеслав Иванов в итоге сыграл для меня судьбоносную роль — так же, как и Андрей Белый. Пришлось очень серьезно заниматься теорией символа, прорабатывая огромные пласты ранее не известной мне философской и художественной литературы. Дмитрий Евгеньевич был строгим научным руководителем и снимал с нас, что называется, семь шкур. Я очень старалась и, наконец, дошла, насколько было тогда для меня возможно, до каких-то пределов в постижении темы. И вдруг поняла, что остановилась перед некоей стеной, которую мне не пробить, потому что символ как особый тип образности наиболее органичен для *религиозных* эпох и культур, а также для *религиозного* художественного сознания. А это значило,

Ольга Борисовна Сокурова

что я смогу понять тему изнутри и на совершенно новом уровне только тогда, когда стану верующим человеком. Таким образом, и события внутренней жизни, и изменения, которые произошли в моих художественных вкусах и предпочтениях, и неслучайные встречи, и в то же время очень сложная, вдумчивая и сосредоточенная научная работа привели меня к вере.

Я занималась ранним творчеством и теоретическими работами Вячеслава Иванова. Здесь очень важно представить главные импульсы, которые шли изнутри жизни и которые подтолкнули его к выбору своего пути. Хотелось бы напомнить в этой связи об общей атмосфере Серебряного века. Отец Георгий Флоровский определил этот период как «перевал сознания». Он пишет так: «В те годы многим открывается, что человек есть существо метафизическое. В самом себе человек находит неожиданные глубины и, часто, темные бездны. И мир уже кажется иным, ибо утончается зрение, рождается потребность в духовной жизни, потребность строить свою душу. И вдруг становится все как-то очень серьезно. Это значит не то, что все тогда были очень серьезны и верно оценивали значительность происходящего, напротив, тогда было слишком много опасного легкомыслия, мистической безответственности и просто игры...» (ко всему этому был, в известной мере, причастен, как мне кажется, и Вячеслав Иванов). «Но, — продолжает Флоровский, — сами события тогда стали серьезными. В них явно обнаружился суровый апокалиптический ритм. Тогда было много крушений, и редкие надежды сбылись. Павших было больше, чем достигших. Это было время исканий и соблазнов». Названные вызовы времени отразились в жизни и трудах Вяч. Иванова.

К поиску новых жизнетворческих путей его, как и других представителей Серебряного века, привело острое осознание всеобщего кризиса современного мира и не менее острое недовольство «искусственностью» искусства, стремление сделать его более действенным и приближенным к живой жизни. Все это побуждало многих художников искать выход из индивидуальной замкнутости человеческой личности и из границ культуры. Они поняли, что истинный смысл человеческого

существования находится за пределами земного бытия, а смысл искусства следует искать за границами искусства. Именно поэтому они обратились к символу, поскольку он как раз и был такой художественной образностью, которая принципиально *разомкнута*, а указываемый ею смысл находится *за* ее пределами. Учитывать это объединившее всех символистов обстоятельство очень важно, но столь же важно понять, насколько разными были позиции «старших» и «младших» представителей русского символизма.

У Гелиана Михайловича Прохорова, одного из ведущих византологов и специалистов в области древнерусской культуры, существует очень интересная концепция так называемой крестообразности времени. Прошлое и будущее — на горизонтальной оси, миг и вечность — на вертикальной, а на пересечении обеих осей находится настоящее. В зависимости от сочетаний настоящего с каждым из названных времен можно выявить определенный тип культуры, художественное направление, мировоззренческую основу. Например, установка на прошлое-в-настоящем характерна для патриархально устойчивых, консервативных систем. У наших славянофилов, или у Вячеслава Иванова дело обстояло именно так. А вот будущее-в-настоящем характерно для социальных утопий или для модернистской, авангардистской, постмодернистской установки на новизну. Андрей Белый, который в некотором отношении был антагонистом Иванова, афористически точно написал о характерной ситуации рубежа XIX и XX вв.: «Наша душа чревата будущим: вырождение и возрождение в ней борются».

Но продолжим рассматривать концепцию Прохорова. Вечность-в-настоящем — литургическая формула времени. А миг-в-настоящем — у человека наслаждающегося, ориентированного на потребительский гедонизм («бери от жизни все», «после нас хоть потоп»).

Вячеслав Иванов стремился сочетать прошлое-в-настоящем и вечность-в-настоящем. Он был уверен, что наиболее верный путь вперед — это путь к первоистокам. Нужно перейти от искусства к теургии, т. е. к нравственно-религиозному пересозданию жизни. Способ такого пересоздания он видел в преодолении индивидуализма и в возвращении к органическим (мифологическим) эпохам. Символы, говорил он, — лишь осколки мифов. Возвращение к мифологической целостности — это был, на его взгляд, путь художника к достижению главной цели — восстановлению утраченного духа соборности. Такая цель была, безусловно, очень важна и отражала связь Вячеслава Иванова с одной из наиболее значительных сторон русской религиозной культуры.

Человек, считали все «младшие» символисты, должен стать собственной художественной формой (искусства мало). Вяч. Иванов писал:

Взгрустит кумиротворец-гений
Все глину мять да мрамор сечь
И в облик лучших воплощений
Возмнит свой замысел облечь,
И Человека он возжаждет.

В идеале это был, в глазах Вяч. Иванова, человек, который преодолел свой индивидуализм и соединился с единством родным и вселенским. Для него был дорог платоновский путь познания как воспоминания. А вот у Белого, который находился, казалось бы, в рамках того же символистского направления и который тоже исповедовал творчество жизни, все обстояло, как принято говорить, «с точностью до наоборот». Содержание символа, считал он, сокрыто в глубинах уникальной личности художника, в его подсознании. При этом не соборное Прошлое, а Будущее, возникающее из русского бунта, до поры до времени вдохновляло и восхищало его: «И ты, огневая стихия, безумствуй, сжигая меня. Россия, Россия, Россия — Мессия грядущего дня!» Т. е. он, как и многие в те времена, надеялся выйти через тотальное разрушение к строительству нового мира и созданию нового человека. Причем предполагалось не только

художественное преображение мира и далеко не только социальная революция. Речь шла о гораздо более радикальном проекте — о «новом небе и новой земле»...

Очень точный диагноз подобного рода настроениям и надеждам поставила П. П. Гайденко. Она писала о хилиастической утопии преображения Вселенной («царстве Божием на земле»), которая была характерна для многих представителей Серебряного века. Эта утопия непостижимым образом соединила совершенно разные слои русского общества: мистически настроенных философов и художников Серебряного века и представителей революционной интеллигенции, а также религиозные секты типа хлыстов, которые возникли в народе накануне смуты. Вот как пишет Пиама Павловна (ее высоко ценил наш с Игорем Борисовичем общий друг Анастасий Королев, который был с ней хорошо знаком): «При всем разнообразии хилиастических движений, для всех них характерно болезненно-острое переживание царящих в мире зла и страдания, переходящее в ненависть не только ко злу, но и к самому миру, который „во зле лежит“. Эта восходящая к гностицизму ненависть к миру порождает поглощающую страсть к разрушению, которая отличает революционеров всех мастей, приверженцев как утопий социоцентрических и атеистических, так и утопий метафизических и религиозных. Суть этой страсти хорошо выразил Бакунин: „Радость разрушения — это творческая радость“. Для хилиастическо-утопического сознания характерно стремление не только перестроить общество, но и изменить саму природу человека».

И вот здесь необходимо сказать о том, в чем состояла главная миссия и главная заслуга Вячеслава Иванова. Она, на мой взгляд, была в том, что он выступил против идеи всеобщего разрушения. В переписке «Из двух углов», которую он вел с Гершензоном (еще одним «революционером духа»), Вячеслав Иванов решительно встал на защиту культуры, а она и в самом деле в те времена очень нуждалась в защите. В наши дни проблема защиты истинной культуры и подлинных культурных ценностей стала еще более острой, и потому принципиальная позиция Вячеслава Иванова продолжает быть и сегодня в высшей степени актуальной и заслуживает повышенного внимания. Он явился рыцарем культуры, защитником положительных ценностей. Устремление к небу, предупреждал он своих собратий, не должно порождать пренебрежительное отношение к земле: «Не мни: мы, в небе тая, с землей разлучены. Ведет тропа святая в заоблачные сны». Дух, душа и плоть призваны пребывать в иерархической гармонии. Ибо нельзя забывать, что именно в таком триединстве человек создан Творцом.

Вяч. Иванов предстает перед нами как «реалистический символист» (так сам он себя называл), который верен онтологическому принципу в представлении о содержании символа и символических произведений, в отличие от идеалистических символистов, выражающих в символе свою глубинную субъективность. Он полагал, что художнику нужно не утверждать себя хозяином истины, а смиренно подчиняться Истине. Кроме того, неплохо бы считаться и с реальностью земных вещей, не отрицая и не разрушая их. Он призывал собратий-художников идти от реального к реальнейшему (a realia ad realiora). Он считал, что не нужно налагать своей воли не только на высшее состояние вещей преображенных, но и на сами вещи, даже на их поверхность. Нужно ценить плоть мира. Вяч. Иванов выполнял, таким образом, защитную функцию в отношении бытия и культуры. Он был убежден: «Вечное входит в единократное, бесконечное присутствует в границах конечного». В этом отношении он шел против общего течения времени, которое было по своему пафосу разрушительным. А. Белый, например, писал: «Творчество мое — бомба, которую я бросаю. Мир — бомба, брошенная в меня. Удар бомбы о бомбу — брызги осколков». Вячеслав Иванов, в отличие от него, отстаивал «тонкий луч таинственного „Да“» (у него есть такая поэтическая строка).

