

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

DEPARTMENT OF THEOLOGY

**RUSSIAN-BYZANTINE
HERALD**

№ 1 (16), 2024

Scientific Journal

HAC
Category K2

**Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2024**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

**РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ
ВЕСТНИК**

№ 1 (16), 2024

Научный журнал

ВАК
Категория К2

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2024

UDC 281.93(066)+94(495)

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R24-403-0050

The journal is included in “List of peer-reviewed scientific publications
in which main scientific results of theses for the candidate of science degree,
for the doctor of science degree”

Specializations:

- 5.6.1. National history (historical sciences),
- 5.7.2. History of philosophy (philosophical sciences).

By the decision of the Higher Attestation Commission (HAC),
the journal has been assigned to Category K2 for three years from 01/01/2024.

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theology
at the St. Petersburg Theological Academy

The editorial board

Valery Aleksandrovich Fateyev – Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the “Rostok” Publishing House.

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

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

Nikolai Nikolaevich Pavliuchenkov – Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher at the St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

Maksim Mikhailovich Shevchenko – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University.

Dmitry Vladimirovich Voluzhkov – Director of the St. Petersburg Theological Academy Publishing House.

Russian-Byzantine Herald : scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. –
SPb.: Publ. House of SPbTA, 2018 – .
№ 1 (16). – 2024. – 220 p.

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

© Article authors, 2024
© Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy, 2024

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

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р24-403-0050

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук
по группам специальностей:

5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
5.7.2. История философии (философские науки).

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.
распределен в Категорию К2 на три года.

Главный редактор

Игорь Борисович Гаврилов,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия
Санкт-Петербургской духовной академии

Редакционная коллегия

Дмитрий Владимирович Волужков — директор Издательства Санкт-Петербургской
духовной академии.

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

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

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских
наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гу-
манитарного университета.

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

Максим Михайлович Шевченко — кандидат исторических наук, доцент исторического
факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Р89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская ду-
ховная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .
№ 1 (16). — 2024. — 220 с.

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

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

© Авторы статей, 2024
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2024

THE EDITORIAL COUNCIL

Bishop Silouan of Peterhof (Nikitin Sergey Sergeevich) – Candidate of Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

E. I. Annenkova – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Russian Literature Department at the Herzen State Pedagogical University.

P. N. Bazanov – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Medialogy and Literature at the St. Petersburg State Institute of Culture.

O. L. Fetisenko – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher at the Russian Literature Institute (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

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

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

V. A. Kotelnikov – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher at the Russian Literature Institute (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Member of the Expert Council of the Patriarchal Literature Prize.

D. I. Makarov – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor and Head of the Department of General Humanitarian Disciplines at the Mussorgsky Urals State Conservatory.

A. Y. Minakov – Doctor of Historical Sciences, Professor of the History Department and Director of the Zonal Scientific Library of the Voronezh State University, Lecturer at the Voronezh Theological Seminary.

S. A. Nizhnikov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department History of Philosophy at the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University).

Nun Teresa (Obolevitch Teresa Semenovna) – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy at the John Paul II Pontifical University (Krakow, Poland).

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

G. V. Skotnikova – Doctor of Cultural Studies, Member of the Russian Literature Academy, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

O. B. Sokurova – Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art Studies, Associate Professor at the Department of Western European and Russian Culture History of the History Institute of the St. Petersburg State University.

R. V. Svetlov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

D. M. Volodikhin – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Moscow State University. *M. V. Lomonosova*, Vice-Rector for Research, Moscow State University of Technology and Management named after K. G. Razumovsky (First Cossack University).

V. A. Voropaev – Doctor of Philological Sciences, Professor at the Department of the Russian Literature History of the Lomonosov Moscow State University, Member of the Writers' Union of Russia, Chairman of the Gogol Commission of the Scientific Council “History of World Culture” at the Russian Academy of Sciences.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Петр Николаевич Базанов — доктор исторических наук, профессор кафедры медиологии и литературы Санкт-Петербургского государственного института культуры.

Дмитрий Михайлович Володихин — доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, проректор по научной работе Московского государственного университета технологий и управления имени К. Г. Разумовского (Первый казачий университет).

Владимир Алексеевич Воропаев — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы 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».

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 (Пушкинский Дом) Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии.

Дмитрий Игоревич Макаров — доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

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

Сергей Анатольевич Нижников — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы.

Сестра Тереза (Оболевич Тереза Семеновна) — хабилитированный доктор философии, 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 им. М. В. Ломоносова.

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Галина Викторовна Скотникова — доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

<i>И. Б. Гаврилов.</i> Философия европейского консерватизма и пути русской мысли. Обзор первого номера журнала «Русско-Византийский вестник» за 2024 г.	12
--	----

История философии

<i>В. Ю. Даренский, В. А. Котельников, М. В. Медоваров, А. Ю. Минаков, Г. Н. Самуйлов, Р. Лебрён, Х. М. Н. Суарес, И. Б. Гаврилов.</i> Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г.	24
<i>К. Б. Ермишина.</i> «Закат Европы» Шпенглера и евразийский «поворот к Востоку»: диалог, заимствование, спор или конфликт мировоззрений?	65
<i>М. В. Медоваров.</i> Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира.....	89
<i>А. Б. Панченко.</i> Теория нации Освальда Шпенглера в контексте дискуссий рубежа XIX–XX вв.	109
<i>В. Ю. Даренский.</i> О. Шпенглер как продолжатель идей русской философии	119
<i>Н. Н. Павлюченков.</i> «Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглером и П. А. Флоренским	131
<i>С. Д. Титаренко.</i> Вячеслав Иванов и Освальд Шпенглер: две модели культуры («Родное и вселенское» и «Закат Европы»)	146
<i>Е. М. Титаренко.</i> Образ будущего и кризис культуры: Освальд Шпенглер в свете идей русского космизма (Валериан Муравьев).....	162

Отечественная история

- П. Н. Базанов.* Сменовеховцы об Освальде Шпенглере 175
- Д. И. Стогов.* Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера)
конца XIX — начала XX в. о «закате Европы» 184
- М. Г. Талалай, О. Л. Фетисенко.* К. Н. Леонтьев
в эпистолярной хронике Андреевского скита
на Афоне (1871–1874)..... 197

CONTENTS

From the Editorial Board

<i>Igor B. Gavrilov</i> . Philosophy of European Conservatism and the Paths of Russian Thought. Review of the First Issue of the Magazine “Russian-Byzantine Herald” for 2024	12
---	----

History of Philosophy

<i>Vitaly Yu. Darensky, Vladimir A. Kotelnikov, Maksim V. Medovarov, Arkady Yu. Minakov, Gennady N. Samuylov, Richard Lebrun, José Miguel Nanni Soares, Igor B. Gavrilov</i> . Joseph de Maistre (1753–1821) and Russian thought: on the 270 th anniversary of the Savoyarde religious thinker. Materials of the International Conference of the SPbTA scientific project “Byzantine Cabinet”, held on November 7, 2023	24
<i>Ksenia B. Ermishina</i> . Spengler’s “The Decline of the West” and the Eurasian “Turn to the East”: dialogue, borrowing, dispute or conflict of worldviews?	65
<i>Maksim V. Medovarov</i> . Religion and Kinds of Worldview in Oswald Spengler’s Works on the Ancient History.....	89
<i>Alexey B. Panchenko</i> . Oswald Spengler’s theory of nation in the context of discussions at the turn of XIX–XX centuries	109
<i>Vitaly Yu. Darensky</i> . O. Spengler as a continuator of the ideas of Russian philosophy	119
<i>Nikolai N. Pavliuchenkov</i> . “The Decline of Europe” and the “New Middle Ages”: following the understanding of history by O. Spengler and P. A. Florensky	131
<i>Svetlana D. Titarenko</i> . Vyacheslav Ivanov and Oswald Spengler: Two Models of Culture (“Native and Universal” and “The Decline of the West”)	146
<i>Evgeny M. Titarenko</i> . Vision of the Future and the Crisis of Culture: Oswald Spengler and the Ideas of Russian Cosmism (Valerian Muraviev).....	162

National History

<i>Petr N. Bazanov</i> . Smenovekhovtsy about Oswald Spengler.....	175
<i>Dmitry I. Stogov</i> . Russian Conservatives (Forerunners of O. Spengler) of the Late XIX – Early XX Century About the “Decline of Europe”	184
<i>Michail G. Talalay, Olga L. Fetisenko</i> . K. N. Leontiev in the epistolary chronicle of the St. Andrew’s Skete on Mount Athos (1871–1874)	197

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

И. Б. Гаврилов

Философия европейского консерватизма и пути русской мысли. Обзор первого номера журнала «Русско-Византийский вестник» за 2024 г.

УДК [1(4-15+470)(091)](048)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_12
EDN VHFRXO



Аннотация: Статья представляет собой обзор материалов первого номера научного журнала Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник» за 2024 г., тематически оформленных в виде двух разделов. Первый раздел содержит публикацию тезисов и текстов докладов состоявшейся 7 ноября 2023 г. Международной научной конференции «Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя». Второй раздел включает в себя статьи по теме «Освальд Шпенглер и русская философия», посвященные 100-летию выхода в свет второго тома главного труда выдающегося немецкого философа и культуролога О. Шпенглера (1880–1936) «Закат Европы» (1922). Показано, что «Русско-Византийский вестник» продолжает уверенно развиваться и выходит на новый научно-теоретический уровень, обращаясь не только к отечественной религиозно-философской мысли, но и к выдающимся персоналиям зарубежной, в частности, западной консервативной философии. Подчеркивается, что в условиях «отмены» русской культуры на Западе и формирования мировоззренческих основ современного российского государства и общества рассматриваемые европейские мыслители выступают нашими важными свидетелями и идейным союзниками.

Ключевые слова: «Русско-Византийский вестник», Жозеф де Местр, О. Шпенглер, консерватизм, история философии, русская философия, европейская философия, историсофия, «Византийский кабинет».

Об авторе: **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>

Для цитирования: Гаврилов И. Б. Философия европейского консерватизма и пути русской мысли. Обзор первого номера журнала «Русско-Византийский вестник» за 2024 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 12–23.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Igor B. Gavrilov

Philosophy of European Conservatism and the Paths of Russian Thought. Review of the First Issue of the Magazine “Russian-Byzantine Herald” for 2024



UDC [1(4-15+470)(091)](048)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_12
EDN VHFRXO

Abstract: The article is a review of the materials from the first issue of the scientific journal of the St. Petersburg Theological Academy “Russian-Byzantine Herald” for 2024, thematically arranged in two sections. The first section contains the publication of the theses and the texts of the reports of the International Scientific Conference “Joseph de Maistre (1753–1821) and Russian thought: on the 270th anniversary of the Savoyard religious thinker”, held on November 7, 2023. The second section includes the articles on the topic “Oswald Spengler and Russian philosophy”, dedicated to the 100th anniversary of the publication of the second volume of the main work of an outstanding German philosopher and culturologist O. Spengler (1880–1936) “The Decline of Europe” (1922). It is shown that the “Russian-Byzantine Herald” continues to develop confidently and reaches a new scientific and theoretical level, addressing not only national religious and philosophical thought, but also outstanding personalities of foreign, in particular, Western conservative philosophy. It is emphasized that in the conditions of the “cancellation” of Russian culture in the West and of the formation of ideological foundations of modern Russian state and society, the European thinkers in question act as our important witnesses and ideological allies.

Keywords: “Russian-Byzantine Herald”, Joseph de Maistre, Oswald Spengler, conservatism, history of philosophy, Russian philosophy, European philosophy, historiosophy, “Byzantine Cabinet”.

About the author: **Igor Borisovich Gavrilov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

For citation: Gavrilov, I. B. Philosophy of European Conservatism and the Paths of Russian Thought. Review of the First Issue of the Magazine “Russian-Byzantine Herald” for 2024. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 12–23.

Как неоднократно отмечалось в наших предисловиях к уже вышедшим номерам, научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник» уделяет особое внимание памятным векам в истории христианской философии. Многие его выпуски были посвящены юбилеям выдающихся русских религиозных мыслителей — М. Н. Каткова, Ю. Ф. Самарина, А. С. Хомякова, М. П. Погодина, Е. Н. Трубецкого, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, священника П. Флоренского, А. А. Григорьева, архимандрита Феодора (Бухарева) и др. Настоящий номер также не стал исключением и объединил публикации, приуроченные сразу к двум важным датам.

Первая из них — 270-летие со дня рождения крупнейшего франкоязычного католического консервативного философа, литератора, дипломата Жозефа де Местра, оказавшего значительное влияние на западноевропейскую и русскую философскую мысль. Этому юбилею посвящена публикация «Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА „Византийский кабинет“ от 7 ноября 2023 г.»¹.

Международная конференция была организована и проведена научным проектом СПбДА «Византийский кабинет» совместно с Факультетом французского языка

¹ Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрён Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б. Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64. Подробнее о научных мероприятиях «Византийского кабинета» см.: Иванов И., священник, 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; Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., священник, Иванов И., священник, Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А. Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175; Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., священник, Любомудров А. М., Пак Н. И. «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166; Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50; Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52; Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48; Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35; Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175; Иванов И., священник, Гаврилов И. Б. О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 230–240.

Московского государственного лингвистического университета. Она объединила ведущих российских и зарубежных исследователи жизни и творчества Ж. де Местра, рассмотревших отдельные аспекты его интеллектуальной биографии, философского наследия, влияния на русскую мысль, а также проблемы развития и современного состояния посвященных ему исследований во всем мире.

В частности, помимо вступительных слов организаторов — руководителя научного проекта «Византийский кабинет», кандидата философских наук, доцента кафедры богословия, заведующего кафедрой иностранных языков СПбДА, главного редактора научного журнала СПбДА «Труды и переводы» свящ. Игоря Иванова и заместителя руководителя «Византийского кабинета», кандидата философских наук, доцента кафедры богословия СПбДА, главного редактора научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» Игоря Борисовича Гаврилова, прозвучали многочисленные доклады. Из зарубежных ученых выступили: старейший и авторитетнейший канадский исследователь, автор многочисленных книг о Ж. де Местре и переводов его сочинений, почетный профессор Университета Манитобы Ричард Лебрён («Размышления о моей первой книге „Трон и алтарь: Политическая и религиозная мысль Жозефа де Местра“»); его коллега и соратница над многими посвященными де Местру изданиями, профессор Папского католического университета Мадре и Маэстра в Доминиканской Республике Каролина Арментерос («О значении XVIII в. в провиденциалистской истории Жозефа де Местра»); их бразильский коллега, автор готовящегося выйти в свет исследования о консервативных воззрениях де Местре, доктор философских наук из Университета Сан-Паулу Хосе Мигель Нанни Суарес («Размышления о книге „Жозеф де Местр: Великая французская революция и Новое время глазами католика-гуманиста“»); доктор философских наук из Университета Париж III Новая Сорбонна (Франция) и Фрибургского университета (Швейцария) Яннис Константини́дес («Жозеф де Местр в России. „Жизнь вдали от родины“ как условие для открытия самого себя (самопознания)»); доктор филологических наук, профессор Марк Фруадефон (Франция) («Теология Жозефа де Местра»). От российской стороны представили доклады: отечественный исследователь де Местра, кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук Московского государственного лингвистического университета и доцент Сретенской духовной академии Геннадий Николаевич Самуилов («Античная философия и Жозеф де Местр»); ведущие исследователи истории русской мысли и русского консерватизма: доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета Аркадий Юрьевич Минаков («Русские сюжеты в биографии Жозефа де Местра»); доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского Виталий Юрьевич Даренский («„Философическая история“ человечества: от Фабра д’Оливе к Ж. де Местру»); доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук Владимир Алексеевич Котельников («Жозеф де Местр — „пламенный реакционер“», заочно); кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского Максим Викторович Медоваров («Жозеф де Местр в судьбах русской мысли», заочно).

Публикуемый в номере материал объединил некоторую часть прочитанных докладов. Те же доклады, которые не нашли в нем отражение, «Русско-Византийский вестник» планирует опубликовать в следующих номерах.

Как отметил один из организаторов конференции *И. Б. Гаврилов*, наряду с Э. Берком и Р. Шатобрианом, Ж. де Местр выступил основоположником философии европейского консерватизма, крупнейшим консерватором в истории западной мысли. Де Местр противопоставил рационалистической «вере в прогресс» и в «идеальные политические проекты» традиционные ценности: веру в Божественное Провидение, опирающийся на исторический опыт здравый смысл, принцип органического развития, учитывающий самобытные культурные традиции каждого общества. В рамках

публикации материалов конференции мыслитель рассматривается в формате *pro et contra*, что позволяет составить разностороннее представление о его идейном наследии и показывает большую актуальность многих его воззрений и необходимость продолжать их исследование.

В. Ю. Даренский в своем докладе подчеркнул принципиальную ценность трудов Ж. де Местра, являющихся, по его мнению, вершиной французской метафизической историософии. Автор отметил, что де Местр «вернулся к средневековому пониманию Истории как результата действия Божиего Промысла и благодати в делах людей, а события Нового времени трактовал как бунт человека против Бога, за которой он несет неизбежное наказание в виде войн и революций»².

В. А. Котельников представил подробную интеллектуальную биографию савойского мыслителя, особо акцентировав его заслугу как одного из родоначальников и идейных вдохновителей того направления социально-политической мысли, «которое уже в XIX в. противостояло воцарению постхристианской цивилизации, разрушению государственных, общественных и культурных иерархий»³. По мнению автора, важнейшая роль де Местра состоит «в строительстве им той идейной цитадели, которая стала оплотом европейской (в том числе и русской) реакции — не только в специально политическом смысле понятия, но в широком смысле необходимого духовного противодействия новоевропейским цивилизационным процессам»⁴.

М. В. Медоваров в своем докладе попытался ответить на следующие вопросы: «В чем заключается своеобразие традиционализма Жозефа де Местра, его место в истории европейской и русской философии, его актуальность для России и русской мысли?»⁵ Автор акцентировал уникальную роль мыслителя в истории России и «потрясающе плодотворный результат влияния савойского графа на начинавшийся тогда бурный рост русской общественной мысли и делающей первые шаги русской философии»⁶. Также был назван ряд тем в творчестве де Местра, которые, по мнению М. В. Медоварова, представляют особый интерес в настоящее время и нуждаются в исследованиях. Это темы: метафизика наказания и жертвоприношения, мартинизм, политическая теология и проблема сакрального насилия.

Автор следующего доклада *А. Ю. Минаков* представил альтернативную точку зрения на «русский» период жизни и творчества савойского религиозного мыслителя и, в частности, выдвинул тезис, что, хотя его идеи во многом перекликались с проблемами, волновавшими русскую религиозно-политическую и философскую мысль, однако «Жозеф де Местр не мог сильно повлиять на складывающийся русский консерватизм. Он развивался параллельно с западноевропейским, под влиянием сходных, но все же внутренних факторов»⁷. А. Ю. Минаков привел ряд крайне актуальных, достойных внимания в наше время высказываний де Местра по темам борьбы с иностранным подражателем в России (в тот период — т. н. галломанией), проблемам образования и воспитания и др., но в то же время историк подчеркнул, что нельзя забывать о негативном отношении католического философа к Православию, русскому самодержавию, а также свойственной ему русофобии.

Г. Н. Самуйлов в своем выступлении дал интересный обзор античных влияний в творчестве Ж. де Местра. Автор рассказал о восприятии мыслителем античного наследия, подчеркнув, что, несмотря на некоторую критичность, «книги Местра полны

² Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрён Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б. Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64.

³ Там же. С. 32.

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же. С. 37.

⁶ Там же. С. 38.

⁷ Там же. С. 45.

ссылками на греческих авторов». Так, он часто цитирует и комментирует Гомера, «полагая, что Гомер сохранил память о божественном языке, на котором говорило в начале своей истории человечество»⁸. Но особое внимание в докладе сосредоточено на рецепции наследия Платона — Г. Н. Самуйлов приводит свидетельство самого савойского графа, признавшегося, что «не существует ни одного великого вопроса, который он не сверял бы с тем, что думает по этому поводу Платон»⁹.

Особый интерес и ценность для российского научного сообщества представляют выступления двух зарубежных исследователей — *Ричарда Лебрёна* (Канада) и *Хосе Мигеля Нанни Суареса* (Бразилия), поведавших о своем пути в изучении Жозефа де Местра и своих книгах, посвященных выдающемуся консервативному мыслителю. Представленные доклады содержат очень значимую информацию об «открытии» творческого наследия Ж. де Местра во всем мире и развитии исследований его интеллектуальной биографии и философских идей. Оба исследователя подчеркивают, что принципиальной «разделительной линией» в «местоведении» является отношение ученых, пишущих о де Местре, к Французской революции. Так, Р. Лебрён отмечает, что для многих исследователей эмоциональной мотивацией их научных изысканий выступает личная неприязнь к фигуре философа-реакционера, тогда как другие (к числу которых относятся участники конференции), напротив, изначально исходят из стремления как можно глубже понять и осмыслить подлинный облик выдающегося консерватора и его философии.

Х. М. Н. Суарес, автор готовящейся выйти в свет книги «Жозеф де Местр: Великая французская революция и Новое время глазами католика-гуманиста», отмечает: «Французская революция была для де Местра лишь одним из проявлений огромной гидры, поскольку современная эпистемология Просвещения выступала объектом, на который направлялось его перо в той же или даже большей степени, чем на само революционное явление, при всех его последствиях, понимаемое им как необходимое логическое воплощение культурных основ этой философии»¹⁰.

«Русско-Византийский вестник» планирует продолжать на своих страницах исследование идейного наследия Жозефа де Местра и надеется, что настоящая и будущие посвященные ему публикации привлекут широкий круг отечественных ученых и читателей, интересующихся историей философии и идеями консерватизма.

Следующие семь статей номера, размещенные в рубрике «История философии», касаются выдающегося немецкого мыслителя Освальда Шпенглера.

15 декабря 2022 г. «Византийский кабинет» провел онлайн круглый стол «Освальд Шпенглер и русская мысль. К 100-летию выхода в свет второго тома труда „Закат Европы“ (1922–2022)», в ходе которого обсуждались следующие вопросы: О. Шпенглер и русская философия XIX в., О. Шпенглер и русская философия Серебряного века, О. Шпенглер и философская мысль русской эмиграции, О. Шпенглер как консервативный мыслитель, О. Шпенглер и европейская философия XX в., О. Шпенглер и перспективы культурологического знания¹¹. Прозвучавшие на круглом столе доклады и легли в основу представленных в номере публикаций.

Освальд Шпенглер (1880–1936) — выдающийся немецкий философ и историк культуры, консервативный социальный мыслитель и публицист. основополагающий труд Шпенглера «Закат Европы» (1918–1922; в рус. пер. т. 1–1923, т. 2–1998) стал своеобразным философским бестселлером в Веймарской Германии и далеко за ее пределами. Название книги построено на игре слов: нем. *Untergang* (закат, гибель, крушение, падение, упадок); *Abendland* (Запад, Западная Европа), то же, что *Okzident*, от лат. *occidens*, букв. «вечерняя страна», «страна, где заходит солнце», т.е. «*Der Untergang des Abendlandes*» — «Закат Вечерней страны».

⁸ Там же. С. 46.

⁹ Там же. С. 47.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 241–259.

На русский язык название книги Шпенглера изначально было неточно переведено как «Закат Европы». Более глубокий смысл открывается в выражении «Закат Западного мира», и это чутко уловили русские философы, которые откликнулись на ее выход блестящим сборником «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1921). Один из его участников, Ф. А. Степун, назвал Шпенглера «мужественным пророком». Степун писал: «Содержание его пророчества — смерть европейской культуры. Пройдет немного столетий и на земном шаре не останется ни одного немца, англичанина и француза, как во времена Юстиниана не было больше ни одного римлянина»¹².

В числе первых познакомившийся с трудом Шпенглера в страшные годы революционной разрухи и военного коммунизма в Советской России, Ф. А. Степун так описывал свои впечатления: «Волнение, с которым я работал над Шпенглером в своем деревенском кабинете, и поныне каждый раз оживает во мне, как только я открываю „Закат Европы“ <...> Неужели, — спрашивал я себя, — Шпенглер действительно прав, неужели к Европе и впрямь приближается смертный час? Но если так, то кто спасет Россию? Вместе с болью о России (повсюду горели имена, со злобой изничтожался сельскохозяйственный инвентарь, бессмысленно вырезывался племенной скот и растаскивались на топливо и цыгарки бесценные библиотеки) — росла в душе и тоска по Европе. Самый вид, самый запах полученной из вражеской Германии книги волновал каким-то почти поэтическим волнением»¹³.

В своей книге О. Шпенглер систематически использует понятия «культура» — «цивилизация», подразумевая под последней завершающий этап развития культуры, связанный с ее разложением, вырождением и деградацией. Как отмечает по этому поводу Н. А. Бердяев, «всякая культура неизбежно переходит в цивилизацию. Цивилизация есть судьба, рок культуры. Цивилизация же кончается смертью, она есть уже начало смерти, истощение творческих сил культуры. Это — центральная мысль книги Шпенглера. „Мы цивилизованные люди, а не люди готики или рококо“. Чем отличается цивилизация от культуры? Культура — религиозна по своей основе, цивилизация — безрелигиозна. Это для Шпенглера — основное различие. Он считает себя человеком цивилизации, потому что он безрелигиозен. Культура происходит от культа, она связана с культом предков, она невозможна без священных преданий. Цивилизация есть воля к мировому могуществу, к устройению поверхности земли. Культура — национальна. Цивилизация — интернациональна. Цивилизация есть мировой город. Империализм и социализм одинаково — цивилизация, а не культура. Философия, искусство существуют лишь в культуре, в цивилизации они невозможны и не нужны»¹⁴.

Тонкий истолкователь европейской философии С. С. Аверинцев писал: «современная историософия порождена импульсом, исходившим из интеллектуальной инициативы Шпенглера; конечно, ее подлинные истоки лежат гораздо дальше, но именно через „Закат Европы“ линии Гердера и Гёте, немецкой романтики и т. п. перешли в актуальное философствование о культуре»¹⁵.

Историософия Шпенглера представляет собой концепцию «локальных цивилизаций». В России во второй половине XIX в. подобные теории развивали выдающиеся русские национальные мыслители Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев.

Интересное сопоставление концепций О. Шпенглера и К. Н. Леонтьева в статье «Предсмертные мысли Фауста» проводит Н. А. Бердяев: «Проблема Шпенглера совершенно ясно была поставлена К. Леонтьевым. Он также отрицал прогресс, исповедывал

¹² Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и закат Европы. URL: <https://predanie.ru/book/183143-osvaldshpengler-i-zakat-evropy/> (дата обращения: 08.02.2024).

¹³ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. URL: <https://litmir.club/br/?b=240012&p=134> (дата обращения: 08.02.2024).

¹⁴ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. URL: <https://predanie.ru/book/183143-osvaldshpengler-i-zakat-evropy/> (дата обращения: 08.02.2024).

¹⁵ Аверинцев С. С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера. URL: <https://litlife.club/books/249772/read?ysclid=lsc2irnzk8169157742> (дата обращения: 08.02.2024).

теорию круговорота, утверждал, что после сложного цветения культуры наступает закат, упадок, смерть. Процесс „либерально-эгалитарной“ цивилизации есть начало смерти, разложения. Для западно-европейской культуры он считал эту смерть неотвратимой. Он видел гибель цветущей культуры на Западе. Но он хотел верить, что цветущая культура возможна еще на Востоке, в России. Под конец жизни он потерял и эту веру, он увидел, что и в России торжествует цивилизация, что и Россия идет к „упростительному смешению“»¹⁶.

Критик европоцентризма, урбанизма и техницизма, О. Шпенглер в течение своей жизни все более склонялся к пессимизму в оценке европейского будущего. Так, в позднем труде «Человек и техника» (1931 г.), развивая идеи «Заката Европы», он писал: «Творение поднимается на творца. Как некогда микрокосм-человек поднялся на природу, так восстает теперь микрокосм-машина против нордического человека. Властелин мира сделался рабом машины. Она принуждает его, нас, причем всех без исключения, ведаем мы об этом или нет, хотим или нет, — идти по проложенному пути. Взбесившаяся упряжь влечет низвергнутого победителя к смерти... Трагизм нашего времени заключается в том, что лишненное уз человеческое мышление уже не в силах улавливать собственные последствия»¹⁷.

Поставленный Шпенглером западноевропейской культуре диагноз стал важной темой социальной философии XX в., найдя отражение в трудах как западных (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Й. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассет, С. Хантингтон), так и отечественных мыслителей (Н. Бердяев, С. Франк, Ф. Степун, П. Сорокин).

Среди важнейших вопросов, поставленных в книге Шпенглера, важно назвать его теорию псевдоморфоза, оригинальный взгляд на Петра I и допетровскую Русь, оценку революции 1917 г. в России и др. Безусловно, фундаментальный труд немецкого философа продолжает волновать сознание современной России — обращение к нему русской мысли XXI в. вполне закономерно и необходимо. Затронутые Шпенглером фундаментальные мировоззренческие вопросы о взаимоотношениях человека и культуры, человека и природы в культурно-цивилизационном пространстве вызывают острые философские дискуссии в современном гуманитарном, богословском и этическом дискурсе¹⁸.

Как уже сказано выше, в философской рубрике настоящего номера «Русско-Византийского вестника» представлены семь статей, раскрывающих различные аспекты религиозно-философского мировоззрения О. Шпенглера, а также его влияния на русскую философскую мысль.

В статье К. Б. Ермишиной «„Закат Европы“ Шпенглера и евразийский „поворот к Востоку“: диалог, заимствование, спор или конфликт мировоззрений?»¹⁹ доказывается, что не существовало заимствования идей О. Шпенглера евразийцами, несмотря на то, что их концепции имеют много общего. Рабочими терминами исторической концепции евразийцев являются «личность» и «месторазвитие», а у Шпенглера — «душа» и «ландшафт». По мысли автора, философской основой концепции автора «Заката Европы» выступает немецкий романтизм и интуитивизм, а также арелигиозный пантеизм, в то время как евразийцы во главу угла поставили христианский персонализм.

¹⁶ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. URL: <https://predanie.ru/book/183143-osvald-shpengler-i-zakat-evropy/> (дата обращения: 08.02.2024).

¹⁷ Шпенглер О. Человек и техника. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/3131?ysclid=lsd85q7n6v613814597> (дата обращения: 08.02.2024).

¹⁸ См., напр.: Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сб. научных трудов / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. 278 с.; Маркидонов А. В. Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.; Ранне А., прот. Нравственное богословие: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. 168 с.

¹⁹ Ермишина К. Б. «Закат Европы» Шпенглера и евразийский «поворот к Востоку»: диалог, заимствование, спор или конфликт мировоззрений? // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 65–88.

М. В. Медоваров в статье «Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира»²⁰ подчеркивает значимость работ Шпенглера как профессионального историка.

А. Б. Панченко в статье «Теория нации Освальда Шпенглера в контексте дискуссий рубежа XIX–XX вв.»²¹ анализирует сформулированное Шпенглером понимание нации как порождения культуры, отражения расы и языка.

В. Ю. Даренский в статье «О. Шпенглер как продолжатель идей русской философии»²² рассматривает наследие немецкого мыслителя как спонтанное продолжение ряда идей славянофилов.

Статья Н. Н. Павлюченкова «„Закат Европы“ и „Новое Средневековье“: по следам осмысления истории О. Шпенглером и П. А. Флоренским»²³ рассматривает два различных взгляда на причину и характер кризиса современной цивилизации. По мысли автора, концепция наступления «Нового Средневековья» свящ. Павла Флоренского выступает альтернативной теории смены культурно-исторических типов О. Шпенглера.

В статьях С. М. Титаренко²⁴ и Е. М. Титаренко²⁵ проводится сравнительный анализ идей немецкого философа и теорий русских мыслителей XX столетия.

Первые две публикации рубрики «Отечественная история» продолжают тему «Заката Европы». П. Н. Базанов в статье «Сменовеховцы об Освальде Шпенглере» рассматривает отклик на книгу немецкого мыслителя со стороны Н. Устрялова, идейного лидера сменовеховства — одного из самых экзотических идеологических течений русской эмиграции²⁶.

Д. И. Стогов в статье «Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера) конца XIX — начала XX в. о „закате Европы“»²⁷ отмечает, что вслед за выдающимися русскими

²⁰ Медоваров М. В. Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.

²¹ Панченко А. Б. Теория нации Освальда Шпенглера в контексте дискуссий рубежа XIX–XX вв. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 109–118.

²² Даренский В. Ю. О. Шпенглер как продолжатель идей русской философии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 119–130.

²³ Павлюченков Н. Н. «Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглером и П. А. Флоренским // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 131–145. См. также предыдущие статьи автора по данной теме, опубликованные на страницах «Русско-Византийского вестника»: *Его же*. О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 33–57; *Его же*. Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 63–74.

²⁴ Титаренко С. Д. Вячеслав Иванов и Освальд Шпенглер: две модели культуры («Родное и вселенское» и «Закат Европы») // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 146–161.

²⁵ Титаренко Е. М. Образ будущего и кризис культуры: Освальд Шпенглер в свете идей русского космизма (Валериан Муравьев) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 162–174.

²⁶ Базанов П. Н. Сменовеховцы об Освальде Шпенглере // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 175–183. Статья органично продолжает тему русской эмиграции, развиваемую автором на страницах «Русско-Византийского вестника». См., напр.: *Его же*. Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24; *Его же*. Журнал «Двуглавый Орел» — орган монархической мысли Русского Зарубежья // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 116–126.

²⁷ Стогов Д. И. Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера) конца XIX — начала XX в. о «закате Европы» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 184–196. См. также ранее опубликованные статьи автора: *Его же*. Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201; *Его же*. Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173; *Его же*. Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178; *Его же*. Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118; *Его же*. Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141.

мыслителями XIX в. Н. Я. Данилевским и К. Н. Леонтьевым отечественные консерваторы конца XIX — начала XX в. противопоставляли Россию и Европу. Именно русские правые (А. А. Киреев, Л. А. Тихомиров, В. А. Грингмут, К. Н. Пасхалов и др.) еще задолго до немецкого философа с его книгой «Закат Европы» обращали внимание на грядущее падение Европы и писали об опасности бездумного подражания Западу со стороны России.

М. Г. Талалай и О. Л. Фетисенко в статье «К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874)»²⁸ рассматривают малоизвестную страницу биографии выдающегося русского мыслителя Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891), «одного из самых самобытных представителей русской мысли»²⁹, философские идеи которого во многом перекликаются с воззрениями О. Шпенглера. Как известно, именно жизнь на Афоне вдохновила Леонтьева на создание его главного теоретического труда «Византизм и Славянство», содержащего схожую со шпенглеровской культурологическую концепцию³⁰.

Таким образом, как показывает настоящий обзор, «Русско-Византийский вестник» продолжает уверенно развиваться и выходит на новый научно-теоретический уровень, обращаясь не только к отечественной религиозно-философской мысли, но и к выдающимся персоналиям и значимым актуальным идеям зарубежной, в частности, западной консервативной философии. Надеемся, что представленные нашими авторами и подготовленные редакцией к публикации материалы вызовут интерес и будут способствовать дальнейшему изучению затронутых проблем, а также откроют новые перспективы для обогащения русской мысли через осмысление наследия лучших представителей европейского консерватизма — наших идейных союзников и свидетелей в условиях «отмены» России на Западе и формирования мировоззренческих основ дальнейшего развития нашего государства и общества.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера. URL: <https://litlife.club/books/249772/read?ysclid=lsc2irnkhz8169157742> (дата обращения: 08.02.2024).

2. *Базанов П. Н.* Журнал «Двуглавый Орел» — орган монархической мысли Русского Зарубежья // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 116–126.

3. *Базанов П. Н.* Сменовеховцы об Освальде Шпенглере // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 175–183.

4. *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.

5. *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.

²⁸ *Талалай М. Г., Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 197–217. Наш журнал неоднократно обращался к наследию этого выдающегося философа. См., напр.: *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145; *Ее же.* Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128.

²⁹ *Шевченко М. М.* Возвращение Константина Леонтьева. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник». 2022. № 4 (11). 180 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 311–322.

³⁰ См.: *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. Вып. 1. СПб., 2016. С. 126–134.

6. *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.
7. *Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста. URL: <https://predanie.ru/book/183143-osvaldshpengler-i-zakat-evropy/> (дата обращения: 08.02.2024).
8. *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. Вып. 1. СПб., 2016. С. 126–134.
9. *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.
10. *Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрён Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б.* Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64.
11. *Даренский В. Ю. О.* Шпенглер как продолжатель идей русской философии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 119–130.
12. *Ермишина К. Б.* «Закат Европы» Шпенглера и евразийский «поворот к Востоку»: диалог, заимствование, спор или конфликт мировоззрений? // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 65–88.
13. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О IV научно-богословской конференции «Русско-Византийский Логос» 13 сентября 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 230–240.
14. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б.* О деятельности «Византийского кабинета» в 2022 г. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 241–259.
15. *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.
16. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
17. *Медоваров М. В.* Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.
18. *Павлюченков Н. Н.* «Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглером и П. А. Флоренским // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 131–145.
19. *Павлюченков Н. Н.* О важных направлениях в сравнительном анализе философско-богословских концепций князя Е. Н. Трубецкого и священника П. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 33–57.
20. *Павлюченков Н. Н.* Философско-богословское обоснование творчества в работах П. А. Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 63–74.
21. *Панченко А. Б.* Теория нации Освальда Шпенглера в контексте дискуссий рубежа XIX–XX вв. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 109–118.
22. *Ранне А., прот.* Нравственное богословие: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. 168 с.
23. *Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б.* «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175.

24. *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. URL: <https://litmir.club/br/?b=240012&p=134> (дата обращения: 08.02.2024).
25. *Степун Ф. А.* Освальд Шпенглер и закат Европы. URL: <https://predanie.ru/book/183143-osvald-shpengler-i-zakat-evropy/> (дата обращения: 08.02.2024).
26. *Стогов Д. И.* Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.
27. *Стогов Д. И.* Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера) конца XIX — начала XX в. о «закате Европы» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 184–196.
28. *Стогов Д. И.* Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141.
29. *Стогов Д. И.* Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178.
30. *Стогов Д. И.* Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201.
31. *Стогов Д. И.* Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118.
32. *Талалай М. Г., Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 197–217.
33. *Титаренко Е. М.* Образ будущего и кризис культуры: Освальд Шпенглер в свете идей русского космизма (Валериан Муравьев) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 162–174.
34. *Титаренко С. Д.* Вячеслав Иванов и Освальд Шпенглер: две модели культуры («Родное и вселенское» и «Закат Европы») // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 146–161.
35. *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.
36. *Фетисенко О. Л.* Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128.
37. *Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А.* Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35.
38. *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175.
39. *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.
40. *Шевченко М. М.* Возвращение Константина Леонтьева. Отзыв на научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии «Русско-Византийский вестник». 2022. № 4 (11). 180 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 311–322.
41. *Шпенглер О.* Человек и техника. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/3131?ysclid=lsd85q7n6v613814597> (дата обращения: 08.02.2024).
42. Экология культуры: природа и человек в культурно-цивилизационном пространстве: сб. научных трудов / Под ред. О. Б. Сокуровой, М. Н. Цветаевой. СПб.: СПбГУ, 2022. 278 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

*В. Ю. Даренский, В. А. Котельников, М. В. Медоваров,
А. Ю. Минаков, Г. Н. Самуилов, Р. Лебрён,
Х. М. Н. Суарес, И. Б. Гаврилов*

Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г.



УДК 1(44)(091)(049.3)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_24
EDN WKCHBS

Аннотация: Публикуются материалы докладов, представленных 7 ноября 2023 г. на Международной научной конференции «Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя», организованной и проведенной научным проектом Санкт-Петербургской духовной академии «Византийский кабинет» совместно с Факультетом французского языка Московского государственного лингвистического университета. В конференции приняли участие ведущие отечественные и зарубежные исследователи жизни и творчества Ж. де Местра, осветившие отдельные аспекты его интеллектуальной биографии, философского наследия, влияния на русскую мысль, а также проблемы развития и современного состояния посвященных ему научных исследований во всем мире. Мыслитель, как крупнейшая в идейном отношении фигура европейского консерватизма, которая не может снижать однозначные оценки, рассматривается в формате *pro et contra*. Публикация позволяет составить разностороннее представление о философии Ж. де Местра и неоспоримо свидетельствует об актуальности его идей и необходимости продолжать их исследование.

Ключевые слова: консерватизм, французский консерватизм, католический консерватизм, интегральный традиционализм, Жозеф де Местр, «Санкт-Петербургские вечера», осмысление Французской революции, критика Нового времени, реакция, контрреволюция, антилиберализм, ультрамонтанство, провиденциализм, метафизика наказания, политическая теология, метафизическая историософия, философическая история, античная философия, проповедь католицизма в России, эпоха Александра I, критика галломании, русский консерватизм.

Об авторах: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

Владимир Алексеевич Котельников

Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук.

E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5135-6782>

Максим Викторович Медоваров

Кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

Аркадий Юрьевич Минаков

Доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета, руководитель Воронежского отделения Российского исторического общества.

E-mail: minak.arkady2010@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2870-1856>

Геннадий Николаевич Самуйлов

Кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук Московского государственного лингвистического университета, доцент Сретенской духовной академии

E-mail: samouil@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

Ричард Лебрён

Почетный профессор (Факультет искусств, департамент истории, Университет Манитобы, Виннипег).

E-mail: drrichardlebrun@gmail.com

Хосе Мигель Нанни Суарес

Доктор философских наук (Университет Сан-Паулу, Бразилия).

E-mail: miguelnanni@uol.com.br

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>

Для цитирования: Даренский В. Ю., Котельников В. А., Медоваров М. В., Минаков А. Ю., Самуйлов Г. Н., Лебрён Р., Суарес Х. М. Н., Гаврилов И. Б. Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя. Материалы Международной конференции научного проекта СПбДА «Византийский кабинет» от 7 ноября 2023 г. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 24–64.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

*Vitaly Yu. Darensky, Vladimir A. Kotelnikov, Maksim V. Medovarov,
Arkady Yu. Minakov, Gennady N. Samuylov, Richard Lebrun,
José Miguel Nanni Soares, Igor B. Gavrilov*

Joseph de Maistre (1753–1821) and Russian thought: on the 270th anniversary of the Savoyarde religious thinker. Materials of the International Conference of the SPbTA scientific project “Byzantine Cabinet”, held on November 7, 2023



UDC 1(44)(091)(049.3)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_24
EDN WKCHBS

Abstract: The materials of the reports presented on November 7, 2023 at the International Scientific Conference “Joseph de Maistre (1753–1821) and Russian thought: on the 270th anniversary of the Savoyard religious thinker”, organized and conducted by the scientific project of the St. Petersburg Theological Academy “Byzantine Cabinet” are published. jointly with the Faculty of French Language of the Moscow State Linguistic University. The conference was attended by leading domestic and foreign researchers of the life and work of J. de Maistre, who highlighted certain aspects of his intellectual biography, philosophical heritage, influence on Russian thought, as well as problems of development and the current state of scientific research devoted to him in all over the world. The thinker, as the ideologically largest figure of European conservatism, who cannot achieve unambiguous assessments, is considered in a pro et contra format. The publication allows us to get a comprehensive understanding of the philosophy of J. de Maistre and indisputably demonstrates the relevance of his ideas and the need to continue their research.

Keywords: conservatism, French conservatism, Catholic conservatism, integral traditionalism, Joseph de Maistre, “St. Petersburg Evenings”, understanding of the French Revolution, criticism of the New Age, reaction, counter-revolution, anti-liberalism, ultramontanism, providentialism, metaphysics of punishment, political theology, metaphysical historiography, philosophical history, ancient philosophy, preaching Catholicism in Russia, the era of Alexander I, criticism of Gallomania, Russian conservatism.

About the authors: **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Moscow State University of Technology and Management named after K. G. Razumovsky.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

Vladimir Alekseevich Kotelnikov

Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Institute of the Russian Literature (Pushkinsky Dom) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5135-6782>

Maksim Viktorovich Medovarov

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor at Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

Arkady Yurievich Minakov

Doctor of Historical Sciences, Professor of Voronezh State University, head of the Voronezh branch of the Russian Historical Society.

E-mail: minak.arkady2010@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2870-1856>

Gennady Nikolaevich Samuylov

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophical Sciences of Moscow State Linguistic University, Associate Professor of Sretensky Theological Academy (Moscow).

E-mail: samouil@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2548-4007>

Richard Lebrun

Professor Emeritus (Faculty of Arts Department of History University of Manitoba Winnipeg).

E-mail: drrichardlebrun@gmail.com

José Miguel Nanni Soares

PhD in Social History (University of São Paulo), independent researcher.

E-mail: miguelnanni@uol.com.br

Igor Borisovich Gavrilov

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

For citation: Darensky V. Yu., Kotelnikov V. A., Medovarov M. V., Minakov A. Yu., Samuylov G. N., Lebrun R., Soares J. M. N., Gavrilov I. B. Joseph de Maistre (1753–1821) and Russian thought: on the 270th anniversary of the Savoyarde religious thinker. Materials of the International Conference of the SPbTA scientific project “Byzantine Cabinet”, held on November 7, 2023. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 24–64.

И. Б. Гаврилов: Об актуальности философского наследия Жозефа де Местра

В 2023 г. исполнилось 270 лет со дня рождения выдающегося савойского франкоязычного католического философа, литератора, дипломата Жозефа де Местра (1753–1821), оказавшего значительное влияние на западноевропейскую и русскую философскую мысль. Отмечаемый юбилей побудил обратиться к анализу его огромного и малоизученного в России литературного наследия и к рассмотрению его яркой личности и богатой интеллектуальной биографии.

Жозеф де Местр — представитель аристократического рода, встретивший Французскую революцию в Савойе, находившейся под властью Сардинского королевства, что позволило ему занять по отношению к революционным событиям позицию «заинтересованного наблюдателя». Революция произвела в нем глубочайшее внутреннее потрясение — религиозно-философское осмысление ее опыта станет центральной темой интеллектуального творчества де Местра. Будучи философом-провиденциалистом, в книге «Рассуждения о Франции» (1796) он оценил Французскую революцию как воплощение Божественного замысла об очищении государства от выродившихся элементов — либерального дворянства и духовенства, заразившихся богопротивной «чумой» Просвещения. Именно идеи последнего, как мировоззренческая основа кровавого политического переворота, стали главной мишенью католического философа, стремившегося разоблачить ложные с его точки зрения постулаты, сыгравшие фатальную роль в судьбах европейской цивилизации.

Так, де Местр выступил блестящим критиком просвещенческого, по сей день лежащего в основе «демократического» политического устройства и общественных отношений европейских государств, понятия об абстрактном «общечеловеке». Он писал: «Вы желаете равенства между людьми потому, что вы ошибочно считаете их одинаковыми... Выдуманного вами общечеловека нигде на свете не увидишь, ибо его в природе не существует. Я встречал на своем веку французов, итальянцев, русских и т.д.; благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персиянином, но я решительно вам объявляю, что сочиненного вами человека я не встречал ни разу в жизни...»¹ Рационалистической «вере в прогресс» и в «идеальные политические проекты» консервативный католический мыслитель противопоставил нестареющие традиционные ценности: веру в Божественное Провидение, опирающийся на исторический опыт здравый смысл, принцип органического развития, учитывающий самобытные культурные традиции каждого общества. Таким образом, наряду с Э. Берком и Р. Шатобрианом, Ж. де Местр является основоположником философии европейского консерватизма, крупнейшим консерваторм в истории западной философии.

Особая страница в жизни и творчестве Жозефа де Местра связана с Россией, в которой он провел почти 15 лет в качестве посланника сардинского короля при дворе императора Александра I. Именно в нашей стране мыслителем были написаны большинство его значительных философских сочинений: «Опыт о порождающем принципе политических установлений и других человеческих учреждений» (1809), «Пять писем к графу Разумовскому о народном образовании в России» (1810), «Опыт о всеобщем начале политических конституций и иных человеческих установлений» (1810), «Эссе об отсрочке Божественного Правосудия в наказании виновных» (1815, рус. пер. 2017), «Четыре главы о России» (1811), «Письма к русскому дворянину об испанской инквизиции» (опубл. в 1822, рус. пер. 2007) и др.; начаты важнейшие труды «О папе» (1819) и «Санкт-Петербургские вечера, или Земное правление Провидения» (1821, рус. пер. 1998).

Закономерно, что влияние столь значимой в идейном отношении фигуры в России испытали представители самых разных философских и политических движений: западник и филокатолик П. Я. Чаадаев; декабрист М. С. Лунин;

¹ Соловьев В. С. Жозеф де Местр. URL: http://yakov.works/library/18_s/solovyov/10_429.html (дата обращения: 15.01.2024).

славянофилы К. С. Аксаков, И. В. Киреевский и И. С. Аксаков; консервативные мыслители С. С. Уваров², М. Н. Катков³, Ф. И. Тютчев и К. Н. Леонтьев; литературные классики Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой; идеалисты В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев; философ-евразиец Л. П. Карсавин и мн. др.

Тем не менее, восхищаясь умом и красноречием петербургского «Вольтера наизнанку», как называли Ж. де Местра, русские современники отмечали крайне поверхностный характер его знакомства с Православием: «...в своем кабинете он исследовал и пытался перевести наши учебники по богословию и обрядам; однако он предпочитал быть, что называется, tête-à-tête с Церковью, которую называл национальной и которую надеялся узнать, не затрачивая лишних усилий»⁴. Не избежал савойский граф и типичного европейского превозношения по отношению к русским, о чем свидетельствует, в частности, его переписка с собственным королем Виктором-Эммануилом I: «Русские недовольны своим государем, но ведь они всего лишь прелюбопытные дикари»; «...у русских от зрелых мужей есть только те качества, которые относятся к употреблению штюка, во всем остальном они — сущие дети»⁵.

Таким образом, Жозеф де Местр, как и любая крупная в идейном отношении фигура, безусловно, не может снискать однозначную оценку и должен рассматриваться в формате pro et contra. С одной стороны, его крайне актуальные в наши дни консервативные мысли и теории, особо ценные как порождения гениального западного ума, заслуживают пристального внимания. А с другой — с рядом его идей, которые обличают в нем самом определенную непоследовательность, православная мысль согласиться не может. Но все его богатейшее наследие побуждает, отталкиваясь от него, изучая и развивая его и полемизируя с ним, выходить на новые уровни осмысления ключевых проблем и вызовов современности.

Отдавая дань памяти выдающегося европейского консервативного философа и сознавая важность и своевременность обращения к его трудам, 7 ноября 2023 г. научный проект Санкт-Петербургской духовной академии «Византийский кабинет» совместно с Факультетом французского языка Московского государственного лингвистического университета организовали и провели Международную научную конференцию «Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль: к 270-летию савойского религиозного мыслителя»⁶. На конференции выступили с докладами ведущие российские

² В 1937 г. в «Литературном наследии» была впервые опубликована переписка Ж. де Местра с С. С. Уваровым, из которой очевидно, что консервативные воззрения де Местра оказали сильное воздействие на молодого Уварова, подвигнув его к заметному «поправению» и осознанию особого пути России. Позже это выразилось в сформулированной Уваровым тройственной идеологической формуле «Православие. Самодержавие. Народность». См. подробнее: *Гаврилов И. Б.* Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мироззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2 (4). С. 131–191.

³ См.: *Гаврилов И. Б.* Михаил Никифорович Катков. Жизнь. Труды. Мироззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 136–177.

⁴ *Дегтярева М. И.* Религиозно-философская мысль Жозефа де Местра в контексте формирования консервативных традиций Европы и России: дис. ... доктора философских наук. М., 2009. С. 69.

⁵ Там же. С. 296.

⁶ Конференция продолжила традицию проведения научных дискуссий, приуроченных к памятным датам в истории отечественной и мировой религиозно-философской мысли. См.: *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; *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 156–175; *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию

и зарубежные исследователи жизни и творчества Ж. де Местра, рассмотревшие отдельные аспекты его интеллектуальной биографии, философского наследия, влияния на русскую мысль, а также проблемы развития и современного состояния посвященных ему исследований во всем мире.

Прозвучали вступительные слова: руководителя научного проекта «Византийский кабинет», кандидата философских наук, доцента кафедры богословия, заведующего кафедрой иностранных языков СПбДА, главного редактора научного журнала СПбДА «Труды и переводы» свящ. Игоря Иванова; заместителя руководителя «Византийского кабинета», кандидата философских наук, доцента кафедры богословия СПбДА, главного редактора научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» Игоря Борисовича Гаврилова («Об актуальности философского наследия Жозефа де Местра»).

Были представлены доклады зарубежных ученых: старейшего и авторитетнейшего канадского исследователя, автора многочисленных книг о Ж. де Местре и переводов его сочинений, почетного профессора Университета Манитобы Ричарда Лебрёна («Размышления о моей первой книге „Трон и алтарь: Политическая и религиозная мысль Жозефа де Местра“»); его коллеги и соратницы над многими посвященными де Местру изданиями, профессора Папского католического университета Мадре и Маэстра в Доминиканской Республике Каролины Арментерос («О значении XVIII в. в провиденциалистской истории Жозефа де Местра»); их бразильского коллеги, автора готовящегося выйти в свет исследования о консервативных воззрениях де Местра, доктора философских наук из Университета Сан-Паулу Хосе Мигеля Нанни Суареса («Размышления о книге „Жозеф де Местр: Великая французская революция и Новое время глазами католика-гуманиста“»); доктора философских наук из Университета Париж III Новая Сорбонна (Франция) и Фрибургского университета (Швейцария) Янниса Константинидеса («Жозеф де Местр в России. „Жизнь вдали от родины“ как условие для открытия самого себя (самопознания)»); доктора филологических наук, профессора Марка Фруадефона (Франция) («Теология Жозефа де Местра»).

Выступили также российские ученые: отечественный исследователь де Местра, кандидат философских наук, доцент кафедры философских наук Московского государственного лингвистического университета и доцент Сретенской духовной академии Геннадий Николаевич Самуйлов («Античная философия и Жозеф де Местр»); ведущие исследователи истории русской мысли и русского консерватизма: доктор исторических наук, профессор Воронежского государственного университета Аркадий

кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166; Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50; Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А. Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52; Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б. Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48; Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А. Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 10–35; Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // Русско-Византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 144–175.

Юрьевич Минаков («Русские сюжеты в биографии Жозефа де Местра»); доктор философии наук, доцент, заведующий кафедрой философии Московского государственного университета технологий и управления им. К.Г. Разумовского Виталий Юрьевич Даренский («„Философическая история“ человечества: от Фабра д’Оливе к Ж. де Местру»); доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук Владимир Алексеевич Котельников («Жозеф де Местр — „пламенный реакционер“», заочно); кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского Максим Викторович Медоваров («Жозеф де Местр в судьбах русской мысли», заочно).

Ниже публикуются материалы некоторых прозвучавших на конференции докладов, которые вполне отражают заявленную идею формата pro et contra и позволяют составить разностороннее представление о философии Жозефа де Местра, в то же время неоспоримо свидетельствуя об актуальности его идей и необходимости продолжить их исследование на страницах «Русско-Византийского вестника».

В. Ю. Даренский: «Философическая история» человечества: от Фабра д’Оливе к Ж. де Местру

Разрушение традиционного общества, символически выраженное в событиях и идеологии Французской революции, спровоцировало философов к осмыслению метафизических оснований Истории и ее универсальных онтологических структур. Фабр д’Оливе ввел понятие «философической истории», то есть рассмотрения эмпирической истории с точки зрения воплощения в ней этих структур и оснований, которые он обобщил до трех: Сущность, Судьба и Воля. В частности, «формы, которые образуют культы, могут принадлежать Судьбе, как и Воле; Сущность всегда провиденциальна и ведет к Теократии». Его идеал и конечная цель истории состоят в теократии под главенством папы: «Верховный Понтифик тогда делается сосудом Провидения и его представителем на земле; в своих руках он будет держать столь желанную связующую нить, которая соединит три силы в одну и надолго удержит Вселенную в нерушимом мире»⁷. Соответственно, все отклонения от этого идеала разрушительны и есть анти-история.

Труды Жозефа де Местра — вершина французской метафизической историософии. Он также вернулся к средневековому пониманию Истории как результата действия Божиего Промысла и благодати в делах людей, а события Нового времени трактовал как бунт человека против Бога, за которой он несет неизбежное наказание в виде войн и революций. Помимо благодати Божией, вторым главным фактором исторического процесса он считает бедствия человеческой жизни, которые оцениваются



Антуан
ФАБР Д’ОЛИВЕ

ФИЛОСОФИЧЕСКАЯ
ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА
ИЛИ ЧЕЛОВЕКА

Современное российское издание
труда Фабра д’Оливе
«Философическая история
Человеческого рода»

⁷ Фабр д’Оливе А. Философическая история Человеческого рода. СПб.: Алетейя, 2018. С. 404.

исключительно позитивно: «Будь человек избавлен в этом мире от всех несчастий, он, в конце концов, вырожден бы и одичал до такой степени, что совершенно забыл бы все небесное и даже Самого Бога. Да и как, скажите на милость, мог бы он тогда помыслить о высшем порядке вещей, если даже в том мире, где живем мы ныне, все удручающие нас несчастья не способны разрушить обманчивые чары этой жалкой жизни?»⁸ На этом основании он оправдывает войны как форму божественного вмешательства в историю с целью покаяния грешников и воспитания народов в подвиге, благочестии и смирении.

С чисто философской точки зрения главная ценность этой традиции состоит в том, что фактически впервые после блж. Августина она мыслит исторический процесс как *борьбу духовных сил*. При этом исходным мотивом исторических свершений является антропологический фактор — борьба благодати и греха в человеческой душе. Ж. де Местр даже сам ум человека мыслит в этом контексте, когда пишет «об ужасной — но более чем реальной — способности человека в той или иной степени уничтожать врожденные ему идеи и передавать эту порчу по наследству»⁹. Тем самым, создателей «философической истории» следует рассматривать как первых христианских историософов Нового времени, дело которых затем было продолжено русскими славянофилами и их последователями.

Ценность французской традиции «философической истории» состоит в выражении в ней аутентичного христианского понимания истории и в анализе истории Нового времени не с точки зрения неоязыческого мифа о прогрессе, а с точки зрения христианского понимания человеческой жизни.

В. А. Котельников: Жозеф де Местр — «пламенный реакционер»



Жозеф де Местр. Худ. П. Буйон, гравер Ф. Ле Виллен, 1821 г.

Так Н. А. Бердяев назвал Жозефа де Местра в «Новом Средневековье». Тогда, спустя семь лет после Октябрьской революции, философ полагал, что «очень полезно в наши дни напомнить об идеях» этого деятеля с «ужасающей репутацией»¹⁰.

Напомнить о Ж. де Местре полезно и в дни нынешние — хотя бы новым изданием не только уже известных в России, но и еще не появлявшихся на русском языке его сочинений. Во всяком случае ради объективности нашего знания о контрреволюционной Европе¹¹ наследие Ж. де Местра стоило бы перевести, прокомментировать и издать с должной полнотой.

Впрочем, в особых напоминаниях де Местр не нуждается. О нем никогда не забывало то направление социально-политической мысли, которое уже в XIX в. противостояло воцарению постхристианской цивилизации, разрушению государственных, общественных и культурных иерархий. Для России эта фигура, олицетворявшая идеи церковного

⁸ Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетей, 1998. С. 425.

⁹ Там же. С. 110.

¹⁰ Бердяев Н. А. Новое Средневековье // *Его же*. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 450–451.

¹¹ О де Местре на этом фоне см.: Шибунин А. Н. Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л., 1925.

и светского абсолютизма в их самом радикальном выражении, получила особое значение, тем более что судьба привела де Местра в Петербург, где в течение четырнадцати лет, общаясь с первыми лицами империи и столичной аристократией, он создал все свои основные труды.

Родившийся 1 апреля 1753 г. в Шамбери Жозеф Мари де Местр принадлежал к ветви лангедокского графского рода, переселившейся в XVII в. в Савойю¹², которая с 1720 г. составляла часть Сардинского королевства. Отец его был президентом савойского сената и управляющим государственными имуществами. Жозеф, старший из детей, воспитывался в Коллегии иезуитов, затем изучал право в Туринском университете, после чего вернулся в Шамбери, занимал там должность сверхштатного прокурора при сенате и вскоре был назначен сенатором.

Сугубо католическое воспитание и твердый религиозный уклад семьи не препятствовали свободомыслию де Местра, которое, вполне в духе того времени, привело его к масонам¹³. Из Турина он прибыл уже со степенью Великого Ритора шамберийской ложи и, примкнув вскоре к франкмасонству, достиг степени Благодетельного рыцаря Святого Града. Сближение с Л. К. де Сен-Мартеном обострило его критическое отношение к идеологии французского Просвещения (в молодости он пережил увлечение руссоистским гуманизмом), отвратило от «баварского иллюминатства» с его демократическими и республиканскими тенденциями и утвердило в убеждении, что теократия есть единственно возможная форма устройства богочеловеческого единения на земле.

С трактовкой Сен-Мартена перекликается и отношение де Местра к Великой французской революции, охватившей Савойю и вынудившей его эмигрировать. В своей книге «Рассуждения о Франции», доставившей автору европейскую известность, он называет революцию «сатаническим» явлением и считает ее карой за грехи, но карой, очищающей от накопившегося во Франции зла и освобождающей ум и волю для возрождения богоустановленного порядка. Подобное значение он впоследствии признает и за деспотической властью Наполеона, подготовившего почву для реставрации монархии, что бессильны были сделать Бурбоны.

Де Местру пришлось расстаться и с родиной, и с семьей. Он отправляется в Лозанну, однако по требованию Директории покидает ее и переселяется в Турин, откуда французы также его изгоняют. После пребывания в Венеции он оказывается на о. Сардиния. Сардинский король, лишившийся к тому времени своих владений, но поддерживавший отношения с некоторыми европейскими монархами, назначает де Местра посланником при дворе Александра I, и в мае 1803 г. савойский изгнанник приезжает в Петербург. Здесь поначалу произошло частичное воссоединение с близкими: младший брат Жозефа Ксавье де Местр, офицер, ученый и писатель, еще в 1800 г. прибыл в Россию с армией Суворова и остался на русской службе, а в 1805 г. Жозеф вызывает в Петербург шестнадцатилетнего сына, который вскоре был определен



Памятник братьям
Жозефу и Ксавье де Местрам
в их родном городе Шамбери (Франция)

¹² См.: *Lescure M. de. Le comte Joseph de Maistre et sa famille. Paris, 1893.*

¹³ См.: *Бердяев Н. Жозеф де Местр и масонство // Путь. 1926. № 4.*



Санкт-Петербург в 1812 г. Худ. М. Дюбург

в Кавалергардский полк. Он и привез к отцу, по окончании войны, свою мать и обеих сестер, живших все эти годы в Турине.

В Петербурге де Местр завязал довольно близкие отношения с братьями Н. А. и П. А. Толстыми, с В. П. Кочубеем, Строгановыми, Е. Н. Вяземской, А. М. Белосельским-Белозерским, А. К. Разумовским, С. С. Уваровым, в кругу которых благодаря своему светскому обаянию, уму, блестящему красноречию занял видное место. Ревностный поборник римской церкви, ультрамонтан и друг иезуитов, де Местр оказывал заметное влияние на религиозные настроения петербургской аристократии, в том числе в придворной и правительственной сферах. Встречавший его у А. П. Хвостовой Ф. Ф. Вигель очертил его фигуру кратко и резко: «Чрезвычайно умный человек, красноречивый легитимист и бешеный католик»¹⁴. С. П. Жихарев в «Дневнике чиновника» (26 февраля 1807 г.) признавался: «Я не хотел бы остаться с ним неделю один с глазу на глаз, потому что он тотчас бы из меня сделал прозелита. Ума палата, учености бездна, говорит, как Цицерон, так убедительно, что нельзя не увлекаться его доказательствами...»¹⁵

Речи де Местра были тем более убедительны, что с начала 1800-х гг. в петербургском обществе обнаружился возрастающий интерес к католицизму вообще и к иезуитам в частности. Последние появлялись у нас и прежде — еще при Екатерине II и Павле I. По личной просьбе Павла I папа римский своей буллой от 7 марта 1801 г. разрешил деятельность ордена в России — вопреки повсеместному запрету его с 1773 г. В январе 1803 г. открылся их пансион в столице, в котором обучались будущий поэт сын князя А. И. Вяземского, племянник В. П. Кочубея, сын графа Н. А. Толстого, Голицыны, Прозоровские, Строгановы, Гагарины, Барятинские. О системе образования у иезуитов следует сказать, что не только теоретического внимания педагогов, но и внедрения

¹⁴ Вигель Ф. Ф. Записки: В 2 т. М., 1928. Т. 2. С. 227.

¹⁵ Жихарев С. П. Записки современника. Дневник чиновника. Воспоминания старого театрала: В 2 т. Л., 1989. Т. 2. С. 160.

заслуживают многие принципы обучения и воспитания в школах ордена. Прежде всего, это постулат, что вера не препятствует знанию, а обостряет интеллект, вследствие чего религиозная практика — общая молитва, беседы — интегрируется в учебный процесс. Затем, это основополагающий принцип “*Cura personalis*”, в силу которого учебные программы строятся не с расчетом на освоение в срок предметного содержания всеми учащимися, а максимально адаптируются к умственным и душевным особенностям каждого, при этом стремление к совершенству и «блеску» образования вменяется в обязанность всем. Наконец, согласно образовательным установкам иезуитов, объективное знание о мире и о себе должно быть ценностно окрашенным, вследствие чего отношение к миру у носителя такого знания будет волевым и активным.

Поддержка де Местром иезуитов была весьма деятельной. Он способствовал преобразованию их Полоцкой коллегии в Академию и по этому поводу в октябре 1811 г. подал кн. А. Н. Голицыну особую записку, которая представляла собой извлечение из его трактата о России, получившего позднее заглавие «Четыре неизданные главы о России»¹⁶. Записка была доведена до сведения Александра I, после чего император пожелал ознакомиться со всем трактатом, а в январе 1812 г. подписал указ о создании Полоцкой академии.

В эту пору де Местр пользуется особой благосклонностью Александра и даже получает приглашение поступить на русскую службу, от чего он все-таки отказывается, предпочитая оставаться частным советником императора. Как предполагают, не без его влияния тот принял решение о ссылке Сперанского и предпринимал некоторые внешнеполитические шаги¹⁷. В ближайшем окружении Александра читают и другой трактат де Местра — «Опыты о принципе порождения политических учреждений и других человеческих установлений»¹⁸, а также знаменитые «Петербургские вечера»¹⁹.

Прозелизм де Местра, однако, зашел слишком далеко. Конвертитов среди петербургской аристократии стало неприлично много; обратился в католичество даже племянник обер-прокурора Св. Синода молодой князь А. Ф. Голицын. Вернувшийся из-за границы император решительно положил этому конец: иезуитам было приказано покинуть обе столицы, пансион закрыли, де Местр высылался из Петербурга, где недавно обосновалась наконец его семья и где он надеялся провести оставшуюся жизнь. 28 мая 1817 г. он отбыл из Кронштадта на корабле «Гамбург». Последним поводом вознегодовать на де Местра для Александра I стала написанная в Петербурге и изданная в 1819 г. книга бывшего посланника «О папе»²⁰, в которой автор исключает Россию из Европы, полагает, что в ее нынешнем положении ей придется выбирать между рабством и революцией, спасти же ее от этого может только



Портрет императора Александра I.
Худ. Г. Г. Мейер, 1814 г.

¹⁶ *Maistre J. de. Quatre chapitres inédits relatifs à la Russie.* Paris, 1859.

¹⁷ Литературное наследство. М., 1937. Т. 29–30. С. 603.

¹⁸ *Maistre J. de. Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines.* СПб., 1810.

¹⁹ *Maistre J. de. Les soirées de St.-Petersbourg.* P., 1821.

²⁰ *Maistre J. de. Du Pape.* Lyon, 1819.



Мои́ла Жо́зефа де Местра
в Це́ркви Свя́тых Муче́нников
(Це́ркви иезуи́тов) в Ту́рине

католицизм. В 1820 г. император окончательно изгнал иезуитов из России. А в следующем году, 26 февраля, Жозеф де Местр скончался в Турине.

Хотя прокатолическая деятельность де Местра в Петербурге принадлежит «малой» истории и выглядит почти курьезным эпизодом, она вместе с его проповедью ультрамонтанства оставила свой след в русской культуре и позже отозвалась в судьбах М. С. Лунина, В. С. Печерина, П. Я. Чаадаева. Последнего аббат Ф. Р. де Ламенне прямо называл «русским де Местром»²¹; мнение это подтверждает и уточняет А. И. Тургенев в письме к родителям от 10 июля 1831 г.: «Система его точь-в-точь гр. Мейстера, модифицированная чтением немецких писателей»²².

Но настоящее значение де Местра, принадлежащее «большой» истории, заключается в строительстве им той идейной цитадели, которая стала оплотом европейской (в том числе и русской) *реакции* — не только в специально политическом смысле понятия, но в широком смысле необходимого духовного противодействия новоевропейским цивилизационным процессам. Бешеная секуляризация (более бешеная, чем католичество де Местра) государства и культуры, тотальная демократизация, подчиненная требованиям антропологического минимализма, гегемония естественнонаучного знания и утилитарных его функций, диктат

социально-этической прагматики — все это вызывало закономерную реакцию в тех умах, которые понимали сущность и последствия таких процессов.

Реакция самого де Местра была острой в ее выражениях, последовательной в тематическом развитии и радикальной в конечных выводах.

Глубоко ложным он считал само основание новоевропейского гуманизма — представление о равенстве людей и соответствующее ему отвлеченное понятие о «человеке вообще». «Общечеловека» не существует, и приписываемые ему моральные, юридические и гражданские атрибуты являются фикциями, используемыми в политической риторике и в манипуляциях социальными субъектами. Одной из самых эксплуатируемых фикций выступают пресловутые «права человека». Спроецированное на массы такое представление о человеке создает иллюзию сознательно и суверенно действующего народа, тогда как свободная самостоятельность массы людей не может образовывать осмысленного и упорядоченного единства, и, следовательно, участие этой массы в управлении государством есть также фикция, за чем скрывается или анархическая тенденция, или политическая сила, которая преследует свои цели в формах бутафорского народовластия. Де Местр рассматривал государство как «тело или организм», которое инстинктивно сохраняет свое внутреннее единство

²¹ По свидетельству Н. И. Сазонова. См.: Сазонов Н. Место России на Всемирной выставке // Полярная звезда на 1856 г. Лондон, 1856. Кн. 2. С. 240. См. также: Милюков П. Н. О влиянии Ж. де Местра на Чаадаева // Русская мысль. 1895. № 12.

²² Тургенев А. Политическая проза. М., 1989. С. 157.

и цельность, а это возможно лишь при том, что оно «руководится одной разумной волей, следует одной традиционной мысли». Строить государство из раздробленных и обособленных элементов путем демократического преобладания большинства над меньшинством — значит строить отношения между людьми на искусственных основаниях, узаконивать ложь и вечный раздор в обществе.

Власть в государстве должна быть реальной, жизнеспособной и твердой, а для того она должна исходить из одного центра. Отстаивание любым сословием своих особых прав означает стремление создать государство в государстве, что обрекает последнее на разрушение и смерть. При аристократическом правлении нация раскалывается, при демократическом она крошится и затем от нее не остается ничего, кроме «буйной пыли». И де Местр уже по завершении Наполеоновской эпохи понимает, кто и зачем стремится к уничтожению традиционных иерархий. В адресованном, видимо, А. К. Ф. де ла Вalezу письме от 3 ноября 1815 г. он пишет: «Ныне Европа угнетена и раздавлена бандою *философистов* без морали, без религии и даже без разума, набрасывающихся на любое понятие о субординации и стремящихся лишь к низвержению любой власти ради того, чтобы самим занять ее место, ибо по существу дела речь идет только об этом»²³.

Русскими наследниками идей де Местра правовед П. А. Матвеев еще в XIX в. называл И. С. Аксакова и М. Н. Каткова²⁴, что дало В. С. Соловьеву повод сурово осудить консервативный национализм, а заодно и самого «ультрамонтанского писателя»²⁵. Но у Каткова и Аксакова острая, пронзавшая целые эпохи мысль де Местра как-то притупилась и расплылась в текущем русском материале, которому они безуспешно пытались дать жесткое идеологическое оформление.

Свое настоящее место эти идеи нашли только в историософии и социологии К. Н. Леонтьева, который, единственный из независимых мыслителей, в виду открывшихся ему перспектив жизни ясно обосновал необходимость *реакции* как культурно-политического феномена и показал, как надо «делать реакцию». Данная тема, однако, слишком объемна, серьезна и требует отдельного исследования. Скажу только, что ее начинал разрабатывать еще А. Е. Жураковский в 1915 г. в бытность свою в Киевском университете (под руководством В. В. Зеньковского) и касался Н. А. Бердяев (в книге о Леонтьеве).

У Бердяева же — последние, но очень яркие отблески резкого — даже издали — идейного света де Местра. Сам замысел «нового Средневековья», несомненно, деместровский. Деместровским пером писал Бердяев в «Философии неравенства»: «Всякий жизненный строй — иерархичен и имеет свою аристократию, не иерархична лишь куча мусора, и лишь в ней не выделяются никакие аристократические качества. Если нарушена истинная иерархия и истреблена истинная аристократия, то являются ложные иерархии и образуется ложная аристократия. Кучка мошенников и убийц из отбросов общества может образовать новую лжеаристократию и представить иерархическое начало в строе общества. <...> Вместо аристократической иерархии образуется охлократическая иерархия. И господство черни создает свое избранное меньшинство, свой подбор лучших и сильнейших в хамстве, первых из хамов, князей и магнатов хамского царства»²⁶.

Последние отблески деместровского света бросают отсветы и на наше время.

М. В. Медоваров: Жозеф де Местр в судьбах русской мысли

В чем заключается своеобразие традиционализма Жозефа де Местра, его место в истории европейской и русской философии, его актуальность для России и русской мысли? При ответе на такой вопрос следует, прежде всего, акцентировать внимание

²³ Местр Ж. де. Петербургские письма. СПб., 1995. С. 276.

²⁴ М-ев П. Жозеф де Местр и его политическая доктрина // Русский вестник. 1889. № 5–6.

²⁵ Соловьев В. С. Славянофильство и его вырождение // Вестник Европы. 1889. Июнь, ноябрь, декабрь.

²⁶ Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 127.



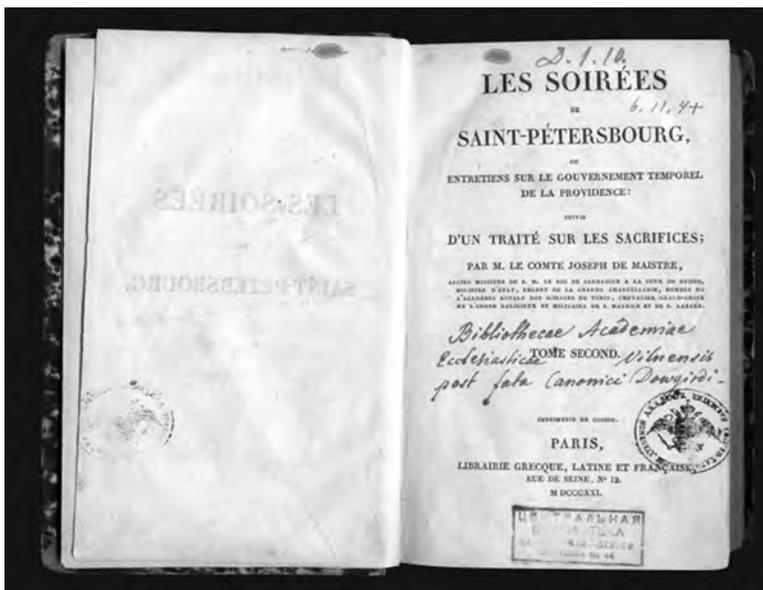
Граф Франсуа Ксавье (Ксаверий Ксаверьевич) де Местр (1763–1852). Автопортрет, ок. 1825 г.

на уникальной роли этого мыслителя в истории России. Посол маленького иностранного государства, никогда не состоявший на российской службе, на протяжении 14 лет жил в Петербурге, консультировал императора Александра I по вопросам установки памятника Минину и Пожарскому, а в 1812 г. чуть было не стал статс-секретарем Российской империи, отказавшись от назначения в последний момент (пост в итоге достался А. С. Шишкову). Более того, граф де Местр щедро раздавал советы и поучения русским сановникам. Среди них, к примеру, были президент Академии наук и будущий министр народного просвещения С. С. Уваров, любимый ученик Григория Сковороды, сенатор и русский посол в Турции В. С. Томара, выдающийся государственный и церковный деятель А. С. Стурдза²⁷. В общении с ними де Местр излагал наиболее глубокие свои мысли, на их основе он создал большинство своих книг (не считая ранних «Рассуждений о Франции»): «Санкт-Петербургские вечера», «О папе», «О галликанской церкви», «Религия и нравы русских», «Четыре неизданные главы о России», «Письму русскому дворянину об испанской инквизиции», «Рассмотрение философии Бэкона», «Эссе об отсрочке Божественного Правосудия в наказании виновных», а также многочисленные письма. Обычно считается, что католик

де Местр, не знавший толком русского языка и не выезжавший за пределы Петербурга, очень многое в России не знал и не понимал, однако целый ряд его конкретных хлестких замечаний о русском обществе начала XIX в. поражает своей точностью. Наконец, младший брат философа, Ксавье де Местр, перешел на русскую службу, женился на тетке супруги А. С. Пушкина и стал российским писателем.

С такими вводными данными неудивителен потрясающе плодотворный результат влияния савойского графа на начинавшийся тогда бурный рост русской общественной мысли и делающей первые шаги русской философии. Достаточно вспомнить, что три крупнейших произведения русской самобытной мысли первой половины XIX в. содержат целые скрытые цитаты из де Местра или едва прикрытую анонимностью полемику с ним. Это «Размышления об учении и духе Православной Церкви» А. С. Стурдзы, «Философические письма» П. Я. Чаадаева и «Русские ночи» князя В. Ф. Одоевского. Причем во всех случаях на первый план выходят наиболее фундаментальные мысли незабвенного графа: о единстве сознания человечества, о провиденциализме мировой истории, о мартинистской метафизике. Как известно, де Местр не был забыт и русскими философами конца XIX в. (Федор Достоевский, Владимир Соловьев, Константин Леонтьев), а после точно предсказанной им за столетие

²⁷ Десярева М. И. Жозеф де Местр и его русские «собеседники». М.: Астер, 2004; Марченко О. В. Григорий Сковорода и Жозеф де Местр (об одном забытом сюжете) // Соловьевские исследования. 2014. № 4 (44). С. 124–141; Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза. Из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2004; Романчук А. А. Перепутье: современные мысли Александра Стурдзы // Стурдза А. С. Размышления об учении и духе Православной Церкви. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 5–18.



«Санкт-Петербургские вечера» Жозефа де Местра, изданные в Париже в 1821 г.

революции 1917 г., возглавленной «Пугачевым с университетским дипломом», интерес к нему проявили Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и особенно Л. П. Карсавин, написавший глубокую статью о графе. Более того, само название книги Карсавина «Noctes Petropolitanae» («Петроградские ночи»), как ранее название «Русских ночей» Одоевского, отсылает непосредственно к «Санкт-Петербургским вечерам» де Местра.

В эпохи революций, казней и кровавых войн интерес к наследию де Местра представляется естественным, но он не исчезает никогда даже в спокойные периоды. Даже в сталинские годы в России вышли две фундаментальные работы о де Местре и других французских традиционалистах его эпохи, причем принадлежали они перу А. Н. Шebuнина, который в трехлетнем промежутке между двумя заключениями в лагере был вынужден подписываться псевдонимом²⁸. Заодно Шebuнин опубликовал значительную часть российской переписки де Местра, абсолютно неизвестную западным исследователям — и это в сталинской Москве в 1937 г.!

Для Западной Европы Жозеф де Местр появился вовремя и стал самым ярким, хотя далеко не единственным, основоположником не только политического роялизма и католического консерватизма, но и метафизического традиционализма во франкоязычных и вообще романских странах (его политической теологии многим будет обязан Доносо Кортес). Но Россия переживала тогда совершенно иную стадию своего общественно-политического и культурно-философского развития. Интерес к мистике в религии и шеллингианству в философии пробудился в нашей стране еще до начала посольской миссии де Местра, но именно он заметно изменил круг интересов, стиль философствования и окраску тематики нарождавшейся русской мысли. Сам факт, что в Россию надолго попал не просто один из многих, а первостепенный лидер западного традиционализма, может восприниматься как судьбоносная вежа, предопределившая дальнейшее тяготение русской религиозной и консервативной мысли к наиболее фундаментальным положениям де Местра, включая метафизику войны, времени, смерти, греха и искупления, яростное отрицание новоевропейского либерализма, рационализма, Реформации и Просвещения, исключительное внимание

²⁸ Шebuнин А. Н. Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л.: Сеятель, 1925; Степанов М. [Шebuнин А. Н.] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. Т. 29–30. М.: Журнально-газетное объединение, 1937. С. 577–726.

к вопросам языка и этимологии слов, к поиску следов прамотеизма в религиях древности (важнейшая часть интегрального традиционализма) и т. д. Даже в тех случаях, когда де Местр явно опирался на Платона²⁹, Аристотеля или блж. Августина, его интерпретации падали на благодатную почву в России и инициировали серьезные размышления отечественных философов над классиками. По широте кругозора и глубине ума с графом могли в ту пору сравниться разве что Новалис и Шеллинг в Германии и Кольридж в Англии, однако их влияние на русскую, да и на западную мысль оказалось значительно отложенным во времени, в то время как де Местр с его уникальным политико-дипломатическим статусом снискал всеобщую известность еще при жизни.

В то же время было бы ошибкой считать, что абсолютно все темы в творчестве де Местра были восприняты в России двести или сто лет назад. Многие из них пробуждают интерес и начинают раскрываться только сейчас. В частности, это касается метафизики наказания и, в особенности, жертвоприношения, крайне востребованной в современной православной мысли, маргинальной темы в творчестве де Местра, а также его политической теологии и проблемы сакрального насилия³⁰.