Одним из наиболее принципиальных его оппонентов, наряду с А. Белым, был Н. А. Бердяев. В «Биржевых ведомостях» за 1916 г. была опубликована весьма характерная его статья «Очарование отраженных культур». В ней Бердяев говорит о том,

что Вячеслав Иванов хочет всех «передакать», ибо «дакать» и примирять непримиримое ему несложно. Ведь он «сверхфилолог», а значит, живет не в подлинном бытии, с его подлинными сложностями и трагедиями, а во вторичном, отраженном, «филологическом бытии». Между прочим, Блок, соглашавшийся с Ивановым в принципиальной позиции преодоления индивидуализма и вообще очень уважительно относившийся к «Вячеславу Великолепному», все же, как и Бердяев, находил в Иванове «противноватую легкость». Оба догадывались, что его «да», обращенное к бытию, не было по-настоящему выстрадано. Это «да» не несло в себе, говоря философским языком, снятое «нет».

Со своей стороны, Вячеслав Иванов зорко разглядел в позиции своих оппонентов, Белого и Бердяева, отрыв от реальности и субъективистскую гордыню «свободного духа». Он утверждал, что процесс воплощения духовных озарений в художественном творчестве означает не бердяевскую негативную «объективацию», а *кенозис*, т. е. добровольное *нисхождение* художника в мир, к людям — для того, чтобы они в труде восприятия символических произведений начинали обратный процесс *восхождения* к высшим смыслам, на которые эти произведения указывают.

Названная полемика выявила, с одной стороны, принципиально важные взгляды, заветные мысли каждого из ее участников, с другой стороны, она позволила понять опасные «уклоны» и крайности, которые впоследствии отразились в их судьбах.

Для Иванова известную духовную опасность представлял религиозный натурализм, освящение непреображенной плоти мира, довольно сильное притяжение к земле. Как представляется, этот «уклон» привел его, в конечном счете, в лоно католицизма. А что касается Бердяева и близкого к нему по духу Белого, то их подстерегала другая опасность — это спиритуализм, мистический индивидуализм, своеволие, брезгливое отношение к плоти (о чем пишет Бердяев в «Опыте самопознания» и «Опыте эсхатологической метафизики»). В результате во взглядах Бердяева проявилось непонимание догмата о Воплощении, отход от «исторической» Церкви, а на самом деле от Церкви как таковой, и уклонение к гностической ереси, а у Белого — увлечение антропософской ересью Штейнера с элементами оккультизма.

Неудачу потерпела также попытка Вяч. Иванова сблизить Христа и Диониса, что, как представляется, неблагоприятно отозвалось в ряде обстоятельств его личной жизни.

Но нужно понимать и помнить, как много сделал Вячеслав Иванов для защиты культуры именно в те времена, когда все рушилось вокруг. На защиту культуры, защиту человека и человечества, на защиту земли и неба, по его примеру, надо вставать и сейчас.

К концу жизни, на высочайшем уровне освоив и выразив в своем творчестве вселенское культурное достояние, Вячеслав Иванов стал погружаться в заповедные глубины родного Китежа. Об этом свидетельствуют прозвучавшие сегодня доклады.

Александр Васильевич Маркидонов: Хочу поблагодарить Светлану Дмитриевну за ее насыщенное емкое сообщение: она затронула целый ряд аспектов творчества Вячеслава Иванова, осуществила введение в художественно-религиозный космос поэта, — так что, мне кажется, нельзя было не испытать того интеллектуального напряжения, которое всегда переживаешь в предчувствии откровения смысла.

Нельзя не согласиться и с Ольгой Борисовной, когда она, живо характеризуя богатое культурное наследие Серебряного века, отмечает в то же время его двоякость — некоторую духовную двусмысленность, если не двуличность. И перед Вяч. Ивановым, насколько я понимаю, объективно стояла задача — не отказываясь от культурного богатства, перерасти, однако, его двусмысленность, его религиозную смутность, нетрезвость. Он шел по этому пути, как он его понимал: удалось ли ему достичь духовного трезвомыслия при сохранении культурного универсализма, и каким именно образом, — это вопрос.

Александр Васильевич Маркидонов

Нашему вниманию также был представлен замечательный анализ «Послания Иоанна Пресвитера» с акцентом на значении топографии московского Кремля в жизни Вячеслава Иванова и, конечно, в его творчестве, в его умозрении. Топография здесь, безусловно, выступает в качестве иконографии и придает, таким образом, всему историософскому в*и*дению Иванова, я бы сказал, характер иконичности, другими словами, — эсхатологизирует историю в понимании художника-мыслителя.

Попутно встает вопрос психологического что ли характера: как во времена революционной катастрофы и двух мировых войн можно было, во-первых, усмотреть, а во-вторых, выявить, художественно воплотить такой гармоничный, как бы сопричастный небесной славе образ реальности, даже именно исторической реальности, в ее, конечно, эсхатологическом задании? Впрочем, может быть, здесь и не противоречие, а глубокая закономерность: ведь именно во время Первой мировой войны, с ее звериной личиной, Е. Н. Трубецкой писал свои статьи об иконе, именно тогда ему открылся или, во всяком случае, особенно глубоко был восчувствован смысл иконы, являющей тайну, но и лик преображенной святой твари. Ведь эта тема преображенной, во святых — иконически — сказывающей себя твари и есть, мне кажется, ведущая тема «Повести о Светомире царевиче» и в ней особенно — «Послания Иоанна Пресвитера».

Другое дело, что иконичности сопутствует ее профанация, ее двойник — утопичность или, в более узком отношении — хилиастичность. Утопия — это подмена. Утопия предполагает возможность самосильного человеческого движения к царству осуществимого (здесь, в посюсторонности земной истории) идеала. И вот вопрос, в котором надлежало бы разобраться, — насколько сам Иванов был свободен, насколько он преодолел соблазн этого утопизма, вполне ли удержан у него принцип иконичности (способности сохранить эсхатологизм своей духовной осанки, духовного этоса при полном трезвомыслии по отношении к конкретности истории, в которой открытость парадоксально, но необходимо сочетается с ограниченностью)?

В целом, мне кажется, если не углубляться в самые понятия «иконичности — утопичности», а только обозначить самый их характер в конкретике и через конкретику жизненного пути Вяч. Иванова, — то, я думаю, самый переход его в католицизм (с известными оговорками и даже именно с учетом их) говорит о несвободе от утопизма — об ослаблении исторической трезвости, размывании исторической конкретности, изнутри которой только и надлежит блюсти и осуществлять иконическое в*и*дение.

Кстати, глубинные, сокровенные мотивы и оправдание перехода Вяч. Иванова в католицизм, самая его допустимость и оправданность,— остаются тайной. Они не выговорены, не определены, а лишь загадочно обозначены.

В 1934 г. знаменитый филолог, историк культуры Курциус, во многом единомысленный с Ивановым в представлении о природе и значении гуманизма, писал нашему поэту: «Мне трудно понять, что Вы — коренной русский, более того, славянин — все же принимаете церковный примат Запада. Я еще напишу Вам об этом более обстоятельно».

И Курциус настойчиво писал, а Иванов настойчиво уклонялся от ответа, ссылаясь на уже сделанные когда-то объяснения (в письме Дю Босу, в частности).

«Ваше письмо Дю Босу, — отвечал Курциус, — я, разумеется, прочитал неоднократно, однако оно не все мне прояснило». И, как бы смиряясь, Курциус заключает: «Но ведь не нужно желать понять все».

Наконец, Иванов пишет: «Я со своей стороны хотел бы, чтобы Вы понимали меня во всем. И все же есть, наверное, средство лучшее, нежели сразу говорить о самом трудном для понимания, т. е. о посвящениях, что уже почти вошло в обычай между нами… Итак, вновь об επενδυσασθαι» (облечься).

Таким образом, в некоторое объяснение (или по поводу самого вопроса о нем) перехода Вяч. Иванова в католицизм, который был для него самого не собственно *переходом* (когда оставляется одно, чтобы вступить в другое), но вхождением (или даже *восхождением*) в универсальное, синтетическое (кафолическое) бытие Церкви, — в некоторое объяснение этого Иванов говорит о *посвящении*, каковое символизируется для него новозаветной теологемой επενδυσασθαι (облечься). Сам Иванов, повторимся, не разъясняет этой теологемы в связи с его представлением о посвящении, но только обозначает, символически намекает ею на тайну посвящения. Посвящения, позволяющего сопрягать в непрерывное целое (здесь и теперь) исторически дискретно осуществленные опыты *гуманизма* (понимаемого, в конечном счете, как *оправдание человека в Боге*, как некая антроподицея, без которой немыслима для гуманистов и теодицея).

Термин «облечься» взят из апостола Павла, у которого он указывает, собственно говоря, на *воскресение*: «Тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор 15: 53–54), а также во 2 Кор 5: 4: «Не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью». Ближайшим уже в святоотеческой традиции последователем апостола Павла — сщмч. Иринеем Лионским — эта тема осмыслена в перспективе того, что называется ανακεφαλαιοσις (латинское recapitulatio) — *возглавления* в воскресшем Христе всей твари. Так или иначе, но всегда *именно и только во Христе.*

Не развоплощает ли историю «посвящение» Вяч. Иванова? Ведь универсально, целостно она собирается только во Христе. Всякое «наряду» или «помимо» Христа — не утопия ли? Благородная, в каком-то отношении именно христианскими началами вдохновленная, но не утопия ли?!

Может быть, что-то прояснится, если мы поставим тему «посвящения» у Вяч. Иванова рядом с тем острым неприятием «историографического» у М. Хайдеггера и «хронологического» у Симоны Вейль — с их, заметим, также своеобразным «эллинизмом»? Все это еще в области вопрошания.

Игорь Борисович Гаврилов: Мы благодарим всех участников за интересные доклады, вы устроили нам настоящий праздник науки, пиршество духа! Огромное

спасибо! Конечно, творчество Вячеслава Иванова — это загадка, и мы находимся лишь на самых начальных этапах ее разгадывания. Мне очень близка уже прозвучавшая сегодня мысль о читателе будущего. Вспоминается Шпенглер, который писал «Закат Европы», когда наступала эпоха цивилизации, гибели культуры. В этой же ситуации Вяч. Иванов создавал «Светомира» — в хорошем смысле эзотерическое послание будущему, послание той будущей Руси, которая, он верил, все-таки грядет и которая преобразит мир. Тема «Иванов — византинист», безусловно, нуждается в дальнейшем раскрытии, и мы надеемся на продолжение наших встреч с привлечением новых неравнодушных участников.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

И. Б. Гаврилов, диакон Петр Чорнобай

Византийский урок. Размышления над книгой: Харрис Д. Византия: история исчезнувшей империи / Пер. с англ. [Н. Нарциссова]. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 384 с.