А. Ю. Минаков: Русские сюжеты в биографии Жозефа де Местра

Жозеф де Местр прибыл в русскую столицу в мае 1803 г. в качестве посланника сардинского короля. Именно в России были созданы его некоторые основные сочинения, например, «Санкт-Петербургские вечера» и «Петербургские письма». Пропаганда католической теократии, которую вел де Местр, пользовалась, в силу блеска его светской проповеди, большим успехом у части русского высшего общества. К примеру, известный мемуарист С. П. Жихарев записывал в дневнике: «Граф Местр точно должен быть великий мыслитель; о чем бы ни говорил он, все очень занимательно, и всякое замечание его так и врезывается в память, потому что заключает в себе идею, и сверх того, идею прекрасно выраженную»³¹. Де Местр был частым гостем салонов С. С. Уварова, В. П. Кочубея, графа А. К. Разумовского, дружил с адмиралом П. В. Чичаговым; известны его посещения «Беседы любителей русского слова», возглавляемой А. С. Шишковым и Г. Р. Державиным. Определенную роль де Местр сыграл и в становлении русского консерватизма. Русские консерваторы того времени (А. С. Шишков, Н. М. Карамзин, А. С. Стурдза, М. Л. Магницкий и др.) разделяли основные ценности, которые были характерны и для их западноевропейских единомышленников, ставивших своей целью защиту и актуализацию позитивных традиций и ценностей идеализированного традиционного общества, прежде всего сильной централизованной монархической власти и религии. Русский консерватизм типологически был близок западноевропейскому, поскольку обладал теми же основными чертами, такими как: опора на традицию, понимание неравенства и иерархии как естественного состояния общества, отрицание революционных методов переустройства общества, борьба с идеями Просвещения, убежденность в том, что для общества необходима монополия благородного сословия и Церкви на обсуждение и толкование важнейших социальных и нравственных проблем, именно высшие сословия обязаны поддерживать охранительные принципы и государственные идеи.

Одной из главных причин появления на свет русского консерватизма была патриотическая реакция на галломанию — страсть к подражанию и заимствованию всего французского, не только языка, но и идей, привычек, мод и проч., которая захватила

²⁹ Kochin M. S. How Joseph de Maistre read Plato's "Laws" // Polis. 2019. Vol. 2. Iss. 1–2. P. 29–43.

³⁰ Актуальность Жозефа де Местра: материалы российско-французской конференции. М.: РГГУ, 2012; Ткаченко-Гильдебрандт В. Жозеф де Местр — пламенный контрреволюционер начала XIX века // Местр Ж. де. Об отсрочке Божественного Правосудия в наказании виновных. СПб.: Алетейя, 2017. С. 5–20.

³¹ Жихарев С. П. Записки современника. Воспоминания старого театрала: В 2 т. Л., 1989. Т. 1. С. 86.



Министерство народного просвещения. Литография М. Иванова, 1846 г.

дворянское общество в конце XVIII — начале XIX в. Консерваторам вроде А. С. Шишкова, Ф. В. Ростопчина галломания представлялась тем идейным злом, в котором оказались как бы сфокусированы все угрозы, несомые Французской революцией и наполеоновской агрессией.

Следует отметить, что консервативно настроенные иностранцы осуждали галломанию едва ли не в более резких выражениях, нежели их русские единомышленники. Так, де Местр по этому поводу писал: «У меня нет слов описать вам французское влияние в сей стране. Гений Франции оседлал гения России буквально так, как человек обуздывает лошадь»³². Этот факт расценивался им крайне негативно, поскольку «российская цивилизация по времени совпала с эпохой максимального развращения человеческого духа (имеется ввиду распространение идей Просвещения и Великая французская революция — А. М.), и множество обстоятельств <...> пришли в соединение и, так сказать, смешали русский народ с народом, который одновременно был самым ужасным орудием и самой жалкой жертвой этого развращения. <...> Ужасная литература XVIII в. сразу, без какой-либо подготовки проникла в Россию, и на первых уроках французского языка, который услышало русское ухо, звучали слова богохульства»³³. В широком распространении подобного рода настроений де Местр обвинял русских западников, начиная с Петра I: «Я ставлю в вину вашему Петру I величайший грех — неуважение к своей нации»³⁴. Впрочем, с точки зрения французского консерватора у Петра были грехи и пострашнее: «Вообще же страна сия отдана иностранцам, и вырваться из их рук можно лишь посредством революции. Повинен в этом Петр, коего именуют великим, но который на самом деле был убийцей своей нации. Он не только презирал и оскорблял ее, но научил и ненавидеть самое себя. Отняв собственные обычаи, нравы, характер и религию, он отдал ее под иго чужеземных шарлатанов и сделал игрушкой нескончаемых перемен»³⁵. Скорее всего, де Местр нарочито сгустил краски, перенося на петровские реформы свою ненависть к протестантской

³² Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 11. С. 178.

³³ Местр Ж. де. Сочинения. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб., 2007. С. 40–41.

³⁴ Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 11. С. 176.

³⁵ Местр Ж. де. Петербургские письма. 1803–1817. СПб., 1995. С. 179.



Портрет Жозефа де Местра.
Худ. К. Х. Фогель фон Фогельштейн,
ок. 1810 г.

Европе, на которую, как он считал, ориентировался Петр³⁶.

Жозеф де Местр провел в России 14 лет, с 1803 по 1817 гг., и оказал существенное влияние на политику Министерства народного просвещения, резко критикуя российскую систему образования и воспитания, проникнутую духом галломании и примитивного подражательства западноевропейским образцам. Он усматривал крайнюю опасность для российского государства в существовании слоя, возникшего в результате влияния модных западноевропейских идей, который значительно позже Шафаревич назвал «малым народом». Полуобразованные дворяне-галломаны представляли по сути подрывной элемент, преисполненный оппозиционного духа и воинствующего аморализма: «Умы их извращены и преисполнены гордыни, им родина опротивела, они вечно порицают правительство, преклоняются перед иностранными вкусами, модами и языками и готовы ниспровергнуть все то, что презирают, т. е. все на свете. Другое страшное последствие, вытекающее из этой научной мании, за-

ключается в том, что правительство, нуждаясь для осуществления ее в профессорах, постоянно принуждено обращаться за ними в иностранные государства; а так как люди истинно образованные и нравственные редко оставляют свое отечество, где их почитают и награждают, то одни только люди посредственные, и к тому же не только развратные, но и совершенно испорченные, являются на Север предлагать за деньги свою мнимую ученость. Особенно теперь Россия ежедневно покрывается этою пеною, которую выбрасывают на нее политические бури соседних стран. Перебежчики эти приносят сюда одну наглость и пороки. Не имея ни любви, ни уважения к стране, без связей домашних, гражданских или религиозных, они смеются над теми непрозорливыми русскими, которые поручают им все, что есть дорогого у них на свете, они спешат набрать довольно золота, чтобы привольно зажить в другом месте, и, обманув общественное мнение кое-какими публичными опытами, которые истинным судьям представляются жалкими образцами невежества, возвращаются на родину, чтобы издеваться над Россиею в дрянных книжонках, которые Россия еще покупает у этих же бездельников, — пожалуй, даже переводит. Теперешнее положение тем более опасно, что, благодаря крайне прискорбному предрассудку, в России негласно принято смотреть на нравственность как на нечто совершенно отдельное и независимое от преподавания, так что, например, если сюда приезжает преподаватель физики или греческого языка, всем известный за человека развратного или атеиста, весьма часто услышим: что имеет это общего с физикою или греческим языком? Таким образом сюда попадает сор Европы, и несчастная Россия дорого платит сонмищу иностранцев, исключительно занятому ее порчею»³⁷. Рассуждая таким образом, де Местр становился идейным союзником русских консерваторов, борцов с иностранным влиянием и галломаний.

Де Местр, как и А. С. Шишков с Ф. В. Ростопчиным, призывал «подвергать самому тщательному досмотру иностранцев (особенно немцев и вообще протестантов),

³⁶ Парсамов В. С. Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. С. 35.

³⁷ Васильчиков А. А. Семейство Разумовских. СПб., 1880. Т. 2. С. 253–254.

прибывающих в эту страну для обучения молодежи, независимо от того, что они собираются преподавать, и считать почти несомненным, что из ста человек такого толка по меньшей мере в девяноста девяти случаях государство совершает для себя пагубное приобретение, потому что всякий, у кого есть семья, собственность, установившийся склад характера и определенная репутация, не поедет в чужую страну, а останется у себя дома»³⁸.

Консерваторы добились частичной реализации своих требований. Так, 25 мая 1811 г. был издан указ «О частных пансионах», в котором заявлялось, что «дворянство, подпора государства, возрастает нередко под надзором людей, одною собственною корыстию занятых, презирающих все отечественное, не имеющих ни чистых правил нравственности, ни познаний» и «следуя дворянству, и другие состояния готовят медленную пагубу обществу воспитанием детей своих в руках иностранцев». Указ предписывал директорам училищ испытывать нравственные качества содержателей пансионов и требовать от них и учителей знания русского языка. Преподавание должно было вестись исключительно на русском языке³⁹.

Определенное единство взглядов православных консерваторов и де Местра привело к тому, что он, как уже сказано выше, сознательно периодически искал контакты с консервативной шишковско-державинской «Беседой любителей русского слова» и бывал в знаменитом тверском салоне великой княгини Екатерины Павловны — официального лидера консервативной «русской партии» при дворе. Вероятно, эти контакты были обусловлены необходимостью совместной борьбы с влиятельной «французской партией», лидером которой считался известный либеральный реформатор М. М. Сперанский. Историк М. Я. Морошкин отмечал: «Если Ростопчин и партия его видели в Сперанском якобинца, то когорта деместровская смотрела на него как на иллюмината, проникнутого новым духом, враждебным Церкви и Престолу»⁴⁰.

Свою оценку Сперанского де Местр высказал в письме к сардинскому королю Виктору Эммануилу I от 28 августа 1811 г. Главными обвинениями в адрес государственного секретаря были «низкое» социальное происхождение, шпионаж в пользу Франции, приверженность конституции и принадлежность к масонам: «Это человек умный, великий труженик, превосходно владеющий пером; все сии качества совершенно бесспорны. Но он сын священника, что означает здесь принадлежность к последнему классу свободных людей, а именно оттуда и берутся, вполне естественно, внедрители всяких новшеств. Он сопровождал Императора в Эрфурт и там снюхался с Талейраном; кое-кто полагает, что он ведет с ним переписку. Все дела его управления пронизаны новомодными идеями, а паче всего — склонностью к конституционным законам <...>. Должен признаться в крайнем своем недоверии к государственному секретарю <...>. Ваше Величество не должен даже на мгновение сомневаться в существовании весьма влиятельной секты, которая уже давно поклялась низвергнуть все троны и с адской ловкостью использует для сего самих государей»⁴¹.

В конечном итоге в результате закулисной борьбы с участием самых различных группировок в марте 1812 г. Сперанский был подвергнут опале, что резко усилило позиции как консервативной «русской партии», так и де Местра. Еще в феврале 1812 г. последнему было предложено редактировать все официальные документы, публикуемые от царского имени, и передано 20 тысяч рублей от императора на необходимые расходы «для подготовки и проведения своих замыслов».

5 марта канцлер Н. П. Румянцев объявил де Местру, что император имеет на него виды в предстоящей войне, что он хотел бы его пригласить на русскую службу

³⁸ Местр Ж. де. Сочинения. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. С. 110–114.

³⁹ Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. СПб., 1875. Стлб. 774–777.

⁴⁰ Морошкин М. Я. Иезуиты в России. С царствования Екатерины II и до нашего времени. Ч. 2. СПб., 1870. С. 506.

⁴¹ Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 11. С. 187.



Александр I в рабочем кабинете в Каменноостровском дворце.
Худ. Я. Залесский, нач. 1820-х гг.

и что он согласен послать фельдъегеря за семьей Местра. В тот же день вечером Местр был на квартире у Н. А. Толстого, обер-гофмаршала, президента придворной конторы, который руководил придворной жизнью и церемониями во времена Александра I, и имел с ним разговор о предстоящей войне и вопросах командования. Во время разговора в квартире тайно присутствовал царь. В конце беседы он заменил Толстого и переговорил с Местром об его предстоящей редакторской работе. По поводу всех сделанных ему предложений Местр, однако, твердо решил, что службы сардинского короля он не покинет. Об этом он объявил Румянцеву, не отказываясь в то же время от исполнения поручений Александра. В тот же день последовала давно решенная ссылка Сперанского⁴².

Поскольку де Местр отказался перейти на русскую службу, заявив Александру I, что долг перед сардинским королем не позволяет ему дать «подписку о неразглашении» той секретной информации, которую может принести ему новое положение, это привело, в конце концов, к охлаждению Александра в его отношениях с сардинским посланником. Фавор в статусе личного секретаря государя не продлился и четырех месяцев⁴³. Политическая роль де Местра в России была к тому времени в основном сыграна. 9 апреля 1812 г. произошло назначение А. С. Шишкова государственным секретарем, а 29 мая 1812 г. другой лидер «русской партии», Ф. В. Ростопчин, был произведен в генералы от инфантерии и вслед за тем назначен московским генерал-губернатором. Ему был также дарован титул Московского главнокомандующего.

Политические и идейные новшества, внедряемые в Российской империи после Отечественной войны 1812 г. и военных походов русской армии на Запад, — в частности, религиозный эксперимент Александра I и А. Н. Голицына по созданию «общехристианского государства» по западноевропейским лекалам, почерпнутым из трактатов протестантских мистиков и масонов, привели к тому, что католическая версия консерватизма, развиваемая и отстаиваемая Ж. де Местром, оказалась

⁴² Степанов М. [Шебунин А. М.] Жозеф де Местр в России // Литературное наследство. М., 1937. Т. 29–30. С. 602.

⁴³ Десярева М. И. Два кандидата на роль государственного идеолога: Ж. де Местр и Н. М. Карамзин // Исторические метаморфозы консерватизма. Пермь, 1998. С. 65–66.

неприемлемой для самодержавной власти. Как писал А. Н. Шебунин, «идеологи реакции (Жозеф де Местр, Бональд, Ламенне) относились резко отрицательно к мистикам и идеологии Священного Союза и в Библейском обществе видели покровительство опасным сектам, религиозному разнообразию и т.п.»⁴⁴. Под тем предлогом, что прозелитизм де Местра зашел слишком далеко и что среди петербургской аристократии многие обратились в католичество (включая молодого князя А. Ф. Голицына, племянника обер-прокурора Св. Синода), иезуитам было приказано покинуть обе столицы, а де Местра в мае 1817 г. выслали из Петербурга за границу. В 1820 г. иезуиты окончательно были изгнаны из России, а в 1821 г. Ж. де Местр скончался в Турине. Таким образом, непосредственное влияние одного из основоположников европейской консервативной мысли на становление русского консерватизма прекратилось еще в 1817 г. Последовавший в 1822–1824 гг. отказ от религиозного экуменического эксперимента был результатом победы консервативной «русской партии», которая надолго заблокировала процесс рецепции иноконфессиональных консервативных западных доктрин. С 1824 г. монархическая власть более не ставила под сомнение статуса Православия как господствующей религии, а русский консерватизм отныне базировался исключительно на Православии.

Жозеф де Местр не мог сильно повлиять на складывающийся русский консерватизм. Он развивался параллельно с западноевропейским, под влиянием сходных, но все же внутренних факторов. Идеи де Местра в их системном целом были восприняты лишь фигурами, достаточно маргинальными для русской общественной мысли, — например, филокатоликами П. Я. Чаадаевым и В. С. Печериным и декабристами Н. М. Луниным и М. Ф. Орловым. Прежде всего, сказывалось крайне негативное отношение Местра к Православию, которое он воспринимал как «ересь»: «Система греческого православия может сохраняться в своей целостности лишь благодаря невежеству...»⁴⁵ Кроме того, органично присущая во многом де Местру русофобия, его отношение к русскому самодержавию как к разновидности деспотической азиатской власти, а к русским — как к «пушечному мясу» для решения проблемы борьбы с европейской революцией⁴⁶, вряд ли могли снискать к нему симпатии у подавляющего большинства русских консерваторов того времени.

Г. Н. Самуйлов: Античная философия и Жозеф де Местр

Жозеф де Местр хорошо знал античную культуру⁴⁷, в частности — греческий язык, литературу и философию. Но его отношение к этой культуре было неоднозначное: он был далек от романтического восприятия греческой цивилизации и культуры и явно отдавал предпочтение римскому духу и латинской культуре.

В «Du Rare» мы найдем немало страниц, посвященных критике греков. Он усматривает в основании греческой культуры негативные тенденции, своего рода дух разделения, который проявляется во всем: в языке, в формах правления, в склонности греков к сектантству и, наконец, в непригодности греков к политическому и моральному объединению, — они никогда не имели счастья быть народом. Он утверждает, что в науках греки также не сделали ничего нового, чего бы ни знали до них: в математике, в астрономии они были лишь имитаторами египтян, халдеев и финикийцев. То же и в философии, — философский талант греков объявляется относительным. Философия, говоря словами Климента Александрийского, достигла греков лишь после того, как сделала круг в универсуме. Их истинная заслуга заключается в том, что они были великими посредниками между Азией и Европой. Знанием обладали

⁴⁴ ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91. Л. 9–10.

⁴⁵ Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 12. С. 173.

⁴⁶ Местр Ж. де. Религия и нравы русских. СПб., 2010.

⁴⁷ *Triomphe R. Joseph de Maistre, etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mystique.* Genève: Droz, 1968. P. 382.



Портрет Гомера.
Неизвестный художник, 1639 г.

на Востоке и там не спорили о пустом. В отличие от греков, которые постоянно дискутировали, не зная ничего точно.

Вместе с тем, Местр признает, что древние греки имели склонность к тонким метафизическим построениям и синкретизму. На примере христианской истории он указывает, что «желая одновременно быть и философами, и христианами, они (греки) не были ни теми, ни другими. Они соединяют и смешивают Евангелие с платоническим спиритуализмом и со снами Востока. Вооруженные бессмысленной диалектикой, они хотели разделить неделимое и проникнуть в непроницаемое»⁴⁸. Отсюда проистекает склонность греков ко всевозможным ересям.

Но, при всей этой критичности, книги Местра полны ссылками на греческих авторов. Он явно любит творчество Гомера. Охотно цитирует его и комментирует, полагая, что Гомер сохранил память о божественном языке, на котором говорило в начале своей истории человечество. Он акцентирует внимание на творческой силе языка

Гомера, противопоставляя ее бессилию языка, начавшему философски рефлексировать и заимствовать слова. С его точки зрения, Гомер порой употребляет слова, предполагающие экстраординарные знания, — например, эпитет *physizoois* по отношению к земле. Различая действие духа от действия души, Гомер провозглашает практически христианский тезис о различных волях — «воле тела и воле духа»⁴⁹. У него же он находит критику на сетование и обвинение богов в несправедливости, привычное для людей, которые говорят, что несчастья исходят от богов, тогда как их единственной причиной являются преступления самих людей⁵⁰. В «Рассуждениях о Франции» Местр уверяет нас, что Гомер, заявляя, что всякое благо исходит от Бога, мыслит как апостол Павел. Эпиграфом к «Du Pape» Местр выбирает гомеровское «Пусть будет единственный суверен!»

Но как близок Гомер де Местру, так чужды ему пессимизм и форма богопочитания Гесиода, которого он упоминает лишь мимоходом. Он также обращается к трагедиям Эсхила, которые ему нравятся, если судить по цитатам. Кроме того, Местр считает, что мало кто так высоко поднимался в вопросах теологии, как Еврипид — по его мнению, он говорил как Исайя⁵¹.

Обращаясь к рассмотрению отношения Местра к философам и философским школам Античности, следует сразу отметить, что более всего его интересует и была ему близка пифагорейско-платоническая традиция. Вопрос о значении пифагорейских учений для Местра поднимался в исследовательской литературе на Западе, часто в связи с масонской практикой, — например, Р. Триумфом. Этот вопрос вкупе с эзотерической и оккультной проблематикой мы не будем затрагивать, поскольку он требует специального исследования. Но совершенно невозможно оставить в стороне метафизику числа, т. к. Местр много пишет об этом, — например, в «Санкт-Петербургских вечерах». Число является зеркалом разума, оно выступает очевидной демаркационной линией между людьми и животными. Бог дал нам число, посредством него

⁴⁸ Ibid. P. 397; *Maistre J. de. Oeuvres complètes*. T. 2. Du Pape. Lyon, 1884. P. 495–496.

⁴⁹ *Triomphe R. Joseph de Maistre, etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mystique*. P. 400.

⁵⁰ *Maistre J. de. Oeuvres complètes*. T. V. Lyon, 1886. P. 69.

⁵¹ *Triomphe R. Joseph de Maistre, etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mystique*. P. 402.

Он доказывает нам Свое существование, и в нем выражается наше подобие с Богом. При отнятии числа исчезают искусства, науки, слово — короче говоря, исчезает разум. При возвращении его — возвращаются вместе с ним гармония и красота, — крик становится пением, шум обретает ритм, прыжки преобразуются в танец. Число существует повсюду, — в небе и в теле человека⁵².

Показать, насколько творчество Платона было важно для савойского мыслителя, не сложно, — для этого достаточно процитировать самого Местра. В различных своих книгах он не перестает восхвалять Платона. В этой связи чаще всего вспоминают письмо графа к князю Яну Поттоцкому от 5 июня 1810 г., где он прямо пишет: «Я всегда возвращаюсь к Платону», а в «Санкт-Петербургских вечерах» он заявляет, что не существует ни одного великого вопроса, который он не сверял бы с тем, что думает по этому поводу Платон.

Местр охотно обращается к философии Платона, он полагает, что этот греческий философ всегда был первым на путях постижения всех великих истин, и соглашается с теми, кто считал философию Платона предуготовлением к Евангелию. Идеи философии Платона вдохновляют его метафизические, теологические и политические размышления, он использует их в борьбе против сенсуализма, сциентизма и атеизма XVIII в.

Однако и Платон не избежал критики Местра: «Читая Платона, вы на каждой странице будете сталкиваться с потрясающей двойственностью. Всякий раз, когда он говорит как грек, то он наводит скуку и часто раздражает. Но Платон велик, тонок, глубок, когда выступает в качестве теолога, то есть когда он формулирует вечные, положительные догматы, явно несущие на себе печать Востока и не имеющие ничего общего со спорами»⁵³. Согласно Местру, Платон достиг понимания догматов о Св. Троице, Мессии, аде, первородном грехе и даже знает догмат о чистилище, поэтому неудивительно, что он проповедовал аскетизм вкупе с молитвой и чистотой. Платон много читал и много ездил, в его книгах — тысяча доказательств, что он непосредственно прикасался к источникам древних традиций.

Вместе с тем, Местр признает, что Платона нелегко понять, — он скрывает свои настоящие религиозные взгляды и облекает их в мифы и философемы⁵⁴. В его лице сочетаются софист, философ и теолог, пифагореец, грек, халдей, египтянин.

Непросто также понять, насколько в книгах Местра остается от самого Платона; в какой степени можно говорить об аутентичности идей Платона, — нужно суметь отделить различные позднейшие напластования и их синтез со стоическим и христианским учениями. Это проблематично сделать ввиду того, что Местр явно читает Платона глазами Цицерона, Сенеки и особенно Плутарха, каждый из которых является сам по себе значительной фигурой в истории философии. Также следует помнить о системе образования, которая сложилась к XVIII в. в Европе, и воспитании — в случае



Платон на фреске
«Афинская школа».
Худ. Рафаэль Санти, 1510–1511 гг.

⁵² Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. Кн. 10. СПб.: Алетейя, 1998.

⁵³ Maistre J. de. Œuvres, suivies d'un dictionnaire / Ed. par P. Glaudes. Paris, 2007. P. 1252.

⁵⁴ Maistre J. de. Œuvres complètes. T. 2. Du Pape. P. 482–496.

с Местром это была традиция ордена иезуитов. Однако попытаться увидеть пересечения можно, опираясь на современные исследования в платоноведении и местроведении и сравнивая полученные результаты с тем, что пишет Местр в своих книгах. С содержательной точки зрения будут выделены диалоги Платона, которые использовал Местр, и несколько конкретных тем, общих для обоих мыслителей.

Основной литературой для нашего исследования заявленной темы являются: сборник произведений Жозефа де Местра, изданный Пьером Глодом в 2007 г. в Париже⁵⁵; монография Робера Триомфа «Жозеф де Местр, исследование жизни и учения одного мистика-материалиста»⁵⁶; статья Ричарда Лебрёна «Неизданные сборники прочитанной Жозефом де Местром литературы, с его заметками и рассуждениями к ним»⁵⁷.

Книга Робера Триомфа была опубликована в Женеве издательством «Дроз» в 1968 г., спустя двенадцать лет после защиты ее в качестве докторской диссертации на филологическом факультете в Париже в мае 1955 г. Этот капитальный труд, объемом более шестисот страниц, состоит из двух частей, первая из которых посвящена подробному биографическому исследованию, а вторая предлагает анализ источников местровской мысли в двух ракурсах: «Жозеф де Местр и Греция» и «Жозеф де Местр и Германия». Для целей рассматриваемой темы исследование Р. Триомфом греческого влияния на мысль Местра является базовым и может служить отправной точкой, поскольку оно образует целый отдельный параграф и представляет собой хороший, добротный образец для дальнейшей разработки. Французский ученый широко рассматривает влияние на Местра греческой культуры, греческой литературы — прежде всего, религиозной, поэтической и философской. А учитывая платонический фундамент мыслительных конструкций савойского аристократа, Р. Триомф проводит обзор платонической традиции вплоть до ее самых значительных рецептов в XVII–XVIII вв.

Благодаря работе Ричарда Лебрёна, опубликованной в «Обзрении местровских исследований» (№ 9 за 1985 г.), использовавшего в своей статье количественный метод, мы можем увидеть панораму того, что, как и когда читал Жозеф де Местр, оставивший об этом соответствующие записи. О значении этих записей мы можем косвенно судить на основании отрывка из девятой беседы в «Санкт-Петербургских вечерах», где дано описание, которое совпадает с тем, что содержат в себе эти регистры. Это, прежде всего, выписки из всего, что поразило Местра в процессе чтения, — иногда это просто указатели и заметки, а порой это слово в слово переписанные существенные отрывки, зачастую сопровождающиеся замечаниями и записями собственных мыслей по их поводу. Эти «записи прочитанного» составляют семь переплетенных томов, которые хранятся в архивах потомков Жозефа де Местра.

Канадский исследователь дает их подробное описание. Мы ограничимся только некоторыми деталями, могущими нам помочь представить масштаб исследовательской лаборатории Местра и место, которое в ней занимает Платон.

«Сборник А» (*Mélanges A*) представляет собой настоящий калейдоскоп, в котором редко можно встретить выдержки, посвященные какой-либо книге или автору, изложенные более, чем на одной или двух страницах. Содержание тома включает в себя разделы по истории, политике, философии, поэзии, языкам, физике и религии. «Сборник Б» (*Mélanges B*) имеет тот же формат, что и предыдущий, в нем отсутствует оглавление, но по рубрикам сборник идентичен предыдущему и в нем также выдержки и комментарии по большей части очень короткие. В сборниках «Философия С» (*Philosophie C*) и «Философия Д» (*Philosophie D*) мы найдем более пространственные части, посвященные конкретным авторам и некоторым темам. Например, на страницах 3–92 есть записи, посвященные Бекону, которые послужили подготовительным

⁵⁵ *Maistre J. de. Œuvres, suivies d'un dictionnaire / Ed. par P. Glaudes. Paris, 2007.*

⁵⁶ *Triomphe R. Joseph de Maistre, étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968.*

⁵⁷ *Lebrun R. Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits // Revue des Etudes Maistriennes. 1985. № 9.*

материалом для книги Местра «Исследование философии Ф. Бекона», а на страницах 93–336 приводятся результаты работы с трактатом Д. Локка «Философское исследование человеческого разума». Том «Религия Е» (Religione E) содержит материалы, которые использованы в основном для подготовки книги «Du Rare» и «Пяти писем о народном образовании в России». Также Р. Лебрён включает в семь томов «Выписки Ф и Г». Кроме этих семи «регистров прочитанного», в архивах мыслителя есть и другие сборники и материалы. Это «Рукописи» (Manuscrits), «Разное» (Miscellanea) и «Заметки к прочитанному» (Notes de lecture).

На основании этих регистров проф. Р. Лебрён составил четыре таблицы: в первой фиксируются имена авторов, чаще всего цитируемых Местром; во второй — названия цитируемых книг; в третьей — названия книг вместе с выписками из них, каждая из которых превышает более 15 страниц; и, наконец, в четвертой — представлены авторы, которые чаще всего цитируемы в индексах этих регистров. Имя Платона присутствует в трех из четырех таблиц, а именно — в первой, где он занимает шестую позицию по частоте цитируемости; в третьей таблице мы видим, что Местр очень внимательно читал «Законы» Платона в 1809 г., из которых сделаны выписки на 53 страницах; а в четвертой — Платон занимает первую строчку по частоте цитирования.

Полученные результаты полностью согласуются с исследованием профессора Жана-Луи Дарселя, согласно которому уже только количественный анализ наглядным образом показывает возвращение Жозефа де Местра к Античности и классической литературе. К такому выводу французский исследователь пришел в результате обзора библиотек, в разное время принадлежавших Местру.

Исходя из представленного в «Приложении А» (Appendice A) индекса авторов и ссылок, мы видим, к каким диалогам и в какое время обращался Жозеф де Местр. Это следующие диалоги: «Кратил», «Критий», «Законы», «Государство», «Горгий», «Менексен», «Менон», «Федр», «Филеб», «Политик», «Тимей», «Теэтет».

На вопрос, какой или какие диалоги наиболее важны для Местра, ответить не просто, но, опираясь на статистику цитирования и на рассмотрение содержания его книг, можно сказать, что таким диалогом являются «Законы», в отношении которых как раз и происходит совпадение количественного индекса с пересечением общих для Платона и Местра тем и проблем. Оба мыслителя венцом своих исследований считают политическую метафизику, оба подробнейшим образом исследуют вопрос о началах знания, и для того, и для другого предметом пристального внимания становится морально-этическое и юридическое измерение человека, социума и мира. Сами же «Законы» Платона, будучи одним из его поздних диалогов, могут рассматриваться как ключ ко всем предыдущим. Так считает, например, известный исследователь творчества Платона Оливье Реверден⁵⁸.

В письме Местра к графу С. С. Уварову мы находим перечень общих для Платона с христианством тем⁵⁹. По мнению Местра, нет никаких сомнений в том, что у Платона явным образом присутствует учение о единственном Боге, учение о бессмертной и нематериальной душе, о воздаянии в загробной жизни, об аде и чистилище, о действительности молитвы и жертвоприношений как для живых, так и для усопших, о падшей природе человека, о необходимости Божественного Посредника и, наконец, о Троице, — существует, например, интерпретация Оригеном второго и седьмого писем Платона, а также диалога «Тимей» как содержащих учение о Троице.

Понятно, что, обнаружив столько латентного христианства, Местр, согласно Триумфу, должен был бы кричать от восторга; ведь савойский ультрамонтанист не довольствуется повтором известного предположения, что Платон был знаком с книгами Ветхого Завета, — в «Законах» он находит то, что, по его мнению, могло быть написано самим блж. Августином или Бурдалу. Это совпадение Местр

⁵⁸ Reverdin O. La religion de la cité platonicienne. Paris, 1945.

⁵⁹ «П n'est pas étonnant que les premiers chrétiens aient porté aux nues ce philosophe». (Пер.: «Неудивительно, что первые христиане восхваляли этого философа до небес.») (Lettre à Ouarov. Etudes de philologie).

рассматривает в качестве свидетельства универсальности основных религиозных истин, что убедительно согласуется с известным утверждением о человеческой душе как по природе христианке.

Р. Лебрён: Размышления о моей первой книге «Трон и алтарь: Политическая и религиозная мысль Жозефа де Местра»⁶⁰



Ричард Лебрён.
Фотография с сайта
Университета Манитобы

Прежде всего, я хотел бы поблагодарить своего коллегу и друга Геннадия Николаевича Самуилова за приглашение принять участие в этой Международной конференции, организованной Санкт-Петербургской духовной академией. Я также должен поблагодарить его за приглашение принять поучаствовать, прошедшей в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете в Москве в октябре 2009 г., где я представил два доклада (впоследствии опубликованных на русском языке в сборнике материалов конференции), и за то, что он предоставил двух англоговорящих студентов в качестве моих гидов при осмотре достопримечательностей Москвы. Затем, после конференции

в Москве, он очень любезно сопровождал меня на поезде в Санкт-Петербург и устроил меня в городе на несколько дней для осмотра достопримечательностей перед моим возвращением в Канаду. У меня остались очень приятные воспоминания об этой поездке. В частности, мне запомнилось посещение Эрмитажа, где я увидел знаменитую статую Вольтера работы Гудона, которую Жозеф де Местр так блестяще описал в четвертом диалоге своих «Санкт-Петербургских вечеров». Там Граф (очевидно, сам де Местр), гневно осуждая богохульства и оскорбления в текстах Вольтера, предлагает своим собеседникам отправиться в Эрмитаж и посмотреть на «натуральный» портрет Вольтера работы Гудона, особенно на его рот: «Эта мерзкая и ужасная ухмылка от одного уха до другого, эти сжатые жестокой злобой губы, — словно пружина, готовая распрямиться, разбрасывая вокруг кощунство и нечестие...»⁶¹ Эта характеристика Вольтера незабываема.

Но сегодня, по предложению Геннадия Николаевича, в качестве темы была выбрана моя первая крупная работа «Трон и алтарь: Политическая и религиозная мысль Жозефа де Местра», вышедшая в издательстве Оттавского университета в 1965 г., почти 60 лет назад. Появление этой книги является частью, казалось бы, невероятной истории о том, как фермер из деревушки в штате Северная Дакота в США (всего в нескольких милях к югу от канадской границы) стал достаточно известным исследователем де Местра, чтобы в возрасте 92 лет быть приглашенным выступить перед вами сегодня.

Мое происхождение довольно скромно: начальное и среднее образование я получил в маленьких посредственных сельских школах и школах небольших городов. Однако история моей семьи примечательна, а поиск моей родословной был отчасти результатом интереса к европейской истории. Мои мать и отец были потомками двух семей (Бошам и Пеллетье), эмигрировавших в Новую Францию (современный Квебек) с юга Франции (из Ла-Рошели) в середине XVII в. В конце 1890-х гг. потомки этих

⁶⁰ Перевод выполнил Никита Андреевич Мухин, преподаватель кафедры английского языка, кафедры перевода французского языка Переводческого факультета МГЛУ.

⁶¹ *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 2016.

семей, в свою очередь, эмигрировали в Северную Дакоту. Фактически мои родители по их материнской линии были родственниками: у обоих деда происходили из семьи Бошам. По отцовской линии и мой прадед Эмиль Лебрён, и мой дед Эжен Лебрён в конце 1890-х гг. эмигрировали из промышленного города Шарлеруа в Бельгии в Северную Дакоту, где стали фермерами.

Мой отец, Жюль Лебрён, всю жизнь занимавшийся сельским хозяйством, был убежденным сторонником образования, несмотря на то, что его собственное едва ли выходило за рамки начальной школы. Ему удалось отправить учиться в университет шестерых из семи своих детей. Я, его старший сын, родившийся в 1931 г., был отправлен в Университет Святого Иоанна — превосходное небольшое учебное заведение в центральной Миннесоте, управляемое монахами-бenedиктинцами. Именно там мой интерес к истории углубился. Во втором семестре третьего курса, весной 1952 г., я отправился в учебную поездку, включавшую в себя обучение в Вене, путешествие на поезде по Италии, Северной Африке, Испании, Португалии и южной Франции. Летом я изъездил автостопом Германию, Бельгию, Францию и Англию. Приобретенный опыт усилил мой интерес к европейской истории; особенно меня впечатлил Париж, и я помню свою убежденность в том, что мне надо будет обязательно туда еще вернуться.

Это возвращение оказалось отложенным на несколько лет. Когда в 1953 г. я окончил Университет Св. Иоанна, Корейская война еще продолжалась, и в США сохранялся призыв на военную службу. Мне предстояло пройти двухгодичную службу в армии (с возможной службой в пехоте в Корее) или добровольно поступить на трехлетнюю службу в резерв ВМС США. Я выбрал второй вариант, прошел обучение и службу в штатах Род-Айленд, Флорида, Вирджиния и на Бермудских островах, что позволило мне быть подальше от Кореи и получить право на финансовую помощь по закону, прозванному «GI Bill», которая помогла мне продолжить обучение в аспирантуре Университета Миннесоты.

Начиная с сентября 1956 г. и по август 1960 г. я полностью посвятил себя учебе на прекрасном историческом факультете этого университета. В 1956–1957 учебном году я получил степень магистра с опцией «только курс». Поскольку я планировал получить степень доктора философии, что предполагало написание диссертации, мои консультанты посчитали, что вариант с курсовым обучением был вполне уместен. К осени 1959 г. я написал необходимые курсовые работы, сдал квалификационные экзамены для получения степени доктора философии и был готов приступить к написанию диссертации.

К тому времени я был женат и имел детей, что делало практически невозможным поездку во Францию и работу в архивах, поэтому исторический факультет согласился с тем, что я могу написать диссертацию по интеллектуальной истории на основе изданных источников. Так получилось, что в библиотеке Университета Миннесоты имелось 14-томное собрание сочинений Жозефа де Местра (*Oeuvres Complètes de Joseph de Maistre*) издания 1884–1893 гг. Мой руководитель считал, что де Местр был важным автором, который слишком долго находился вне поля зрения большинства англоязычных исследователей, и предложил мне подготовить диссертацию, посвященную его политической и религиозной мысли.

Большая часть исследований по опубликованным на тот момент сочинениям де Местра была завершена в 1959–1960 учебном году, но финансовая необходимость (жена и трое маленьких детей, четвертый ожидался весной 1960 г.) заставила немедленно искать место преподавателя на полный рабочий день. Так случилось, что моя диссертация, даже не будучи завершенной, изменила ход моей жизни. В декабре 1959 г. в поисках работы я посетил ежегодную конференцию Американской исторической ассоциации в Чикаго. Там я прошел собеседование с заведующим кафедрой истории Оттавского университета, двуязычного англо-французского вуза в столице Канады. Заведующий кафедрой, выходец из Квебека, был рад найти кандидата со знанием французского языка на вакантную должность и предложил мне работу.

Переехав с семьей в Оттаву осенью 1960 г., я не мог и предположить, что стану гражданином Канады и проведу там всю оставшуюся жизнь, но, к счастью, все сложилось именно так. В 1966 г. мне предложили место в Университете Манитобы в Виннипеге, столице провинции (гораздо ближе к моим родителям, братьям и сестрам, а также к родителям жены, которые все еще жили в Северной Дакоте). Таким образом, большая часть моей научной карьеры вплоть до выхода на пенсию в 1998 г. прошла там в качестве профессора истории; при этом я совмещал преподавательскую деятельность с административными должностями в Университете (в разное время я был заведующим кафедрой, помощником декана по аспирантуре, исполнительным заместителем президента Университета, ректором Католического колледжа, входящего в состав Университета Манитобы).

Вернемся к истории моей первой книги. Когда я приехал в Оттаву в 1960 г., моя диссертация была еще не закончена. В связи с большим объемом преподавательской работы она была защищена только в 1963 г., и лишь в 1965 г. ее переработанный вариант был опубликован под названием «Трон и алтарь».

В то время я, конечно, не был лично знаком с другими исследователями де Местра, а о Робере Триомфе и вовсе ничего не знал. В библиографии «Трона и алтаря», правда, есть ссылка на его статью 1961 г. в журнале *Revue des Sciences religieuses* «Паскаль и Жозеф де Местр». Но в то время только у рецензентов его диссертации 1955 г., посвященной де Местру, могли быть основания предполагать, что работа Триомфа послужит толчком к новым серьезным научным исследованиям в данной области.

Когда в 1967 г. я совершил свою первую научную поездку во Францию (спустя 15 лет после моего студенческого путешествия в 1952 г. и через четыре года после завершения работы над диссертацией), то, помимо работы в Национальной библиотеке, я отправился на поезде из Парижа в Страсбург, чтобы проконсультироваться с профессором Триомфом. Я хорошо помню, что он и его жена встретили меня крайне гостеприимно. Во время моего визита он перерабатывал свою докторскую диссертацию для публикации, и он любезно разрешил мне ознакомиться с его рукописью до ее публикации в следующем, 1968 г., под названием “*Joseph de Maistre: Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*”.

Во время этой же научной поездки в 1967 г. я также посетил Кольмар, чтобы проконсультироваться с Жаном-Луи Дарселем, который в то время преподавал там. Я не помню, когда пришло осознание, что знакомство с ним будет полезно для моего исследования. В «Троне и алтаре» он не упоминается. Если подумать, то, возможно, моя поездка в Кольмар была предпринята по предложению Робера Триомфа. В любом случае, встреча с Дарселем привела к длительному и плодотворному сотрудничеству с ним. К сожалению, я уже не помню подробностей и не могу точно дать временные рамки этого сотрудничества.

Мое участие в работе «Ассоциации друзей Жозефа и Ксавье де Местров», организации, которая поддерживала и спонсировала научный журнал, публиковавший научные работы о Жозефе де Местре, началось примерно в 1978 г., когда я, а также Жан-Луи Дарсель были включены в состав редакционной коллегии четвертого номера журнала *Revue des Etudes Maistriennes*. В примечании на внутренней стороне обложки в качестве почтового адреса Дарселя по-прежнему значился Кольмар.

«Ассоциация» была создана в 1974 г. Жаком Лови, но первые два номера того журнала первоначально под названием *Etudes Maistriennes* (в 1975 и 1976 гг.) содержали статьи Жана-Луи Дарселя. Мне не удалось выяснить, когда именно Дарсель переехал в Шамбери. Но точно известно, что он редактировал *Revue des Etudes Maistriennes* по крайней мере с 1985 по 2002 г., то есть в те годы, когда были опубликованы выпуски журнала с № 9 (от 1985 г.) по № 13 (от 2002 г.).

С самого начала, как следует из вступительного слова Жана Буасселя, чье имя также фигурировало среди членов редакционной коллегии с 1975 по 1990 г., целью «Ассоциации» и ее журнала была работа по обеспечению доступа к трудам Жозефа де Местра, хранящимся в семейных архивах трех его потомков, и публикация результатов

исследований этих ранее неопубликованных документов.

До этой инициативы опубликованные оценки де Местра и его трудов (в том числе и моего «Трона и алтаря») практически полностью были написаны на основе его доступных работ и в большинстве своем были столь же пристрастны, как и используемые материалы. Напомню, что Жозеф де Местр писал в ответ на события своего времени или для опровержения авторов и идей, против которых он выступал.

Как я уже отмечал во введении к книге «Трон и алтарь», среди писавших о де Местре присутствовало фундаментальное разделение на тех, кто одобрял Французскую революцию, и тех, кто ее осуждал, и это разделение было глубже, чем просто рациональные соображения. Как мы с Каролиной Арментерос отметили во введении к труду «Жозеф де Местр и наследие Просвещения» (SVEC, 2011), который мы редактировали совместно, в своей книге Робер Триомф «систематически враждебен к своему предмету (считая его или, по крайней мере, его интеллектуальных потомков виновными в создании вишистского правительства)». Можно сказать, что эмоциональной мотивацией для его масштабного исследования трудов де Местра была личная неприязнь.

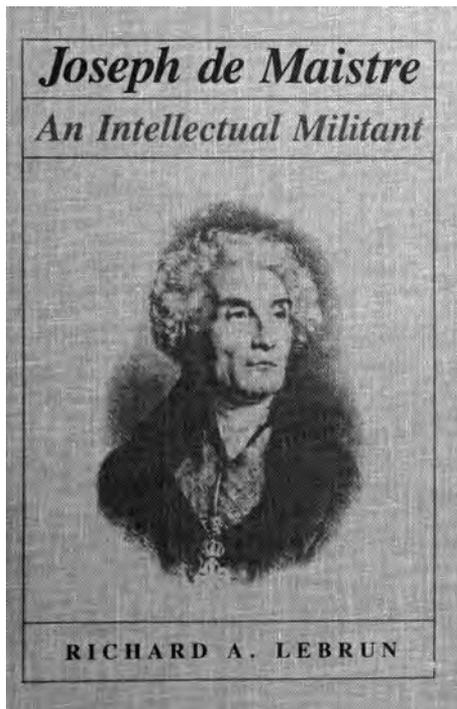
В том же введении к книге «Жозеф де Местр и наследие Просвещения» также отмечается, что «в значительной степени именно работа Триомфа послужила стимулом для Жана-Луи Дарселя, который всю жизнь занимался изучением де Местра, включая его собственную докторскую диссертацию (защищенную в 1984 г.), переговоры о доступе к документам де Местра, все еще находящимся в руках его потомков, а также основание и редактирование журнала *Revue des Etudes maistriennes*».

Оглядываясь назад, я думаю, что моя собственная научная деятельность по трудам Жозефа де Местра проходила по схожей траектории. Когда я писал «Трон и алтарь», то, не зная о враждебности Триомфа к де Местру, я, безусловно, осознавал пристрастный характер того, что было написано о нашем савойском графе, и, как и Дарсель, стремился дать более взвешенную оценку личности и трудам де Местра. Кроме того, я тоже договорился о доступе к ранее недоступным документам, в частности, к тем, которые хранятся у потомка Жозефа де Местра графа Жака де Местра в его замке Жири в 65 км к северо-западу от Парижа (и о разрешении снять копии документов на микропленку). Он также способствовал тому, чтобы я стал членом Института исследований де Местра в Шамбери. Его сотрудничество и поддержка были очень важны для написания биографии его предка, которая была озаглавлена «Жозеф де Местр: идеолог-воин» (McGill-Queen's University Press, 1988).

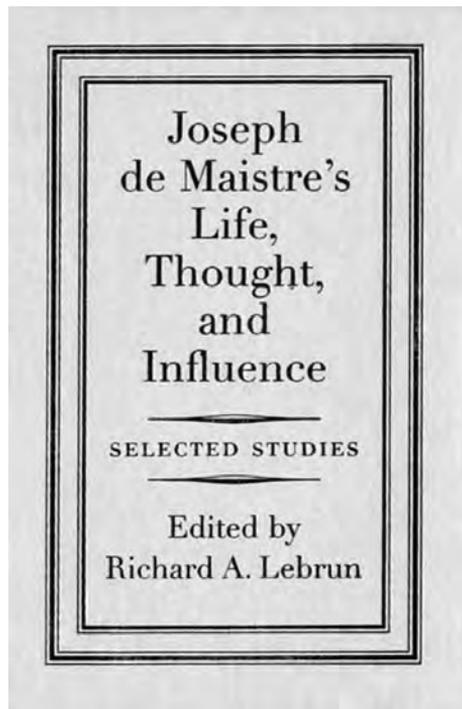
Здесь я должен вставить небольшую историю. В результате моего сотрудничества с Жаном-Луи Дарселем мое имя фигурировало в составе редакционной коллегии журнала *Revue* и в других изданиях в качестве казначея «Ассоциации друзей Жозефа и Ксавье де Мейстров»; в обоих случаях цель моего присутствия в списке, по-видимому, заключалась в том, чтобы показать международный характер организации. Я хорошо помню встречу в 2001 г. (во время коллоквиума по де Местру



Revue des Etudes Maistriennes
(«Обозрение Местровских исследований»),
№ 8 за 1983 г.



Обложка книги Ричарда Лебрёна
 “Joseph de Maistre: An Intellectual Militant”
 («Жозеф де Местр: идеолог-воин»),
 изданной в 1988 г.



Обложка сборника “Joseph de Maistre’s
 Life, Thought, and Influence”
 («Жизнь, мысли и влияние Жозефа де
 Местра»), изданного под редакцией
 Ричарда Лебрёна в 2001 г.

в Шамбери) в доме Дарсея (в присутствии трех потомков Жозефа де Местра, чьи архивы с документами Жозефа де Местра теперь доступны исследователям) с целью роспуска «Ассоциации» (которая выполнила свою задачу). Жан-Луи объяснил, что я присутствовал на этом собрании, поскольку был казначеем «Ассоциации». Помню, как я пробормотал про себя: «В руках не держал ни су». На самом деле я не имел никакого непосредственного отношения ни к редактированию журнала, ни к деятельности «Ассоциации».

Если возвращаться к сути, то я рад, что шесть моих статей были приняты к публикации в *Revue des Études Maistriennes*, и что английские версии этих статей, а также мои английские переводы девяти других статей, напечатанных в *Revue*, были опубликованы в книге «Исследования де Местра» (University Press of America, 1988). Кроме того, в другой книге, «Жизнь, мысли и влияние Жозефа де Местра» (McGill-Queen’s University Press, 2001), я опубликовал свои английские версии семи статей, появившихся в *Revue des Études Maistriennes*. В целом, моя первая книга «Трон и алтарь: Политическая и религиозная мысль Жозефа де Местра» стала для меня началом плодотворной научной карьеры, связанной с написанием трудов о Жозефе де Местре и с переводом как его собственных сочинений, так и французских научных исследований о нем.

Ретроспективно я оцениваю научную ценность этой первой книги неоднозначно. Написанная на основе опубликованных работ де Местра (а также доступных вторичных работ о нем), но до получения доступа к семейным архивам де Местра, позволившего ученым составить гораздо более точное и объективное представление о его идеях, убеждениях, научных знаниях и взглядах, эта книга сегодня имеет

ограниченную ценность. Тем не менее, несмотря на наивность молодого автора и пробелы, которые были следствием отсутствия в то время доступа к архивам семьи де Местра, я считаю, что моя первая книга достаточно хорошо выдержала испытание временем; это была одна из первых книг докторского уровня, которая предлагала сбалансированный взгляд на взаимосвязь между политической и религиозной мыслью де Местра.

Если позволите, в качестве бонуса к разговору о моей первой книге я хотел бы предложить вам свою краткую оценку моей интеллектуальной биографии Жозефа де Местра 1988 г. Очевидно, что при написании этой книги мне помог доступ к материалам из семейных архивов де Местра. Они позволили проследить его биографию, образование и раннюю реакцию на интеллектуальное движение, которое мы сегодня называем Просвещением. Я смог также проследить его мнения о политических и религиозных течениях и событиях в десятилетия, предшествовавшие Великой французской революции, а также его реакцию на саму революцию, когда она, развиваясь во Франции, в конце концов затронула его самого сперва в Савойе, а затем в изгнании в Лозанне. Однако, оглядываясь назад, я понимаю, что ошибался, полагая, будто к моменту отъезда Жозефа де Местра на дипломатический пост в Санкт-Петербург в 1803 г. он уже принял решения по всем важным вопросам, которые его волновали.

Поэтому сейчас я признаю, что в отношении последней части жизни Жозефа де Местра, начиная примерно с 1803 г., биография, написанная мной, уступает прекрасному исследованию Каролины Арменгерос «Идея истории: Жозеф де Местр и его наследники, 1794–1854» (Cornell University Press, Ithaca and London, 2011). Среди прочего она показала, как идеи и дальнейшие труды де Местра, созревшие за годы его пребывания в Санкт-Петербурге, дали последующим мыслителям, осознавшим исторический разрыв, вызванный Великой французской революцией, новые способы осмысления исторических изменений, которые оставили богатое наследие во французской социальной, политической, моральной и религиозной мысли.

В заключение я хотел бы порекомендовать новую книгу моего бразильского коллеги Мигеля Нанни Суареса. Португальский вариант книги сейчас находится в печати в одном из академических издательств Бразилии. Английский перевод книги (в настоящее время идет работа над ним) будет называться “Joseph de Maistre: A Catholic Humanist Interpreter of the French Revolution and Modernity” («Жозеф де Местр: Великая французская революция и Новое время глазами католика-гуманиста»). Данная книга, организованная не хронологически, а тематически, по моему мнению, предлагает убедительные доказательства и аргументы для новой и интересной интерпретации Жозефа де Местра. Мое участие в этом проекте заключается в анализе и вычитке чернового варианта английского перевода для того, чтобы на английском текст Мигеля читался так, как если бы он был написан человеком, для которого английский язык является родным. Я рассматриваю эту задачу как достойное завершение моей долгой карьеры исследователя работ де Местра, которая началась с книги «Трон и алтарь» около 60 лет назад. Я как ученый надеюсь прожить достаточно долго, чтобы увидеть на бумаге как португальскую, так и английскую версии книги Мигеля.

Х. М. Н. Суарес: Размышления о книге «Жозеф де Местр: Великая французская революция и Новое время глазами католика-гуманиста»⁶²

Для меня честь участвовать в этом Международном коллоквиуме, посвященном 270-летию со дня рождения Жозефа де Местра. Место проведения нельзя было выбрать более удачно, с учетом того влияния, которое Россия оказала на жизнь савойского графа, отвечавшего в равной мере — как в своей профессиональной

⁶² Перевод выполнил Никита Андреевич Мухин, преподаватель кафедры английского языка, кафедры перевода французского языка Переводческого факультета МГЛУ.

деятельности (в качестве посла лишившегося власти короля Сардинии-Пьемонта во время владычества Наполеона в Италии), так и в своих богатых и впечатляющих интеллектуальных трудах.

В этом отношении, пожалуй, лучшим свидетельством важности пребывания де Местра в имперской столице России остается высказывание современника сардинского дипломата, а именно — эрудированного апологета православия Александра Стурдзы, чье политическое противостояние с савойским графом напрямую повлияло на отъезд последнего из России. При этом политические разногласия не помешали ему восхвалять своего бывшего соперника в выражениях, свидетельствующих о возвышенном характере обоих мыслителей:

«Мне кажется, я до сих пор вижу перед собой того благородного старика, всегда идущего с высоко поднятой головой, увенчанной волосами, выбеленными как природой, так и капризом моды. Его широкий лоб, бледное лицо с чертами столь же паразитическими, как и его мысли, столь же сильными, как и несчастья в его жизни, его голубые глаза, наполовину потускневшие от глубоких и кропотливых занятий; и, наконец, завершенная элегантность его костюма, городская утонченность его языка и манер — все это образует в моем воображении некое оригинальное и приятное целое...

Месье де Местр был, без сомнения, самой выдающейся личностью тех времени и места, что выпали на нашу долю, я имею в виду двор императора Александра и время между 1807 и 1820 гг.

...Мы все затаивали дыхание, когда, сидя в кресле, с высоко поднятой головой, с большой зеленой лентой подвешенного на груди более религиозного, чем светского ордена святых Маврикия и Лазаря, граф де Местр предавался плавному течению своего красноречия, смеясь от всей души, споря с изяществом, оживляя беседу и управляя ею»⁶³.

Свидетельство российского дипломата румынского происхождения показывает, что, если, с одной стороны, потерявший власть сардинский король был совершенно лишен силы меча, то, с другой, — через своего чрезвычайного посланника в российской столице он не мог бы лучше воспользоваться силой духа, той силой, которая, как справедливо отметил Наполеон Бонапарт, движет миром даже больше, чем сила меча.

Хотя эти слова явно далеки от того, чтобы послужить окончательным ответом на сложный вопрос о влиянии де Местра в России, они, по крайней мере, свидетельствуют о том, что за время, проведенное савойским графом в имперской столице России, среди местных жителей сложилось яркое впечатление о нем. При этом они далеко не всегда помнили его незначительным «мистиком-материалистом», как представил его в своем спорном и неслучайном труде Робер Триумф.

Несмотря на большой интерес и важность темы восприятия личности де Местра петербуржцами, я, к сожалению, не имею права исследовать эту тему, поскольку не владею столь мелодичным языком Достоевского и Толстого. Вместо этого я коротко расскажу о своей книге, которая скоро выйдет в Бразилии и которая, если все пойдет хорошо, будет опубликована в английском переводе.

Книга под названием «Жозеф де Местр: Великая французская революция и Новое время глазами католика-гуманиста» родилась как докторская диссертация по истории, посвященная тому, как де Местр интерпретировал Французскую революцию. Она была защищена и одобрена в 2014 г. на факультете философии, литературы и гуманитарных наук Университета Сан-Паулу.

К моему приятному удивлению, от престижного бразильского академического издательства я получил предложение опубликовать диссертацию. Это заставило меня тщательно пересмотреть рукопись и разрешить некоторые вопросы, которые оказались на периферии в первоначальном варианте. Как только я получил от издателя готовый к печати PDF-файл с моим текстом, я без колебаний поделился им

⁶³ Стурдза А. С. Oeuvres Posthumes. 1859. Vol. 3. P. 170. (Пер. с фр. наш — прим. пер.)

с профессором Ричардом Лебрёном, который, помимо прочих достоинств, умеет читать по-португальски. Через несколько дней он прислал мне крайне положительную рецензию, а затем предложил помощь в переводе моей книги на английский. И, между прочим, именно по его «вине» я выступаю перед вами сегодня.

Прежде чем продолжить, я хотел бы обратить ваше внимание на еще одно любопытное, «казалось бы», совпадение в отношении де Местра (вернее, в отношении того, как в Латинской Америке изучаются его работы). Если можно так выразиться, я бы назвал это совпадение «провиденциальным».

Своим первым знакомством с Жозефом де Местром я обязан предложению замечательного профессора современной истории Модесто Флоренцано, итальянца, долгое время живущего в Бразилии. Этот бывший троцкист, вышедший на пенсию и ранее преподававший в Университете Сан-Паулу, был лучшим советчиком, какой только возможен у исследователя историографии Великой французской революции.

Помимо того, что этот ученый — прекрасный переводчик (таких авторов, как Токвиль, Покок, Л. Стоун и др.), он также является одним из главных бразильских истолкователей Берка и Токвиля. Его исторические исследования по Эдмунду Берку — одни из лучших на любом языке, но, к сожалению, доступ к его публикациям, изданным на португальском, остается привилегией в основном бразильских ученых, которые гордо продолжают игнорировать труды и учения Берка.

Несмотря на свое левое, прогрессистское мировоззрение, которое он никогда не скрывал и не отрицал, этот эрудированный профессор восхищался стилем и интеллектом де Местра, что ничуть не удивительно, учитывая, что, как справедливо отмечают в своих исследованиях Ричард Лебрён и Пьер Глод, стиль и мысль у де Местра неразделимы.

По предложению профессора Флоренцано в 2006 г. я начал магистерское исследование труда де Местра «Рассуждения о Франции», которое включало в себя его перевод (первый на португальский язык) и историографический обзор места, занимаемого этим знаменитым памфлетом де Местра в обширной и сложной историографии Великой французской революции.

В разгар работы над магистерским исследованием мне посчастливилось лично познакомиться с профессором Ричардом Лебрёном. Он приехал в Бразилию в 2007 г., чтобы выступить в качестве внешнего эксперта на защите докторской диссертации по теологии моего соотечественника Элсио Версоза Фильо, автора фундаментального исследования о Жозефе де Местре, которое в сокращенном виде представлено в вышедшей в 2011 г. под редакцией Ричарда Лебрёна и Каролины Арментерос книге «Жозеф де Местр и наследие Просвещения».

Результатом той незабываемой первой личной встречи с профессором Лебрёном, который, не дожидаясь просьбы, вручил мне две тяжелые сумки с библиографическими материалами по де Местру, стало приглашение принять участие в Пятом международном коллоквиуме по Жозефу де Местру, который состоялся в 2008 г.



Магистерское исследование
Хосе Мигеля Нанни Суареса,
посвященное «Рассуждениям о Франции»
Жозефа де Местра,
защищенное в Сан-Паулу в 2009 г.

JOSEPH DE MAISTRE AND
HIS EUROPEAN READERSFROM FRIEDRICH VON GENTZ
TO ISAIAH BERLIN

Edited by

CAROLINA ARMENTEROS & RICHARD A. LEBRUN

Series Editors: TERENCE BALL, JOHN LEONHARD & WATEREVELMA

BRILL

Сборник "Joseph de Maistre
and his European readers"
(«Жозеф де Местр
и его европейские читатели»),
изданный в 2011 г.

в Кембриджском университете. На нем я представил последнюю главу своей магистерской работе — исследование о месте «Рассуждений» в историографии Великой французской революции. Позднее мой материал был опубликован под названием «Отзывы о „Рассуждениях о Франции“» в сборнике «Жозеф де Местр и его европейские читатели» под редакцией Каролины Арментерос и Ричарда Лебрена, который также вышел в 2011 г.

Заканчивая разговор о том, какая была для меня честь работать с Ричардом Лебреном, я хотел бы напомнить присутствующим здесь слушателям, что мое гражданство и мое сердце — бразильские (хотя я вполне претендую на гражданство Италии, этого прекрасного национального государства, объединению которого, как я отметил в своей диссертации, своей дипломатической деятельностью в России эффективно способствовал Жозеф де Местр, пусть и совершенно косвенно, отдаленно и ненамеренно). Но это не наша сегодняшняя тема. После окончания магистратуры я приступил к докторскому исследованию, которое уже не ограничивалось отдельным произведением де Местра. В нем я ставил своей целью создать целостное представление о том, как Жозеф де Местр видел Великую

французскую революцию. Его взгляды разбросаны по многочисленным сочинениям самого разного формата (официальные послания, мемуары, памфлеты, эссе, книги и даже некоторые рецензии).

Опираясь на опыт, накопленный мною как исследователем историографии Великой французской революции, я был достаточно убежден в том, что труды де Местра, несмотря на их опосредованный и полемический характер, содержали сложную и глубокую интерпретацию Великой французской революции, которая, что не удивляет внимательных и/или непредубежденных читателей графа, не ограничивалась провиденциалистским подходом «Рассуждений», принесших ему известность.

Однако известность, достигнутая этим провиденциалистским подходом, досталась дорогой ценой. Она вызвала посмертное осуждение видных профессиональных историков, отрицавших историографическую ценность этой интерпретации либо потому, что она не касалась социальных причин явления, либо потому, что она якобы не обращалась к отдаленным причинам, как это предписывала традиция, заложенная в эпоху Реставрации так называемыми первыми реальными историками Великой французской революции.

Чтобы развеять недоразумения и понять автора в его собственных терминах, что подразумевает признание того, что он не был ни профессиональным философом, ни профессиональным историком, я решил более глубоко рассмотреть связь, которую де Местр установил между янсенизмом — теологическим течением, родившимся в контексте Контрреформации, — протестантизмом и Великой французской революцией, тем более что некоторые прекрасные свежие историографические работы, появившиеся именно в контексте двухсотлетия Великой французской революции, проливают свет на эту тему.

Именно в таком духе я и начал новый проект.

Мое исследование разделено на три части. В первой из них отражен первоначальный замысел диссертации, заключающийся в том, чтобы изучить в богатых интеллектуальных трудах Жозефа де Местра все, что он написал по теме Великой французской революции, подчеркнув центральное место богословско-политической проблемы в его интерпретации, не упуская из виду ни лингвистический контекст, который неизменно важен в его текстах, ни то, на что указывали историки по этим вопросам.

Таким образом, первые три главы диссертации посвящены тому, что Жан-Луи Дарсель метко назвал связью Жозефа де Местра и Великой французской революции, то есть влиянию этого эпохального катаклизма на его жизнь, проявившемуся в интеллектуальной эволюции автора как выразителя Контрреволюции.

В этом исследовании, направленном на понимание того, как в трудах де Местра зародилось соотнесение Реформации и Великой французской революции, я не мог проигнорировать замечание, сделанное профессором Даррином МакМахоном в его блестящем исследовании «Враги Просвещения» (2002), а именно: в последние десятилетия XVIII в. в мире французской литературы уже распространилось контрпросветительское движение обвинений против протестантизма и янсенизма, и Жозеф де Местр явно был с ним знаком.

Отказавшись от гипотезы об оригинальности интерпретации де Местра, необходимо было рассмотреть ее через призму его своеобразия, что предполагало тщательное изучение его жизненного опыта (болезненная эмиграция на фоне проблемного рождения дочери, потеря безопасности, гражданского статуса и большей части имущества и т.д.), а также его культурных связей (контакты с кругом французских эмигрантов в Лозанне, дружеские отношения с видным контрреволюционным публицистом Малле дю Паном и краткий, но значительный контакт с Жерменой Неккер и т.д.).

Написание третьей главы, посвященной критике де Местра в адрес галликанизма и янсенизма, было особенно сложной задачей, поскольку в значительный временной промежуток между «Рассуждениями о протестантизме» и трудом «О галликанской церкви» савойский граф продолжал писать и размышлять о Великой французской революции в контексте как Консульства и Наполеоновской империи, так и Реставрации (недостатки которой он видел как никто другой), но почти всегда очень кратко и в ответ на конкретные обстоятельства.

Как показали исследования Ричарда Лебрёна и Жана-Ива Праншера, начало долгого пребывания Местра в России было отмечено определенным интеллектуальным переломом, который сместил акцент его идей с политической защиты монархии на защиту католицизма, и в основе этого смещения лежало рассмотрение эпистемологических вопросов.

Поскольку моя цель всегда заключалась в том, чтобы оставаться максимально верным пониманию автора в его собственных терминах, то я не мог ограничить свое исследование тем, что де Местр критикует лишь Великую французскую революцию. Необходимо было включить его рассуждения о современности, о Новом времени, или “Modernity”, причем слово “Modernity” понимается в его латинском этимологическом смысле наречия “mode”, которое является синонимом современности. В «Божественной комедии», например, мы до сих пор видим, как Данте говорит о “fogliette pur mo’ natte” (Purgatorio, VIII, 28). Даже сегодня слово “mo’” (сокращение от наречия “modo”) можно услышать на улицах Неаполя для выражения значения «сейчас». В качестве последней иллюстрации этого тезиса напомним, что программа курса «История Нового времени», подготовленная выдающимся историком Федерико Шабо — кстати, читателем де Местра!, — включала период с 1492 по 1945 г. Вся эту информацию можно найти в интересной книге профессора Джузеппе Галассо.

Таким образом, де Местр — критик не только Великой французской революции, но и прежде всего Нового времени, причем не в его нынешнем академическом понимании. Согласно большинству трактовок, Новое время закончилось

с Великой французской революцией (что знаменует начало новой исторической эпохи). Жозеф де Местр критикует Новое время, которое предшествует, объясняет, включает в себя Великую французскую революцию и продолжается после нее, простираясь до наших дней. Именно поэтому я решил оставить термин “Modernity” в названии своих диссертации и книги.

Во второй части диссертации/книги, озаглавленной «От Бэкона до Локка: критика Нового времени католиком-гуманистом», подчеркивается, что Французская революция была для де Местра лишь одним из проявлений огромной гидры, поскольку современная эпистемология Просвещения выступала объектом, на который направлялось его перо в той же или даже большей степени, чем на само революционное явление, при всех его последствиях, понимаемое им как необходимое логическое воплощение культурных основ этой философии.

Именно на этом этапе моего исследования, точнее, в ходе контекстуального анализа вопросов, рассматриваемых во второй части данного исследования, эти темы выявили несомненно гуманистическую направленность критики де Местра в адрес Нового времени, которое все больше приобретало характер материализма и научности.

Его критика не ограничивалась одним лишь феноменом Великой французской революции, но предвещала постоянные и беспрецедентные политические кризисы как в ближайшем, так и в отдаленном будущем. Хотя вопросы образования и/или предназначения и формирования человека (причем человека, наделенного онтологическим величием) неотделимы от католической апологетики риторики де Местра, очевидно, что они занимали центральное место в ряде произведений савойского графа, что и призвана продемонстрировать вторая часть исследования.

Тогда я понял, что пришел к тезису, который требуется доказать. Несмотря на всю сложность этой историографической работы по классификации, анализу и синтезу самых разных источников (самого де Местра, его современников и историографии), достоинство проведенной работы заключалось не столько в ее предполагаемой оригинальности, сколько в более подробном изложении, с чисто историографической точки зрения, данных, уже известных исследователям де Местра.

Однако по мере того, как я изучал теоретические основы неприятия де Местром эпистемологии Просвещения, мне становилось все более ясно, что этот человек был не только очередным представителем своего времени.

Перефразируя великого и прославленного историка (Джона Покока в отношении Американской революции, понимаемой как последний акт Ренессанса), я предлагаю рассматривать де Местра как позднего представителя гуманизма, появившегося в разгар богословско-политических столкновений Нового времени, кульминацией которых стал кризис европейского сознания, описанный Полем Азаром, и последующее Просвещение. Таким образом, Жозеф де Местр видится как последнее дитя гуманизма (разумеется, деятель глубоко христианский, но все еще гуманист).

Чем больше я углублялся в теоретические основы эпистемологической критики Просвещения, тем сильнее становилось мое убеждение, что и стиль, и содержание его реакции на Великую французскую революцию и Новое время в равной степени обязаны гуманистическому ядру его мысли, которое формировало риторику и диалектику.

Примечательно, что самая дорогая для Жозефа де Местра книга, «Санкт-петербургские вечера», написана в форме платоновского диалога. Для того чтобы «просветить» своих современных простодушных читателей (*simpliciores*) и опровергнуть представления Локка и ему подобных, де Местр решил написать не логическую дискурсивную философскую книгу, а диалектический философский дискурс в стиле лучших трудов классиков.

Здесь я также должен отметить, что крайне признателен исследователям трудов де Местра: Стефану Рияльсу, Элсио Версозе Фильо и Марку Фруадефону, чьи исследования оригенистских основ провиденциализма де Местра были чрезвычайно важны для моей работы. Кроме того, краткий, но очень важный материал Филиппа Бартеле о кембриджских платониках позволил мне установить связь между савойским графом

и платоническими (христианскими) гуманистами Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

Наконец, третья часть моей докторской диссертации отвечает необходимости прояснить, как его ультрамонтанизм и провиденциальное прочтение террора могут быть примирены с предполагаемой гуманистической перспективой. В этом смысле я могу только поблагодарить профессора Дугласа Хедли за его монументальную статью, представленную на Кембриджском коллоквиуме в 2008 г., которая была призвана пробудить в наших массово секуляризованных суждениях грандиозное видение человеческой судьбы, лежащее в основе местровской теодицеи.

Вдохновленный этой статьей, к которой возвращаюсь вновь и вновь, я попытался продемонстрировать, что яростная реакция де Местра на Великую французскую революцию и ее культурные предпосылки, влиятельными интерпретаторами ассоциируемая с политическими движениями XX в., которые по своей природе были тоталитарными и секуляризованными, на самом деле это — живая реакция гуманиста на то, что он видел как нормализацию анархии, насилия, войны, прекращение верховенства закона и, прежде всего, одурманивание человеческого интеллекта через освящение метода мышления, который онтологически унижает статус человека в космическом порядке, а не отчаянное и поспешное выступление неистового поборника «трона и алтаря».

Ни его яростная риторика, ни католическая апологетика, составляющая неотъемлемую часть его аргументации, не делают его врагом человечества и не умаляют его гуманизм. В противном случае мы были бы вынуждены исключить из радов гуманистов такую фигуру, как сэр Томас Мор, учитывая, что он, в отличие от де Местра, приговаривал людей к виселице за религиозные взгляды.

Я убежден, что именно это гуманистическое и рационалистическое ядро его мысли делает критикой его позиций столь затруднительной и позволяет в полной мере охарактеризовать его как *mécontemporain*⁶⁴, как назвал его Михаэль Кольхауэр, используя термин, который может предложить только прекрасный французский язык.

Местр был и остается, по сути, *mécontemporain*: контрреволюционер, критически настроенный по отношению к старой монархии, которому чужда теория заговора Баррюэля; католик, критикующий окказионализм, фидеизм и защищающий союз между верой и разумом; судья, лишенный полномочий во время революции, но выдавший *habeas corpus* заключенным, обвиненным в мятежной деятельности на Сардинии; администратор, который в духе коммерческого гуманизма Адама Смита был озабочен асимметричными отношениями в торговле, отношениями, которые, если их не контролировать, всегда будут вредить низшим классам в деревне и городе.

И ничто не может быть более несоответствующим времени, в котором он жил, чем его гуманистическое и рационалистическое неприятие «матери Природы» (той «госпожи», от чьего имени международные финансисты, поддерживаемые некоторыми представителями государства, грабят наши карманы) и «Разума», который сегодня сменил название на «Науку», и чей растущий и практически непререкаемый авторитет, приобретенный со времен Просвещения, вместо того, чтобы позволить человечеству полностью реализовать свою свободу, позволяет современным макиавеллевским государям в их просвещенном варварстве использовать более мощные механизмы контроля, а также социальной инженерии, о чем предупреждал Лео Штраус после де Местра.

Здесь я заканчиваю образ Местра, «смеющегося от всей души» при наблюдении за мозгами тех полоумных, которые верят, что миллиардер, сделавший себе имя как создатель компьютерных вирусов, а сегодня вкладывающий деньги в вакцины, «научно» одобренных и якобы безвредных «малярийных комаров», выпускаемых на населения целых стран без предупреждения и согласования, и все это при поддержке самой точной «науки», действительно работает на благо человечества.

⁶⁴ *Mécontemporain* — человек, недовольный временем, в котором живет (*прим. пер.*)

Учитывая эти реалии, выражающие «новую норму», наступившую с антиутопичной Великой перезагрузкой, я предпочел бы умереть вместе с «последним представителем гуманизма». Или, можно сказать, я предпочту быть *mécontent*. Как-никак я буду в хорошей компании.

Источники и литература

1. Актуальность Жозефа де Местра: материалы российско-французской конференции. М.: РГГУ, 2012. 256 с.
2. *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.
3. *Белукова В. Б., Гаврилов И. Б., Захарова В. Т., Иванов И., свящ., Любомудров А. М., Пак Н. И.* «Истинная Россия есть страна милости, а не ненависти». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 50-летию кончины классика литературы Русского зарубежья Бориса Константиновича Зайцева (1881–1972) // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 154–166.
4. *Бердяев Н. А.* Новое Средневековье // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 406–463.
5. *Бердяев Н.* Жозеф де Местр и масонство // Путь. 1926. № 4.
6. *Бердяев Н.* Философия неравенства. М., 1990.
7. *Васильчиков А. А.* Семейство Разумовских. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1880. Т. 2. 557 с.
8. *Вигель Ф. Ф.* Записки: В 2 т. М., 1928. Т. 2.
9. *Гаврилов И. Б.* Михаил Никифорович Катков. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 136–177.
10. *Гаврилов И. Б.* Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 2 (4). С. 131–191.
11. *Даренский В. Ю., Дронов И. Е., Ильин Н. П., Котельников В. А., Медоваров М. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б.* Философия Аполлона Григорьева (1822–1864) в контексте русской и европейской мысли и культуры. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 3 (14). С. 12–48.
12. *Дегтярева М. И.* Два кандидата на роль государственного идеолога: Ж. де Местр и Н. М. Карамзин // Исторические метаморфозы консерватизма. Пермь, 1998. С. 63–84.
13. *Дегтярева М. И.* Жозеф де Местр и его русские «собеседники». М.: Астер, 2004. 403 с.
14. *Дегтярева М. И.* Религиозно-философская мысль Жозефа де Местра в контексте формирования консервативных традиций Европы и России: дис. ... доктора философских наук. М., 2009. 321 с.
15. *Жихарев С. П.* Записки современника. Воспоминания старого театрала: В 2 т. Л.: Искусство, 1989. Т. 1. 311 с.
16. *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.
17. *Марченко О. В.* Григорий Сковорода и Жозеф де Местр (об одном забытом сюжете) // Соловьевские исследования. 2014. № 4 (44). С. 124–141.
18. *М-ев П.* Жозеф де Местр и его политическая доктрина // Русский вестник. 1889. № 5–6.
19. Местр Ж. де. Петербургские письма // Звезда. 1994. № 10–12.

20. *Местр Ж. де*. Петербургские письма. 1803–1817. СПб.: Инапресс, 1995. 334 с.
21. *Местр Ж. де*. Религия и нравы русских. СПб.: Владимир Даль, 2010. 184 с.
22. *Местр Ж. де*. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.
23. *Местр Ж. де*. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 2016.
24. *Местр Ж. де*. Сочинения. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб.: Владимир Даль, 2007. 298 с.
25. *Милюков П. Н.* О влиянии Ж. де Местра на Чаадаева // Русская мысль. 1895. № 12.
26. *Морошкин М. Я.* Иезуиты в России. С царствования Екатерины II и до нашего времени. Ч. 2. СПб.: Тип. 2-го отд-ния собственной Е. И. В. канцелярии, 1870. 528 с.
27. ОР РНБ. Ф. 849 (Шебунин А. Н.). Д. 91.
28. *Парсамов В. С.* Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. 193 с.
29. *Романчук А. А.* Перепутье: своевременные мысли Александра Стурдзы // *Стурдза А. С.* Размышления об учении и духе православной церкви. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 5–18.
30. *Сазонов Н.* Место России на Всемирной выставке // Полярная звезда на 1856 г. Лондон, 1856. Кн. 2. С. 239–241.
31. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1875. 1864 стб., 43 с., 44 стб.
32. *Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б.* «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 144–175.
33. *Соловьев В. С.* Жозеф де Местр. URL: http://yakov.works/library/18_s/solovyov/10_429.html (дата обращения: 15.01.2024).
34. *Соловьев В. С.* Славянофильство и его вырождение // *Вестник Европы*. 1889. Июнь, ноябрь, декабрь.
35. *Степанов М. [Шебунин А. Н.]* Жозеф де Местр в России // *Литературное наследство*. Т. 29–30. М.: Журнально-газетное объединение, 1937. С. 577–726.
36. *Стурдза А. С.* Oeuvres Posthumes. 1859. Vol. 3.
37. *Стурдза А. С.* Размышления об учении и духе Православной Церкви. СПб.: Нестор-История, 2015. 176 с.
38. *Ткаченко-Гильдебрандт В.* Жозеф де Местр — пламенный контрреволюционер начала XIX века // *Местр Ж. де*. Об отсрочке Божественного Правосудия в наказании виновных. СПб.: Алетейя, 2017. С. 5–20.
39. *Тургенев А.* Политическая проза. М., 1989.
40. *Фабр д'Оливе А.* Философская история Человеческого рода. СПб.: Алетейя, 2018.
41. *Хондзинский П., прот., Гаврилов И. Б., Даренский В. Ю., Павлюченков Н. Н., Фатеев В. А.* Александр Матвеевич Бухарев (архимандрит Феодор): pro et contra. К 200-летию со дня рождения. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник» // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 10–35.
42. *Хондзинский П., прот., Костромин К., прот., Легеев М., свящ., Иванов И., свящ., Оболевич Т. С., Маркидонов А. В., Фатеев В. А., Гаврилов И. Б., Медоваров М. В., Тесля А. А.* Наследие прот. Георгия Флоровского (1893–1979): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» к 40-летию кончины выдающегося православного мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 1 (4). С. 156–175.
43. *Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 24–50.
44. *Шебунин А. Н.* Европейская контрреволюция в первой половине XIX века. Л.: Сеятель, 1925. 232 с.

45. *Kochin M. S.* How Joseph de Maistre read Plato's "Laws" // *Polis*. 2019. Vol. 2. Iss. 1–2. P. 29–43.
46. *Lebrun R.* Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits // *Revue des Etudes Maistriennes*. 1985. № 9.
47. *Lescure M. de.* Le comte Joseph de Maistre et sa famille. Paris, 1893.
48. *Maistre J. de.* Du Pape. Lyon, 1819.
49. *Maistre J. de.* Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines. СПб., 1810.
50. *Maistre J. de.* Les soirées de St.-Pétersbourg. P., 1821.
51. *Maistre J. de.* Oeuvres complètes. T. 2. Lyon, 1884; T. V. Lyon, 1886.
52. *Maistre J. de.* Œuvres, suivies d'un dictionnaire / Ed. par P. Glaudes. Paris, 2007.
53. *Maistre J. de.* Quatre chapitres inédits relatifs à la Russie. Paris, 1859.
54. *Reverdin O.* La religion de la cité platonicienne. Paris, 1945.
55. *Triomphe R.* Joseph de Maistre, étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique. Genève: Droz, 1968.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

К. Б. Ермишина

«Закат Европы» Шпенглера и евразийский «поворот к Востоку»: диалог, заимствование, спор или конфликт мировоззрений?

УДК [329:1(47+57)](091)+930.1(430)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_65
EDN DIAAIE



Аннотация: В настоящей статье рассмотрены вопросы идейных основ историософских концепций О. Шпенглера и евразийцев, а также реакция русских мыслителей-эмигрантов на евразийство и немецкого мыслителя. Анализируются идеи Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, Г. В. Вернадского, П. П. Сувчинского, упомянуты также Г. В. Флоровский и П. М. Бицилли, участвовавшие в движении на ранних этапах. В статье доказывается, что не существовало преемства или заимствования идей О. Шпенглера евразийцами, несмотря на то что их концепции появляются с разницей в несколько лет и имеют много общего. Рабочими терминами историософской концепции евразийцев являются «личность» и «месторазвитие», у Шпенглера — «душа» и «ландшафт». В статье показано, что философской основой концепции Шпенглера становится немецкий романтизм и интуитивизм, а также арелигиозный пантеизм, в то время как евразийцы во главу угла поставили христианский персонализм. В статье проанализированы взгляды Шпенглера на русских и Россию, а также «прасимвол» степи, оказавший, с его точки зрения, ключевое влияние на становление души русского народа. Показано несоответствие реального географического ландшафта России «прасимволу» степи Шпенглера.

Ключевые слова: евразийство, историософия, русская эмиграция, месторазвитие, прасимвол, личность и душа, интуитивизм, христианский персонализм.

Об авторе: **Ксения Борисовна Ермишина**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына.

E-mail: xenia_ermishina@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9175-8955>

Для цитирования: Ермишина К. Б. «Закат Европы» Шпенглера и евразийский «поворот к Востоку»: диалог, заимствование, спор или конфликт мировоззрений? // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 65–88.

Ksenia B. Ermishina

**Spengler's "The Decline of the West"
and the Eurasian "Turn to the East": dialogue,
borrowing, dispute or conflict of worldviews?**



UDC [329:1(47+57)](091)+930.1(430)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_65
EDN DIAAIE

Abstract: This article examines the issues of the ideological foundations of the historiosophical concept of O. Spengler and the Eurasians, as well as the reaction of Russian emigrant thinkers to the Eurasians and the German thinker. The ideas of N. S. Trubetskoy, P. N. Savitsky, G. V. Vernadsky, P. P. Suvchinsky are analyzed, G. V. Florovsky and P. M. Bicilli, who participated in the movement at the early stages, are also mentioned. The article proves that there was no continuity or borrowing of O. Spengler's ideas by the Eurasians, despite the fact that their concepts appear with a difference of several years and have much in common. The working terms of the historiosophical concept of the Eurasians are "personality" and "locality", in Spengler – "soul" and "landscape". The article shows that the philosophical basis of Spengler's concept is German Romanticism and intuitionism, as well as religious pantheism, while the Eurasians put Christian personalism at the forefront. Russian Russian and Russian views are analyzed in the article, as well as the "prasybol" of the steppe, which, from his point of view, had a key influence on the formation of the soul of the Russian people. The discrepancy between the real geographical landscape of Russia and the "prasybol" of the Spengler steppe is shown.

Keywords: Eurasianism, historiosophy, Russian emigration, local development, prasybol, personality and soul, intuitionism, Christian personalism.

About the author: **Ksenia Borisovna Ermishina**

Candidate of Philosophical Sciences, Main Research Fellow, Aleksandr Solzhenitsyn House of Russian Expatriates.

E-mail: [Xenia_ermishina@mail.ru](mailto: Xenia_ermishina@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9175-8955>

For citation: Ermishina K. B. Spengler's "The Decline of the West" and the Eurasian "Turn to the East": dialogue, borrowing, dispute or conflict of worldviews?. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 65–88.