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10022

Аннотация: В отклике на перевод книги английского историка Джонатана Харриса «Византия: история исчезнувшей империи» дан краткий обзор ее содержания, выделена основная авторская идея и выводы. Показывается, как исследователь противопоставляет свою концепцию истории и судьбы Византийской империи точке зрения известных западных авторов (П. Жиль, Э. Гиббон и др.). Так, Эдвард Гиббон в «Истории упадка и разрушения Римской империи» писал о «малодушии и разладе» среди «греков», которые, вместо того чтобы собирать и вооружать легионы против своих многочисленных врагов, предавались церемониальным действиям, накоплению древностей, догматическим спорам и украшению церквей. В свою очередь, Харрис предлагает задаться вопросом, не почему пала величественная империя, а как ей удалось так долго просуществовать в столь неблагоприятных условиях и какой урок может отсюда вынести современный читатель. По мнению Харриса, этот урок состоит в том, что сила общества обуславливается его способностью к адаптации и интеграции посторонних даже в самых затруднительных обстоятельствах. К тезису автора можно добавить, что данное умение великая империя имела именно благодаря христианству.

Ключевые слова: Византия, христианство, история Византии, Византийская империя, падение Константинополя, «Византийский урок», Джонатан Харрис, Пьер Жиль, Эдвард Гиббон.

Об авторах:
Игорь Борисович Гаврилов
Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: igo7777@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3307-9774

Диакон Петр Владимирович Чорнобай
Бакалавр богословия, магистрант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: petrochornobai@yandex.ru

Ссылка на статью: Гаврилов И. Б., Чорнобай П., диак. Византийский урок. Размышления над книгой: Харрис Д. Византия: история исчезнувшей империи / Пер. с англ. [Н. Нарциссова]. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 384 с. // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 356–360.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (3) 2020

Igor B. Gavrilov, deacon Peter Chornobay

Byzantine Lesson. Reflections on the Book: Harris J. The Lost World of Byzantium. Trans. from English by [N. Nartsissov]. Moscow: Alpina non-fiction, 2017, 384 pp.

DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10022

Abstract: In the response to the translation of the book by the English historian Jonathan Harris, "The Lost World of Byzantium", is given a brief overview of its contents, and highlights the author's main idea and conclusions. It is shown how the researcher contrasts his conception of the history and fate of the Byzantine Empire with the point of view of famous Western authors (P. Gilles, E. Gibbon, etc.). So, Edward Gibbon in "The History of the Decline and Fall of the Roman Empire" wrote about "cowardice and discord" among the "Greeks" who, instead of collecting and arming legions against their many enemies, indulged in ceremonial actions, the accumulation of antiquities, dogmatic disputes and the decoration of churches. In turn, Harris suggests asking the question, not why did the majestic empire fall, but how did it manage to exist for so long in such adverse conditions and what lesson can the modern reader learn from this. According to Harris, this lesson is that the power of society is determined by its ability to adapt and integrate outsiders even in the most difficult circumstances. We can add to the thesis of the author that the great empire had this skill precisely thanks to Christianity.

Keywords: Byzantium, Christianity, history of Byzantium, Byzantine Empire, fall of Constantinople, "Byzantine lesson", Jonathan Harris, Pierre Gilles, Edward Gibbon.

About the authors:
Igor Borisovich Gavrilov
Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: igo7777@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3307-9774

Deacon Peter Vladimirovich Chornobay
Bachelor of Theology, Master's Student, St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: petrochornobai@yandex.ru

Article link: Gavrilov I. B., Chornobay P., deacon. Byzantine Lesson. Reflections on the Book: Harris J. The Lost World of Byzantium. Trans. from English by [N. Nartsissov]. Moscow: Alpina non-fiction, 2017, 384 pp. *Russian-Byzantine Herald*, 2020, no. 1 (3), pp. 356–360.

Вышедший на экраны в 2008 г. документальный фильм «Гибель империи. Византийский урок» стимулировал поток как публицистической, так и научной[1] литературы по данной тематике, а также появление множества переводов на русский язык трудов современных западных ученых.

Книга Д. Харриса «Византия: история исчезнувшей империи»

Видное место среди этих работ занимает изданная в Англии в 2015 г. монография профессора истории Византии в Королевском колледже Холлоуэй Лондонского университета Джонатана Харриса «The Lost World of Byzantium». Название — «Потерянный мир Византии» — прекрасно отражает главную суть работы — поиск действительно «потерянного», по сей день остающегося для многих неизвестным и загадочным византийского мира. Однако русский перевод, увидевший свет в 2017 г., назван несколько иначе — «Византия: история исчезнувшей империи»[2].

Автор начинает свое повествование с иллюстрации того, как катастрофически быстро Византия исчезла с лица земли. В этом ему помогает прибывший в Константинополь в 1544 г. французский натуралист и археолог Пьер Жиль. Хотя Жиль посетил город спустя лишь около ста лет после падения Византии, он практически не обнаружил следов могущественной империи, за исключением великого собора Святой Софии и семи загадочных колонн, окружавших главную городскую площадь Августеон. Ярким образом трагической судьбы империи служат обнаруженные им в куче обломков фрагменты монументальной бронзовой статуи императора Юстиниана I, простоявшей на центральной площади Константинополя тысячу лет.

Спустя некоторое время Пьер Жиль опубликовал труд «Древности Константинополя», где задался вопросом: «Как случилось, что христианские правители византийского Константинополя потеряли все и были порабощены басурманами?» Его мнение на этот счет было следующим: «Хотя Константинополь кажется по природе своей созданным для того, чтобы властвовать, жители его не имеют ни добродетелей просвещения, ни строгой дисциплины. Благоденствие сделало их ленивыми <…> [и] совершенно не способными к какому-либо сопротивлению варварам, коими они на огромные расстояния окружены со всех сторон». Жиль — не единственный, кто считал падение Константинополя результатом лени и моральной распущенности

[1] См.: *Гаврилов И. Б., Джарман О. А.* Византийское восприятие умирания со Христом в монашеском подвиге и психологические этапы принятия смерти по Э. Кюблер-Росс: опыт междисциплинарного исследования // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 1. С. 23–40; *Иванов И. А., свящ., Гаврилов И. Б., Андрианов И. А.* Политическая философия римского императора Флавия Клавдия Юлиана: у истоков византинизма (историографический аспект) // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 133–149; *Иванов И. А., свящ., Гаврилов И. Б., Джарман О. А.* Христианство и язычество в контексте становления византийской государственности. Отзыв на монографию: Ведешкин М. А. Языческая оппозиция христианизации Римской империи. IV–VI вв. М., 2018. 358 с. // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 186–193.

[2] *Харрис Д.* Византия: история исчезнувшей империи / Пер. с англ. [Н. Нарциссова]. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 384 с.

жителей города. Английский историк Эдвард Гиббон в своем знаменитом труде «История упадка и разрушения Римской империи» (1776) также писал о «малодушии и разладе» среди «греков», которые якобы игнорировали политическую и экономическую реальность и вместо того, чтобы собирать и вооружать легионы против своих многочисленных врагов, предавались церемониальным действиям, накоплению древностей, догматическим спорам и украшению церквей[3].

Джонатан Харрис в своей книге противостоит мнению названных и других солидарных с ними авторов и предпринимает попытку реабилитировать Византию. Он утверждает, что вместо порицания и поисков причин упадка империи необходимо задаться прямо противоположным вопросом — благодаря чему Византия, прежде чем погибнуть в 1453 г., так долго выживала перед лицом постоянного давления племен готов, сасанидских персов, арабов, новых балканских государств, викингов и даже крестовых походов?

Важным фактором долголетия государства, по мнению Харриса, было мудрое использование им огромных богатств для сражений и откупа, а также для возведения величественных городов и строений. Последнее способствовало тому, что прибывавшие в империю завоеватели, бывшие преимущественно варварами, увидев эту красоту, смущались и становились союзниками Византии или меняли свои первоначальные планы. Еще одним значительным фактором служило умиротворение византийцами завоевателей путем обращения их в православие. Яркий пример — обращение в Киеве викингов Руси, которые впервые пришли в Константинополь как язычники-мародеры. Кроме того, следует отметить способность византийцев к мобилизации перед угрозами бедствий. Так, можно вспомнить арабские завоевания VII в., которые сильно изменили границы империи и навсегда положили конец византийскому правлению на востоке за пределами Малой Азии. Тем не менее, реорганизация вооруженных сил — создание более мелких и мобильных подразделений — помогла византийцам не допустить завоевания Малой Азии арабами и сохранить стены Константинополя неприступными[4].

В книге не содержится детальное описание всех известных фактов, но дается общий взгляд на историю тысячелетней цивилизации. Как правило следуя линейной хронологии, автор выделяет поворотные события, вынудившие Византию адаптироваться к новым вызовам, но не разбирает их подробно. Хотя некоторые моменты все же детализированы — рассмотрены тонкости арианства и иконоборческой ереси и многое другое. Однако в повествовании используется и метод нелинейной хронологии, когда события описаны не одно за другим. Благодаря этому приему исход становится не так уж и очевиден, что делает изучение представленной истории более увлекательным.