Вопрос о взаимоотношениях евразийцев с комплексом идей О. Шпенглера давно привлекает внимание исследователей. Заметное сходство концепций, почти одновременность их появления (хотя время в тот момент было так насыщено событиями, что каждый год разницы очень важен), несомненная рецепция отдельных элементов системы Шпенглера со стороны Г. В. Флоровского — все это свидетельствует о неслучайности созвучия идей немецкого мыслителя эпохи расцвета младоконсерватизма и русских евразийцев. Одновременно исследователи указывают на гораздо большую схожесть концепции Шпенглера с историософскими построениями Н. Я. Данилевского и, отчасти, К. Н. Леонтьева. Исследователи отмечают, что прямое и несомненное влияние на Шпенглера оказали не русские философы, но русские писатели — Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский. Обращение евразийцев к русской литературе как к источнику вдохновения, особенно на этапе становления, хорошо известно; поэзия и проза составили важный фундамент для первоначального евразийства. Однако ни Толстой, ни Достоевский не играли здесь никакой роли. А. Блок, И. Эренбург, Б. Пастернак, Л. Леонов, Ю. Тынянов, М. Цветаева, С. Есенин, А. Фадеев и другие авторы 1920–1930 гг., а также музыка модерна — И. Стравинского, С. Прокофьева, балет С. Дягилева — одним словом, «высокое» русское возрождение начала XX в.¹ было крайне значимо для евразийства. П. П. Сувчинский издавал А. Блока, которого знал лично; не только был близким другом И. Стравинского и С. Прокофьева, но и сам продвигал модернистскую культурную программу, которая нашла воплощение в его издательских проектах, сначала в России — в музыкально-литературном альманахе «Мелос», потом, уже в эмиграции, в журнале «Версты» и газете «Евразия». П. Н. Савицкий был поэтом (хотя многие, в частности, его друг, литературный критик Г. П. Струве, которому он присыл на рецензию свои произведения, говорили о том, что он — поэт слабый), увлекался лирикой и прозой молодых писателей, разрабатывал контуры евразийского литературоведения².

Даже эта, казалось бы, не самая важная черта (воздействие различной русской литературы), повлиявшая на становление идей Шпенглера и евразийцев, говорит нам о том, что концепция первого принадлежит, по духу и основным мировоззренческим контурам, скорее к XIX в. (во всяком случае, в той части, которая касается России), а евразийцы — всецело порождение XX в. Этот предварительный вывод, тем не менее, нуждается в обосновании и детальном рассмотрении. Это касается, в первую очередь, возможности прагматических прогнозов, то есть способности авторов увидеть, «предсказать» будущее, а также дать точный диагноз происходящему в настоящем. Таким образом, в этой статье будут рассмотрены следующие проблемы: причины сходства идей Шпенглера и евразийцев, возможное влияние его концепции на указанную группу мыслителей-эмигрантов, суцественные различия их построений и религиозно-философские основы их мировоззрений. Необходимо

¹ В данном случае термин «Серебряный век» (его использовал, например, евразиец Д. П. Святополк-Мирский и друг П. Н. Савицкого Н. А. Оцуп в качестве положительной, а не отрицательной, как у Г. П. Струве, коннотации), который стал расхожим, я считаю нужным заменить на «Русское возрождение начала XX в.», поскольку речь идет не только об истории литературы и философии, в рамках которых обычно и мыслят это явление, но оно захватывает также балет и музыку, активным участником которого, в качестве исполнителя, критика, издателя был П. П. Сувчинский.

² См. работы: *Вишняк М. В.* «Современные записки». Воспоминания редактора. СПб., Дюссельдорф, 1993; *Вахитов Р.* Литературоведческие идеи П. Н. Савицкого // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2010. № 1–2 (43–44). С. 5–16; *Ермишина К. Б.* Евразийство и русская литература: два подхода к литературоведению // Русофил. URL: <https://russophile.ru/2017/03/28/евразийство-и-русская-литература-два/> (дата обращения: 22.11.23). Что касается ссылки на мою, последнюю указанную здесь, работу, даю ссылку на электронный ресурс исключительно по причине того, что в настоящее время, кроме работ о евразийском литературоведении Р. Вахитова и моей, других пока нет. Этой темой в настоящее время занимается исследователь из США Джон Стачельски (John Stachelski), но точной информации, когда появится его диссертация, тем более на русском языке, пока нет. Между тем запросов на эту тему довольно много.

также установить *причины* расхождений, чтобы понять специфику и оригинальность как Шпенглера, так и евразийцев, поскольку рассмотрение «взаимовлияний» и даже «заимствований» нисколько не проясняет вопроса об истоках и главных идеях того или иного мировоззрения. Иначе бы вся история философии была бы цепью «заимствований», а задача исследователя заключалась бы в том, чтобы обнаружить главный источник, первооснову всех идей.

Книга Шпенглера «Der Untergang des Abendlandes» (Т. 1) вышла на немецком языке 20 апреля 1918 г., вскоре после заключения Брестского мира, в разгар Гражданской войны в России и накануне Ноябрьской революции в Германии. Революция 1918 г. знаменовала крах политики кайзера и стала кульминационным событием в цепи поражений Германии в Первой мировой войне. Перевод первого тома «Заката Европы» на русский язык вышел только в 1923 г., перевод второго тома, опубликованного на немецком языке в 1922 г., стал доступен для русского читателя только в начале 1990-х гг. Сама концепция морфологии истории возникает у Шпенглера около 1911 г.: «<...> как известно, он начал писать „Закат Европы“ в 1911 году под впечатлением от Второго марокканского кризиса в международных отношениях»³. В своей книге Шпенглер мечтал произвести «коперниканский» переворот в историософии и исторической науке вообще: «Мысль эта принадлежит к числу истин, которые, будучи раз высказаны со всей ясностью, не вызовут уже никаких возражений... О подобном мог пока мечтать только физик в своих вычислениях. Это означает, повторяю еще раз, *замену птолемеевского аспекта коперниканским* и, следовательно, неизмеримое расширение жизненного горизонта также и в области исторического»⁴.

Книга вызвала острый интерес в Европе и даже в Советской России, в которой интеллектуалы, свободные владеющие немецким языком, издали книгу-отзыв: «Освальд Шпенглер и закат Европы»⁵ (авторы: Федор Степун, Семен Франк, Николай Бердяев, Яков Букшпан). Авторы сборника справедливо отметили зависимость Шпенглера от Ницше и Гете, а также сочетание у него «широкой» учености с «антинаучностью» мышления, иными словами, отметили его дилетантизм («гениальный дилетантизм»). Вторая особенность этой книги, по мнению авторов сборника, состояла в том, что скептицизм Шпенглера, его отрицание всяких истин и высших начал парадоксально сочетается с пророческим пафосом и провозглашением конца Европы. Это утверждение не научно-практическое, но профетическое (то есть в основе — религиозное). Шпенглер основывается не на научном методе, но на художественной интуиции, он пишет так, будто до него никто и никогда не писал подобного, а сам он является первооткрывателем величайшей истины: «В свете такой ненаучности большая ученость Шпенглера производит на современны научный взгляд странное впечатление чего-то тщетного, неиспользованного, неприкаянного, чего-то эмпирически живого, но трансцендентально мертвого, какой-то трагический праздник красоты пышных и нарядных похорон»⁶. С. Л. Франк со свойственным ему великодушием хвалит книгу Шпенглера, называя ее самой значительной в современной европейской литературе (похожий отзыв он даст потом и о евразийцах: «Отнесся к нему с интересом как к единственному в эмиграции проявлению свежей и оригинальной

³ Медоваров М. В. Геополитические воззрения Освальда Шпенглера // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 91. Речь идет о так называемом «Агадирском кризисе», знаменовавшем обострение международных отношений накануне Первой мировой войны. В целом кризис касался споров Франции и Германии относительно колоний. Воспользовавшись ситуацией, Англия настояла на том, чтобы территории Марокко достались Франции, интересы Германии были крайне ущемлены. Это вызвало вспышку ярости у немцев, которые воспылали жадой реванша, страна начала готовиться к большой войне.

⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. С. 174.

⁵ Бердяев Н. А., Букишпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922.

⁶ Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и закат Европы // Освальд Шпенглер и закат Европы. С. 6.

общественной мысли»⁷), но подчеркивает, что в книге видна скорее «игра ума», чем подлинная истина, хотя это заметно только при основательном размышлении над идеями автора. Книга Шпенглера сама по себе есть симптом кризиса. Н. А. Бердяев осторожно хвалит отдельные элементы в конструкции Шпенглера (и заимствует то, что ему понравилось, по умолчанию), подчеркивая, что он сам, в ряде статей и книг последнего времени, писал о кризисе западной культуры. Что отталкивает от Шпенглера, так это его нарочитое презрение ко всякой философии и научному методу, трагедия Шпенглера в его арелигиозности. Я. М. Букшпан говорит о тонком соблазне книги Шпенглера, главный порок которой — отрицание единства истории, единства судеб человечества. В целом, авторы сборника подчеркивают крайний субъективизм и противоречивость концепции Шпенглера. Такова была реакция русских интеллектуалов на первое появление «Заката Европы» — скорее критическая, чем благосклонная. Они проявили большую заинтересованность в идеях Шпенглера, но скорее удивлялись его промахам, чем спешили записаться в ряды его последователей. П. М. Бицилли, который в эмиграции написал отзыв на книгу Шпенглера, во многом согласен с авторами вышеупомянутого сборника: «Анализировать Шпенглера шаг за шагом, критиковать отдельные, подчас чудовищные утверждения, было бы очень нелегко и не нужно: автор слишком уж очевидно то и дело сходит с почвы современной науки»⁸, тем не менее, его книга — важный признак того, что созрела настоятельная необходимость «осмыслить окаменевшую школьную вульгату»⁹. Напомним, что Бицилли написал для евразийских сборников две статьи, которые оказали влияние на историософскую концепцию раннего П. Н. Савицкого¹⁰. В 1922–1923 гг. Бицилли был очень близок евразийцам, но так и не присоединился к движению официально.

В отличие от русских интеллектуалов-эмигрантов, писавших о Шпенглере, я полагаю, что он был религиозен, только это была вера в Фауста, в интеллектуальную интуицию, в дух истории и человеческой гениальности. Мрачные прогнозы Шпенглера были вызваны его пониманием краха фаустовской цивилизации, то есть падения и угасания предмета духовного поклонения автора. Шпенглер как раз сокрушается о том, что фаустовский человек Запада утратил живой огонь религиозности и страсти, жизненную энергию (позже Л. Н. Гумилев определит ее как «пассионарность»). Фаустовского человека, по Шпенглера, отличает стремление к бесконечности в преодолении времени и пространства, религиозно-философский универсализм и экспансионизм, который порождает особый, универсальный тип культуры, музыки, науки. В основе западной культуры лежит бесконечное устремление, безграничность, понятие энергии, в математике, построенной на понятиях о переменных величинах



Освальд Шпенглер

⁷ Цит. по: *Оболевич Т.* Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. С. 8.

⁸ *Бицилли П.* Гибель Запада // *Русская мысль*. Кн. 8–9. София, 1921. С. 308.

⁹ Там же.

¹⁰ *Бицилли П. М.* Восток и Запад в истории Старого Света // *На путях*. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Берлин, 1922; *Его же*. Католичество и Римская церковь // *Россия и Латинство*. Берлин, 1923.



Участники сборника «Исход к Востоку» (слева направо):
П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой

и исчислении бесконечно малых. Перед нами, практически, портрет сверхчеловека, титана. Европейская цивилизация теряет этот тип мировоззрения, ей на смену идет Германия, новая европейская нация. Шпенглер, как до него Ницше, восстает против религии на том основании, что она недостаточно религиозна, утратила дух веры под действием пошлого морализаторства и торжества рациональности. Дух книги Шпенглера несомненно религиозен, и скорее именно его и можно назвать магическим, что отметил С. Франк, говоря, что автор «Заката Европы» гипнотизирует, пленяет воображение и уводит в мир своих грез, от которых можно освободиться, только включив логический анализ. Недаром слово «надсознательный» — «одно из любимых словечек Шпенглера»¹¹.

Остановимся на этих моментах, чтобы увидеть сходства идей евразийцев и О. Шпенглера. Евразийское мировоззрение у будущих авторов «Исхода к Востоку» начало формироваться в период 1909–1913 гг. Н. С. Трубецкой писал о своей первой евразийской работе «Европа и человечество»: «Эта книга была задумана мною уже очень давно (в 1909–1910) как первая часть трилогии, носящей название „Оправдание национализма“. Первая часть должна была иметь заглавие „Об эгоцентризме“ и посвящалась памяти Коперника <...>. Назначение этой книги чисто отрицательное. Никаких положительных, конкретных руководящих принципов она давать не собирается. Она должна только свергнуть известные идолы и, поставив читателя перед опустевшими пьедесталами этих идолов, заставить его самого пошевелить мозгами, ища выхода. Выход должен быть указан в последующих частях трилогии. <...> единственно возможный выход (точнее: направление к выходу) мною указан: это — революция в сознании, переворот в мировоззрении интеллигенции нероманогерманских народов. <...> Сущность революции в сознании состоит в полном преодолении эгоцентризма и эксцентризма, в переходе от абсолютизма к релятивизму»¹² (курсив мой. — К. Е.). П. Н. Савицкий подчеркивал, что сам термин «Евразия» стал ему близок примерно в 1919 г., когда он был в Крыму, заболел тифом, лежал долгое время, выздоравливая, без дела и обдумывал основы своего мировоззрения, ища синтетической идеи, которая бы объединила воедино все, что ему было известно к тому времени.

¹¹ Юрвев Д. А. Освальд Шпенглер и конец истории // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 28.

¹² Письма и заметки Н. С. Трубецкого. М., 2004. С. 12–13.

Нужно отметить один занимательный факт. Н. С. Трубецкий был вундеркиндом, он очень рано начал свои научные занятия, в возрасте 15–16 лет занимался изучением языков и фольклора финно-угорских народов и писал на эти темы статьи в научные журналы (общеизвестно, что его приняли за маститого ученого и, желая беседовать на научные темы, нашли мальчика-гимназиста, чем один из профессоров даже оскорбился). Малоизвестно, что и Савицкий был в детстве вундеркиндом и также рано начал научно-исследовательскую деятельность. В возрасте около 8 лет он перечитал на русском и английском языках сочинения известного буддолога Ф. И. Щербатского: «Я и сам им увлекался. В библиотеке моего покойного дяди по матери, городского головы г. Чернигова — Георгия Андреевича Ходота была полная подборка работ молодых и раннесредних лет Ф<едо>ра Ип<политови>ча — и я „глотал“ их чуть ли не с возраста семи лет, а позже и вполне сознательно»¹³. В детстве Савицкий увлекался археологией, историей русской и украинской архитектуры, русской историей и, в частности, историей Аляски: «<...> историей русской Аляски я занимаюсь с детских лет (с первых годов XX в.). Не скрою, что еще семи-восьмилетним мальчиком, в 1902–1903 гг. я проклинал Александра II за преступную ее продажу»¹⁴. Оказавшись в Софии в 1920 г., Савицкий встретился с кн. А. А. Ливеном и обсуждал с ним возможность организации евразийской группы и издания «Евразийского сборника». Ливен писал Савицкому в ноябре 1920 г.: «У Вас несомненно „Евразийские“ связи есть, и Вы неоднократно думали о возможности издательской работы в этом направлении. Сейчас отдаем в печать работу Трубецкого „Европа и человечество“»¹⁵ (курсив мой. — К. Е.).

П. П. Сувчинский до 1917 г. занимался поиском нового языка художественной выразительности и новых музыкальных форм. Он сближается с рядом музыкантов и музыкальных критиков, в частности, с будущим евразийцем Артуром Лурье, будущим постоянным автором «Верст» и «Евразии». В 1914 г. Лурье выпускает протоевразийский манифест «Мы и Запад», в котором довольно лапидарно провозглашалось: «Европу в ее творческих исканиях (достижений не было!) постиг кризис, внешне выразившийся в обращении к Востоку. НЕ ВО ВЛАСТИ ЗАПАДА ПОСТИЖЕНИЕ ВОСТОКА <...>. нового искусства в европе нет и быть не может, так как последнее строится на КОСМИЧЕСКИХ элементах. Все же искусство Запада ТЕРРИТОРИАЛЬНО. Единственная страна, не имеющая территориального искусства, есть Россия»¹⁶. Г. В. Вернадский назвал 1913 г. временем, когда он делает первые подходы к своей исторической, евразийской концепции: «Мысли, положенные в основу настоящей книги («Начертание русской истории». — К. Е.), были отчасти высказаны автором во вступительной лекции его в Санкт-Петербургском университете осенью 1913 г.»¹⁷ и т. д., то есть, внимательно присматриваясь к тому, когда произошло становление евразийства, мы приходим к выводу о том, что в период 1909–1914 гг., то есть в период до Первой мировой войны, в эпоху, названную Серебряным веком русской культуры, евразийство буквально витало в воздухе как новая идея, как предчувствие грядущих катастроф. В 1920–1922 гг. евразийство оформляется как идейная группа, выходят евразийские тексты, которые были задуманы за десять лет до их публикации.

¹³ Письмо П. Н. Савицкого к А. Н. Зелинскому от 11.12.1965 г. (Архив Музея-квартиры академика Н. Д. Зелинского, Москва, не описано). Переписка П. Н. Савицкого с А. Н. Зелинским, советским евразийцем и сыном химика, академика Н. Д. Зелинского, в настоящий момент мною готовится к изданию.

¹⁴ Старый патриотизм, «переориентированный на новую Россию» (переписка П. Н. Савицкого с Г. П. Струве) / Публ. Ю. Б. Мелих // Россия XXI. 2010. № 2. С. 147.

¹⁵ Письма А. А. Ливена к П. Н. Савицкому (1920–1922) и письмо П. Н. Савицкого к А. А. Ливену (1920). Публ. М. Байссвенгера // Записки Русской академической группы в США. Т. 38. 2011–2012. С. 15.

¹⁶ Вишневецкий И. «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 161.

¹⁷ Вернадский Г. В. Начертание русской истории. М.: Эксмо, 2018. С. 290.



Книга «Европа и человечество»
Н. С. Трубецкого, изданная в 1920 г.

Таким образом, концепции Шпенглера и евразийцев зарождаются примерно в одно и то же время. Первой евразийской (или — протоевразийской, здесь исследователи расходятся во мнениях) книгой стала «Европа и человечество» (1920 г.) Н. С. Трубецкого, в которой автор надеялся произвести коперниканский переворот в сознании русской интеллигенции. Если Шпенглер под своим коперниканским переворотом разумел новое направление в истории, то у Трубецкого — это новое отношение со стороны интеллигенции к России и ее роли в общемировом процессе. Коперниканский переворот относится также к новому мировоззрению, направленному против культурного, экономического, военно-политического господства Запада. Пятерка евразийских лидеров (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский, А. А. Ливен) выпускает сборник «Исход к Востоку», в котором провозглашается, по сути, конец мирового цивилизационного господства Европы. Наступила эпоха *континентальных* держав, в которой Россия, США и Китай будут играть ведущую роль,

а Европа, ее *морской и прибрежный* тип цивилизации, с ее торговым, экономическим и мировоззренческим превосходством уйдет постепенно на второй план. Стоит отметить, что в то время, когда евразийцы только начинают свой путь, Шпенглер его уже закончил: «<...> в публицистике и основных трудах 1918–1933 годов собственно геополитические вопросы Шпенглер затрагивает невероятно редко. Он чаще проклинал Ноябрьскую революцию и Версальский договор и говорил о противоположности английского и прусского типа государства („Пруссачество и социализм“ и др.), чем анализировал конкретные проблемы постверсальского мироустройства. <...> почти все выступления Шпенглера на геополитические темы относятся к очень узкому периоду с 1922 по 1926 год, за очевидным исключением поздней итоговой книги „Годы решений“ (1933)»¹⁸. Евразийцы, напротив, чувствовали себя в новом, пореволюционном мире вполне уверенно, они размышляют не только над текущими вопросами, но и выстраивают долгосрочные прогнозы, работают над новой идеологией, которая бы заменила коммунистическую после падения советской власти. Они не сомневались в том, что она падет: несмотря на ее успехи, они точно отметили все ее слабые стороны, от религиозной сферы, в которой проводилась антинародная, провальная, недалновидная политика, до сферы правовой и экономической. С точки зрения евразийцев, выжить СССР мог только при сочетании частной и государственной формы промышленного хозяйства и производства, когда стратегические области (железные дороги, металлургия и т. д.) принадлежат государству, а легкая промышленность, торговля и то, что позже назовут «сфера услуг», будут сосредоточены в частных руках. Евразийцы резко выступали против искусственной национализации окраин, принудительной украинизации, полагая, что за этим последует «парад суверенитетов» и развал страны.

Евразийский сборник вызвал фурор в среде русской интеллигенции, сравнимый с реакцией на книгу Шпенглера, только отношение к евразийцам было намного более

¹⁸ Медоваров М. В. Геополитические воззрения Освальда Шпенглера. С. 91–92.

жестким и категоричным. Шпенглер был автором «издалека», окруженным аурой «заграничного» интеллектуала, он писал о Европе, которая волновала, конечно, русских, но не так сильно, как свое, родное. Тем более что подавляющая часть русской интеллигенции, оказавшаяся за границей, в той или иной степени участвовала в революции в России: многие эмигранты были марксистами, распространяли в юности революционную литературу, издавали, как П. Б. Струве, оппозиционные журналы за границей, участвовали в студенческих сходках и т. д. Это относится даже к таким известным религиозным философам, как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков (эти трое были в свое время в ссылке за революционную деятельность), не говоря уже о прямых творцах заговора и февральской революции — П. Н. Милокове и А. А. Кизеветтере, самых непримиримых критиках движения. Евразийцы были представителями нового поколения, политически не ангажированного¹⁹, увлеченного творчеством, наукой, музыкой, религиозной философией. Но именно их «старшее» поколение обвинило... в оправдании революции и большевиков. Этот странный парадокс скрывал, может быть, нежелание бывших революционеров признаться, хотя бы самим себе, в том, что именно они, а не евразийцы, способствовали падению монархии и утверждению власти большевиков.

После революции Россия была на распутье — старое имперское, монархическое и либеральное мировоззрение потерпели крах, но русские интеллектуалы оказались к этому не готовы. Мыслители-эмигранты отнеслись к Шпенглеру скорее с симпатией, а вот евразийцы, наоборот, собрали в свой адрес все возможные упреки и обвинения. Помимо тех, что были предъявлены ранее и Шпенглеру — антинаучность, безрелигиозность, поверхностность, «соблазн» (статья Г. Флоровского, порвавшего с евразийством в 1928 г., «Евразийский соблазн»), евразийцев также упрекали в предательстве и альянсе с большевиками, географическом детерминизме и возрождении народничества, которое есть «сифилис русской мысли» (П. Б. Струве). Последнее обвинение, кстати, совершенно беспочвенно; у евразийцев можно, при желании, обнаружить географический детерминизм и странные, с ортодоксальной точки зрения, идеи о православию и иноверии, но никаких параллелей с народниками у них не было, да и быть не могло. Постреволюционная эпоха вообще диктовала новую повестку, быть народником в 1922 г. было также сложно, как быть в это же время, к примеру, приверженцем ереси жидовствующих, процветавшей в Новгороде в конце XV в., особенно учитывая то, что «народ» остался в России, а в эмиграции оказались почти исключительно представители высших сословий. Это обвинение Струве показывает неадекватность восприятия старой, дореволюционной интеллигенции, прошедшей путь от марксизма к идеализму, новых пореволюционных течений мысли. Евразийство их скорее пугало, чем привлекало, вызывало именно эмоциональную реакцию, а не рациональный отклик. Ту же реакцию зачастую вызывал и Шпенглер, поскольку основным методом он избрал не научную индукцию или дедукцию, но именно художественный интуитивизм, связанный с крайне индивидуальным, может быть пристрастным, далеким от «объективности», восприятием. Система Шпенглера — не история, но чистая историософия, опора на исторические факты и исторические источники у него довольно слабая, дефиниции зачастую провальны. Чего стоит хотя бы так называемый «арабский» тип культуры, в который он втискивает заодно и Византийскую империю, когда от ее зарождения до появления на исторической сцене арабов оставалось еще несколько веков. Применение термина «магическая» по отношению к христианской цивилизации и вовсе неуместно. Библейское мировоззрение однозначно осуждает магию, оккультизм и другие языческие практики. Предварительно можно отметить,

¹⁹ Когда евразийцы решили обратиться к политике, это вылилось в ряд крайне наивных шагов. Их контакты с провокаторами из «Треста» (созданная советским ГПУ якобы промонархическая организация), несколько политических документов и статей выдают полное невежество в этой новой для них сфере. К политике евразийство было обращено в период с конца 1926 по 1928 гг., после Кламарского раскола П. Н. Савицкий провозгласил отход от политической повестки.

что книга Шпенглера — это скорее роман на основе исторического материала, и в этом смысле он является, действительно, создателем уникального литературного жанра.

Многие идеи, высказанные Шпенглером в своей работе, имеют прямое сходство с идеями евразийцев. Во-первых, это тема ландшафта, географической среды, в которой происходит становление того или иного народа. Ландшафт формирует прасимвол, а затем, через него — душу народа: «Все решает выбор прасимвола в тот момент, когда душа культуры пробуждается в своем ландшафте к самосознанию»²⁰. В 1926–1927 гг. П. Н. Савицкий сформулировал и предложил рабочий евразийский термин — «месторазвитие», который имеет яркие параллели с «ландшафтом» Шпенглера. Тем не менее, никаких туманных религиозно-поэтических образов вроде «души народа», «выбирающей» свой «прасимвол» у Савицкого нет. Термин «месторазвитие» имеет конкретные экономические и геополитические коннотации, а именно: месторазвитие влияет на становление вида производящей экономической модели, формирует хозяйственные, а потом и сословные типы отношений. Таким образом, месторазвитие определяет социально-экономические связи, характерные для того или иного общества. Постепенно под влиянием месторазвития меняется и характер народа. Савицкий задается вопросом о том, выбирает ли народ свое месторазвитие или оказывается в нем случайно и уже сам становится объектом влияния со стороны его географических, климатических и прочих факторов. Савицкий приходит к выводу, что верны оба положения: не только народ «выбирает» месторазвитие, которое отвечает его склонностям, но и преобразует его, видоизменяя под свои нужды. Образуется сложный симбиоз или синергия, творческое взаимодействие между народом и его ареалом обитания.

Тема ландшафта, который не имеет непосредственной связи с народом, но «взаимодействует» с ним через «прасимвол», диктовалось, в том числе, и идеологией немецкого империализма, процветавшей накануне Первой мировой войны. Немецкое месторазвитие было тесно и узко для Германии. Стремясь к приобретению колоний, политики нервничали по поводу несоответствия возможностей страны и роста народонаселения: «В начале 80-х годов было потеряно равновесие между земледелием и промышленностью. Своего хлеба стало не хватать <...>. В 1910 году в Германии было 65 мил. населения; а территория страны могла прокормить только 50 мил.; ежегодная прибавка населения достигла 900 тысяч. Германия стала промышленной страной, с огромной производительной промышленной силой, но без собственного сырья и хлеба <...>. Выросши в своем экономическом развитии за пределы чисто национального бытия, Германия решила вступить в борьбу за империю»²¹. Если для Савицкого месторазвитие — это Родина народа, его лоно, пространство для бесконечного творчества, то для Шпенглера ландшафт — скорее трамплин, отталкиваясь от которого, взяв от которого некий слепок (прасимвол) и отобразив его в своей психике, народ не стремится закрепить, привязать себя к своему исконному пространству. Народ должен покорить чужие ландшафты для расширения своей витальности, умножения нации.

Следующая черта, которая делает системы Шпенглера и евразийцев схожими, — это отрицание дарвинизма и теории прогресса, хотя они отвергают теорию эволюции по разным причинам. Можно даже сказать, что причины эти противоположны: евразийцы как религиозные, православные христиане не приемлют механистическое мировоззрение, в котором нет места Помыслу Бога. Шпенглер отвергает дарвинизм как идеологию, характерную для самоуверенного фаустовского человека, которому как будто все ясно даже в самых запутанных вопросах. Дарвинизм с его теорией стадийного развития жизни слишком напоминает прогрессивную историческую схему: Древний мир — Средневековье — Новое время, против которой выступал Шпенглер. Для Шпенглера «...происхождение Земли, происхождение жизни, это

²⁰ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Гештальт и действительность. С. 344.

²¹ Савицкий П. Н. Борьба за империю // Нация и империя в русской мысли начала XX века. М.: Скимень, 2004. С. 287.

<...> тайны, с которыми нам следует свыкнуться»²². Для евразийцев тайна жизни есть тайна Творца, для Шпенглера — тайна бытия. Более того, евразийцы как раз искали новые, более совершенные способы приближения к этой тайне, в частности, они приветствовали концепцию номогенеза Л. С. Берга как достойную альтернативу теории эволюции Дарвина. В 1922 г. Н. С. Трубецкой писал П. П. Сувчинскому: «Сам я считаю новую постановку естественных наук одной из наших задач (помните, мы говорили об этом в Париже, если не ошибаюсь, при участии Ильина). Это — одна из важнейших частей более широкой задачи: создания системы наук. Кажется, мне удалось уговорить ПНС<авицкого>. Если он даже напишет вышеупомянутую статью о биологии, то пока именно напишет, а печатать не будет. Между прочим, в связи с этим, он сообщил мне о двух интересных книгах, вышедших в России: „Номогенез“ Берга (Ленинград, 1922, Госиздат) и какая-то книга по физике (не помню заглавия) Хвольсона. <...> подход их к науке религиозный. Книга Берга, посвященная основным вопросам биологии, особенно интересна, т<ак> к<ак> Берг призывает себя последователем Данилевского и в своих положениях развивает много мыслей, близких к нашим (особенно моим из „Евр<опы> и Чел<овечества>“ и „Вавил<онской> баш<ни>“): эта книга, по-видимому, и навела ПНС<авицкого> на мысль написать помянутую статью. К сожалению, книги Берга достать почти невозможно. В России спохватились уже, что она не материалистическая, и изъяли ее из библиотек, а вероятно, также и из продажи. В Праге имеется только один экземпляр в университетской библиотеке. Попробуйте найти ее в Париже. Напишу также в Берлин, чтобы ее там поискали»²³. Савицкий в Праге сумел достать книгу Берга вскоре после ее выхода и оценивал ее очень высоко, ставя в один ряд с работами географов и почвоведов Г. И. Танфильева и В. В. Бартольда, оказавших на Савицкого влияние. Концепция Берга легла также в основу метафизической системы «Единства мироздания» П. Н. Савицкого²⁴. Савицкий старался достать и прочитать все книги и статьи Берга. Он ссылается на работы Берга «Климат и жизнь» (М., 1922), «Очерк истории географической науки» (М., 1929), «Открытия русских в Тихом океане» (в сборнике «Тихий Океан. Русские научные исследования», Л., 1926) и «История исследования Туркмении» (в сборнике «Туркмения», т. 1, Л., 1929). Таким образом, при формальном сходстве Шпенглера и евразийцев мы снова сталкиваемся с существенным различием *самих оснований* их мировоззренческого выбора.

Следующая важная общая деталь — отрицание понятия «человечество». Шпенглер писал: «У „человечества“ нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели у вида бабочек или орхидей. „Человечество“ — это зоологическое понятие или пустое слово. Достаточно устранить этот фантом из круга проблем исторических форм, и глазу тотчас предстанет поразительно богатство *действительных* форм»²⁵. Таким образом, сказать, что люди принадлежат к единому человечеству, — значит обозначить их принадлежность просто к классу высших приматов. Истинный смысл имеет только культура, а не зоология. Последовательным борцом с понятием «человечество» и «общечеловеческая культура» был Н. С. Трубецкой, он полагал, что человечество не представляет собой «живой личности, не имеет индивидуального бытия»²⁶, оно не есть субъект истории, поскольку биография или история есть, собственно, только у личности. Трубецкой пишет: «Если представить себе культуру, творцом и носителем которой является все человечество, то ясно, что безличность и расплывчатость в такой культуре должны быть максимальными. В этой культуре должны воплощаться лишь те психические элементы, которые общи всем людям, <...> логика у всех одна, и материальные потребности в питании, экономии труда и т. д. тоже у всех

²² Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2: Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. С. 34.

²³ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М.: Русский путь, 2008. С. 174.

²⁴ См. неоднократно публиковавшийся текст «Единство мироздания», напр., в издании: Савицкий П. Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 341–343.

²⁵ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Гештальт и действительность. С. 151.

²⁶ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 440.

более или менее одинаковы. Поэтому ясно, что в однородной общечеловеческой культуре логика, рационалистическая наука и материальная техника всегда будут преобладать над религией и эстетикой, что в этой культуре интенсивное научно-техническое развитие неизбежно будет связано с духовно-нравственным одичанием, <...> однородная общечеловеческая культура неизбежно становится безбожной, богоборческой»²⁷. На первый взгляд Трубецкой сражается с понятием «человечество» по схожим причинам, а именно: опираясь на теорию разнообразия культур, расцвета и упадка разных культурно-исторических типов (воспользуемся определением Данилевского), которые никогда не сливаются в единообразное невнятное «человечество». Тем не менее, Трубецкой, как христианин, не останавливается на культурологическом отрицании «человечества», напротив, он признает, что глобализация возможна, более того, она уже имела место, если судить по кратким сообщениям Священного Писания о первоначальной истории, от которой в памяти народов сохранились смутные мифы. Речь идет о цивилизации, которая объединила все народы на основе языковой общности и на стремлении к довольно странной цели — построение некоего монументального сооружения, имеющего религиозный, вернее, богоборческий характер. Это сооружение стало известно под именем «Вавилонская башня», хотя к исторической Вавилонии эта цивилизация вряд ли имела отношение. Господь Бог, увидев, что единое человечество движется к богоборчеству и безбожию, произвел мгновенную лингвистическую мутацию, так что возникло множество языков, и строители перестали понимать друг друга. Грандиозная цель, ради которой они объединились, потеряла всякий смысл. В этот доисторический момент стали действовать новые законы развития психики человека, которые Трубецкой обозначает как закон диалектического языкового дробления и закон неизбежной множественности национальных культур. Грех современной европейской цивилизации, которую Трубецкой обозначил как романо-германскую, и заключается в том, что «она стремится во всем мире нивелировать и упразднить все индивидуальные национальные различия, ввести повсюду единообразные формы быта, общественно-государственного устройства и одинаковые понятия»²⁸. Тем самым она производит «небывалое опустошение» в душах других народов, буквально съедает их личность, предлагая взамен пошлое материальное благополучие и обязательное для материалистического типа цивилизации безбожие. В этом и состоит соблазн «Европы и человечества»: романо-германская, европейская цивилизация прельщает народы некой общечеловеческой (в действительности не существующей) культурой, подменяя ее на симулякр, суррогат — выхолощенную, а религиозную европейскую материалистическую культур-систему, которую она выдает за «общечеловеческую», чтобы воспользоваться ресурсами других, доверчивых и неискушенных наций. Она действует здесь уже не как шпенглеровский Фауст, но скорее как Мефистофель, так что, смеет предположить, если бы Трубецкой размышлял в категориях Гете, то он назвал бы европейский цивилизационный тип не фаустовским, но мефистофельским.

У Трубецкого ярко звучат антиколониальные ноты, а у Шпенглера — скорее реваншистские и империалистические. Вряд ли Шпенглер согласился бы с утверждением Трубецкого о том, что «нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие»²⁹, ведь с точки зрения Шпенглера как раз есть «высшие» — европейские народы, и «низшие», например, русский народ, лапотный, невежественный народ-кочевник, лишенный городов, который Петр I насильно втиснул в узкие рамки чуждого ему, русскому народу, европейского псевдоморфоза: «Разницу между русским и западным духом необходимо подчеркивать самым решительным образом. Как бы глубоко ни было душевное и, следовательно, религиозное, политическое и хозяйственное противоречие между англичанами, немцами, американцами и французами,

²⁷ Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // *Его же*. Собр. соч. Т. 1. М.: Перо, 2021. С. 332–333.

²⁸ Там же. С. 335.

²⁹ Трубецкой Н. С. Европа и человечество // *Его же*. Собр. соч. Т. 1. М.: Перо, 2021. С. 59.

но перед русским началом они немедленно смыкаются в один замкнутый мир. Настоящий русский нам внутренне столь же чужд, как римлянин эпохи царей и китаец времен задолго до Конфуция, если бы они внезапно появились среди нас... Для нас русская душа — за грязью, музыкой, водкой, смирением и своеобразной грустью остается чем-то непостижимым»³⁰. Русские имеют «примитивную душу»³¹, поэтому русские далеки как от цивилизации, так и от культуры: «В царской России не было никакой буржуазии, вообще никаких сословий в подлинном смысле слова, но лишь крестьяне и „господа“, как во Франкском государстве. „Общество“ было стоявшим особняком миром, продуктом западной литературы, чем-то чуждым и грешным. Никаких русских городов никогда и не бывало. Москва была крепостью — Кремлем, вокруг которого расстилался гигантский рынок»³². Русские «глубоко» и даже «исконно» ненавидят Запад, и вообще это «белая» раса по недоразумению, на самом деле русские принадлежат «цветной» расе.

Здесь сказано даже не высокомерие Шпенглера, как зародыш будущего нацизма, словно заноза, сидящая в горделивом самосознании-превосходстве немцев той эпохи. Скорее, так себя проявила травма немецкого народа, потрясенного итогами Первой мировой войны, а также его политическая и жизненно-практическая неопытность, которая выразила себя в нацизме³³. За то, чтобы переболеть этой болезнью, немецкий народ заплатил чудовищную цену. Политического и жизненно-практического опыта не хватало и русскому народу, но, в отличие от немецкого горделивого ощущения собственной уникальности и превосходства, он болел «комплексом Достоевского», ощущением своей второсортности, ненужности, неуместности на исторической арене, как бы истерической псевдоскромностью, в порыве которой русский народ готов был буквально принести себя в жертву — коммунизму ли, или «общечеловеческому» либерализму. Таким образом, русский и немецкий народы стали как зеркалом, отражаясь друг в друге, но с точностью до наоборот — то, что у одного было право, у другого стало лево. Недаром же в немецком народе довольно сильная составляющая часть — славянский элемент, который немцы поглотили в процессе экспансии (чего любители рассуждать об арийской генетической чистоте замечать не желали). Именно от опасности бездумного жертвоприношения себя на алтарь «общечеловеческой культуры» и предупреждал Н. С. Трубецкой и другие евразийцы.

Как и Шпенглер, евразийцы говорили о значительном туранском элементе у русских, только относили его не к генетике, а к психологии. Для Н. С. Трубецкого туранский элемент в русской культуре означал, в первую очередь, устойчивость психики, склонность к созерцанию, к простым и четким схемам, способность «становиться ордой», то есть, опираясь на формульное мышление, создавать великое государство. Шпенглер с отвращением подчеркивал «азиатскую» составляющую русского народа, называя его народом-кочевником, для которого бескрайняя степь есть его истинная родина.

Следует остановиться на этом важном заявлении, которое критики подвергают справедливому осуждению, — о том, что Россия якобы — страна бескрайних степей, размывающих всякое логическое, категориальное мышление и стремление к оседлости. Савицкий в работе «Географический обзор России-Евразии» писал о том, что строение географического ландшафта России флогообразно и состоит из трех частей: «И если евразийцы „окну в Европу“ противопоставляют „упор на Азию“, это не дает оснований, в чисто географическом смысле, отождествлять срединный

³⁰ Шпенглер О. Прусская идея и социализм // *Его же. Пессимизм?* М.: Крафт+, 2003. С. 247–248.

³¹ Шпенглер О. *Закат Европы*. Т. 2: Очерки морфологии мировой истории. С. 197.

³² Там же. С. 199.

³³ О неисчислимых жертвах немецкого нацизма мы сейчас не говорим, это другая тема. Заметим только, что самыми жестокими порой бывают именно дети и подростки, объединенные в сообщества. Они не знают жалости, именно потому, что глубокие душевные переживания им пока еще не ведомы. Молодая, становящаяся нация может заявить о себе с крайней жестокостью в отношении к своим «противникам».



Пейзаж с рекой. Этюд для картины «На Руси (Душа народа)».
Худ. М. В. Нестеров, 1910-е гг.

мир Евразии, имеющий средоточие в трех низменностях-равнинах (Беломорско-Кавказской, Западно-Сибирской и Туркестанской) с периферическими областями Азии»³⁴. Три низменности представляют собой единое, довольно однородное пространство, что обеспечивает географическое единство Евразии, но это не означает, что плоские равнины есть просто непрерывная степь. «Россия — особый географический мир» — так называлась монография П. Н. Савицкого, изданная в Праге в 1927 г. Савицкий предложил создать целую область знания — геософию («синтез географических и исторических начал»³⁵), чтобы описывать морфологические связи географии, климата и пространства.