Таким образом, цель автора — не предоставить полный охват византийской истории, а передать серьезные изменения, происходившие как внутри империи, так и вокруг нее, и ответить на главный вопрос — какой урок нам преподносит Византия. Ответ Харриса состоит в следующем. Через 100 лет после победы Мехмеда II следы Византии практически исчезли с лица земли, уцелело лишь немногое. Здания и объекты, носившие на себе отличительные черты империи, день за днем уничтожались (некоторые использовались турками — собор Святой Софии, Ипподром и др.). Сохранилось еще литературное наследие, вывезенное беженцами на запад, среди которого были не только произведения известных византийских авторов, но и копии текстов великих мыслителей, ораторов и драматургов Древнего мира. Однако многими исследователями и простыми обывателями Византийская империя воспринимается как нечто несостоятельное — ведь от нее осталось так мало, по сравнению с Римской империей. Джонатан Харрис подчеркивает, что сопоставление с Римом некорректно — благоденствие и процветание последнего было результатом редких нападений

[3] Там же. С. 9–12.
[4] Там же. С. 49–63.

на его границы, чего нельзя сказать о Византии. При постоянных вторжениях ей удавалось не только выживать, но и сохранять свою самобытность. И это происходило не в силу закрытия границ и введения осадного положения, а, напротив, благодаря обращению постоянно пребывавших на территорию империи людей себе на пользу, сообщая им свою религию и культуру[5].

Главное наследие Византии, по мнению автора рассматриваемой книги, — это именно преподанный ею урок: «Сила общества заключается в его способности к адаптации и к интеграции посторонних даже в самых неблагоприятных обстоятельствах»[6]. К этому стоит добавить, что данное умение великая империя обрела именно благодаря христианству.

Новая книга по истории Византийской империи, несомненно, привлечет внимание современного российского читателя и может быть рекомендована преподавателям и студентам гуманитарных вузов, а также всем интересующимся яркой и трагической историей одной из великих цивилизаций прошлого.

Источники и литература

1. *Гаврилов И. Б., Джарман О. А.* Византийское восприятие умирания со Христом в монашеском подвиге и психологические этапы принятия смерти по Э. Кюблер-Росс: опыт междисциплинарного исследования // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 1. С. 23–40.
2. *Иванов И. А., свящ., Гаврилов И. Б., Андрианов И. А.* Политическая философия римского императора Флавия Клавдия Юлиана: у истоков византинизма (историографический аспект) // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 133–149.
3. *Иванов И. А., свящ., Гаврилов И. Б., Джарман О. А.* Христианство и язычество в контексте становления византийской государственности. Отзыв на монографию: Ведешкин М. А. Языческая оппозиция христианизации Римской империи. IV–VI вв. М., 2018. 358 с. // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 186–193.
4. *Харрис Д.* Византия: история исчезнувшей империи / Пер. с англ. [Н. Нарциссова]. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 384 с.

[5] Там же. С. 170–171.
[6] Там же. С. 171.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви

№ 1 (3) 2020

Священник Игорь Иванов

Обзор деятельности «Византийского кабинета» (октябрь 2018 — январь 2020 гг.)

Предваряя обзор, отметим, что «Византийский кабинет» как научно-просветительский проект Издательства Санкт-Петербургской духовной академии (совместно с кафедрой богословия, кафедрой древних языков и кафедрой иностранных языков) существует уже пятый год. Создан он был в конце 2015 г., а его торжественно открытие состоялось 22 февраля 2016 г. в Книжной гостиной Издательства СПбДА при участии епископа Царскосельского Маркелла (Ветрова) († 2019). Деятельность Кабинета за февраль 2016 — июнь 2018 гг. подробно освещена в заметке, опубликованной в № 1 «Русско-Византийского вестника» за 2018 г. (С. 211–223).

19 октября 2018 г. в Книжной гостиной состоялось первое **в 2018–2019 учебном году** заседание «Византийского кабинета», которое прошло в традиционном формате круглого стола и было посвящено теме «Духовное образование в Византии: традиции и своеобразие». В нем приняли участие преподаватели Академии: руководитель «Византийского кабинета», заведующий кафедрой иностранных языков,

И. Б. Гаврилов и В. А. Фатеев

доцент священник Игорь Иванов, заместитель руководителя «Византийского кабинета», доцент Игорь Борисович Гаврилов, доцент Александр Васильевич Маркидонов, иеромонах Варфоломей (Магницкий), а также кандидат филологических наук, член редколлегии издательства «Росток» Валерий Александрович Фатеев. На встрече присутствовали учащиеся СПбДА и слушатели Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени св. прав. Иоанна Кронштадтского.

Открывая мероприятие, отец Игорь подчеркнул, что в 2018 г. отмечается 1000-летие со дня рождения монаха Михаила Пселла, известного византийского ученого-эрудита. В связи с этим нынешнее заседание «Византийского кабинета» отчасти можно посвятить его памяти, поскольку Михаил Пселл был ярким представителем и выразителем традиций византийской образованности. Далее отец Игорь кратко рассказал о специфике двух традиций византийской пайдейи, которыми именовались в Византии «внешняя философия» и «внутренняя философия». Также он рассмотрел текст «36-го слова» Михаила Пселла в качестве примера, характеризующего методологические приемы полигисторов, к лучшим представителям которых как раз и принадлежал выдающийся ученый и царедворец монах Михаил Пселл.

Продолжая разговор о соотношении уровней «аскетической» и «гуманистической» традиции, А. В. Маркидонов подчеркнул, что в сотериологическом смысле они находятся в определенном противоречии. Ведь сами по себе знание и образование не спасают, примером чему может послужить тот же Михаил Пселл, которому был свойственен некоторый ученый индифферентизм. Развитием этой линии стали так называемые греческие «бродячие учителя», популярные в Московском государстве в XVI–XVII вв.: для них образованность была своего рода самоценностью, профессиональным ремеслом. В таком контексте может быть воспринята и «книжная справа» с постановкой на «научную основу» — как некая попытка гарантировать спасение в силу употребления научно выверенных богослужебных текстов. При этом с аскетической точки зрения дело обстоит как раз наоборот: именно сама

образованность выверяется духовной вглядчивостью и трезвомыслием. Докладчик заметил, что в определенный период истории на Руси сформировалось другое крайнее воззрение: если в деле спасения образованность не необходима, то она не просто не нужна, но и мешает спасению. Опасность подобного взгляда заключается в том, что отсюда возможно радикальное соскальзывание в профанное состояние культуры, а затем и сакрализация профанного опыта.

Тему соотношения веры и знания, науки и религии продолжил В. А. Фатеев, рассказав о двух русских мыслителях XIX в. — А. М. Бухареве и Н. П. Гилярове-Платонове, которые пытались с позиций христианской веры вести диалог с научным сообществом. При этом Н. П. Платонов критиковал А. М. Бухарева за непросвещенность и церковный мистицизм, а Бухарев не принимал Платонова за его трезвый и холодный ум. Но оба они были далеки от атеистического и «научного» нигилизма, так как оставались людьми церковными. Также В. А. Фатеев затронул проблему распространения нигилизма среди учащихся и выпускников русских духовных школ в XIX в. В частности, Валерий Александрович упомянул о выдающемся пастыре и проповеднике священнике Феодоре Андрееве (1887–1929), который в 1917 г., выбирая путь между монашеством и священством, сказал, что если пойдет в монашество, то только не в «ученое монашество», из которого, как он считал, путь к нигилизму был гораздо ближе.

Далее И. Б. Гаврилов рассказал о том, как реализовывался идеал воспитания благородного человека в московской дворянской среде, например, в начале XIX в. в Московском университетском благородном пансионе, многие выпускники которого стали выдающимися деятелями Золотого века русской культуры. Одним из таковых являлся С. П. Шевырев, занимавшийся вопросами русского воспитания и образования. Характерно, что в юности Шевырев испытал соблазн западного мистицизма, который он преодолел через увлечение русской словесностью в литературном кружке, основанном В. А. Жуковским.

В конце заседания иеромонах Варфоломей (Магницкий) предложил детально выяснить, насколько идеалы, методы и приемы византийской образованности могут быть востребованы в современном духовном образовании. Он напомнил тот факт, что в свое время В. В. Болотов на лекциях приводил обильные выдержки на греческом языке. «Non scholae sed vitae discimus»[1], — завершил свое выступление отец Варфоломей.

Очередное заседание, состоявшееся **9 ноября 2018 г.**, было посвящено 200-летию со дня рождения одного из наиболее ярких православных мыслителей XIX в., выдающегося русского просветителя Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887).

В мероприятии приняли участие петербургские ученые: доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Ольга Леонидовна Фетисенко и кандидат филологических наук, доцент кафедры истории журналистики СПбГУ Ольга Сергеевна Кругликова. Ведущими традиционно выступили священник Игорь Иванов и Игорь Борисович Гаврилов.

Открывая встречу, отец Игорь рассказал о деятельности «Византийского кабинета» и ее отражении на страницах «Русско-Византийского вестника», а затем отметил, что текущее заседание приурочено к 200-летию со дня рождения М. Н. Каткова. Кроме того, он сказал несколько слов о роли и значении катковского журнала «Русский вестник» в публицистике второй половины XIX в.

Далее И. Б. Гаврилов отметил, что значительное место в авторской публицистике и в целом в изданиях М. Н. Каткова занимает православная тематика. На страницах своих журналов Михаил Никифорович всесторонне отражал жизнь Церкви. Он сам неоднократно писал статьи на церковные темы и привлекал к сотрудничеству

[1] Мы учимся не для школы, но для жизни (*лат.*). Перефразированные слова Сенеки: «К сожалению, мы учимся не для жизни, а для школы».

О. С. Кругликова

известных церковных авторов, прежде всего — профессоров Московской духовной академии. Причем Катков неизменно выступал с позиции недопустимости подчинения Церкви государству. В заключение своего выступления Игорь Борисович подчеркнул, что научное исследование литературно-критического и религиозно-философского наследия и издательской деятельности М. Н. Каткова призвано очистить это имя от ложных стереотипов и вернуть из забвения. Необходимо отдать должное выдающемуся мыслителю и по достоинству оценить его вклад в защиту и укрепление Православной Церкви, русской государственности и культуры.