Степь играет в русской истории важную роль, но мало влияет на культурный и цивилизационный фактор, поскольку в степях русские в качестве кочевников, гонящих через степи скот, не жили. Кочевая культура с ее «передвижными домами» русским была неведома. Русский тип цивилизации — речной, все селения и города основывались близ рек и, как правило, между холмов. На самом высоком холме обычно ставили храм, чтобы он господствовал над пространством. Река и храм, а не бескрайняя степь, — вот что чаще всего мог лицезреть русский человек. Устремленность ввысь храма и текучесть водной стихии, которая превращалась зимой в дорогу, скрадывавшую огромные пространства (это ли не залог будущего устремления русских в космос?), — вот важнейшие факторы русской цивилизации. И если основной признак фаустовского человека Запада состоит в стремлении преодолеть бесконечность времени и пространства, то и русские вполне вписываются в это определение, более того, все великие цивилизации — Индия, Китай, Иран и др. — стремились к расширению, покорению пространства, другое дело, что возможности древних часто были ограничены. Возможно, стремление к экспансии — общечеловеческое свойство, но именно европейцы довели его до совершенства, отбросив всякие моральные ограничения, поскольку наука и техника делали их, банально, сильнее других народов, которые не могли оказать европейским пришельцам-колонизаторам сопротивление.

³⁴ Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии // *Его же. Избранное*. С. 264.

³⁵ Там же. С. 272.



Пейзаж. Худ. М. В. Нестеров, 1917 г.

Степь для русских была источником опасности, таинственным и недобрый местом. Беда, если странник в буран сбился с пути и потерялся в степи. Его единственное спасение в этом случае было — расслышать колокольный звон и идти на звук колоколов к деревне. В метель и буран крестьянских детей посылали звонить на колокольню для спасения случайных, заплутавших странников, — так, С. А. Есенин в детстве часто выполнял эту обязанность. Есенинская деревня Константиново — лучшее опровержение домыслов Шпенглера о «бескрайней степи», якобы формировавшей душу русского народа. Константиново расположено на огромной возвышенности, прямо за храмом — многокилометровый обрыв. Стоя на краю обрыва, можно созерцать Волгу и впадающие в нее реки («Только синь сосет глаза», — писал Есенин в стихотворении «Гой ты, Русь моя родная»). С другой стороны — поля и холмы.

Важнейшим фактором русского ландшафта, русской истории и психологии является лес. Он — кормилец, поставщик основного строительного материала, место, куда уходят для подвигов святые подвижники, прибежище, укрытие от врагов, одним словом — как бы большой, расширенный дом для русского крестьянина, место забав и отдыха для русского аристократа. Лес с его многочисленными тропами — огромный лабиринт, ориентируясь в котором русский оттачивал навыки навигации. Одновременно, лес — прообраз Рая (у Есенина: «Я скажу: „Не надо рая, дайте родину мою“»). Евразийский историк Г. В. Вернадский построил свою историческую концепцию на идее противостояния леса (русской стихии) и степи (кочевой культуры). Дихотомия леса и степи, их сложные взаимоотношения формируют основной ритм русской истории: Россия-Евразия или объединяется, или, в моменты кризисов, вновь распадается на большие государственные «фракции»³⁶. Незнание географии в этом пункте у Шпенглера поразительное. Гораздо более правдоподобно можно было бы описать влияние на формирование русского

³⁶ См.: *Вернадский Г. В.* Начертание русской истории. Прага: Евразийское Книгоиздательство, 1927. Судя по бесчисленным переизданиям этой книги, особенно в наши дни, она является едва ли не самым популярным историческимopusом современной России.

характера со стороны климата, например, долгой зимы и последующей распутицы. Еще русские историки Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев и В. О. Ключевский отмечали влияние климата и вообще природно-географического фактора на формирование характера русского народа. После них на эту тему было написано много литературы, это стало общим местом. Тот же Савицкий писал в рецензии на книгу Трубецкого «Европа и человечество»: «Европе не известны ни столь высокие, ни столь низкие температуры, какие являются общим правилом в климате России-Евразии. Нельзя ли констатировать в духовной жизни последней известного параллелизма этой широте амплитуд термических колебаний? Не является ли характерным для российско-евразийской культуры, не служит ли отличием российско-евразийской души некоторое сочетание такой душевной темноты и низости с такой напряженностью просветления и порыва, которое недоступно европейской душе?»³⁷ Одним словом, для русской речной цивилизации, которая осуществляла географическую экспансию именно по рекам или вдоль рек, место-развитием была не степь, но равнинная лесостепь. В географических определениях евразийцы точны, в то время как Шпенглер уходит в мифологию. На примере Шпенглера можно проследить, как образованный европейский человек предпочитает не факты, но идеологические конструкции, практически — мифологию, для того чтобы составить мнение о том или ином предмете.

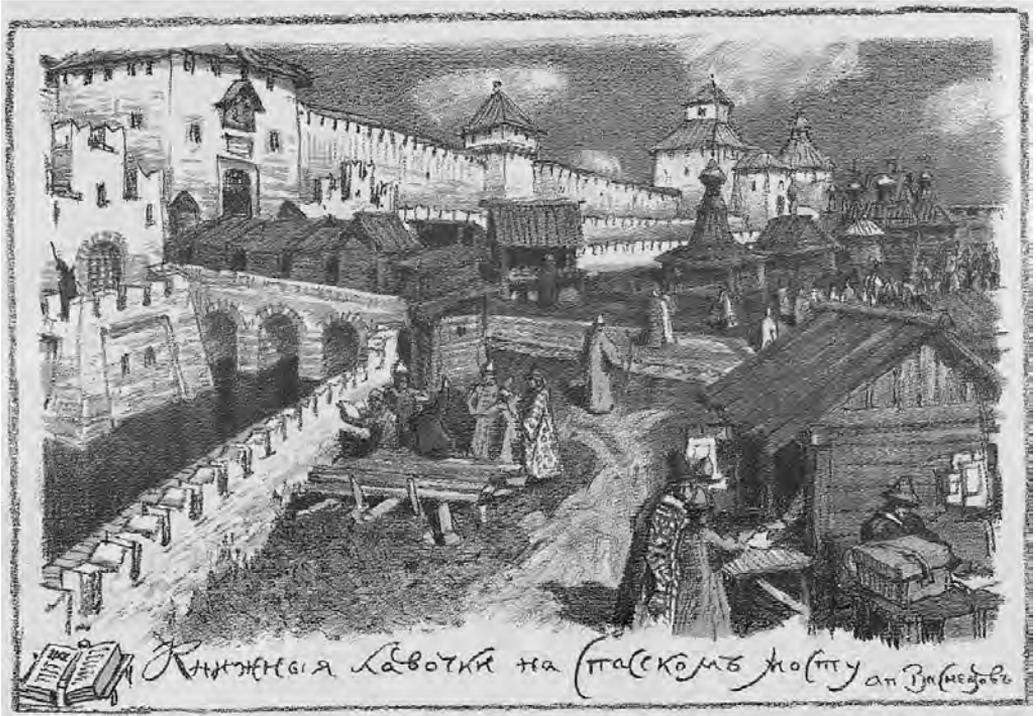
Самые близкие параллели у Шпенглера и евразийцев — в области историософии. Здесь близость идей доходит до тождества, особенно в оценке роли Петра I и последующей европеизации, которую Шпенглер называет «псевдоморфоза». Этот термин так понравился Г. В. Флоровскому, одному из пяти основоположников евразийства, что он сделал его ключевым в своей самой известной книге «Пути русского богословия», доказывая, что русская богословско-философская мысль веками находилась под воздействием протестантской и католической схоластики.

Что касается роли Петра I и значения октябрьской революции 1917 г., то евразийцы и Шпенглер здесь удивительно созвучны, сливаясь практически в унисон: «Петр и большевики; и тот, и другие любят не историческую Россию, а Россию как материал для построения здания на основе чуждого исторической России идеала; поэтому и тут, и там — соединение империализма и национального тщеславия с оскорблением национального чувства и религиозных основ русской жизни; народ оценивает Петра и большевиков одинаково; с одной стороны, — прельщается демагогией (царь-плотник и проч<ее>), с другой, — ясно чувствует и тут, и там дух антихриста; различие между П<етром> и б<ольшевиками> в том, что П<етр> задался идеалом близким и реальным — современным ему состоянием европейских стран, а б<ольшевики> задалась идеалом совершенно фантастическим и неосуществимым — европейской мечтой о „лучшем“ будущем; поэтому Петру кое-что удалось, и его, как победителя, не судят, а большевикам не может удалиться, и их судят»³⁸ (Н. С. Трубецкой); «Петр Великий перестроил истинно русское царство в великую державу, входящую в систему западных государств, и таким образом нанес вред его естественному развитию. <...> Петровство и большевизм одинаково бессмысленно и роковым образом, благодаря русскому бесконечному смирению и готовности к жертвам, воплотили в реальную действительность ложно истолкованные понятия, созданные Западом... Тем не менее введенные ими порядки держатся лишь на поверхности русского бытия, и одно, как и другое, может внезапно исчезнуть и столь же внезапно вернуться. Русский дух сам по себе до сих пор проявлялся лишь в религиозных переживаниях, но не в реальных социальных и политических действиях»³⁹ (Шпенглер); «<...> две пропасти, вырытые Петром Великим, одна — между „допетровской“ Русью и „послепетровской“ Россией, другая — между народом и образованными классами,

³⁷ Савицкий П. Н. Европа и Евразия (по поводу брошюры кн. С. Н. Трубецкого «Европа и человечество») // *Его же*. Избранное. С. 109.

³⁸ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. С. 105.

³⁹ Шпенглер О. Прусская идея и социализм. С. 248–249.



Книжные лавочки на Спасском мосту в XVII в. Худ. А. М. Васнецов, 1921 г.

остаются незаполненными и зияют по настоящее время»⁴⁰ (Н. С. Трубецкой); «В действительности, существовала не одна, а две России — кажущаяся и действительная, официальная и катакомбная. Чуждый европейский элемент привносил яд, от которого болело и погубило огромное государственное тело. Это был непонятный для истинно русского мышления дух западного рационализма XVIII века и материализма XIX века, существовавший в форме русского нигилизма городской „интеллигенции“. Появился тип русского интеллигента, который, как и тип турка-реформатора, китайца-реформатора и индуса-реформатора, духовно и душевно прогнул и был опустошен до цинизма»⁴¹ (Шпенглер); «Военная служба и крепостное право существовали и в допетровской Руси, но страной милитаристической и крепостнической *par excellence* Россия стала только в эпоху европеизации. <...>. Большевизм показывает, чему Россия за это время научилась у Европы»⁴² (Н. С. Трубецкой).

Подобных параллельных цитат мы можем увидеть в текстах Шпенглера и Трубецкого много, хотя с таким ограниченным взглядом на роль Петра I и на европеизацию вообще не могли бы до конца согласиться ни Г. В. Вернадский (он ставил Петра Великого довольно высоко и считал его разносторонним и талантливым политиком), ни П. Н. Савицкий, который, соглашаясь с явными параллелями Петра с большевиками, считал послепетровскую культуру имперской, значимой и великой, не сводимой к трактовке простого «приготовления» к воцарению большевиков. Но со многими другими замечаниями, прогнозами о судьбе России под большевиками, о том,

⁴⁰ Трубецкой Н. С. Низы и верхи русской культуры (Этническая основа русской культуры) // *Его же. История. Культура. Язык*. С. 134.

⁴¹ Цит. по: Даренский В. Ю. О Шпенглере о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историософским прозрениям // *Тетради по консерватизму*. 2020. № 4. С. 172.

⁴² Трубецкой Н. С. О туранском элементе в Русской культуре // *Его же. История. Культура. Язык*. С. 161.

что большевизм есть концентрация европеизации, были согласны все евразийцы, единодушные в этом со Шпенглером.

Не могли согласиться они только с категоричными рассуждениями о русском народе, о том, что якобы «примитивный московский царизм — это единственная форма, которая в пору русскости еще и сегодня, однако в Петербурге он был фальсифицирован в династическую форму Западной Европы <...>. Народу, чье предназначение — еще поколениями жить вне истории, была навязана искусственная и неподлинная история, дух которой прарусскость просто никак не может постигнуть»⁴³. Напротив, для евразийцев русский народ имел богатейшую допетровскую культуру, которая была даже в некотором роде идеалом: «Если Россия до Петра Великого по своей культуре могла считаться чуть ли не самой даровитой и плодотворной продолжательницей Византии, то после Петра Великого, вступив на путь романо-германской „ориентации“, она оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации»⁴⁴.

Различия диктовались указанным выше обстоятельством: Шпенглер мало понимал Россию, его знания в основном были основаны на чтении узкого круга источников, по большей части — литературных. В некотором роде он сочинил определенный шпенглеровский миф о России, в котором причудливо сплетались фантазии и довольно точные прозрения. Евразийский миф⁴⁵ о России больше соответствовал действительности, кроме того, евразийцы стремились обосновать свою позицию ссылками на исторические источники, факты, да и просто основываясь на опыте жизни в Российской империи.

До настоящего момента мы говорили как о сходствах, так и об отличиях в подходе Шпенглера и евразийцев. Необходимо понять самую суть, сердцевину отличий, которая диктует особенности той и другой системы взглядов. Изложение предыдущего материала должно было подвести благосклонного читателя к выводу, который мы изложим и обоснуем ниже.

Шпенглер, описывая ту или иную культуру, пользуется терминами «душа» и «прасимвол». Точного определения того и другого понятия нет, прасимвол — некая структура, формирующаяся под влиянием ландшафта; как бы импринт, который имеет символическое выражение в виде знаков или символов культуры. Можно сказать, что прасимвол есть зародыш культуры, в котором уже даны все ее характеристики, но требуется историческое время, чтобы он вырос и явил себя миру в «теле» культуры. В момент окостенения культуры и превращения ее в цивилизацию, в механизированную, нетворческую, неодушевленную версию культуры, происходит развоплощение народа. Он теряет прасимвол, поскольку тот формировался в природном пространстве, а стадия цивилизации предполагает уход от природы, жизнь в городах, в искусственном пространстве. Здесь, кстати, сказывается противоречие в построениях Шпенглера: он с гордостью говорит о промышленной индустриализации и урбанизации Германии, противопоставляя немцев — русским, у которых «нет городов», которые якобы являются кочевниками, и даже деревня не есть для русского человека родной дом, он якобы стремится в бескрайнюю степь, примерно как в известной пословице «сколько волка не корми, он все в лес смотрит» (в данном случае — «в степь»)⁴⁶. Поэтому русские для Шпенглера «еще не народ»,

⁴³ Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2014. С. 198.

⁴⁴ Трубецкой Н. С. Верх и низы русской культуры. С. 133.

⁴⁵ В данном случае слово «миф» надо понимать в смысле, который ему придали А. Ф. Лосев (см.: Лосев А. Ф. «Диалектика мифа», любое издание, начиная с 1930 г.) и Р. Р. Вахитов (см.: Вахитов Р. Р. Евразийство. Логос. Эйдос. Символ. Миф. СПб.: Владимир Даль, 2023).

⁴⁶ Не зная русской действительности, Шпенглер не смог убедительно описать тип русской цивилизации. Это — уникальное сочетание урбанизации и природного, деревенского уклада. Русский помещик жил в зимнее время, искал невест и связей в городе, но с наступлением летнего сезона уезжал в свое поместье, по меркам европейцев — бескрайнее, в котором были

а только его потенция, из которой в будущем должно родиться несколько других народов (здесь он оказался прав, и, к удивлению многих, в начале XXI в. появились белорусы и украинцы). Если следовать логике Шпенглера, то немецкий народ оказывается в невыгодной позиции, а о немецкой урбанизации и отрыве от природы нужно говорить с большой тревогой. У Шпенглера тревога о фаустовском человеке присутствует, но немцы для него «новый» народ, они приходят на смену другим, дряхлым народам Европы. Таким образом, на пространстве Европы и Евразии два «новых» народа. Следующим шагом в рассуждении Шпенглера должно было стать размышление о неизбежности их столкновения...

В этих утверждениях сказалась опять-таки историческая неопытность интеллектуалов XIX — начала XX вв. Казалось, что развитие народа должно идти в соответствии с законами природы, наподобие того, как действуют законы Ньютона. Динамичный XX в. опроверг многие домыслы. Жизнь народа может внезапно ускориться, мощь народа может быть внезапно сокрушена, слабый, то есть не имеющий никаких ресурсов, но умный народ, может нанести молниеносный, хорошо продуманный удар и даже перепрограммировать душевную структуру другой нации, сыграв на ее слабостях, направив ее в иное историческое русло и т. д. Народ-кочевник, «примитивный» народ — мгновенно, по историческим меркам, становится цивилизованным народом, претендентом на гегемонию в своем регионе и даже претендует на большее, а народ-гегемон, наоборот, «мгновенно» утрачивает свои позиции и оказывается в провале... Таким образом, никакой гарантии у «великих» народов нет, как нет и никакого предопределения для народов «диких». Значит, есть некий фактор «X», который не учел Шпенглер, и его объяснения нужно искать у евразийцев. Душа народа, прасимвол его — не объясняют нам ни исторической динамики, ни судеб отдельных народов.

Н. С. Трубецкой пишет: «Одним из самых важных понятий, лежащих в основе евразийского учения (м<ожет> б<ыть>, даже самым важным), является понятие личности. На этом понятии строится и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства. При этом евразийство значительно углубляет и расширяет понятие личности, оперируя не только с частночеловеческой, но и многочеловеческой, „симфонической“ личностью. Так, личностью с евразийской точки зрения является не только отдельный человек, но и народ»⁴⁷. Евразийцы придерживались христианского персонализма, Шпенглер — пантеизма, характерного для немецкой романтической школы. Рабочим термином для описания народов у Шпенглера была «душа», у евразийцев — «личность». Различие лежало именно в сфере религиозной философии. Шпенглер, как верно подчеркнули авторы первого русского сборника отъезда, вышедшего в Москве в 1922 г., а религиозен: «Во всем этом — в игнорировании христианства, в неясном отношении к иудейскому универсализму (в связи с туманностью магической культуры), а также в идеализации самобытных глубин России, понимаемой славянофильски, заключаются те слабые места его великолепной символики отдельных культур»⁴⁸; «Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры. Это — самая поражающая сторона его книги. В этом ее духовное уродство,

и поля, и леса, и озера. Русский крестьянин тоже зачастую в зимний период отправлялся в города на заработки (например, официантами, «половыми» работали, как правило, ярославские крестьяне, были свои специализации рабочих и городских специальностей у крестьян других областей). Русские городские ярмарки, продолжающиеся в течение долгого времени, были встречей города и деревни. Русский человек жил в двойном пространстве: города и деревни (сейчас — квартира и дача), формируясь как динамичная и, одновременно, лиричная, природная, несколько хаотичная (бунтарская), но талантливая личность. Образ Татьяны в «Евгении Онегине» Пушкина великолепно показывает этот тип — она любила закаты и рассветы, русскую зиму, природные явления, формируясь как страстная, поэтическая личность, но в городе смогла превратиться в «законодательницу мод», блестящую светскую даму.

⁴⁷ Трубецкой Н. С. К проблеме русского самосознания // *Его же*. История. Культура. Язык. С. 105.

⁴⁸ Букшпан Я. Непреодоленный рационализм // Освальд Шпенглер и закат Европы. С. 90.

почти что чудовищность ее. Не нужно быть христианином, чтобы понять значение христианства в истории европейской культуры. Пафос объективности должен к этому принуждать. Но Шпенглер не чувствует себя принужденным к такой объективности. Он не созерцает христианства в истории, не видит религиозного смысла. Он знает, что культура религиозна по своей природе и этим отличается от цивилизации, которая безрелигиозна. Но религиозного смысла в культуре он не постигает»⁴⁹. Заметим также, что слово «душа» у Шпенглера не имеет христианских коннотаций, романтически одушевленными могут быть природные явления, деревья, небо и т. д. С точки зрения Библии даже животные имеют душу, хотя считается, что она не причастна Вечности, но есть явление природного мира, как бы конденсированная энергия всех психических процессов. О христианской душе можно говорить только в сочетании с понятием «образ Божий», предполагающий свободу воли, способность к выбору между добром и злом. Этого в построениях Шпенглера мы не находим.

Евразийцев иногда упрекали в «географическом детерминизме», хотя, если разбираться в их системе взглядов честно и беспристрастно, то спутать христианский персонализм ни с чем невозможно, он не может сочетаться с детерминизмом любого толка. С этой точки зрения Шпенглер настоящий «географический детерминист». Исходя из органического понимания «души» народа, которая формируется не как личное начало, но практически как природное явление, как слепок с ландшафта, следует признать, что многие тонкие и блестящие выводы и рассуждения Шпенглера все же крайне недостаточны. Понятие «личность» для евразийцев — ключ к постижению судеб народа, поскольку только в этом случае в историческую ткань вводятся понятия свободы и Промысла. Личность обладает волей, которая может склониться к добру или ко злу, личность может, под влиянием жизненных или исторических потрясений, изменить свои характеристики, получить душевную травму, исходя из которой будет совершать те или иные поступки. Личность может заболеть психопатическим или нарциссическим расстройством, утратить способность к сочувствию, эмпатии и любви. Личность может впасть в апатию, потерять волю к жизни, может возродиться через покаяние или, наоборот, пасть во глубины сатанинские, даже стать бесноватой, впустив в себя чуждые энергии и волевые импульсы. Одним словом, «личность» — понятие динамичное, «душа» — статичное. У евразийцев была разработана иерархия личностей, этим занимались Л. П. Карсавин и Н. С. Трубецкой. Человек есть «частночеловеческая личность»; существует также симфоническая или хоровая личность, ее примером могут служить театральные или политические союзы, к которым присоединяются на основе общего мировоззрения, а их волевые и эмоциональные интенции многократно усиливаются, будучи умноженными на количество составляющих эту группу людей. Целый народ может составить симфоническую личность со своими психическими особенностями и нормами поведения. Именно поэтому народы управляемы, можно прельстить целый народ, выделив в нем волевое ядро и направив в нужное манипулятору русло. Существует также многонародная личность, когда несколько народов образуют государственную общность, — например, в России многие народы образуют одно государство. Многонародная личность развивается во времени и познает себя: «Если только рассматривать народ как психофизическое целое, как известную коллективную личность, надо признать для него возможной и обязательной некоторую форму самопознания»⁵⁰. В процессе самопознания народа происходит становление его культуры. Народы, составляющие многонародную личность, могут быть совершенно разными по темпераменту, религиозно-конфессиональной принадлежности и психическим особенностям, но, движимые «комплиментарностью», связанные «единством исторической судьбы» (евразийские термины), они способны образовать довольно устойчивую структуру, расшатать которую можно только внешне, путем насаждения местечкового национализма.

⁴⁹ Бердяев Н. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. С. 60.

⁵⁰ Трубецкой Н. С. Об истинном и ложном национализме // *Его же*. История. Культура. Язык. С. 117.

В последнем евразийцы видели источник опасности для всей России-Евразии; они говорили о необходимости общеевразийского национализма, когда все народы России ощущали бы себя частью как отдельно-национальной, так и общерусской истории.

С этой точки зрения намного более понятны взлеты и падения народов-личностей, историческая картина, которая развернулась в XX и в начале XXI вв. Прогностическая ценность системы Шпенглера, с моей точки зрения, все же невелика, хотя работ, восхваляющих его прозорливость, довольно много, и здесь многие могут со мной не согласиться. Тем не менее, я стою на позициях христианского персонализма, и пантеистические построения времен расцвета немецкого романтизма и гетевского интуитивизма меня не впечатляют. Душа и личность — вот крайние, исходные, глубинные понятия, лежащие в основе построений Шпенглера и евразийцев, они показывают всю бездну различия между ними. Шпенглер — арелигиозный пантеист и интуитивист, евразийцы — христианские персоналисты. Поверхностные сходства системы Шпенглера и евразийцев с этой точки зрения не имеют большого значения, при разборе похожих положений всегда можно столкнуться с тем, что выводы из этих положений они делают разные. Может быть, поэтому Шпенглером евразийцы так и не заинтересовались, хотя это кажется довольно странным, ведь о нем они должны были узнать от П. М. Бицилли и от Г. В. Флоровского, кроме того, евразийцам приходилось общаться и с Н. А. Бердяевым, который мог также упоминать Шпенглера.

Савицкий, по-видимому, ознакомился с немецкой книгой Шпенглера, но она не заинтересовала его, более того, он называет его концепцию «бездушной» и даже «поверхностной»: «Сколь ни бездушны и сколь ни поверхностны построения Шпенглера, в „синхронистических“ таблицах „Untergang des Abendlandes“ заключается доля дознанной истины⁵¹. Есть нечто убеждающее в сопоставлении в качестве исходных моментов исторических циклов религиозного творчества греческой „эпохи веры“ гомеровских поэм, духовного напряжения первохристианства, <...> есть нечто подлинное в сближении поздней материалистически-этической философии стоицизма с фатализмом позднего Ислама и с современным „этическим социализмом“...»⁵² Савицкий пишет о том, что концепции Шпенглера и евразийцев появились хотя почти одновременно, но совершенно самостоятельно и автономно: «Независимо от воззрений, высказанных в Германии (Шпенглер), и приблизительно одновременно с появлением этих последних евразийцами был выставлен тезис отрицания „абсолютности“ новейшей „европейской“ (т.е., по обычной терминологии, западноевропейской) культуры, ее качества быть „завершением“ всего доселе протекавшего процесса культурной эволюции мира <...>. Этому утверждению евразийцы противопоставили признание *относительности* многих, и в особенности идеологических и нравственных, достижений и установок „европейского“ сознания. Евразийцы отметили, что европеец сплошь и рядом называет „диким“ и „отсталым“ не то, что по каким-либо объективным признакам может быть признано стоящим ниже его собственных достижений, но то, что просто не похоже на собственную его, „европейца“, манеру видеть и действовать»⁵³. Итак, Савицкий признает, что общее у Шпенглера и у евразийцев — признание релятивизма в истории мировых цивилизаций, признание если не равноправности, то объективного существования многих культурных миров, среди которых европейская — одна в ряду, а не вершина, к которой шло человечество долгие века. Что не могло понравиться Савицкому у Шпенглера — это его европейское надмение, которое проявилось в незнании русского мира (похоже, Шпенглер не знал даже

⁵¹ Нужно заметить, что Савицкий тоже очень любил таблицы и графики, сам составил синхронистические таблицы исторических «взлетов» и «падений» («прогибов») русской истории в статье «Ритмы монгольского века» (1937), поэтому концепция Шпенглера могла ему в этой части импонировать.

⁵² Савицкий П. Н. Два мира // Евразийство: Исход к Востоку. Кн. 1; На путях. Кн. 2; Евразийский временник. Кн. 3: сборник. СПб.: Лимбус Пресс, 2021. С. 180.

⁵³ Савицкий П. Н. Евразийство // *Его же*. Избранное. С. 193.

Пушкина, который фокусирует русскую культуру), а также уже упомянутое «бездушие», то есть внеперсональность, внерелигиозность его построений.

В Шпенглере поражает парадоксальное сочетание точных, тонких, нетривиальных идей и наблюдений — плода его развитой исторической интуиции, и, с другой стороны, множества предрассудков, многочисленных фактических ошибок, искажения фактов. Шпенглер — великий дилетант и потрясающий, удивительной значительности историк-фантазер. Именно поэтому о нем судить так сложно: его прозорливые замечания и сбывшиеся исторические прогнозы привлекают исследователей, его дилетантизм и русофобия удивляют и отталкивают одновременно. Главное, что он просмотрел — нарождающийся нацизм, вырастающий на его глазах из уязвленного немецкого национального самолюбия и жажды реванша. Он нашел хлесткие и уничижительные определения для русских и много похвал для немцев, которые потерпят менее чем через два десятилетия сокрушительное поражение от «дремучего» русского народа, якобы «лишенного воли» и не способного к подлинному творчеству и науке. Россия прельстила гениального немца своими молчаливыми загадочными просторами, которые сохраняли русский народ в «спящем» (как казалось внешнему наблюдателю) состоянии до времени, а именно: до времени расцвета науки и техники, с помощью которых только и можно было быстро преобразить, окультурить это пространство, построить новые города, организовать производства, изменить уклад жизни. Европа с ее пространствами, изрезанными горами и реками, могла быть цивилизацией даже в условиях до расцвета науки и техники. Народы больших пространств, как бы дремлющие в ожидании своего исторического часа, — русские, арабы, китайцы, оказались крайне цивилизационно мобильны именно потому, что их пространства «ожидали» научного развития и прогресса. Напротив, страны Запада в этих условиях утратили конкурентоспособность, которую раньше поддерживали с помощью намого более совершенного, чем у других народов, оружия и опыта управления слабыми государствами, накопленного веками. В XXI в., похоже, наступает час и для «забытого континента» — Африки, и еще не ясны контуры нового, нарождающегося цивилизационного порядка, в котором этот континент и населяющие его народы могут сказать свое слово. Подтверждается тезис Н. С. Трубецкого: «нет высших и низших», есть только подходящие исторические условия, когда пробуждается и выходит на историческую сцену тот или иной народ. Таким образом, суждения о России и русской «душе» Шпенглера во многом и даже почти во всем оказались неверными, поскольку о России невозможно было судить из перспективы XIX в., когда русская культура только начинала расцветать, но плоды ее по-настоящему ярко и очевидно для всех явились в XX в., во всяком случае, тогда они были осмысленны и усвоены. Пожалуй, только евразийцы смогли увидеть наступление «русской эпохи» в XX в., потому что были движимы любовью, которая по сути всегда прозорлива, способна усматривать идею и потенцию предмета своего любовного любования. Поэтому сетования П. Я. Чаадаева, высокомерное отношение к России со стороны западников, византизм (а не русизм!) К. Н. Леонтьева, робкие надежды Н. Я. Данилевского и пренебрежительное отношение к России О. Шпенглера основаны на этом, указанном выше, обстоятельстве: ни в XIX, ни к началу XX в. еще не был осмыслен опыт русской культуры, ее плоды и ее достижения. Первыми, кто ярко и утвердительно говорил о России как о великой державе, передовой, культурно и всемирно значимой, о величии и значении русского языка, о том, что «история толкается именно в наши ворота»⁵⁴, — были евразийцы, за что и подверглись обструкции со стороны... тех самых деятелей русского религиозного возрождения, подобных Бердяеву и Булгакову, которые и составили позже его славу.

Мало сотворить великое культурное дело, важно также и *запатентовать* его, предъявить «городу и миру», осмыслить, то есть включить в ряд общемировых

⁵⁴ Савицкий П. Н. Предисловие к сборнику «Исход к Востоку» // Евразийство: Исход к Востоку. Кн. 1; На путях. Кн. 2; Евразийский временник. Кн. 3: сборник. С. 30.

достижений. И здесь дихотомия и противопоставление единого и многого, локальной культуры и общечеловеческой цивилизации, характерные для Н. С. Трубецкого и Шпенглера и гораздо менее характерные для П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского и многих других евразийцев, оказываются недействительными. Локальная культура борется за право признания в лиге культуры общемировой, которая есть не реальность, но некое общеконвенциональное условие диалога всех народов. Единая общечеловеческая культура в этом качестве стала возможна благодаря передовым технологиям XX в. И Шпенглер, и евразийцы были не правы в утверждениях о том, что культура не подлежит обновлению и что с отмиранием одной культуры на ее место приходит другая. У Трубецкого одна культура не может усваивать «духовное ядро» другой, она отравляется им в процессе усвоения, гибнет, распадается на европеизированные верхи и автохтонные низы, что постепенно ведет к революции и деградации. Опыт глобализации, пережитый человечеством в конце XX — начале XXI вв., наглядно показывает, что европеизация способна разбудить внутреннее «ядро» почти любой исторической нации и она, опираясь на свои внутренние ресурсы и традиции, может даже обогнать в технологиях и социальных институтах западноевропейскую культуру. Конечно, автохтонность, оригинальность при этом во многом утрачиваются, появляются люди, всецело преданные своей новой, западноевропейской «духовной» родине, происходит обострение противоречий между сторонниками «своего» пути и европеизированным меньшинством. Но, возможно, это — болезни роста, и постепенно культуры выработают противоядие, найдут баланс, ведь этот опыт — новый для человечества. С глобальной унификацией таких масштабов оно еще не сталкивалось. Европейская культура вообще — не столько вершина человеческого прогресса, сколько концентрат усилий всего человечества (если бы не ограбление колоний со стороны Запада, вряд ли Европа смогла подняться на цивилизационную высоту). Европа стала *ферментом*, который входит в тело другой культуры и активизирует ее собственные живые и индивидуальные силы. В *этом* смысле ее культура универсальна, но у европейской цивилизации всегда будет соблазн остановить развитие других народов, чтобы навсегда подчинить их и пользоваться их ресурсом, застолбить свое место № 1 на пьедестале человеческой истории. Но процесс пробуждения и становления малых, «неисторических», народов не остановить.

Концепция Шпенглера во многом является порождением довоенной, довоенной Германии, как и евразийство есть плод пореволюционной России. Поскольку эпоха до Первой мировой войны и послевоенная картина мира, несмотря на то что их разделяет всего десятилетие, — это совсем разные реальности, то и при видимом сходстве идей Шпенглера и евразийцев их концепции все-таки слишком разные. Евразийцам, за исключением Флоровского, Шпенглер, по сути, был неинтересен, он не звучал и не тревожил, как принадлежащий еще дореволюционному и довоенному времени. Истинное значение Шпенглера открывается, вероятно, только сейчас, в кризисное время разрушения всех основ, когда человечество мучительно ищет новые формы существования в постоднополярном мире.

Основное различие между Шпенглером и евразийцами лежит в сфере философских оснований. Евразийцы — последовательные персоналисты, концепцию личности, ее иерархию (многочеловеческая, многонародная, частночеловеческая личность) и ее лики (социальные роли, псевдоличности, защитные механизмы) они положили в основу своего учения. Душа скорее абстрактна, личность — конкретна, обладает волей, интенцией, структурными психическими признаками. Как уже было сказано, интерес к Шпенглеру высок именно в последнее время, а евразийство привлекает внимание как источник новой альтернативной идеологии и картины будущего для России уже несколько десятилетий. Это убеждает нас в том, что переживаемая нами эпоха имеет много параллелей с довоенной и межвоенной картиной мира XX в., имеет много аналогий с опасностями и вызовами того времени. Остается надеяться, что трагический опыт XX в. позволит народам не совершать аналогичные ошибки и найти свой путь, избежав очередной мировой войны.

Источники и литература

1. Архив Музея-квартиры академика Н. Д. Зелинского, Москва (не описано).
2. Бердяев Н. А., Букипан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берег, 1922. 95 с.
3. Бицилли П. Гибель Запада // Русская мысль. Кн. 8–9. София, 1921. С. 308–311
4. Вернадский Г. В. Начертание русской истории. М.: Эксмо, 2018. 233 с.
5. Вишневецкий И. Евразийское уклонение в музыке 1920–1930-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 511 с.
6. Даренский В. Ю. О. Шпенглер о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историософским прозрениям // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 167–190.
7. Евразийство: Исход к Востоку. Кн. 1; На путях. Кн. 2; Евразийский временник. Кн. 3: сборник. СПб.: Лимбус Пресс, 2021. 704 с.
8. Медоваров М. В. Геополитические воззрения Освальда Шпенглера // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 91–98.
9. Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. 235 с.
10. Письма А. А. Ливена к П. Н. Савицкому (1920–1922) и письмо П. Н. Савицкого к А. А. Ливену (1920) / Публ. М. Байсвенгера // Записки Русской академической группы в США. Т. 37. 2011–2012. С. 14–31.
11. Письма и заметки Н. С. Трубецкого / Подгот. к изд. Р. Якобсона и др.; пер. предисл., примеч. и указ. В. А. Плуменяна и др.; вступ. ст. В. Н. Топорова. М.: Языки славянской культуры, 2004. XV, 507 с.
12. Савицкий П. Н. Борьба за империю // Нация и империя в русской мысли начала XX века. М.: Скименъ, 2004. 351 с.
13. Старый патриотизм, «переориентированный на новую Россию» (переписка П. Н. Савицкого с Г. П. Струве) / Публ. Ю. Б. Мелих // Россия XXI. № 2. 2010. С. 124–159.
14. Савицкий П. Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 775 с.
15. Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М.: Русский путь, 2008. 384 с.
16. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. 798 с.
17. Трубецкой Н. С. Собр. соч. Т. 1. М.: Перо, 2021. 667 с.
18. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. 663 с.
19. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2: Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. 606 с.
20. Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2014. 1085 с.
21. Шпенглер О. Прусская идея и социализм // Шпенглер О. Пессимизм? М.: Крафт+, 2003. 297 с.
22. Юрьев Д. А. Освальд Шпенглер и конец истории // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 13–90.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

М. В. Медоваров

Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира

УДК 94(3):930.1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_89
EDN FVKWDF



Аннотация: Статья посвящена первому русскому изданию фундаментальной книги Освальда Шпенглера «Ранняя эпоха всемирной истории». Уделено внимание как общим вопросам теории и методологии истории и археологии, так и конкретным историческим исследованиям немецкого мыслителя. Рассматривается учение Шпенглера о трех основных типах мировоззрения VI–II тысячелетий до н. э.: атлантическом, кушитском и туранском. Выясняются корни христианства во всех трех этих типах. Подчеркивается значимость работ Шпенглера как профессионального историка после «Заката Европы». Проводится сравнение его концепции трех мировоззрений человека с историко-антропологическими теориями Эдуарда Мейера, Кристофера Доусона, о. Павла Флоренского, Эллы Лаевской.

Ключевые слова: немецкий консерватизм, философия истории, Освальд Шпенглер, минойско-микенская цивилизация, древнее Средиземноморье, исторические корни христианства, Евразия бронзового века.

Об авторе: **Максим Викторович Медоваров**

Кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

Для цитирования: Медоваров М. В. Религия и типы мировоззрения в трудах Освальда Шпенглера по истории древнего мира // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 89–108.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Maksim V. Medovarov

Religion and Kinds of Worldview in Oswald Spengler's Works on the Ancient History



UDC 94(3):930.1

DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_89

EDN FVKWDF

Abstract: The article is devoted to the first Russian edition of Oswald Spengler's fundamental book "The Early Epoch of World History". Attention is paid to both general issues of the theory and methodology of history and archeology, and specific historical studies of the German thinker. Spengler's doctrine of three main types of worldview of the 6th-2nd millennium BC (Atlantic, Cushitic and Turanian) is considered. The roots of Christianity in all three of these types are clarified. The significance of Spengler's works as a professional historian after the "Decline of the West" is emphasized. His concept of three human worldviews is compared with the historical and anthropological theories of Eduard Meyer, Christopher Dawson, Fr. Pavel Florensky, and Ella Laevskaya.

Keywords: German Conservatism, Oswald Spengler, Minoan-Mycenian civilization, Ancient Mediterranean, historical roots of Christianity, Bronze Age Eurasia.

About the author: **Maksim Viktorovich Medovarov**

PhD in History, Docens, Associate Professor, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

For citation: Medovarov M. V. Religion and Kinds of Worldview in Oswald Spengler's Works on the Ancient History. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 89–108.

Фрагменты неоконченной книги Освальда Шпенглера по всемирной истории, писавшиеся приблизительно с 1927 по 1936 г., собранные воедино и изданные А. М. Коктанеком в 1966 г. под названием «Ранняя эпоха всемирной истории»¹, теперь впервые изданы на русском языке² в качестве прямого продолжения предыдущих исторических трудов Шпенглера, прежде всего впервые опубликованной нами ранее под одной обложкой работы «К всемирной истории II тысячелетия до н.э.»³. Первое русское издание «Ранней эпохи...» мы посвятили памяти двух нижегородских историков Древнего мира, заслуживших мировое признание и ушедших от нас в 2021 г.: Евгения Александровича Молева и Светланы Алексеевны Доманиной.

В чем же цель издания новой книги немецкого мыслителя о древнейшей и древней истории, если она даже к немецкому читателю пришла с опозданием на 30–40 лет, а к русскому доходит еще полвека спустя? Здесь следует выделить два аспекта: знакомство с методами Шпенглера как историка и подчас удивительной точностью его догадок, подтверждавшихся впоследствии другими учеными, и роль изучения ранних эпох всемирной истории в общей философии немецкого гения.

Следует подчеркнуть, что «К всемирной истории II тысячелетия до н.э.» и «Ранняя эпоха всемирной истории» — это, по существу, не две разные книги, а фрагменты одной, в большинстве своем собранной после смерти Шпенглера Хансом-Эрихом Штиром и Антоном Мирко Коктанеком. Собрание отрывков из шпенглеровских бумаг по истории в определенном порядке было произведено ими на основании составленного самим мыслителем в 1934 г. проблемно-хронологического плана, который также опубликован нами⁴. Суть данного плана заключалась в том, чтобы по-новому взглянуть на ряд методов историков, археологов, филологов и пересмотреть бытовавшие в 1920-е гг. представления историков о каменном и бронзовом веках, заполучив ключ к постижению внутренней, духовной культуры угасших бесписьменных народов.

Именно тогда, на протяжении последних десяти лет своей жизни, Освальд Шпенглер выдвинул новую исследовательскую программу по древнейшей истории, предложив несколько радикальных решений: создать археологические и этнологические атласы нового типа; перестать отождествлять письменные канцелярские языки Древнего Востока с многообразием живой речи соответствующих обществ, перенимавших друг у друга слова на слух в искаженном виде; судить о происхождении элиты древних обществ по ее оружию и погребальным обрядам, а не по изготовленной



Первый русский перевод «Ранней эпохи всемирной истории» Освальда Шпенглера, изданный в 2022 г.

¹ Spengler O. Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß. München: Beck, 1966. 500 S. Стереотипное переиздание: Berlin: Karl-Maria Guth, 2016.

² Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории: фрагменты из наследия / Пер. с нем. М. В. Медоварова и А. А. Радченко, статья, комм., отв. ред. М. В. Медоварова. СПб.: Владимир Даль, 2022. 566 с.

³ Шпенглер О. К всемирной истории второго дохристианского тысячелетия // *Его же. История и политика: избранные сочинения*. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 299–511.

⁴ Штир Г.-Э. Освальд Шпенглер. Некролог // *Шпенглер О. История и политика...* С. 512–513.



Эдуард Мейер (1855–1930)

подчиненными местными крестьянами керамике; осознавать возможность многократного перенесения этнонимов и топонимов от одного народа или страны к другому; не допускать анахронизмов при оценке численности населения или возможных морских путей в древности; обращать внимание на историческую психологию, поскольку для людей прошлого кровавые битвы и завоевания находились на первом плане наряду с культом усопших. Все это объединялось главным призывом Шпенглера к историкам — продумывать и вживаться в мировоззрение воина и жреца, мореплавателя и женщины, не подменяя их психологией современного академика.

Всему этому Шпенглер учился сам, на ходу, с головой погружаясь в узкоспециальные исторические и археологические книги и журналы, переписываясь с аргентинским историком Кесадой, основывая вместе с историками и археологами вроде Штира и Франца Альтхейма журнал «Мир как история» и вспоминая уроки, почерпнутые у Эдуарда Мейера. Этот крупнейший немецкий антиковед конца XIX — первой четверти XX столетия, к слову, одобривший «Закат Европы», был непосредственным предшественником, образцом и во многом наставником Шпенглера, успев даже посотрудничать с ним⁵. Мейер одним из первых со времен Вико стал систематически отстаивать тезис, что ранняя Античность (гомеровский и архаический периоды) однотипна феодальному Средневековью, а классические Греция и Рим однотипны капиталистическому Новому времени, следовательно, речь идет о циклическом развитии цивилизаций⁶. Яростное отстаивание предмета исторической науки как изучения индивидуальных, неповторимых событий Шпенглер также позаимствовал у Мейера, хотя оба они парадоксально и непоследовательно сочетали его с фактическим признанием целого ряда объективных условий, ограничений, закономерностей, в том числе повторяющегося циклического характера процессов. Так, по Мейеру, античный V в. до н. э. стадильно соответствует западноевропейскому XVI в. н. э. и т. п.⁷ — расчет, в точности повторенный в «Закате Европы» четверть века спустя! Более того, уже в работе 1896 г. «Экономическое развитие древнего мира» еще до эвансовских раскопок Крита Мейер выдвинул предположение, что народ Кафти, живший в Малой Азии, научил греков торговле и мореходству⁸. Отсюда оставался один шаг до шпенглеровской концепции кафтийской талассократии, уже привязанной к Криту в свете новых археологических находок.

Эдуард Мейер был одним из немногих, но все же не единственным историком древности, кто поддержал исследования Освальда Шпенглера. О Гансе-Эрихе Штире и других участниках коллектива «Мира как истории» мы уже писали в предыдущем издании⁹; еще об одном профессиональном историке, англичанине Кристофере

Эдуард Мейер был одним из немногих, но все же не единственным историком древности, кто поддержал исследования Освальда Шпенглера. О Гансе-Эрихе Штире и других участниках коллектива «Мира как истории» мы уже писали в предыдущем издании⁹; еще об одном профессиональном историке, англичанине Кристофере

⁵ Demandt A. Eduard Meyer und Oswald Spengler. Lässt sich Geschichte voraussagen? // Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers. Leiden: Brill, 1990. S. 159–181.

⁶ Ефимов А. А. Эдуард Мейер о проблеме «феодального» и «капиталистического» укладов в истории Древнего мира // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. С. 617–622.

⁷ Мейер Э. Экономическое развитие древнего мира // Его же. Труды по теории и методологии исторической науки. М.: ГПИБ, 2003. С. 50.

⁸ Там же. С. 34–35.

⁹ Медоваров М. В. Освальд Шпенглер — историк, политик, литературный критик: предисловие переводчика // Шпенглер О. История и политика... С. 26–27.

Доусоне, равно как и о русских параллелях к шпенглеровским исследованиям, речь пойдет ниже. Из немецких историков на страницах «Ранней эпохи всемирной истории» Шпенглер часто упоминает Эмиля Зоммера и Франца Шахермайра; поразительно, что их труды 1920-х гг. до сих пор цитируются историками и, как оказалось, выдержали испытание временем и яростной критикой их оппонентов.

Каковы же были плоды исследований Шпенглера как историка Древнего мира, из дилетанта сумевшего перековаться в профессионала? Спустя почти столетие можно с уверенностью сказать о том, что едва ли не три четверти его догадок оказались верны, а значит, в целом уровень его проницательности превышал средние показатели историков 20–30-х гг. Значительная правота Шпенглера по вопросам локализации Тартесса/Фарсиса и Алашии/Элизия, характера крито-минойской культуры и индоевропейских вторжений на боевых колесницах была раскрыта нами ранее¹⁰; важнейшее шпенглеровское деление «амебных культур» IV–II тысячелетия до н.э. на «атлантическую», «кушитскую» и «туранскую», принципиально дополненное историософией «Заката Европы», рассмотрено в статье Роберта Стойкера¹¹. Остановимся на некоторых других моментах «Ранней эпохи всемирной истории», свидетельствующих об остроте исторической чувствительности ее автора; дополнительные замечания на этот счет можно почерпнуть из статьи австрийского историка Мартини Педдичек¹².

Прежде всего на первый план выходит вопрос об Аххияве, ахейцах и Троянской войне. Во времена Шпенглера тон в исследовании вопроса об Аххияве задавали Э. Форрер, Г. Гютербок и П. Кречмер¹³, настаивавшие на заимствованиях из ахейского греческого в хеттский, а также яростно спорившие с ними Ф. Зоммер, И. Фридрих, отчасти (на промежуточных позициях) Ф. Шахермайр и А. Гетце, отрицавшие греческую локализацию Аххиявы и пытавшиеся вывести это название из хеттского языка¹⁴. Под влиянием скептицизма Зоммера долгое время в мировой (Й. Гарматта)

¹⁰ Там же. С. 22–43.

¹¹ *Стойкер Р.* Атлантида, Куш и Туран: доисторические матрицы древних цивилизаций в посмертном труде Шпенглера / Пер. с англ. М. В. Медоварова // Четвертая политическая теория: материалы семинаров, конференций и интервью по политологии и политике в современном мире. Вып. 5. М.: Евразийское движение, 2013. С. 311–318.

¹² *Педдичек М.* Освальд Шпенглер как пророк... для Греции минойско-микенской эпохи // *Шпенглер О.* Ранняя эпоха всемирной истории. С. 556–564.

¹³ *Forrer E.* 1) *Vorhomerische Griechen in den Keilinschriften von Boghazköi* // *Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft.* 1924. Bd. 63. S. 1–22; 2) *Aḫḫijava* // *Reallexikon der Assyriologie.* Bd. I. Berlin, 1928; 3) *Die Griechen in den Boghazköi-Texten* // *Orientalische Literaturzeitung.* Berlin — Leipzig, 1924. Bd. 27. S. 113–118; 4) *Für die Griechen in den Boghazköi-Inschriften* // *Kleinasiatische Forschungen.* Weimar, 1929. Bd. I; Ht. 2. S. 87–107; 5) *La découverte de la Grèce Mycénienne dans les textes cunéiformes* // *Revue des études grecques.* Paris, 1930. Vol. 40. P. 279–294; *Güterbock H. G.* *Neue Aḫḫijava-Texte* // *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete (Neue Folge).* 1936. No. 9 (43). S. 321–327; *Kretschmer P.* 1) *Alakšanduš König von Viluša* // *Glotta.* 1924. Bd. 13. Ht. 3/4. S. 205–213; 2) *Zur Frage der griechischen Namen in den hethitischen Texten* // *Glotta.* 1930. Bd. 18. Ht. 3/4. S. 161–170; 3) *Die Hypachäer* // *Glotta.* 1933. Bd. 21. Ht. 3/4. S. 213–257; 4) *Nochmal die Hypachäer und Alakšanduš* // *Glotta.* 1936. Bd. 24. Ht. 3/4. S. 203–251.

¹⁴ *Goetze A.* 1) *Kleinasien zur Hethiterzeit* // *Orient und Antike.* Bd. 1. 1924. S. 26; 2) *Madduwataš* // *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Agyptischen Gesellschaft.* Bd. 32. Ht. 1. Leipzig, 1928. S. 75; *Friedrich J.* *Werden in den hethitischen Keilschrifttexten die Griechen erwähnt?* // *Kleinasiatische Forschungen.* Weimar, 1927. Bd. I. Ht. 1; *Sommer F.* 1) *Die Aḫḫiyawa-Urkunden* // *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* München, 1932. No. 6. 469 S.; 2) *Aḫḫiyawa-Frage und Sprachwissenschaft* // *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* München, 1934. No. 9. S. 73–101; 3) *Aḫḫiyava und kein Ende?* // *Indogermanischen Forschungen.* Bd. 55. Berlin, 1937. S. 225–287; *Schachermeyr F.* 1) *Hethiter und Achäer* // *Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft.* 1935. Bd. 9. Ht. 1/2. 174 S.; 2) *Zur Frage der Lokalisierung von Achiawa* // *Minoica. Festschrift zum 80. Geburtstag von J. Sundwall.* Berlin: De Gruyter, 1958. S. 381–393; см. также: *Гиндин Л. А.* 1) *Древнейшая ономастика Восточных Балкан (фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглоссы).* София: Изд-во Болгарской Академии наук, 1981. С. 140–141; 2) *Население гомеровской Трои:*

и даже советской (Т. В. Блаватская, В. Г. Борухович) науке господствовало мнение о том, что Аххиява — противник хеттов — находилась в Малой Азии и не имела отношения к материковой Греции¹⁵. Однако к 60–80-м гг. историки-должители Форрер, Гютербок, Гетге и особенно Шахермайр (свою ключевую, итоговую книгу он издал в возрасте 101 года), а также ряд новых историков и археологов (Дж. Пейдж, М. Меллинк) стали склоняться в пользу того, что центром Аххиявы были именно Микены, что ахейцы в 1450–1350 гг. до н.э. колонизировали юго-запад и запад Малой Азии, но не смогли проникнуть в Троаду, населенную фракийским и лувийским (самоназвание «лукка») населением¹⁶. Это стало подтверждаться непосредственно текстами хеттских источников и даже критскими табличками линейного письма Б. Polemica закончилась «возвращением к почти всем прозорливым открытиям» Форрера 20-х гг. и отказу от позднейшей зоммеровской гиперкритики¹⁷, а ведь Шпенглер сразу солидаризировался с Форрером в признании факта легкой нерегулярной искажаемости имен собственных при передаче на чужом языке. В итоге в тождестве Аххиявы с Микенской Грецией сейчас уже невозможно сомневаться, и даже сложная и запутанная история хеттско-ахейских конфликтов на протяжении двухсот лет (1420–1220 гг. до н.э.) в основных чертах уже реконструирована и написана Л. А. Гиндиным в России и Р. Фишером в Германии¹⁸.

Большой прогресс был достигнут в плане изучения личных имен и топонимов и передачи «ахейских» названий в хеттских текстах. Замечание Шпенглера о том, что имена собственные записывали на слух, а не по «железным» правилам

историко-филологические исследования по этнологии Древней Анатолии. М.: Наука; Восточная литература, 1983. С. 108–110.

¹⁵ Борухович В. Г. Ахейцы в Малой Азии // Вестник древней истории. 1964. № 3. С. 91–106; Блаватская Т. В. Ахейская Греция во втором тысячелетии до н.э. М.: Наука; Восточная литература, 1966; *Harmatta J.* Zur Aḫḫijawā-Frage // *Studia Mycenaea* (Proceedings of the Mycenaean Symposium. Brno, April 1966). Brno: A. Bartoněk, 1968. P. 117–124; *Steiner G.* Die Aḫḫijawa-Frage heute // *Saeculum*. Freiburg, 1964. Bd. 15. No. 4. S. 365–392.

¹⁶ *Güterbock H. G.* 1) The Hittites and the Aegean World. I. The Aḫḫijawa-Problem reconsidered // *American Journal of Archaeology*. 1983. Vol. 87. No. 2. P. 133–138; 2) Hittites and Akhaeans: a new look // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1984. Vol. 128. No. 2. P. 114–122; 3) Troy in Hittite texts? Wiluša, Aḫḫijawa and Hittite history // *Troy and the Trojan War. A symposium held at Bryn Mawr Colledge. October 1984. Bryn Mawr: Bryn Mawr College, 1986. P. 33–44; Goetze A.* *Kulturgeschichte Kleinasien*. 2. Aufl. München: C. H. Beck, 1957; *Page D. L.* *History and the Homeric Iliad*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1963; *Muhly J. D.* *Hittites and Achaeans: Aḫḫiyawa redomitus* // *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*. Wiesbaden, 1974. Bd. 23. P. 129–145; *Mellink M. J.* 1) The Hittites and the Aegean World. I. Archaeological comments on Aḫḫiyawa-Achaians in Western Anatolia // *American Journal of Archaeology*. 1983. Vol. 87. No. 2. P. 138–141; 2) *Archaeology in Anatolia* // *American Journal of Archaeology*. 1987. Vol. 91. P. 1–30; *Schachermeyr F.* 1) *Ägäis und Orient: Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Mykenai mit Aegypten, der Lavanten und Kleinasien unter besondere Berücksichtigung des 2. Jahrtausends v. Chr.* Wien: H. Böhlau, 1967; 2) *Die ägäische Frühzeit*. Bd. 4. Griechenland im Zeitalter der Wanderungen vom Ende der mykenischen Ära bis auf die Dorier. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980; 3) *Die ägäische Frühzeit*. Bd. 5. Die Levante im Zeitalter der Wanderungen. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982; 4) *Die griechische Rückerinnerungen im Lichte neuer Forschungen*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983; 5) *Mykene und das Hethiterreich*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986; о том, что лувийцы назывались изначально Лукка, лийкими-троянцами (ср. trūjili «по-троянски» в «милийских» надписях), см.: *Гиндин Л. А.* 1) Лувийцы в Трою: Опыт лингвофилологического анализа // *Вопросы языкознания*. 1990. № 1. С. 45–65; 2) *Население гомеровской Трои: историко-филологические исследования по этнологии Древней Анатолии*. М. Наука; Восточная литература, 1983. С. 55–65, 92.

¹⁷ *Гиндин Л. А.* *Население гомеровской Трои...* С. 93.

¹⁸ *Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л.* *Гомер и история Восточного Средиземноморья*. М.: Восточная литература РАН, 1996. С. 42–131; *Fischer R.* *Die Aḫḫijawa-Frage. Mir einer kommentierten Bibliographie*. Wiesbaden: Hassarowitz, 2010.

взаимно-однозначных соответствий, в полной мере учтено современными исследователями. Например, Дж. Чедвик, Л. А. Гиндин и другие тщательно проанализировали каждое из десятков таких имен¹⁹. Существует целый ряд исследований о разном в греческой транскрипции анатолийских и других субстратных средиземноморских языков²⁰. Однако многие вопросы остаются крайне сложными. В частности, понадобилось полвека для разрешения вопросов об именах Алаксандус (Александр, царь Вилусы-Илиона), Атариссий (Атрей?), Таваглавас (Этеокл?), Акагамунас (Агамемнон?) и Антаравас (Андрей?), встречающихся в хеттских документах применительно к выходцам из Аххиявы. В итоге выяснилось, в частности, что Таваглавас, брат царя Аххиявы, — это действительно Этеокл (имя которого также обнаружилось в двух микенских табличках: e-te-wo-ki-re-we-i-jo), в то время как Атарисий — не сам легендарный Атрей, но другая личность (вероятно, жившая почти на два века ранее) с иной разновидностью того же имени (со значением «бесстрашный», дословно соответствует русскому «не трясущийся»)²¹. Имя Алаксандус же, вопреки Шпенглеру, и вправду оказалось греческим, но применявшимся только во фракийско-македонском ареале и неизвестным в самой Элладе. Что касается отождествления конкретных лиц эллинских легенд с историческими деятелями Малой Азии хеттской эпохи, то и здесь были достигнуты убедительные решения и идентификации, принимающие во внимание некоторые контаминации правителей в позднейшем народном сознании²².

На современном уровне исследований удалось учесть, наконец, и принципиальный тезис Шпенглера о легкой переносимости названий с местности на народ, с народа на новую страну, куда он пришел, от той страны — на следующую волну ее обитателей и т. д. В «Закате Европы», «Ранней эпохе...» и других трудах Шпенглер любил приводить пример с саксами и Саксонией, который заключается в следующем. Лишь благодаря обилию письменных источников мы знаем, что нынешняя Саксония (Дрезден, Лейпциг) является поздним выселком из изначальной Нижней Саксонии на Рейне, равно как и британские саксы (Эссекс, Уэссекс, Сассекс) были выходцами V в. н. э. с Рейна. Если предположить, говорил Шпенглер, что письменных источников нам не хватало, то историки могли бы пуститься в ложные фантастические гипотезы о переселении саксов из Англии в Саксонию или наоборот, связать эти переселения с правлением Ганноверской династии в Англии XVIII–XIX вв. и т. п. Применительно к древнейшей истории, подчеркивал философ, построения многих историков являются столь же произвольными и фантастичными.

Вот почему только после дешифровки линейного письма Б и растущего количества находок хеттских, микенских и египетских документов, после внимательного исследования древнегреческой письменной традиции, подчас сохранявшей ценнейшие реликтовые сведения, на настоящем этапе удалось разгадать тайну ахейцев и Аххиявы (более раннее название в письме Маддуваттаса XV в. до н. э. — Аххия, и только в XIII в. до н. э. уже Аххиява!). Как доказал Л. А. Гиндин, первоначально так называлась (на анатолийском языке, со значением «страна») область в Троаде, куда еще около 2300 г. до н. э. пришли племена, часть которых позже станет «греками», точнее эолийцами (само название Aiawalas является всего лишь другим вариантом того же слова Ahhijawa). Затем уже они перенесли это название в материковую Грецию, откуда топонимы типа Ахайя или (на Крите) Ахавия (в линейном письме Б — a-ka-wi-ja-de) расплозились по разным ее уголкам²³.

¹⁹ Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek / ed. 2 by J. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

²⁰ Гиндин Л. А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова: фрагмент индоевропейской ономастики. М.: Наука, 1967. С. 96–98.

²¹ Гиндин Л. А. 1) Население гомеровской Трои... С. 122–128; 2) Троянская война и Аххиява хеттских клинописных текстов // Вестник древней истории. 1991. № 3. С. 28–51.

²² Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. С. 104–131.

²³ Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Троя и «Пра-Аххиява» // Вестник древней истории. 1995. № 3. С. 14–36.

Гораздо лучше сегодня — археологически и политически — известна история Трои/Илиона (топоним с тем же индоевропейским — фракийским — корнем, что в русских словах «вилять», «извилистый», ср. литовское Вилия, Вильнюс)²⁴, которая была вовсе не «пиратской крепостью», как полагал сначала Шпенглер, но крупнейшим городом на протяжении почти двух тысяч лет, ключевым партнером и неприступным антагонистом микенского мира²⁵. К настоящему моменту в целом решена задача установления этнического состава населения Трояды и прилегающих территорий и датировки миграций ахейцев и «народов моря»²⁶. Правда, один только формальный (!) анализ соотношений греческих и хеттских топонимов Троя — Таруиса и Илион — Вилуса занимает 15 страниц и приводит к заключению, что и первые, и вторые названия в каждой паре представляют собой соответственно датируемые разными веками, независимые друг от друга греческие и хеттские искажения (естественно, на слух) оригинальных фракийских топонимов²⁷.

Современные исследователи пришли к признанию тождества глухих греческих преданий («Псевдо-Илиады») о походе ахейцев в Мизию за десять лет до Троянской войны и хеттского документа, описывающего высадку десанта Аххиявы в данном месте и в данное время²⁸. Правда, до сих пор среди историков разных стран и направлений нет согласия по поводу точной датировки и обстоятельств Троянской войны. Не все исследователи готовы отождествить падение археологической Трои VI вследствие землетрясения около 1300 г. до н.э. со взятием Лаомедонтовой Трои Гераклом, а пожар Трои VIIa около 1230 г. — со взятием Приамовой Трои ахейцами, хотя решение Л. А. Гиндина и В. Л. Цымбурского на данный счет нам и представляется оптимальным. Можно ли после такого разнобоя в оценках упрекать Шпенглера за то, что он сто лет назад при тогдашнем уровне знаний недооценивал стратегическое значение крепости Илиона и считал ее разбойничьим гнездом?

Сказанное об этнонимах и топонимах относится и к запутанной истории названий «народов моря». Возможно, Шпенглер впадал в преувеличенный скептицизм по поводу разницы между «акхайваша», «турша», «шакалаша», «пелесети», «шардана», «лукка», «дардани», «чеккара», «даяниун» египетских источников XIII–XII вв. до н.э. и ахейцами, тирренами, сикулами, пеласгами/филистимлянами, сардинами, ликийцами, дарданами, тевкрами, данайцами классического времени соответственно. В ряде случаев такая идентификация представляется обоснованной, хотя уже никто не отрицает, что в ходе этого великого переселения племена смешивались, а их потомки в I тысячелетии до н.э. по культуре и облику могли уже существенно отличаться от своих предков. Безусловно, этруски римского времени, смешавшиеся с италийским населением и перенявшие самоназвание «расена», заметно отличались от своих предков — эгейских тирренов бронзового века, и даже ахейские греки Ахайи, Кипра и Памфилии не были похожи на своих пращуров микенской эпохи. В ряде случаев, как с «данайцами», Шпенглер оказался прав в своем скепсисе: египетские «даниун» оказались явно не греками²⁹. С другой стороны, он ошибся в привязке «акхайваша» к Ливии: по современным представлениям, дело было лишь в том, что ливийцы и микенские ахейцы совместно напали на Египет при Мернептахе и были наголову разбиты (между 1232 и 1219 г. до н.э.), что и стало одним

²⁴ Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Прагреки в Трое (междисциплинарный аспект) // Вестник древней истории. 1994. № 4. С. 19–38.

²⁵ Там же.

²⁶ Гиндин Л. А. Население гомеровской Трои...; Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья.

²⁷ Гиндин Л. А. 1) Древнейшая ономастика... С. 150–158, 162–165, 179–182; 2) Население гомеровской Трои... С. 14–15, 25–30; Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. С. 95–99, 208–212, 216–217.

²⁸ Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Античная версия исторического события, отраженного в Кув XXIII, 13 // Вестник древней истории. 1986. № 1. С. 81–87.

²⁹ Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. С. 159–163.

из стимулов к ахейскому походу на Илион³⁰. При этом египтяне четко различали обрезанных ахейцев и необрезанных ливийцев.

К сожалению, в последующем развитии исторической науки, кажется, никто не возвращался к смелой гипотезе Шпенглера о тождестве корней в словах «Кафти», «Иафет» и «Египет», чтобы критически оценить ее на современном уровне знаний. Мы не беремся судить, было ли в ней какое-либо здоровое ядро, хотя тождество греческого Иапета и ветхозаветного Иафета само по себе является необыкновенным, исключительным фактом. Что касается рассуждений автора «Ранней эпохи всемирной истории» об этнониме ионийцев («Яван»), то сейчас этимология данного слова наконец раскрыта из анатолийских языков как *Ia-wana*, *Ἰάφωες* — «поклоняющиеся богине Ие» (в линейном письме B — *i-ja-wo-ne*) либо *Ia-umna* — «принадлежащие Ие» (по Кречмеру, Форреру, Гетце)³¹. Зато Шпенглер оказался прав в отождествлении библейских филистимлян — «керети» — с выходцами с Крита, тем более что у ветхозаветных пророков они прямо связываются со страной Каптор (по-еврейски)/Кефтиу (по-египетски), т. е. талассократией Кафти, минойско-микенским Критом (Иер 47:7; Иез 25:16; Ам 9:7)³².

Наконец, убежденность Шпенглера, что наряду с известными группами языков вроде греческой, италийской, германской и проч. существовало много вымерших и слабо нам известных, теперь стала общим местом в индоевропеистике. Оказались справедливы слова Шпенглера о том, что нельзя огульно записывать все балканские племена или в «иллирийцев», или во «фракийцев» (как в региональные обобщающие названия), что существовали и иные индоевропейские группы³³. По крайней мере, для даков/мизийцев, пеонов (протоармян) и дарданов — одних из предков албанцев — данный тезис оправдался полностью³⁴.

Во времена Шпенглера изучение языков догреческого населения Балкан и Средиземноморья пребывало в младенческом состоянии, хотя первые труды на эту тему появились еще в конце XIX в. Философ и здесь верно угадал, что следует отличать неиндоевропейский субстрат (минойский, тирренский) от индоевропейского догреческого, имеющего прочные северные связи со славянской, балтской, кельтской, германской группами³⁵. Сейчас, когда мы знаем не только об анатолийских языках, но и о фракийском, дако-мизийском, древнемакедонском, иллирийском и иных языках региона в десятки раз больше, чем знали ученые во времена Шпенглера, можно уже отказаться от излишнего скептицизма по данному поводу, характерного для «Ранней эпохи всемирной истории»³⁶.

Следует отметить вклад ученых разных стран в осуществление прорыва в исследовании слоев догреческого субстрата и иных языков Балкан и Анатолии: немцев П. Кречмера, А. Хойбека и Г. Краз, итальянцев О. Парланджели и Р. Гусмани, болгар Д. Дечева и В. Георгиева, голландца Р. Бекеса, русских Л. А. Гиндина,

³⁰ Там же. С. 142–145.

³¹ Гиндин Л. А. Язык древнейшего населения... С. 122–123, 196.

³² Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. С. 148.

³³ Гиндин Л. А. Проблемы античной балканистики (лингвистический аспект) // Вопросы языкознания. 1973. № 1. С. 64–78.

³⁴ Гиндин Л. А. Население гомеровской Трои... С. 82–85; Цымбурский В. Л. Дарданская загадка // Вопросы классической филологии. 2009. Вып. 15. 2009. С. 1–13.

³⁵ Heubeck A. Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat. Wiesbaden: Erlangen-Forschungen, 1961. Bd. 12; Beekes R. S. P. Pre-Greek: Phonology, Morphology, Lexicon. Leiden: Brill, 2014; Гиндин Л. А. 1) Язык древнейшего населения...; 2) Древнейшая ономастика...; Нерознак В. П. Палеобалканские языки. М.: Наука, 1978; Откупщиков Ю. В. Догреческий субстрат: у истоков европейской цивилизации. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988; Калужская И. А. Палеобалканские реликты в современных балканских языках (К проблеме румыно-албанских лексических параллелей). М.: Индрик, 2001.

³⁶ См. сборники: Античная балканистика. Карпато-балканский регион в диахронии: предварительные материалы к международному симпозиуму. М.: Наука, 1984; Античная балканистика. М.: Наука, 1987; Палеобалканистика и античность: сборник научных трудов. М.: Наука, 1989.

Ю. В. Откупщикова, В. П. Нерознака, А. А. Молчанова, В. Л. Цымбурского, С. А. Яцемирского, М. А. Живлова³⁷. Однако этот прорыв, достигнутый лишь во второй половине XX в., в большинстве случаев подтвердил априорный тезис Шпенглера о двух слоях догреческого субстрата: доиндоевропейском и индоевропейском. Это, впрочем, ничуть не исключало ожесточенных и порой даже грубых споров по мелким деталям реконструируемой картины (например, между Ю. В. Откупщиковым, относившим карийцев к народам палеобалканского/фракийского типа и наотрез отрицавшим анатолийское присутствие в Греции, и Л. А. Гиндиным и В. П. Нерознаком, говоривших о двух субстратных слоях: анатолийском и палеобалканском). Однако все авторы в итоге сходились в главном: остатки доиндоевропейских языков в Эгее, материковой Греции и Анатолии незначительны; преобладающим «пеласгским» субстратом является теперь уже хорошо известный палеобалканский слой, включающий родственную группу из древнегреческого, древнемакедонского, фригийского, протоармянского и фракийского (с дакийским) языков. Они четко отличаются от анатолийских языков, тоже оставивших субстратные следы в Эгейском мире, хотя контакты с палеобалканцами с анатолийцами были налицо.

Правда, мнение Шпенглера о неиндоевропейском характере хеттского языка не подтвердилось, хотя даже в этом случае он оказался прав насчет кавказской (хаттской) примеси в нем, порою создающей впечатление гибридных текстов, равно как насчет неочевидности языковой принадлежности населения будь то Хеттского царства, будь то микенской Греции. Язык письменных документов далеко не всегда был единственным разговорным (ср. шумерский случай). Кроме того, не кто иной, как сам Шахермайр вплоть до 1950-х гг. упорно повторял ошибку насчет «неиндоевропейскости» хеттского языка, а в 1980-е гг. Ю. В. Откупщиков упорно и абсурдно продолжал настаивать на том, что «хеттский язык — индоевропейский по своей словоизменительной системе, но неиндоевропейский по своей лексике»³⁸. Стоит ли после этого упрекать Шпенглера, который начинал исследования одновременно с Шахермайром, но скончался в возрасте 56 лет в разгар работы над своей книгой, в то время как Шахермайр, доживший почти до 103 лет, еще целых полвека постоянно поправлял свои ошибки, изменял оценки и переделывал свои труды?

Осветим еще несколько отдельных примеров исторической проницательности автора «Ранней эпохи всемирной истории». Как подтвердилось впоследствии, Шпенглер оказался прав и в прогивопоставлении шахтовых и купольных гробниц в Микенах как принадлежащих двум разным волнам завоевателей. Теперь установлено, что в греческом языке данные два типа захоронений обозначались разными терминами: τάφος и τύμβος соответственно³⁹.

Можно удивиться пророчливости Шпенглера в замечаниях о ранней истории Ирана, предвещающей образованию Мидийского и Персидского царств. Почти на столетие мыслитель предвосхитил единодушное мнение современных историков о колоссальной роли эламского наследия в формировании иранской культуры и древнеперсидского этноса⁴⁰. Лишь в 1970 г. советский историк Э. А. Грантовский

³⁷ Подробный обзор истории изучения с XIX века по 1965 г. см.: *Гиндин Л. А.* 1) Язык древнейшего населения... С. 9–41; 2) Некоторые вопросы древнего балканского субстрата и адстрата // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976. С. 48–67. Из более поздних трудов см. указанные в предыдущих сносках, а также: *Молчанов А. А., Нерознак В. П., Шарыпкин С. Я.* Памятники древнейшей греческой письменности. Введение в микенологию. М.: Наука, 1988; *Молчанов А. А.* Таинственные письма первых европейцев. М.: Наука, 1980; *Молчанов А. А.* Посланцы погибших цивилизаций (Письмена древней Эгеиды). М.: Наука, 1992; *Яцемирский С. А.* Опыт сравнительного описания минойского, этрусского и родственных им языков. М.: Языки славянских культур, 2011; *Живлов М. А.* Догреческий субстрат // Языки мира. Палеоевропейские языки. СПб.: Нестор-история, 2020. С. 248–254.

³⁸ *Откупщиков Ю. В.* Догреческий субстрат... С. 18.

³⁹ *Цымбурский В. Л.* Scripta minora: Язык и древность. Гомер и Троя. М.: Европа, 2011. С. 30–32.

⁴⁰ См. сборники: *Elam and Persia* / ed. by Javier Álvarez-Mon and Mark B. Garrison. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014; *The Elamite World* / ed. by Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello and Yasmina

провел всестороннее исследование «темных веков» в истории Ирана от проникновения арийских племен до конца Эламского царства (XII–VII вв. до н.э.), в частности, скрупулезно проанализировав все известные личные имена данного периода⁴¹. Исследование Грантовского фактически подтвердило догадки Шпенглера о постепенности аризации Ирана и долгом превалировании в нем доиндоевропейских, эламодравидских элементов.

Очень многое оказалось оправданным и в методологическом подходе Шпенглера к истории этрусков. Только полвека спустя историки пришли к тому же мнению, что этруски ниоткуда не «приходили» в готовом виде, но сложились в Италии в результате смешения местных «пеласгских» племен (с самоназванием «расена») с пришлыми тирренами, как теперь твердо подтверждено сотнями материальных и языковых доказательств, действительно приплывшими из Малой Азии, из Лидии, хотя, вероятно, не напрямую, а с промежуточными «остановками» на Сардии и Корсике⁴². То же самое, кстати, верно и по отношению к грекам: по современным представлениям, греческие племена осознали себя как таковые уже после выделения из индоевропейского массива, по пути в Грецию, возможно, чуть раньше в Троаде (рубеж III–II тысячелетий до н.э.), но до этого момента говорить о «греках» некорректно.

Из других народов Италии особое внимание Шпенглера привлекал народ, оставивший надпись на стеле из Новилары. В настоящее время язык этой стелы и нескольких соседних памятников изучен, назван северопиценским (в отличие от южнопиценского языка италийской группы) и определен как неиндоевропейский⁴³. В этом Шпенглер тоже оказался прав; кроме него, важность северопиценского случая своевременно понял один только Доусон.

Изучение проблемы Тартесса уже было разобрано нами в предисловии к предыдущему шпенглеровскому сборнику⁴⁴. Добавим, что А. И. Немировский, не ссылаясь на Шпенглера по цензурным соображениям, однако, как нам представляется, прочитав его труды и буквально следуя его логике, увязал проблему тирренов с проблемой локализации Тартесса/Таршиша/Фарсиса и Алашии/Элиссы. Немировский фактически повторял шпенглеровский скепсис по отношению к Тартессу, оказавшемуся не городом в Испании, но лишь «направлением» путешествий, и подтвердил тезис о том, что «таршишские корабли» Ветхого Завета — это название типа судов, не обязательно строившихся в некоем конкретном Таршише⁴⁵. По признанию А. А. Молчанова, «Немировский показал, что наиболее раннее упоминание в Библии Таршиша (Быт. 10:4) относится не к иберийскому Тартессу и не к киликийскому Тарсу, а к островным владениям тирсенов в Эгеиде. В дальнейшем же, после переселения тирсенов в Западное Средиземноморье, Таршиш становится для библейских авторов обобщенным обозначением далекого Запада»⁴⁶. Остается лишь добавить, что буквально каждая фраза в данной цитате была высказана Шпенглером за полвека до Немировского — подтвердилось даже его смелое предположение об участии ливийцев в колонизационном движении народов моря⁴⁷. На этом фоне остается только развести руками в связи

Wicks. Abingdon — New York: Routledge, 2018; *Álvarez-Mon J. The Art of Elam ca. 4200–525 BC. Abingdon — New York: Routledge, 2020.*

⁴¹ Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Восточная литература, 2007. См. также: Хинц В. Государство Элам. М.: Наука; Восточная литература, 1977.

⁴² Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М.: Наука; Восточная литература, 1983.

⁴³ Цымбурский В. Л. Северопиценский язык // Языки мира. Палеоевропейские языки. С. 165–171.

⁴⁴ Анализ существующей литературы по теме см.: Медоваров М. В. Освальд Шпенглер — историк, политик, литературный критик. С. 36–39; дополнительно из старой литературы см.: Schulten A. Tartessos. Madrid: Espasa-Calpe, 1945; Циркин Ю. Б. Греки и Тартесс // Западное Средиземноморье в первом тысячелетии до н. э. Л.: Государственный Эрмитаж, 1984. С. 40–60.

⁴⁵ Немировский А. И. Этруски. С. 33–36.

⁴⁶ Молчанов А. А. Рец.: Немировский А. И. Этруски: от мифа к истории. М.: Наука, 1983. 261 с. // Вестник древней истории. 1986. № 3. С. 169.

⁴⁷ Там же. С. 169–170.



Освальд Шпенглер в Берлине, 1922 г.

с тем, что в новейшей лингвистической литературе возобладала тенденция перемещать область «тартессийского языка» (при отсутствии одноименного города) на юг нынешней Португалии, на побережье Атлантики, относя эпитафические памятники Андалусии к «неизвестному языку»: это еще больше запутывает дело и равносильно расписке исследователей в недостаточной компетентности...⁴⁸

Все сказанное относится к вопросу о профессиональной компетентности и точности Шпенглера как историка Древнего мира. Высказанные замечания были необходимы как предварительный этап анализа его трудов по всемирной истории. Однако, разумеется, не это является в них главным. «Ранняя эпоха всемирной истории» и другие близкие к ней произведения – это сочинения в первую очередь философские и историософские, продолжающие и углубляющие «Закат Европы». Шпенглер писал «Раннюю эпоху...» прежде всего ради рассмотрения мировоззрения древнейших и древних людей. И в этом качестве предлагаемая сейчас вниманию русскоязычных читателей книга является в первую очередь приглашением к размышлению о культуре и мировоззрении угасших цивилизаций и о тех непреходящих элементах в них, которые дожили до наших дней. Это приглашение тем более ценно, что Шпенглер последовательно будит мысль читателя, проводя ее шаг за шагом через проблемы антропогенеза и возникновения языка, становления рас, этносов, производящего хозяйства, техники к формированию первых обширных ареалов «амебных культур», мировоззренческое наследие которых будет постоянно ощущаться вплоть до наших дней во всех великих культурах, описанных еще в «Закате Европы». Шпенглер внял критике, указывавшей на неполноту его знаменитого двухтомника, на необходимость четко объяснить причины зарождения

⁴⁸ Калыгин В. П., Михайлова Т. А. Тартессийский язык // Языки мира. Палеоевропейские языки. С. 53–61; Ордуња-Аснар Э. Доиндоевропейские языки Пиренейского полуострова // Там же. С. 49–52.

этих циклических культур, детальнее проанализировать их историю (особенно это касалось Месопотамии), разрешить многие загадки этнической истории античного мира. Все эти задачи были так или иначе решены мыслителем в «Ранней эпохе...» и «К всемирной истории...» — двух трудах, в которых конкретно-исторические штудии не являются самоцельными, но всегда вписаны в контекст изучения мировоззрения, духовной культуры древнейших эпох.

Соперников у Шпенглера на этом поле в XX в. было немного. В России серьезное внимание углубленному пониманию символизма древних культур уделяли о. Павел Флоренский, первым поднявший вопрос о значении раскопок Эванса на Крите для кардинального пересмотра истоков античного мировоззрения, и его последователь А. Ф. Лосев. Неудивительно, что мысли Флоренского относительно «миноса» как титула критских царей-жрецов и характера их священнодействий, о значении морского орнамента в минойской керамике в его статьях 1910–1913 гг. в самом существенном предвосхищают прозрения Шпенглера⁴⁹.

Позже, в эмиграции в 20-е гг., независимо от Шпенглера к невероятно схожим выводам придет Д. С. Мережковский. Сначала в романе «Рождение богов. Тутанкамон на Крите» (1924), а затем в историософских академических трудах «Тайна Трех: Египет и Вавилон» (Прага, 1925) и «Тайна Запада. Атлантида — Европа» (Белград, 1930) — едва ли не лучшим, что вообще было написано Мережковским за всю его жизнь, — он очень близко подошел к пониманию сути древних культов, мистерий, жертвоприношений, оргий, вокруг которых строились великие цивилизации. Не менее решительно, чем Шпенглер, Мережковский вывел истоки христианства из атлантического культа умирающего и воскресающего Бога и Его Матери, указав на оборотную, «черную» сторону мировоззрения «Атлантиды» в виде культа мертвых, доходящего до некромантии и человеческих жертвоприношений (то же, о чем в 30-е гг. будут на художественном языке говорить Дж. Р. Р. Толкиен, А. Мерритт и в определенной мере Г. Ф. Лавкрафт). Что касается исторической конкретики, то Мережковского волновали те же проблемы истории Средиземноморья, что одновременно с ним и Шпенглера, хотя решал он их подчас менее удачно в научном смысле, полагая, в частности, что Тартесс (Фарсис, Таршиш) был «европейской столицей бронзового века», «атлантскою гаванью» в устье Гвадалквивира к северу от Кадикса. Но это показалось бы мелочью на фоне главного — жесткой привязки причащения телом и кровью умирающего и воскресающего божества как отличительной черты именно культур атлантического круга: «Голубь, Иордан, крест — все критское; как же не сказать: критианство уже христианство?»⁵⁰ В этом были солидарны Шпенглер и Вяч. Иванов, Флоренский и Мережковский, да в принципе и современные исследователи, такие как Б. Отто⁵¹.

Из новейших российских трудов по данной теме следует отметить любопытное исследование Э. Л. Лаевской. Детально исследуя «первобытное» искусство Европы от пещерных росписей палеолита до мегалитов бронзового века и минойской керамики стиля камарес, Лаевская сделала совершенно «шпенглеровский» вывод о многотысячелетнем соседстве и противостоянии ориентированного на вечность, монументальность, заупокойный культ мегалитического мировоззрения (по Шпенглеру — «атлантического») и мировоззрения, связанного с мелкими декоративными формами, иконоборческого, лишённого образов и ясных представлений об ином мире «керамического», семитского (по Шпенглеру — «кушитского») ⁵². Из первого вырастают многие черты западноевропейской культуры, из второго — средиземноморской

⁴⁹ Флоренский П. А. 1) Лекция и Lectio: вместо предисловия к издаваемому курсу лекций (Пращурь любомудрия) // Богословский вестник. 1910. № 4. С. 614–620 (2-я pag.); 2) Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. № 6. С. 346–389 (2-я pag.).

⁵⁰ Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида — Европа. М.: Эксмо, 2007.

⁵¹ Отто Б. Приносимый в жертву Бог // Вестник древней истории. 1996. № 2. С. 103–119.

⁵² Лаевская Э. Л. Мир мегалитов и мир керамики: две художественные традиции в истории доантичной Европы. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1997.