После краткого обсуждения затронутых вопросов слово взяла Ольга Сергеевна Кругликова, рассказавшая о нескольких периодах формирования мировоззрения Каткова, отметив, что в историю он вошел как «политический прагматик и государственник, веривший в величие русского государства». В докладе Ольги Сергеевны была особо затронута тема веротерпимости в публицистике Каткова. Прежде всего, мыслитель отстаивал идею абсолютной свободы совести частного лица («между душой и Богом государство не имеет права полагать свой меч»). Но при этом он подчеркивал, что государство не должно поощрять иноверческие учреждения, распространяющие и пропагандирующие свою веру. То есть акцентировал свою мысль на том, что «не преследовать — не означает поддерживать» и «предоставлять свободу — не означает давать власть». Предоставление иным верам религиозной свободы не означает водворения у себя чужой нетерпимости. Катков говорил и о том, что Церковь нужно избавить от чрезмерной государственной опеки, предоставив ее чадам полную свободу быть сознательными православными христианами. Также он считал, что единство государства требует внутреннего единства и общества — на основе формирования «государственной нации», когда в равной мере общему Отечеству служили бы и русский немец, и русский татарин, и русский поляк.

Заключительному периоду жизни и деятельности М. Н. Каткова, а также реакции общественной мысли на плоды его трудов был посвящен доклад Ольги Леонидовны Фетисенко на тему «Последний год жизни Каткова и его отражение в надгробных

словах „первому государственному публицисту“». В нем было рассмотрено несколько примеров, отражающих жанрово-стилистическую панораму некрологов и надгробных слов мыслителю, созданных авторами консервативного лагеря: от панегирика до диатрибы. Соратники Каткова при жизни порой удивляли современников резкостью оценок, нарушавшей правило «de mortuis aut bene, aut nihil»[2], а былые противники, например, Сергей Федорович Шарапов (1855–1911), произносили речи в духе торжественного реквиема. В частности, Шарапов сказал, что «Катков стоил десяти департаментов» и что ему «мы обязаны существованием свободы слова в России». Также в докладе говорилось и о других оценках деятельности М. Н. Каткова относительно внешней политики России в последние годы его жизни.

Кроме того, в ходе встречи были освещены отношения М. Н. Каткова с К. П. Победоносцевым, И. С. Аксаковым, Н. П. Гиляровым-Платоновым, князем В. П. Мещерским, Ф. М. Достоевским и др.

О. Л. Фетисенко

Третье в **2018 г.** заседание, прошедшее **30 ноября** и посвященное теме «Византийские истоки русской музыки», традиционно провели священник Игорь Иванов и И. Б. Гаврилов. С докладом на нем выступил постоянный участник «Византийского кабинета», преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени св. прав. Иоанна Кронштадтского и Народного православного университета Сергей Феликсович Тухленков. Присутствовавшие студенты Академии и слушатели Епархиальных курсов активно обсуждали услышанное и задавали докладчику интересные вопросы. Также мероприятие посетили учащиеся Факультета церковных искусств (Регентского отделения) СПбДА. В результате состоялся оживленный обмен

С. Ф. Тухленков

[2] О мертвых или хорошо, или ничего (*лат.*).

мнениями по поводу богословских аспектов в контексте русской музыкальной культуры и богослужебного пения.

В ходе заседания собеседниками затрагивался вопрос о воздействии богослужебного канона как на певческую культуру, так и на образ бытия русского человека. Говорилось о роли напева как всеобъемлющего фактора, влияющего на повседневную жизнь. Также была отмечена глубинная связь византийской православной традиции и русской музыкальной культуры XIX–XX вв.

Сергей Феликсович рассказал о византийской традиции «калофонии» (сладкоголосия), претерпевшей со временем турецкое воздействие. В силу этого сложилась любопытная ситуация — когда мы слушаем византийское пение, нам не вполне понятно, где в нем проявляется своя традиция, а где турецкое влияние.

Характерно и то, что сейчас музыка тональная, а в Византии была модальная. Важным моментом в византийской и русской певческой традиции являлось также наличие образов распева, которые представлял распевщик, знавший богослужебные тексты наизусть и способный заменить любого певчего. Такое устроение человека предполагало глубокое погружение в молитвенную жизнь.

С. Ф. Тухленков подчеркнул, что Древняя Русь усвоила именно старовизантийский стиль пения — более ясный и более прямой, что и отразилось на нашей певческой традиции. Было отмечено, что сплав русской народной музыкальной культуры с византийской традицией породил знаменный распев. Это пение создавалось для молитвы, в процессе молитвы и само являлось молитвой. Русская музыкальная культура вобрала в себя дух христианской собранности. Более того, русская культура — это культура духовного реализма, где в образах передается та или иная духовная ситуация во всех ее противоречиях. Это отразилось и в русской опере, образы которой свидетельствуют о трагедии внутренней жизни русского человека — например, в операх М. П. Мусоргского «Борис Годунов» и П. И. Чайковского «Опричник», где мощно сконцентрирован духовно-нравственный императив. Поэтому именно через традиционную русскую музыкальную культуру можно осуществлять духовно-нравственное воспитание.

Заседание «Византийского кабинета» сопровождалось прослушиванием музыкальных фрагментов, иллюстрирующих тезисы докладчика.

В рамках четвертого заседания «Византийского кабинета» **22 февраля 2019 г.** в Книжной гостиной прошел круглый стол «Научная и миссионерская деятельность св. Фотия, патриарха Константинопольского (по материалам греческих исследований)», ведущими которого выступили священник Игорь Иванов и И. Б. Гаврилов. Основным докладчиком по теме стал протоиерей Владимир Гончаренко. Также в заседании принял участие А. В. Маркидонов.

Прот. В. Гончаренко и свящ. И. Иванов

В начале встречи отец Игорь рассказал о специфике работы «Византийского кабинета», отметив актуальность знакомства с современными греческими исследованиями по церковной истории и православной мысли. Далее прозвучал доклад отца Владимира, посвященный как раз новейшим трудам, касающимся жизни, служения и наследия св. Фотия (820–896), патриарха Константинопольского.

И. Б. Гаврилов, в свою очередь, напомнил, что круглый стол приурочен ко дню памяти св. патриарха Фотия, который отмечался 19 февраля. Отец Владимир добавил, что мероприятие проходит как раз между двумя значимыми датами — 19 и 24 февраля, днем памяти праведной Феодоры, царицы греческой, восстановившей иконопочитание в 867 г.

Затем, приступив к своему докладу, протоиерей Владимир, рассказал о своеобразии эпохи и о жизненном пути св. патриарха Фотия, его просветительской, научной и церковной деятельности. Особое внимание он уделил специфике организации светского и духовного образования в Византии того времени, а также влиянию святителя на византийскую и славянскую образовательные традиции.

Весомым дополнением к докладу стало сообщение А. В. Маркидонова о богословских трудах свт. Фотия и о его глубоком благочестии, проявившемся еще в годы служения протоасикритом при императорском дворе. Тогда в сложных расстановках внутренних и внешних противостояний и разногласий будущий патриарх оставался безупречным в глазах представителей разный партий.

Продолжая разговор о научной и образовательной деятельности свт. Фотия, священник Игорь Иванов сообщил о составе его труда «Мириобиблион», приведя при этом ряд цитат, характеризующих стиль и методологию автора.

В конце круглого стола А. В. Маркидонов процитировал слова преп. Серафима Саровского, ставившего св. патриарха Фотия в пример, отмечая, что он, еще будучи светским сановником, непрестанно совершал молитву Иисусову. То есть святой пришел в устроение глубокого благочестия задолго до вступления в высокую церковную должность, которой он отнюдь не искал, но принял как волю Божию.

Завершая заседание «Византийского кабинета, отец Игорь поблагодарил всех собравшихся и пожелал дальнейшего активного освоения как наследия древней церковной мысли, так и ее современных греческих исследований.

Пятое заседание «Византийского кабинета», состоявшееся **22 марта 2019 г.**, было посвящено теме «Духовная музыка И. С. Баха в свете Православия». Круглый стол традиционно провели отец Игорь Иванов и Игорь Борисович Гаврилов. В беседе приняли участие преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени св. прав. Иоанна Кронштадтского Сергей Феликсович Тухленков и известный петербургский композитор-органист, регент, создатель и руководитель детско-юношеского хора и церковно-певческой школы во имя преп. Иоанна Дамаскина Ирина Валентиновна Болдышева.

В начале заседания отец Игорь познакомил присутствующих с новой разработкой Издательства — разделом на сайте, отражающим деятельность «Византийского кабинета». Далее, предваряя разговор о творчестве И. С. Баха, он отметил, что встреча приурочена к годовщине со дня рождения великого музыканта. Кроме того, отец Игорь сказал несколько слов об особенностях лютеранского мировоззрения, подчеркнув, что некая связь между византийской традицией и духовной музыкой Баха может быть усмотрена в опыте личного обожения, о котором в свое время говорил преп. Симеон Новый Богослов, напомнив своим современникам о главной цели

христианской жизни — богообщении. В этом контексте характерно то, что индивидуальное аскетическое устроение (например, впоследствии пуританизм) и неприятие духовного формализма (индульгенции и т. п.) были основанием и лютеранского отношения к сути христианства.

Продолжая разговор о духовных аспектах музыки как богословия в звуках, И. Б. Гаврилов назвал Баха музыкальным толкователем Библии. Игорь Борисович напомнил, что композитор является собирателем великой средневековой музыкальной традиции и его творчество представляет собой некую «сумму звучащей теологии». Это гениальный пример славословия Творца и прекрасная альтернатива всему низкому и вульгарному, чем зачастую наполнено современное искусство.

Затем выступил С. Ф. Тухленков, который кратко рассказал о трех периодах жизни И. С. Баха, отметив, что композитор был регентом и стремился в первую очередь к благополучию своей большой семьи, а не к мирской славе. Ярким свидетельством внутренней жизни Баха служит обнаруженная в 30-е гг. XX в. его Библия с пометками на полях. Что же касается музыки композитора, то она предназначалась не для концертного исполнения, а для музыкального сопровождения лютеранского богослужения и имела целью утешение и освежение духа слушателей. По мнению докладчика, И. С. Баха можно назвать живописцем в музыке — он как бы пишет фреску на духовный сюжет (пусть и с патетикой), которая возвышает и преображает слушающего. При этом профанное и сакральное размежевываются музыкальными средствами, как, например, в музыкальном оформлении «речитатива» в «Страстях по Матфею». Особо было сказано об ариях Баха, являющихся, по словам С. Ф. Тухленкова, выражением соборной души, ощущающей свое несовершенство при соприкосновении с небесной чистотой. Также Сергей Феликсович рассмотрел протестантский хорал, сравнив его мелодику с православными гласами, а в заключение доклада поделился соображениями о том, чем именно и почему И. С. Бах близок православным слушателям.

И. В. Болдышева в своем сообщении отметила, что музыка Баха свидетельствует о вечности и о невидимом мире — душе, духе, Боге. Кроме того, она отражает благородство высоких чувств и глубокий трагизм. Однако, проводя душу по этим трагическим глубинам и безднам, Бах не оставляет ее там, а выводит на свет через мажорный финал. В творчестве композитора активно используется агогика — средство выразительности, свойственное органной музыке, создающее в ней некое «живое дыхание»: замедление при восхождении, ускорение при нисхождении мелодии. Эта динамика выражает не страстное, а духовное (бесстрастное, аскетическое) устроение человека. Таким образом, как подытожила Ирина Валентиновна, своим строем, чистотой, красотой, внутренними духовными ритмами, ясным чувством Бога, Бах близок православному мировосприятию. Его музыка учит созерцанию, без которого трудно стать духовным человеком, особенно в современном мире.

И. В. Болдышева

12 апреля 2019 г. в Книжной гостиной состоялось шестое заседание «Византийского кабинета», посвященное актуальным вопросам православной науки, в рамках которого прошла презентация второго выпуска журнала «Русско-Византийский вестник». В заседании приняли участие авторы номера и члены редакционного совета журнала: кандидат богословия, доцент СПбДА Александр Васильевич Маркидонов; доктор филологических наук (Пушкинский Дом РАН) Владимир Алексеевич Котельников; доктор философских наук, профессор, академик Российской академии образования, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена Александр Аркадьевич Корольков; доктор филологических наук, профессор РГПУ им. А. И. Герцена Елена Ивановна Анненкова; доктор культурологии, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета Ольга Борисовна Сокурова; кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» Валерий Александрович Фатеев. Проводили встречу священник Игорь Иванов и Игорь Борисович Гаврилов, присутствовал также и. о. заведующего кафедры древних языков иеромонах Варфоломей (Магницкий).

Открывая заседание, отец Игорь рассказал о концепции журнала как полифоничной научной площадки для обсуждения актуальных вопросов, связанных с историей как христианской культуры в целом, так и в контексте преемства византийской традиции на Западе, Востоке и в России.

В. А. Котельников и А. А. Корольков

Затем присутствующим было предложено поделиться своим мнением о журнале и предложениями относительно перспектив его развития, опираясь на вопросы анкеты. Авторы высказали единодушное убеждение в существовании потребности всестороннего раскрытия духовной связи русской цивилизации с византийской культурой, издавна осуществляемой прежде всего через Православную Церковь. Именно такие ассоциации вызывает название «Русско-Византийский вестник», хотя само оно, по мнению В. А. Фатеева, возможно, не вполне отражает все богатство содержания издания, которое можно оценить по его рубрикации, затрагивающей самые актуальные стороны отечественной духовной культуры.

По словам В. А. Котельникова, крайне необходимо отвечать на потребность изучения православных византийской и русской цивилизаций на современном научном языке, доводя эти ответы до широкого круга подготовленных к тому читателей. Журнал «РВВ» ассоциируется у него с добротными дореволюционными изданиями данного профиля. Деятельность редакции и материалы, полагает ученый, должны соответствовать названной теме, охватывая ее в церковном, богословском, религиозно-философском, социальном, политическом, культурологическом и литературном аспектах.

В свою очередь, А. А. Корольков отметил, что название журнала нацеливает на академическую фундаментальность, но вместе с тем и на просветительские задачи. Это проявилось в первых выпусках, где сосуществуют материалы исследовательские и просветительские, несущие свет всем нам, в большей или меньшей степени растерявшим духовное богатство преемства Византии и России.

А. В. Маркидонов также одобрил название: в избранном создателями имени нет ни размытости, ни стесняющей жанровую и тематическую инициативу участников ограниченности. Оно предполагает достаточно широкий, разнообразный, но и предметно-тематически внятно организованный круг исследований; располагает к такой методологии, которая исходила бы из усмотрения традиционных начал и рассмотрения того, как такие начала осуществляются или осознаются, переосмысляются в том или ином конкретном культурно-историческом контексте. Кроме того, Александр

В. А. Фатеев, А. В. Маркидонов, иером. Варфоломей (Магницкий)

Е. И. Анненкова

О. Б. Сокурова

Васильевич отметил (подобные слова звучали из уст и других участников круглого стола), что вестник привлекает внимание высокими полиграфическими характеристиками — строгим изяществом, простотой, ясностью и выразительностью оформления, богатством иллюстративного материала, несущего и информативное, и художественное значение.

Е. И. Анненкову преимущественно заинтересовали публикации, откликающиеся на современные вопросы, особенно разделы «Русская классическая литература и Православие», «Русская религиозная философия» — прежде всего потому, что здесь есть некое поле для полемики. Елена Ивановна высказала идею, что издание могло бы стать своеобразной дискуссионной площадкой для авторов, выражающих точку зрения Церкви, и ученых-гуманитариев, способствовать их общению, знакомству друг с другом, поискам общих платформ.

О. Б. Сокурова выделила статьи В. А. Котельникова, В. А. Воропаева, Н. Н. Павлюченкова, С. М. Телегиной и др., назвав «РВВ» весьма содержательным и пожелав редколлегии продолжать работу в том же направлении. Также она сказала, что обязательно будет использовать материалы номера на своих занятиях со студентами.

В конце встречи слушатели и гости обсудили ряд вопросов и пришли к единому мнению о необходимости более активно продвигать журнал в научной и учебной среде.

24 мая 2019 г. в Книжной гостиной прошло седьмое, заключительное в 2018–2019 учебном году заседание «Византийского кабинета», посвященное теме «Композиторы XX в. и духовная культура. Георгий Свиридов, Валерий Гаврилин, Родион Щедрин, Альфред Шнитке». Работу мероприятия возглавил доцент кафедры богословия Игорь Борисович Гаврилов.

С докладом, посвященным жизни и творчеству известных композиторов второй половины XX в., выступил Сергей Феликсович Тухленков. Центральной темой его сообщения явилась связь композиторского творчества с богослужебной и народной певческими традициями и ее органичность. Акцент был сделан на различии внутреннего

Участники круглого стола

восприятия композиторами этих традиций. Выступление сопровождалось прослушиванием фрагментов произведений названных авторов и интересной дискуссией.

Переходя к **2019–2020 учебному году**, прежде всего отметим, что с 18 марта 2020 г. все запланированные очные научные мероприятия Санкт-Петербургской духовной академии, к сожалению, были отменены в связи с карантином по поводу коронавирусной инфекции.

А начался год знаковым для «Византийского кабинета» событием, которым стала Первая международная научно-богословская конференция по византинистике, состоявшаяся **13 сентября 2019 г.** в Книжной гостиной Издательства СПбДА. Организаторами и ведущими конференции выступили священник Игорь Иванов и И. Б. Гаврилов.

Перед началом научного мероприятия с приветственным словом к собравшимся обратился ректор Академии епископ Петергофский Силуан. Владыка указал на влияние византийского наследия в ходе развития России и европейских стран: «Византийское наследие оставило свой след во многих странах Европы, но в истории нашей страны эта связь имеет особый одухотворенный характер.

Епископ Петергофский Силуан (Никитин)

Христианская вера принесла нам не только основы грамотности или великолепное богослужение. Крещение Руси было одним конкретным событием, которое в исторической перспективе дало возможность миллионам русских людей стать у Престола Божия. И это главный византийский дар нашему народу. Русский менталитет во многом сформировался благодаря православному отношению к миру, к труду, взаимоотношениям в государстве. И современное общество, в котором как будто теряются нравственные ориентиры из-за информационной перенасыщенности, нуждается в крепком основании для достойной жизни. И эти основания лежат в нашей вере, в нашей традиции, которую мы волею Божией восприняли от Византии».

Далее выступил проректор СПбДА по научно-богословской работе протоиерей Константин Костромин, который высказал надежду, что конференция по византинистике в Академии станет традиционной и в дальнейшем будет привлекать все больше участников.

Затем слово взял священник Игорь Иванов со вступительным докладом «Современность и византийская матрица», обозначив главную проблематику конференции в контексте базовых византийских установок: 1) правовое сознание (дисциплина социальной практики); 2) культурное сознание (дисциплина интеллектуальной практики); 3) церковное сознание (дисциплина церковной жизни) и 4) догматическое сознание (дисциплина соборного духовного разума). При этом были поставлены такие ключевые вопросы: насколько можно говорить о синтезе в Византии ортодоксии (правильная вера) и ортопраксии (правильные поступки)? И насколько современность разделяет эти идеалы и устремления? Как бы то ни было, заключил отец Игорь, церковная жизнь полна византинизмов, и без их внятного и осмысленного принятия вряд ли можно ли говорить о передаче традиции и перспективах самой церковности. Доклад отца Игоря сопровождался видео-презентацией, иллюстрирующей реконструкцию Юстинианы Примы — «идеального византийского города», построенного по заказу императора Юстиниана Великого в 530-х гг. и разрушенного аварами в 615 г.

Пленарное заседание открыла профессор философии Папского университета имени Иоанна Павла II в Кракове (Польша) монахиня Тереза (Оболевич). Она представила доклад «Мирра Лот-Бородина как исследователь византийского богословия», рассказав о биографии и трудах ученой, особое место в которых занимает личная переписка Лот-Бородиной с русскими богословами XX в.

Профессор Екатеринбургской духовной семинарии Д. И. Макаров прочитал доклад «Феодор Метохит (XIV в.) об интеллектуальной и духовной составляющих образования», содержащий подробный анализ учения византийского писателя.

Настоятельница Константино-Еленинского женского монастыря игумения Илариона (Феоктистова) представила сообщение «Византийское влияние в монастырском уставном творчестве XIX в.», в котором изложила разбор древних литургических практик свт. Феофаном Затворником.

Преподаватель Академии, доцент протоиерей Владимир Гончаренко прочитал доклад «Деятельность священномученика Григория, патриарха Константинопольского, по сохранению греческого классического языка» и дал подробную историческую справку о деятельности византийского иерарха.

Доктор исторических наук, профессор СПбДА М. В. Шкаровский в своем докладе «Образ Святой Горы Афон в произведениях русских писателей-эмигрантов 1920–1930 гг.» рассказал об особенностях творчества ряда русских писателей начала XX в.

В завершении пленарного заседания доктор культурологии, доцент Института истории СПбГУ О. Б. Сокурова выступила с сообщением «Новая Елена и византийский вектор духовного, государственного и культурного пути России», посвященным вкладу св. княгини Ольги в установление русской государственности и улучшение дипломатических отношений с Византией.

После перерыва конференцию продолжил директор духовно-просветительского центра «Кириллица» (г. Самара) священник Максим Соколов. Он провел практическое

Участники конференции

занятие «Влияние византийской эстетики на русский и европейский средневековый костюм. Взгляд современного реконструктора», во время которого показал элементы одежды и оружия византийских граждан.

Кандидат искусствоведения, член Союза художников России, директор Научного архива Российской академии художеств В. Б. Казарина прочитала доклад «Современные реплики византийского шитья», в котором рассказала об истории применения византийской вышивки в церковной традиции Руси.

Кандидат медицинских наук, старший преподаватель истории медицины Санкт-Петербургской государственной педиатрической медицинской академии О. А. Джарман выступила с сообщением на тему «Ребенок в представлении византийской медицины». Ольга Александровна привела толкование гуморальной теории византийских врачей, а также отметила основные моменты в уходе за детьми и их лечении в древних медицинских учреждениях.

Преподаватель Епархиальных курсов религиозного образования и катехизации имени св. прав. Иоанна Кронштадтского С. Ф. Тухленков представил доклад «Богослужебно-певческий канон и музыкальная культура», в котором показал, что византийская традиция передала Русской Церкви опыт аскетически выверенного искусства.

Последним с сообщением на тему «Образы Византии в религиозно-философской мысли русского зарубежья» выступил И. Б. Гаврилов. Он выделил в истории русской философии XIX–XX вв. два ключевых направления осмысления Византии — либерально-западническое и консервативно-славянофильское. Начало первого Игорь Борисович связал с именами П. Я. Чаадаева и В. С. Соловьева, а второго — с именами К. Н. Леонтьева, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского. Особое внимание было уделено воззрениям на Византию философов первой волны русской эмиграции, причем не только таких последовательных византинистов, как протоиерей Г. Флоровский, но и их оппонентов — Г. П. Федотова, Н. А. Бердяева, протоиерея А. Шмемана. Докладчик отметил, что суждения русских мыслителей-эмигрантов о Византии и ее культурном наследии не утратили значения и в наши дни.

Таким образом, Первая международная научно-богословская конференция по византинистике в СПбДА объединила специалистов-энтузиастов из разных городов России и зарубежья и получилась по-византийски полифоничной и многогранной.

2019–2020 учебный год открылся заседанием «Византийского кабинета» **25 октября 2019 г.**, которое было приурочено к памятной дате выдающегося русского религиозного мыслителя, поэта, ученого Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949). Ведущими круглого стола «Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины» традиционно выступили авторы проекта — священник Игорь Иванов и И. Б. Гаврилов. В мероприятии приняли участие ученые из Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской духовной академии. С основным докладом «Византийская традиция в позднем творчестве Вячеслава Иванова» выступила доктор филологических наук, профессор СПбГУ Светлана Дмитриевна Титаренко. В ее докладе было рассмотрено преломление традиций византийской эстетики в «Повести о Светомире царевиче» и других сочинениях мыслителя.

Открывая заседание, священник Игорь Иванов рассказал о деятельности «Византийского кабинета» и о журнале «Русско-Византийский вестник». Отец Игорь особо подчеркнул, что личность и творчество В. Иванова интересны именно в контексте пересечения античной, византийской, русской и европейской традиций в его наследии, для которого характерны полифоничность и вселенскость, равно как и амбивалентность вкупе с метафизичностью, символизмом и реализмом, ставящие поэта в ряд крупнейших литераторов России.

Продолжая разговор, И. Б. Гаврилов отметил, что В. Иванов был не только писателем-гуманистом, сочетавшим славянофильскую и романтическую линии, но и выдающимся представителем русского эллинизма, прошедшим через искушение ницшеанством. Игорь Борисович предложил для обсуждения следующий вопрос: как в творчестве Вячеслава Иванова совмещались обращенность к западной культуре и верность русско-византийской традиции, что особенно проявилось в его «Повести о Светомире царевиче»?

Далее слово взяла Светлана Дмитриевна Титаренко, отметив, что «византийство» В. Иванова явно прослеживается в его произведениях, написанных после отъезда из России в 1924 г., и достигает своего апогея именно в «Повести о Светомире царевиче» — как бы духовном завещании мыслителя, отразившем его взгляды на историю мира и человечества. Это сочинение представляет собой своего рода христианскую мифолого-символическую утопию, где через религиозный экфрасис как некую иконичность изображается чаемое царство «агиократии».

С. Д. Титаренко

Развивая эту мысль, кандидат философских наук Евгений Михайлович Титаренко сделал акцент на входящем в «Повесть...» «Духовном послании пресвитера Иоанна», в котором духовно-символическая иконография спасения земли тесно связана с топографией — реальной и символической (например, образы Кремля и Успенского собора как центра земли).

В свою очередь, доктор культурологии Ольга Борисовна Сокурова подчеркнула, что В. Иванов в эпоху глобальных катастроф XX в. пытался посредством нравственно-религиозного искусства повлиять на обновление и пересоздание действительности.

Такое стремление было характерной чертой Серебряного века, в искусстве которого ярко проявилась тяга к хилиастическому утопизму преображения земли (от символистов и хлыстов к революционерам). В основе данной тяги лежит острое недовольство собой, обществом, миром и самой искусственностью искусства, а происходящее из нее творчество связано с разрушительными тенденциями. Тем не менее, В. Иванов, будучи «реалистическим символистом», считал, что нужно «ценить плоть мира» и идти от «реального к реальнейшему», обретая истинный смысл в том, что находится за пределами мира, культуры и искусства.

Поддерживая тему, доцент Александр Васильевич Маркидонов уточнил, что именно разобщение человечества с горним миром привело и к кризису культуры, и к мировым войнам. И, конечно, утопичность является двойником иконичности, ее подменой, ибо она не ведет к выходу в эсхатологию, к ситуации, когда человек чает «облечься в нетленное». Примечательно, что как раз это слово — «облечься» — использовал В. Иванов, говоря о некоем «посвящении» как приобщении к новому реальному духовному опыту сверхисторизма.

В завершение встречи Игорь Борисович Гаврилов, подчеркнул, что Вячеславу Иванову удалось, несмотря на увлечение взглядами антивизантийца В. Соловьева и нигилиста Ф. Ницше, прийти к оправданию византийского синтеза античной культуры и христианства и избежать критики исторического христианства, устремившись целиком к поиску в образах и символах идеала Единой Церкви, живущей любовью ко Христу и человечеству.

В конце заседания слушатели и гости кратко обсудили вопросы, вызванные темой круглого стола. Было высказано пожелание глубже рассмотреть как «византийство» Вячеслава Иванова, так и специфику искусства Серебряного века в контексте русско-византийской ментальности.

29 ноября 2019 г. в Книжной гостиной состоялось второе заседание «Византийского кабинета», посвященное 80-летию со дня рождения композитора Валерия

И. Б. Гаврилов и С. Ф. Тухленков

Александровича Гаврилина (1939–1999). В нем приняли участие преподаватели учебных заведений Северной столицы, а также студенты Духовной школы и слушатели Свято-Иоанновских епархиальных курсов.

В начале заседания ведущий мероприятия И. Б. Гаврилов познакомил собравшихся с биографией В. А. Гаврилина и представил участников мероприятия.

С основным докладом выступил постоянный гость круглых столов «Византийского кабинета» С. Ф. Тухленков. Он рассмотрел творчество В. А. Гаврилина на примере таких его избранных музыкальных произведений, как «Русская тетрадь», «Вечерок», «Военные письма» и «Скоморохи». Особенностью творчества композитора, по мнению докладчика, является совмещение русского фольклора с советской песней: в основе многих его произведений лежат народные тексты. «Такие художники, как Валерий Гаврилин, несли свет... Мы с вами должны стремиться к тому, чтобы постигать великую русскую музыкальную культуру, потому что она способствует пробуждению человеческой души и стремлению к свету, который заложен в этой великой музыке», — заключил Сергей Феликсович.

В завершение заседания доктор культурологии, доцент Института истории СПбГУ О. Б. Сокурова поделилась личными воспоминаниями о своей первой встрече с композитором. Она отметила простоту и скромность Валерия Александровича, которыми отличались и его музыкальные произведения. «Настоящий музыкант и творец всегда опережает свое время. Так и Гаврилин в своем творчестве оставил множество сигналов для современного поколения. Его произведения взывают к чистоте, цельности, они предлагают человеку остановиться и заглянуть внутрь себя», — подчеркнула Ольга Борисовна.

20 декабря 2019 г. в Книжной гостиной Академии состоялся круглый стол «Протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) — богослов, философ, историк Церкви. К 40-летию со дня преставления», который «Византийский кабинет» провел совместно с кафедрой богословия СПбДА.

Во встрече принимали участие учащиеся Академии, а также слушатели и сотрудники Епархиальных курсов. По традиции работу возглавили священник Игорь Иванов и Игорь Борисович Гаврилов. В заседании принял участие доцент кафедры богословия Александр Васильевич Маркидонов.

В начале заседания отец Игорь рассказал о значении наследия протоиерея Георгия Флоровского в русской церковной культуре эмиграции и о динамике его восприятия в постсоветской России среди церковной интеллигенции 1990-х — 2010-х гг. При этом был поставлен вопрос: а чем сегодня могут быть актуальны труды отца Георгия?

Далее отец Игорь зачитал тезисы заочного доклада доцента кафедры богословия священника Михаила Легеева на тему «Отец Георгий Флоровский. Первая попытка синтеза богословия истории и экклезиологии кафоличности: символ эпохи и путь в будущее».

Согласно прозвучавшей речи, основные направления научно-богословской работы отца Георгия — проблематика богословия истории и экклезиология. В области богословия истории отца Г. Флоровского можно признать исключительной фигурой в православном богословии XX в. Его вклад в эту область наиболее значителен, являясь связующим звеном между русской богословской мыслью XVI–XIX вв. и мыслью конца XX в. — начала XXI в. В области собственно экклезиологии — конкретно экклезиологии кафоличности, взятой вне прямого контекста истории — вклад отца Г. Флоровского также весьма показателен (хотя здесь с его идеями и не всегда можно согласиться). Он исследует: природу кафоличности; вопросы, связанные с общением в Церкви; вопрос главенства Христа над Церковью; проблему ипостасного бытия Церкви и в Церкви; проблематику «границ Церкви»; область отношений Церкви и Святой Троицы.

В целом можно сказать, что отец Г. Флоровский силен именно историческим богословием. Обнаруживаемый у него синтез той или иной экклезиологической

О. Игорь Иванов зачитывает тезисы доклада свящ. М. Легеева

проблематики и историко-богословских идей представляет новаторские подходы, пролагающие магистральные пути развития экклезиологии кафоличности в будущем. Почти везде, где отец Георгий привносит исторический контекст, в отношении этого контекста он следует в русле Предания, творчески расширяя его. Экклезиология же, взятая вне этого исторического контекста, представляет у отца Г. Флоровского проблемную область. Одним из общих слабых мест экклезиологии отца Георгия следует признать неточное применение понятийного аппарата (впрочем, как практически и у всех богословов XX в.).

Далее слово взял доцент кафедры богословия, кандидат философских наук И. Б. Гаврилов. Он поделился своим пониманием главного произведения отца Георгия «Пути русского богословия», которое назвал лучшим введением в историю русской религиозной мысли. В частности, Игорь Борисович остановился на идее разделения мыслителем русской культуры на «дневную» и «ночную». «Дневная культура» — это высокая церковная культура русского византинизма. «Ночная» — языческая, это область воображения и страстей человеческих, невоцерковленное сознание русского человека, выражающееся в душевной и социальной смуте. Один из важнейших тезисов книги отца Г. Флоровского заключается в том, что, несмотря на видимое воцерковление сознания русского народа, положительное влияние византинизма постоянно прерывалось всплесками разрушительной «ночной стихии». Как отметил докладчик, апогеем вторжения этой смуты, вытеснением и фактическим уничтожением темным языческим своеволием тонкого слоя высокой богословской культуры византинизма, по мнению отца Георгия, стала революция 1917 г.

В то же время И. Б. Гаврилов коснулся вопроса разрыва отца Г. Флоровского с евразийством и неприятия им таких популярных в среде первой волны русской эмиграции концепций, как «Москва — Третий Рим» и «Святая Русь». «Почему крупнейший отечественный богослов XX в. совершил переход от русского христианства к византийскому (вселенскому)?» — поставил вопрос выступавший и подчеркнул, что эта проблема нуждается в серьезном осмыслении.

В свою очередь, доцент кафедры богословия А. В. Маркидонов подчеркнул, что весьма важно не просто читать, но и перечитывать труды отца Г. Флоровского, показавшего, что суть «христианского эллинизма» состоит не в рациональной «системе богословия», а в синтезе целостной кафоличности мысли. Главное в мысли отца Георгия, по мнению Александра Васильевича, — это то, что он в XX в. говорит о «возвращении к отцам», поскольку лишь изнутри святоотеческого горизонта мы можем быть действительно кафоличны, быть согласны Христу, Который являет целостность на все века. И Церковь дает возможность воспитания целостного сознания, согласного со Христом.

Как отметил докладчик, отца Георгия часто упрекают в том, что он не дал определения «неопатристического синтеза». Что же такое этот «неопатристический синтез»? По сути это — непрекращающееся обновление сокровищницы Церкви (в веянии Духа Святого), обновляющийся опыт отцов, пояснил А. В. Маркидонов. В заключение, обращаясь к проблеме кризиса византинизма, он выразил сожаление, что Русь, усвоив византийское наследие, не усвоила византийской пытливости — умного и разумного усвоения традиции. В таком смысле «христианский эллинизм» остается всегда актуальным для русского церковного сознания.

В завершение встречи отец Игорь Иванов рассказал о том, как, перекликаются взгляды протоиерея Георгия Флоровского и известного румынского богослова XX в. протоиерея Думитру Станилое. По мысли отца Д. Станилое, истинное и живое богословие обращено одновременно в три стороны: в прошлое, настоящее и будущее. Оно одновременно апостольское, современное и пророческое. Оно характеризуется верностью откровению Христа, данному в Священном Писании и Предании, ответственностью за современное сообщество верующих, открытостью в эсхатологическое будущее. Кроме того, отец Думитру всегда воспринимал отцов Церкви как современников, как живых свидетелей Истины, чье свидетельство требует от нас постоянного самоанализа и осмысления жизни с учетом современных проблем. Румынский богослов говорит в согласии с отцом Г. Флоровским: «Опыт Бога есть деяние синтеза...» Таким образом, заключил отец Игорь, вполне очевидно, что внутри русской

и румынской православных традиций XX в. проявились мыслители, созвучные друг другу в понимании «патристического синтеза».

Последнее в 2019–2020 учебном году очное заседание «Византийского кабинета», посвященное византийской тематике в современной художественной литературе, прошло **31 января 2020 г.** В мероприятии приняли участие: профессор, историк медицины, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета Галина Львовна Микиртичан; к. ф.н, доцент, доцент кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета Лариса Грачиковна Тоноян; доцент той же кафедры, историк Любовь Николаевна Лисенкова; к. м.н, старший преподаватель той же кафедры Ольга Александровна Джарман. Ведущими были отец Игорь Иванов и И. Б. Гаврилов, участниками — студенты СПбДА, а также слушатели и сотрудники Епархиальных курсов.

Открывая заседание, отец Игорь сделал краткий обзор художественной литературы разных стран мира, посвященной Византии. При этом была обозначена и жанровая дифференциация: 1) исторический роман: классический исторический роман (Ж. Ломбар, Р. Грейвс, А. Ладинский); беллетризированные или научно-популярные биографии (Ш. Диль, М. Казовский); любовный или же «женский» исторический роман (Д. Брэдшоу, С. Холланд); 2) фантастический роман, в основном два поджанра: альтернативная история (Г. Тартлдав, Л. С. де Камп); фэнтези-мир, сконструированный на основе истории Византии с заменой личных имен и географических терминов (Гай Гэвриел Кей); путешествие во времени (менее распространено); 3) поэмы и пьесы (преимущественно XIX в.).

Так или иначе, все эти жанры есть и в современной русскоязычной художественной литературе, например, у таких писателей как: протоиерей Николай Агафонов («Иоанн Дамаскин»), Александр Говоров («Византийская тьма»), Михаил Казовский («Юстиниан. Топот бронзового коня»), Татьяна Сенина («Кассия»), Александр Тюрин («Царства сотника Сенцова»), Сергей Смирнов («Цареградский оборотень»).

Л. Г. Тоноян, Г. Л. Микиртичан, Л. Н. Лисенкова

О. А. Джарман

Очевидно, что Византия привлекает авторов своим историческим и культурным потенциалом. В частности, это выражается в художественном исследовании коллизий, связанных с взаимообщением античного и христианского мира.

Этой же теме оказался посвящен проект из четырех романов постоянного автора «Христианского чтения» Ольги Шульчевой-Джарман. Первый из них — «Врач из Вифинии. Сын весталки». В ходе рассказа автора о написании книги выяснилось, что это исторический роман, основанный на точных сведениях из эпохи Юлиана Отступника, и посвящен он рассказу о дружбе двух врачей: Каллиста (вымышленный персонаж), интеллигентного неоплатоника, и Кесария, образованного христианина, брата свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского.

В конце встречи слушатели и гости задали Ольге Александровне вопросы о том, как возникла идея романа, какие научные материалы использовались для выверки сюжета и фактологии, как и где приходилось писать книгу, насколько продуктивной была критика глав, выложенных в сети, возможно ли сделать сценарий на базе романа и т. д. Заседание прошло в оживленной литературной дискуссии.

Завершая отчет о деятельности «Византийского кабинета» за последние полтора года его существования, особо следует отметить, что она отразилась в различных публикациях в научных журналах Санкт-Петербургской духовной академии — «Христианском чтении», «Трудах и переводах», «Трудах кафедры богословия» и «Русско-Византийском вестнике». В целом можно сказать, что этот научно-просветительский проект Издательства СПбДА стабильно и плодотворно продолжает свою работу, а его руководители и участники надеются на развитие активного, перспективного и тесного сотрудничества как преподавателей и учащихся Академии, так и светских ученых, работающих на стыке междисциплинарных исследований и изучающих фундаментальные основания и пути развития русской культуры, многогранно укорененной в византийской традиции.

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 г.

Русско-Византийский вестник

№ 1 (3), 2020

Научный журнал

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

Главный редактор: И. Б. Гаврилов

Адрес Издательства СПбПДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com
Главный редактор: Д. В. Волужков
Верстка: Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки: Юлия Гринько

Подписано в печать: 03.08.2020. Дата выхода в свет: 28.08.2020.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 28,2 а.л.
Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 71. Тираж 250 экз.