(включая еврейскую, греческую и православно-христианскую), хотя в обоих случаях уже имеет место некоторое взаимное проникновение двух картин мира.

Без ссылок на автора «Ранней эпохи всемирной истории» Лаевская независимо от него повторяет многие выводы, например, о том, что минойские фрески изображают не реальный, а загробный мир. Обращаясь к наследию Вяч. Иванова, Флоренского, Лосева, но также и к трудам Шахермайра, она говорит о противостоянии средиземноморского, минойского прадионисийства и нордического аполлонизма, позже смешавшихся в эллинском синтезе. Правда, в отличие от Шпенглера, для которого на передний план выходила специфика северного, туранского, героического мировоззрения, Лаевская объединяет культуры мегалитов атлантического Запада с нордическими культурами в единое целое, говоря вслед за Шпенглером о северном, степном происхождении шахтовых гробниц в Микенах и твердынь Хаттусы: «Миграционная волна, выплеснувшая на историческую арену одновременно и хеттов, и протомикенцев, связана, видимо, с мегалитическими территориями — может быть, с причерноморско-каспийским ареалом»⁵³.

Правда, несколько раз Лаевская как будто выносит «глиняный ареал» России — Евразии за пределы атлантического «мира мегалитов» и переднеазиатского «мира керамики», но полной ясности в этом вопросе у автора нет. Она лишь отмечает, что для мегалитических культур от Ирландии до Египта (естественно, исключая амарнский феномен в Египте, возникший под ближневосточным влиянием «мира керамики») изделия из камня и кости сакральны сами по себе и направлены на увековечение умерших, отделенных стеной дольмена или кургана от мира живых. Курганы Лаевская, в отличие от Шпенглера, трактует как порождение отчужденного понимания смерти в отличие от близкой и радостной, «прирученной» смерти, как ее понимали «кушиты» Чатал-Хююка, Хаджилара, Кносса, а в каком-то смысле и Месопотамии с ее пластичной культурой живых. Для переднеазиатских культур именно поэтому характерно воплощение модели Вселенной в узорах на керамике — «мифо-орнаментальной иконе мира», в то время как для западноевропейских народов таковой «иконой мира» являются гигантские кромлехи⁵⁴.

Лаевская солидарна со Шпенглером в том, что именно из мегалитической культуры напрямую происходит «фаустовское» мировоззрение западноевропейского, германского человека с его волей к власти над объективированной далью: «Не уютный, соразмерный человеку мир юга, а пустынные земные и водные пространства, камень и океан формируют мегалитику Арморики и Англии, Ирландии и Скандинавии, где курганы высются по побережьям северных морей»⁵⁵. Противоположность миров Куша и Атлантиды ярко выражена автором в следующих словах о Кноссе и Стоунхендже: «Они так же противоположны друг другу, как противоположны мировоззрения, их породившие: вечно умирающая и воскресающая, изменчивая и закономерная религия Богини-Матери — и прямолинейная антитеза жизни и смерти, от которой спасает лишь предельное усилие, волевой магический акт»⁵⁶. Это звучит совершенно по-шпенглеровски.

Лаевская подчеркивает, что зародившееся в конце палеолита — мезолита разделение человечества на два мировоззрения снова и снова выходит на поверхность в разные эпохи всемирной истории. Ближневосточной керамической пластичности наследуют иудаизм и византийское православие («магическая культура», по Шпенглеру), мрачному мегалитизму Атлантики — друидизм, религия этрусков и Древнего Рима, а затем и католицизм: «Если на Востоке речь идет об умозрительном *преображении* материи и пространства, то на Западе всегда — об их *преодолении*»⁵⁷. Вместе с тем реальная история Европы, Азии, Северной Африки представляет собой постоянное смещение

⁵³ Там же. С. 105.

⁵⁴ Там же. С. 193, 216.

⁵⁵ Там же. С. 170.

⁵⁶ Там же. С. 197–198.

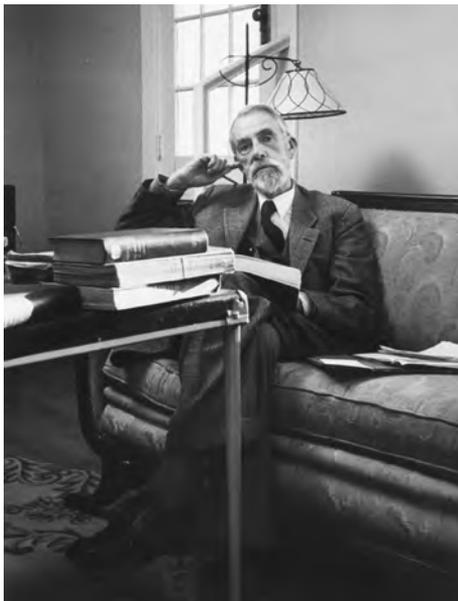
⁵⁷ Там же. С. 219.

этих двух культур и частичные заимствования из одной в другую: «С Востока на Запад шли металлургия, керамика, спиральный орнамент, с Запада на Восток — мегалитика»⁵⁸.

Таким образом, методология Лаевской при прослеживании преемственности мировоззрения народов от палеолита до античности является буквально шпенглеровской, а ее широкие горизонты в обзоре различных археологических культур и попытке за анализом их искусства открыть понимание их синтетического мировоззрения не имеют равных в отечественной историографии конца XX в.

Наконец, нельзя умолчать об удивительном английском современнике Шпенглера — крупнейшем историке и католическом философе минувшего столетия Кристофере Доусоне. Наряду с Эдуардом Мейером и другими упомянутыми нами в начале этой статьи учеными он был одним из немногих общепризнанных академических историков, кто высоко оценивал труды Шпенглера и отнюдь не считал их дилетантскими. Первая крупная книга Доусона «Век богов» (1928), само название которой является прямой отсылкой к идеям Дж. Вико, вышла одновременно с апогеем работы Шпенглера над своими заметками по ранним эпохам всемирной истории и во многом явилась их точным английским аналогом. В данной монографии Доусон давал обзор истории человечества Европы, Северной Африки и Ближнего Востока от палеолита до начала железного века, учитывая тогдашнее состояние первобытной археологии и изучения древних цивилизаций, но преследуя цель понять именно «внутреннюю жизнь первобытной культуры». Как и Шпенглер, Доусон мечтал о трансформации истории в понимающую науку, направленную на раскрытие духа погибших народов и культур: «Мы являемся свидетелями восхождения новой науки, которая будет изучать прошлое человека не как неорганическую массу изолированных событий, но как проявление роста и взаимодействия живых культурных целостностей»⁵⁹. «Культуру можно понять только изнутри», — заявлял английский историк⁶⁰.

Даже если брать конкретику книг Доусона и Шпенглера, написанных одновременно и независимо друг от друга, бросается в глаза единство многих нестандартных идей и решений двух историков. В частности, оба они одинаково трактовали противостояние мадленской и капсийской культур верхнего палеолита, оба искали прямые нити преемственности от них к мезолитическим и неолитическим культурам Европы, Северной Африки и Передней Азии. Доусон тоже усматривал в месопотамской и египетской, индийской и китайской культурах изначальное смешение нескольких рас с различными мировоззрениями, делая особый акцент на разнородности элиты и простонародья по всему Старому Свету. Роднит двух историков их глубокое переживание, чувствование в сердцевину религиозного мировоззрения различных культур при ясном осознании того, что, к примеру, крестьяне Европы и смежных регионов до наших дней сохраняли многие черты неолитической веры в Богиню-Мать. Сходны вплоть до деталей



Кристофер Генри Доусон
(1889–1970)

⁵⁸ Там же. С. 201.

⁵⁹ Dawson C. The Age of the Gods: A Study in the Origins of Culture in Prehistoric Europe and the Ancient East. Washington: Catholic University of America Press, 2012. P. XXI.

⁶⁰ Ibid. P. 16.

и многие другие частные тезисы Доусона и Шпенглера: о неизменности путей экспансии мореплавателей из Эгеиды в Западное Средиземноморье с раннего бронзового века вплоть до Средневековья; о подчеркнуто северном происхождении эгейских культур и особенно Трои (тезис, углубленный школой Гиндина в наши дни); наконец, о разделении Европы на две пракультуры — мегалитическую и юго-восточную.

Доусон, как и Шпенглер, усматривал истоки мегалитических культур либо в Северной Африке вплоть до Египта, либо даже в Аравии. Любопытно, что Тартесс он считал царством восточного (эгейского, «кафтийского») происхождения в долине Гвадалквивира⁶¹. В отличие от Лаевской и в согласии со Шпенглером автор «Века богов» уделил десятки страниц обоснованию происхождения индоевропейцев из курганных культур Великой Степи, ставил в центр внимания их завоевания южных цивилизаций II тысячелетия до н. э. при помощи боевых колесниц⁶². Доусон раньше Шпенглера осознал, что население Хеттского царства говорило на нескольких языках, хеттский язык же был лишь канцелярским⁶³. Одним из первых он поддержал Э. Форрера и на полвека опередил вывод современной науки о тождестве Аххиявы с Микенской Грецией⁶⁴. Совершенно по-шпенглеровски английский историк придал чрезвычайно большое значение североионической неиндоевропейской культуре Новилара в Италии, отнеся ее наряду с этрусками к результатам миграций из Кавказа и Малой Азии после нашествия «народов моря»⁶⁵.

Как и Шпенглер, Доусон писал свою книгу в 1920-е гг., постоянно сравнивая хрупкость западной цивилизации с судьбой многих ее погибших предшественников. Оба историка высоко поднимали знамя отказа от политизированной пропагандистской истории национальных государств к подлинно всемирной культурной истории обширных регионов и пространств, поднимали вопрос о механизмах изменения культур при смене географического положения народа, его завоевании другим народом либо дистанционном заимствовании чужой материальной или духовной культуры. Вот почему даже спустя почти столетие их труды, несмотря на множество прошедших с той поры археологических и лингвистических открытий, до сих пор читаются как актуальнейшие тексты наших современников и собеседников. Неудивительно и сходство консервативных социально-политических идеалов Доусона и Шпенглера с их открыто декларируемой приверженностью теократии и сословности.

Прошел немалый срок с момента создания лучших исторических трудов Шпенглера, как, впрочем, и Флоренского, Карсавина, Доусона, Тойнби. Культурно-историческая антропология давно уже стала доминирующим направлением в современной исторической науке, стремящейся понять картину мира и мотивы действий людей прошлого. В этом вопросе дело Шпенглера было убедительно выиграно. Но, к сожалению, среди современных историков все еще преобладает мелкотемье и крайняя узость кругозора исследователей, лишь изредка и не всегда удачно (макросоциологическая школа) выходящих на простор всемирно-исторических обобщений целых эпох. Вот почему появление на русском языке классического труда Освальда Шпенглера как историка древнего мира представляет собой важное событие в нашей гуманитаристике и, надеемся, придаст импульс ее качественному развитию. В ближайшие годы нами запланирован перевод и издание русских переводов писем, черновиков, дневников Шпенглера, его главного философского труда «Первовопросы», а также его биографии, написанной А. М. Коктанеком⁶⁶. Всё это — повестка на ближайшее десятилетие.

⁶¹ Ibid. P. 159–160.

⁶² Ibid. P. 188–212.

⁶³ Ibid. P. 224.

⁶⁴ Ibid. P. 228, 257.

⁶⁵ Ibid. P. 268, 276.

⁶⁶ *Spengler O.* 1) Briefe 1913–1936. München: C. H. Beck, 1963; 2) *Urfragen*. München: C. H. Beck, 1965; 3) *Ich beneide jeden, der lebt*. Düsseldorf: Lilienfeld Verlag, 2007; *Koktanek A. M.* Oswald Spengler in seiner Zeit. München: C. H. Beck, 1968.

Источники и литература

1. Античная балканистика. М.: Наука, 1987. 158 с.
2. Античная балканистика. Карпато-балканский регион в диахронии: предварительные материалы к международному симпозиуму. М.: Наука, 1984. 56 с.
3. Блаватская Т. В. Ахейская Греция во втором тысячелетии до н. э. М.: Наука; Восточная литература, 1966. 255 с.
4. Борухович В. Г. Ахейцы в Малой Азии // Вестник древней истории. 1964. № 3. С. 91–106.
5. Гиндин Л. А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан (фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглоссы). София: Изд-во Болгарской Академии наук, 1981. 239 с.
6. Гиндин Л. А. Лувийцы в Трое: Опыт лингвофилологического анализа // Вопросы языкознания. 1990. № 1. С. 45–65.
7. Гиндин Л. А. Население гомеровской Трои: историко-филологические исследования по этнологии Древней Анатолии. М.: Наука; Восточная литература, 1983. 210 с.
8. Гиндин Л. А. Некоторые вопросы древнего балканского субстрата и адстрата // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976. С. 48–67.
9. Гиндин Л. А. Проблемы античной балканистики (лингвистический аспект) // Вопросы языкознания. 1973. № 1. С. 64–78.
10. Гиндин Л. А. Троянская война и Аххиява хеттских клинописных текстов // Вестник древней истории. 1991. № 3. С. 28–51.
11. Гиндин Л. А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова: фрагмент индоевропейской ономастики. М.: Наука, 1967. 200 с.
12. Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Античная версия исторического события, отраженного в КУВ XXIII, 13 // Вестник древней истории. 1986. № 1. С. 81–87.
13. Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М.: Восточная литература РАН, 1996. 328 с.
14. Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Прагреки в Трое (междисциплинарный аспект) // Вестник древней истории. 1994. № 4. С. 19–38.
15. Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Троя и «Пра-Аххиява» // Вестник древней истории. 1995. № 3. С. 14–36.
16. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.: Восточная литература, 2007. 510 с.
17. Ефимов А. А. Эдуард Мейер о проблеме «феодального» и «капиталистического» укладов в истории Древнего мира // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. С. 617–622.
18. Живлов М. А. Догреческий субстрат // Языки мира. Палеоевропейские языки. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 248–254.
19. Калужская И. А. Палеобалканские реликты в современных балканских языках (К проблеме румыно-албанских лексических параллелей). М.: Индрик, 2001. 175 с.
20. Калыгин В. П., Михайлова Т. А. Тартессийский язык // Языки мира. Палеоевропейские языки. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 53–61.
21. Лаевская Э. Л. Мир мегалитов и мир керамики: две художественные традиции в истории доантичной Европы. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1997. 263 с.
22. Медоваров М. В. Освальд Шпенглер — историк, политик, литературный критик: предисловие переводчика // Шпенглер О. История и политика: избранные сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 5–43.
23. Мейер Э. Экономическое развитие древнего мира // Мейер Э. Труды по теории и методологии исторической науки. М.: ГПИБ, 2003. С. 22–98.
24. Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида — Европа. М.: Эксмо, 2007. 672 с.
25. Молчанов А. А. Рец.: Немировский А. И. Этруски: от мифа к истории. М.: Наука, 1983. 261 с. // Вестник древней истории. 1986. № 3. С. 167–177.
26. Молчанов А. А. Посланцы погибших цивилизаций (Письмена древней Эгеиды). М.: Наука, 1992. 192 с.

27. Молчанов А. А. Таинственные письма первых европейцев. М.: Наука, 1980. 119 с.
28. Молчанов А. А., Нерознак В. П., Шарыпкин С. Я. Памятники древнейшей греческой письменности. Введение в микенологию. М.: Наука, 1988. 192 с.
29. Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М.: Наука; Восточная литература, 1983. 261 с.
30. Нерознак В. П. Палеобалканские языки. М.: Наука, 1978. 231 с.
31. Ордунья-Аснар Э. Доиндоевропейские языки Пиренейского полуострова // Языки мира. Палеоевропейские языки. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 49–52.
32. Откупщиков Ю. В. Догреческий субстрат: у истоков европейской цивилизации. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 263 с.
33. Отто Б. Приносимый в жертву Бог // Вестник древней истории. 1996. № 2. С. 103–119.
34. Палеобалканистика и античность: сборник научных трудов. М.: Наука, 1989. 254 с.
35. Песдичек М. Освальд Шпенглер как пророк... для Греции минойско-микенской эпохи // Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории. С. 556–564.
36. Стойкерс Р. Атлантида, Куш и Туран: доисторические матрицы древних цивилизаций в посмертном труде Шпенглера / Пер. с англ. М. В. Медоварова // Четвертая политическая теория: материалы семинаров, конференций и интервью по политологии и политике в современном мире. Вып. 5. М.: Евразийское движение, 2013. С. 311–318.
37. Флоренский П. А. Лекция и Lectio: вместо предисловия к издаваемому курсу лекций (Пращуры любомудрия) // Богословский вестник. 1910. № 4. С. 614–620 (2-я pag.).
38. Флоренский П. А. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. № 6. С. 346–389 (2-я pag.).
39. Хинц В. Государство Элам. М.: Наука; Восточная литература, 1977. 192 с.
40. Циркин Ю. Б. Греки и Тартесс // Западное Средиземноморье в первом тысячелетии до н. э. Л.: Государственный Эрмитаж, 1984. С. 40–60.
41. Цымбурский В. Л. Scripta minora: Язык и древность. Гомер и Троя. М.: Европа, 2011. 312 с.
42. Цымбурский В. Л. Дарданская загадка // Вопросы классической филологии. 2009. Вып. 15. С. 1–13.
43. Цымбурский В. Л. Северопиценский язык // Языки мира. Палеоевропейские языки. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 165–171.
44. Шпенглер О. К всемирной истории второго дохристианского тысячелетия // Шпенглер О. История и политика: избранные сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 299–511.
45. Шпенглер О. Ранняя эпоха всемирной истории: фрагменты из наследия / перевод с нем. М. В. Медоварова и А. А. Радченко, статья, комм., отв. ред. М. В. Медоварова. СПб.: Владимир Даль, 2022. 566 с.
46. Штир Г.-Э. Освальд Шпенглер. Некролог // Шпенглер О. История и политика: избранные сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 512–518.
47. Яцемирский С. А. Опыт сравнительного описания минойского, этрусского и родственных им языков. М.: Языки славянских культур, 2011. 312 с.
48. Álvarez-Mon J. The Art of Elam ca. 4200–525 BC. Abingdon – New York: Routledge, 2020. 850 p.
49. Beekes R. S. P. Pre-Greek: Phonology, Morphology, Lexicon. Leiden: Brill, 2014. XII+181 p.
50. Demandt A. Eduard Meyer und Oswald Spengler. Lässt sich Geschichte voraussagen? // Eduard Meyer. Leben und Leistung eines Universalhistorikers. Leiden: Brill, 1990. S. 159–181.
51. Dawson C. The Age of the Gods: A Study in the Origins of Culture in Prehistoric Europe and the Ancient East. Washington: Catholic University of America Press, 2012. XXX+325 p.
52. Elam and Persia / ed. by Javier Álvarez-Mon and Mark B. Garrison. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014. 490 p.
53. Fischer R. Die Ahhijawa-Frage. Mir einer kommentierten Bibliographie. Wiesbaden: Hassarowitz, 2010. VII+124 S.
54. Forrer E. Ahhijava // Reallexikon der Assyriologie. Bd. I. Berlin, 1928.
55. Forrer E. Die Griechen in den Boghazköi-Texten // Orientalische Literaturzeitung. Berlin – Leipzig, 1924. Bd. 27. S. 113–118.

56. *Forrer E.* Für die Griechen in den Boghazköi-Inschriften // *Kleinasiatische Forschungen.* Weimar, 1929. Bd. I. Ht. 2. S. 87–107.
57. *Forrer E.* La découverte de la Grèce Mycénienne dans les textes cunéiformes // *Revue des études grecques.* Paris, 1930. Vol. 40. P. 279–294.
58. *Forrer E.* Vorhomerische Griechen in den Keilinschriften von Boghazköi // *Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft.* 1924. Bd. 63. S. 1–22.
59. *Friedrich J.* Werden in den hethitischen Keilschrifttexten die Griechen erwähnt? // *Kleinasiatische Forschungen.* Weimar, 1927. Bd. I. Ht. 1.
60. *Goetze A.* Kulturgeschichte Kleinasiens. 2. Aufl. München: C. H. Beck, 1957. XVI+228 S.
61. *Goetze A.* Kleinasien zur Hethiterzeit // *Orient und Antike.* Bd. 1. 1924. S. 26.
62. *Goetze A.* Madduwattāš // *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft.* Bd. 32. Ht. 1. Leipzig, 1928. S. 75.
63. *Güterbock H. G.* Neue Aḥḥijawa-Texte // *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete (Neue Folge).* 1936. No. 9 (43). S. 321–327.
64. *Güterbock H. G.* Hittites and Akhaeans: a new look // *Proceedings of the American Philosophical Society.* 1984. Vol. 128. No. 2. P. 114–122.
65. *Güterbock H. G.* The Hittites and the Aegean World. I. The Aḥḥiyawa-Problem reconsidered // *American Journal of Archaeology.* 1983. Vol. 87. No. 2. P. 133–138.
66. *Güterbock H. G.* Troy in Hittite texts? Wiluša, Aḥḥijawa and Hittite history // *Troy and the Trojan War. A symposium held at Bryn Mawr College. October 1984.* Bryn Mawr: Bryn Mawr College, 1986. P. 33–44.
67. *Harmatta J.* Zur Aḥḥijawā-Frage // *Studia Mycenaea (Proceedings of the Mycenaean Symposium. Brno, April 1966).* Brno: A. Bartoněk, 1968. P. 117–124.
68. *Heubeck A.* Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechisch-indogermanischen Substrat. Wiesbaden: Erlangen-Forschungen, 1961. Bd. 12. 90 S.
69. *Koktanek A. M.* Oswald Spengler in seiner Zeit. München: C. H. Beck, 1968. XXVII+523 S.
70. *Kretschmer P.* Alakšanduš König von Viluša // *Glotta.* 1924. Bd. 13. Ht. 3/4. S. 205–213.
71. *Kretschmer P.* Die Hypachäer // *Glotta.* 1933. Bd. 21. Ht. 3/4. S. 213–257.
72. *Kretschmer P.* Nochmals die Hypachäer und Alakšanduš // *Glotta.* 1936. Bd. 24. Ht. 3/4. S. 203–251.
73. *Kretschmer P.* Zur Frage der griechischen Namen in den hethitischen Texten // *Glotta.* 1930. Bd. 18. Ht. 3/4. S. 161–170.
74. *Mellink M. J.* Archaeology in Anatolia // *American Journal of Archaeology.* 1987. Vol. 91. P. 1–30.
75. *Mellink M. J.* The Hittites and the Aegean World. I. Archaeological comments on Aḥḥiyawa-Achaians in Western Anatolia // *American Journal of Archaeology.* 1983. Vol. 87. No. 2. P. 138–141.
76. *Muhly J. D.* Hittites and Achaeans: Aḥḥiyawa redomitus // *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte.* Wiesbaden, 1974. Bd. 23. P. 129–145.
77. *Page D. L.* History and the Homeric Iliad. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1963. 400 p.
78. *Schachermeyr F.* Ägäis und Orient: Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Mykenai mit Aegypten, der Lavanten und Kleinasien unter besondere Berücksichtigung des 2. Jahrtausends v. Chr. Wien: H. Böhlaus, 1967. 80 S.
79. *Schachermeyr F.* Die ägäische Frühzeit. Bd. 4. Griechenland im Zeitalter der Wanderungen vom Ende der mykenischen Ära bis auf die Dorier. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980. 500 S.
80. *Schachermeyr F.* Die ägäische Frühzeit. Bd. 5. Die Levante im Zeitalter der Wanderungen, vom 13. bis zum 11. Jahrhundert v. Chr. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982. 330 S.
81. *Schachermeyr F.* Die griechische Rückerinnerungen im Lichte neuer Forschungen. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983. 334 S.
82. *Schachermeyr F.* Mykene und das Hethiterreich. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986. 367 S.

83. *Schachermeyr F.* Hethiter und Achäer // Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft. 1935. Bd. 9. Ht. 1/2. 174 S.
84. *Schachermeyr F.* Zur Frage der Lokalisierung von Achiawa // Minoica. Festschrift zum 80. Geburtstag von J. Sundwall. Berlin: De Gruyter, 1958. S. 381–393.
85. *Schulten A.* Tartessos. Madrid: Espasa-Calpe, 1945. 294 p.
86. *Sommer F.* Aḥḥijawa-Frage und Sprachwissenschaft // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1934. No. 9. S. 73–101.
87. *Sommer F.* Aḥḥijawa und kein Ende? // Indogermanischen Forschungen. Bd. 55. Berlin, 1937. S. 225–287.
88. *Sommer F.* Die Aḥḥijawa-Urkunden // Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1932. No. 6. XIV+469 S.
89. *Spengler O.* Briefe 1913–1936 / unter Mitwirkung von Manfred Schröter; hrsg. von Anton Mirko Koktanek. München: C. H. Beck, 1963. 817 S.
90. *Spengler O.* Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß / unter Mitwirkung von Manfred Schröter; hrsg. von Anton Mirko Koktanek. München: C. H. Beck, 1966. 500 S.
91. *Spengler O.* Frühzeit der Weltgeschichte. Fragmente aus dem Nachlaß. Berlin: Karl-Maria Guth, 2016. 460 S.
92. *Spengler O.* Ich beneide jeden, der lebt: Die Aufzeichnungen «Eis Heauton» aus dem Nachlaß. Düsseldorf: Lilienfeld Verlag, 2007. 143 S.
93. *Spengler O.* Urfragen / unter Mitwirkung von Manfred Schröter; hrsg. von Anton Mirko Koktanek. München: C. H. Beck, 1965. 379 S.
94. *Steiner G.* Die Aḥḥijawa-Frage heute // Saeculum. Freiburg, 1964. Bd. 15. No. 4. S. 365–392.
95. The Elamite World / ed. by Javier Álvarez-Mon, Gian Pietro Basello and Yasmina Wicks. Abingdon – New York: Routledge, 2018. XXV+868 p.
96. *Ventris M., Chadwick J.* Documents in Mycenaean Greek / ed. 2 by J. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. XXXV+622 p.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

А. Б. Панченко

Теория нации Освальда Шпенглера в контексте дискуссий рубежа XIX–XX вв.

УДК 323.1(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_109
EDN IUJOPP



Аннотация: Традиционно взгляды Освальда Шпенглера рассматриваются с позиции того, что он был одним из основоположников цивилизационного подхода, тогда как созданная им теория нации до сих пор не была в полной мере изучена. При этом оригинальность взглядов Шпенглера может быть понята только в контексте тех дискуссий, которые шли в современной ему научной и общественно-политической сферах. Наиболее разработанным этот вопрос был в рамках социал-демократической методологии, хотя среди авторов и здесь не было единства. Шпенглер в своих построениях попытался соединить расу, язык, культуру и нацию, однако давал им собственные оригинальные определения, не имевшие аналогов в трудах современников. В результате им было сформулировано понимание нации как порождения культуры, отражения расы и языка. Под расой понималось видимое проявление культуры, связанное с определенным пространством, язык же выступал как средство соединения сообщества во времени. В отличие от современников он считал нацию меньшинством внутри народа, причем это никак не связано с социально-экономическими формациями. В дальнейшем эти теоретические построения легли в основу практических рекомендаций, которые Шпенглер пытался давать в своих публицистических произведениях.

Ключевые слова: нация, раса, язык, культура, Освальд Шпенглер, теория нации.

Об авторе: **Алексей Борисович Панченко**

Кандидат исторических наук, доцент, главный специалист отдела реализации культурной политики управления культуры администрации Сургутского района.

E-mail: alexeypank@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6909-3220>

Для цитирования: Панченко А. Б. Теория нации Освальда Шпенглера в контексте дискуссий рубежа XIX–XX вв. // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 109–118.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Alexey B. Panchenko

Oswald Spengler's theory of nation in the context of discussions at the turn of XIX–XX centuries



UDC 323.1(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_109

EDN IUIOPP

Abstract: Traditionally, the views of Oswald Spengler are considered from the position that he was one of the founders of the civilizational approach, while the theory of nation created by him has not been fully studied so far. At the same time, the originality of Spengler's views can be understood only in the context of those discussions that took place in the scientific and socio-political spheres contemporary to him. This issue was most developed within the framework of social-democratic methodology, although there was no unanimity among the authors even here. Spengler tried to connect race, language, culture and nation in his constructions, but gave them his own original definitions, which had no analogues in the works of his contemporaries. As a result, he formulated the understanding of nation as a creation of culture, a reflection of race and language. Race was understood as a visible manifestation of culture, associated with a certain space, while language acted as a means of connecting the community in time. Unlike his contemporaries, he considered the nation to be a minority within the people, and this was not related to socio-economic formations. Later these theoretical constructions formed the basis of practical recommendations, which Spengler tried to give in his publicistic works.

Keywords: nation, race, language, culture, Oswald Spengler, theory of nation.

About the author: Alexey Borisovich Panchenko

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Chief Specialist of the Cultural Policy Implementation Department of the Department of Culture of the Surgut District Administration.

E-mail: alexeypank@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6909-3220>

For citation: Panchenko A. B. Oswald Spengler's theory of nation in the context of discussions at the turn of XIX–XX centuries. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 109–118.

Имя Освальда Шпенглера хорошо известно не только специалистам, но и широкому кругу людей, интересующихся вопросами истории и культуры. Как правило, он воспринимается в качестве одного из основоположников цивилизационного подхода к изучению истории наряду с Николаем Яковлевичем Данилевским и Арнольдом Джозефом Тойнби. Гораздо менее известны его рассуждения по вопросам нации и национализма, которые тоже занимают важное место в наследии мыслителя. Время, на которое пришлось творчество Шпенглера, ознаменовалось первыми серьезными попытками подведения под понятие нации какой-то теоретической базы (особенно в этом преуспели марксисты — в частности Иосиф Виссарионович Сталин, который дал определение нации, ставшее классическим для советской науки). При этом стоит отметить, что в это время отсутствовала еще устоявшаяся терминология, так что даже в работах одного и того же автора могли встречаться в качестве синонимов понятия «народ», «нация», «раса» и другие¹. Естественно, столь глубокий исследователь как Шпенглер не мог остаться в стороне от дискуссий по данному вопросу. Однако в целомном виде теория нации у немецкого мыслителя отсутствует, отдельные положения ее разбросаны по разным работам. В данной статье предпринята попытка реконструировать теоретические воззрения Освальда Шпенглера по вопросу природы и характеристики нации.

На рубеже XIX–XX вв. сложилось несколько подходов к определению нации, хотя до уровня построения полноценной теории нации еще не дошло (если не считать попытки создать эту теорию в рамках марксистской методологии). Тем не менее следует остановиться на характеристике этих подходов, чтобы понимать контекст, в котором проходили теоретические искания Освальда Шпенглера. Можно заметить, что он был хорошо знаком с современными теориями в различных областях — от этнологии (в частности, со взглядами Лео Фробениуса о диффузии культур) до лингвистики (позицией Фердинанда де Соссюра, разделившего понятия «язык» и «речь»), а также с идеями Карла Маркса (к которым он относился резко критически).

Несмотря на то, что само понятие нации активно использовалось в течение всего XIX в., как отмечает А. И. Миллер «вплоть до 80-х гг. XX в. тема нации и национализма не занимала центрального места в поле интересов наук об обществе»², и только у Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма были выдвинуты некоторые тезисы, в дальнейшем ставшие основой для научных дискуссий по этой теме. Но, пожалуй, первенство в этой области следует отдать французскому философу и историку религии Эрнесту Ренану, который в 1882 г. в Сорбонне прочитал доклад с говорящим названием «Что такое нация?». В нем он обозначил несколько принципиальных моментов. Во-первых, Ренан отметил, что нация как тип объединения людей — это феномен, берущий свое начало в эпоху после распада империи Карла Великого, соответственно неверно подходить к общностям предшествующего периода как к нациям. Также было сказано, что в будущем нации вполне могут исчезнуть, уступив место конфедерациям. То есть нация — это явление временное, а не вечное. Во-вторых, он обратил внимание на то, что нации создаются в результате конструирования исторической памяти за счет упрощения описания исторического процесса, а потому «забвение или, лучше сказать, историческое заблуждение является одним из главных факторов создания нации, и потому прогресс исторических исследований часто представляет опасность для национальности»³. И вот это умение «забывать» сложные перипетии прошлого ради поддержания чувства единства в дальнейшем стало общим местом у историков-конструктивистов, разрабатывавших теории нации в 1980-х гг. В-третьих, Ренан отверг влияние расы, языка, религии, интересов и географии на формирование наций, поскольку они относятся к внешним проявлениям, тогда как нация —

¹ См. об этом нашу статью *Панченко А.Б.* Истоки теории этноса. Терминологический аспект // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2010. № 3 (10). С. 108–114.

² Миллер А. И. *Нация, или Могущество мифа.* СПб., 2016. С. 90.

³ Ренан Э. *Что такое нация?* // *Его же.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 6. Киев, 1902. С. 92.

это духовный принцип: «Две вещи, являющиеся в сущности одною, составляют эту душу, этот духовный принцип. Одна — в прошлом, другая — в будущем. Одна — это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая — общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся неразделенным наследством»⁴. То есть фактически нация — это результат конвенционного соглашения между гражданами государства о единой трактовке своего исторического прошлого и едином понимании перспектив дальнейшего развития.

Несмотря на то, что Эрнест Ренан обозначил перспективный путь изучения наций, в целом во французской науке рубежа веков это понятие использовалось не слишком часто, как правило, приоритет отдавался «расе» и «народу», при этом раса могла пониматься как в узком антропологическом смысле, так и в более широком, включая в себя не только физиологические, но психологические характеристики. В отличие от Франции, в США были предприняты попытки дать строгое определение ключевым терминам, причем идя от общего понятия («группа» или «общество») к частным. Так, Дэниел Бринтон считал сам термин «группа» аналогом греческого «этнос» — «много людей, объединенных общими привычками и обычаями в общность», и в зависимости от ключевых характеристик выделял разные группы: «под „нацией“ мы понимаем всех, объединенных под одним правительством; под „семьей“, тех, чьи разговорные диалекты или языки произошли от одного примитивного языка (языковые семьи); и под „расой“ — объединение с идентичными физическими чертами. „Племя“ есть просто примитивная форма нации, тогда как в английском „народ“ имеет текущее применение к определенным классам в обществе, а не к нему как целому»⁵. В схожей логике рассуждал и Август Генри Кин, который, правда, считал, что раса — это синоним понятия «вид», применительно к человечеству, при этом расы делятся на племена и кланы, которые объединены кровным родством. Нация же для него — это результат разрастания орд и племен, в которой кровное родство уже утрачивает свое значение, а на первый план выходит территория, объединенная одной властью⁶. Видно, что у обоих авторов нация — это понятие политическое, где ключевым является наличие объединяющего правительства. То есть, фактически, нация — это результат общественного договора, но не о прошлом и будущем, как у Ренана, а о настоящем политическом устройстве. Хотя нация в американской этнологии начала XX в. рассматривалась как один из вариантов этноса, но все ее характеристики, кроме политической, отходили на второй план.

Но наиболее разработанной теория нации предстает в работах немецких и австрийских авторов. Причем если в академической среде понятие нации использовалось крайне редко — предпочтение отдавалось «расе» и «народу», то в публицистике этот термин пользовался большой популярностью. Особенно тщательно к теоретическим построениям подходили представители социал-демократического лагеря (в первую очередь австрийцы, поскольку именно в Австрии национальный вопрос стоял особо остро), при этом, несмотря на близость методологии, их взгляды различались довольно серьезно. Австрийский политический деятель Карл Реннер (под псевдонимом Рудольф Шпрингер) выделил основные подходы: атомистический (нация — это не связанная сумма индивидуумов), внутри которого есть два течения: индивидуалистическое (нация — субъективное понятие, а национальность выбирается человеком) и статистико-этнографическое (нация формируется государством через установление свободы языка); органический (нация — это правовая единица, который также делится на два течения: территориальное (нация — это группа, проживающая на определенной территории, причем в исторической ретроспективе, либо территория определяется распространением языка) и персональное (нация — это автономный персональный союз)⁷.

⁴ Там же. С. 100.

⁵ *Brinton D. The basis of social relation. A study in Ethnic Psychology. New York, 1902. P. 33.*

⁶ *Keane A. H. Ethnology. Cambridge, 1909. P. 14.*

⁷ *Шпрингер Р. Национальная проблема: Борьба национальностей в Австрии. М., 2010. С. 19.*

Дискуссия на указанную тему в рядах социал-демократов была начата Отто Бауэром, который обозначил как проблему отсутствие полноценной теории несмотря на то, что само понятие нации используется очень часто. Сам Бауэр считал, что ключевым элементом, на основе которого строится понятие нации, является национальный характер (но не национальный дух), определяющий образ действий ее членов, который меняется со временем, — соответственно, меняются и нации. Его определение нации звучало таким образом: «Нация — это вся совокупность людей, связанных в общность характера на почве общности судьбы»⁸. Вообще Бауэра можно считать первым исследователем, попытавшимся создать полноценную теорию нации. Так, он выделил отличие нации от других сообществ, существующих параллельно с ней. От «интернациональных» сообществ (классов, языковых и этнических групп) она отличается общностью исторической судьбы, а от более тесно связанных локальных групп она отличается тем, что включает в себя всю совокупность людей, обладающих чертами национального характера. Также он выделил этапы исторического развития наций (подчеркнув, что современные нации — это продукт капитализма): первобытный (когда нацию составляли все люди, объединенные родством и культурой), капиталистический (когда нация состоит исключительно из господствующих классов) и будущей социалистический (когда за счет ликвидации классов вновь установится единство).

С критикой Бауэра (и в меньшей степени Реннера) выступил Карл Каутский, который, признавая его заслуги, все же отмечал серьезные недостатки выстроенной теории. В первую очередь критике подвергалось понятие национального характера, — как указывал Каутский, на него влияют те условия, в которых живут люди, а потому у нации, расселившейся на большой территории с разными природно-географическими условиями или с развитой системой разделения труда у различных групп будут совершенно разные черты характера. И здесь он подмечал любопытный момент — у Бауэра представителями нации при капитализме являются только правящие классы, тогда как Реннер истинными носителями национальных черт предстал крестьян. Для самого Каутского важнейшим консолидирующим признаком нации является язык, причем степень консолидации повышается по мере создания письменности⁹. Но при этом своей теории нации он так и не выдвинул, ограничившись разбором существующих.

Наконец, нельзя не упомянуть программную статью Иосифа Сталина, написанную с целью критики идей австрийских и немецких социал-демократов, заложившую основу для советской теории нации. Именно там было сформулировано знаменитое четырехчленное определение: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»¹⁰. Причем важно, что только все четыре признака, взятые в совокупности, определяют нацию, отсутствие хотя бы одно из них означает, что рассматриваемое сообщество нацией не является. У Сталина нация также предстала как историческая категория, причем присущая только капиталистической эпохе.

Примечательно, что наиболее разработанными теоретическими построениями были те, которые создавались в рамках многонациональных континентальных империй — Австро-Венгрии и России. Именно поэтому в этих концепциях важнейшее место занимал тезис о праве наций на самоопределение, который, поскольку авторы их были социал-демократами, тесно увязывался с классовой борьбой, т.к. именно буржуазия воспринималась как главный двигатель процесса зарождения наций внутри империй. Безусловно, Освальд Шпенглер был в курсе большинства дискуссий вокруг нации и национального вопроса, однако его позиция во многом отличалась от взглядов современников.

⁸ Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия // *Нации и национализм*. М., 2002. С. 88.

⁹ Каутский К. Национальность и международность // *Его же*. Еврейство и раса. Статьи по вопросам национальности. М., 2012. С. 218–225.

¹⁰ Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос // *Его же*. Соч. Т. 2. М., 1954. С. 296.



Портрет Освальда Шпенглера.
Худ. Р. Саудек, 1923 г.

Надо отметить, что Шпенглер довольно скептически относился к тому, что на протяжении XIX в. происходила попытка осмысления истории как истории народов или наций: «Если где-либо в предшествующем времени возникали новая религия, орнаментика, строительный прием, письменность, даже империя или, наоборот, опустошение, исследователь тут же так формулировал свой вопрос: а как имя народа, вызвавшего это явление? Такая постановка вопроса характерна для западного духа в сегодняшнем его состоянии, однако во всех своих частностях она до того ложна, что создаваемая с ее помощью картина хода событий неизбежно должна быть искаженной»¹¹. Что, впрочем, совершенно не мешало ему оперировать в своих работах понятиями «народ» и «нация». Однако при этом Освальд Шпенглер очень трепетно относился к разработке понятийного аппарата, в том числе и анализируя терминологию, создаваемую в других научных областях.

Соответственно он подвергал критике тех исследователей, которые слишком произвольно относятся к теоретическим построениям: «Обнаружат название народа — и сразу используют его и в качестве обозначения языка; найдут надпись в три слова — сразу же устанавливают расовые родственные связи. Если совпадет несколько „корней“, тут же как из-под земли вырастает „пранарод“ с его находящейся вдали „прародиной“. Современное национальное чувство еще усилило это „мышление народоединицами“»¹². Отдельно Шпенглер указывал на еще одну ловушку, которая может поджидать историка — смешение самого народа и его имени, особенно с учетом того, что от многих народов кроме имен не осталось ничего. Наконец, еще одна трудность использования понятия «народ» — это его субъективный характер, потому что «народ — союз людей, ощущающий себя единым целым. Если чувство угасает, пусть даже название и всякая отдельно взятая семья продолжают существовать дальше — народа больше нет»¹³. Из-за того, что изучение истории народов осуществляется, в первую очередь, через описание истории «перемещения» их названий возникает еще одна ошибка — поиск прародины для каждого из народов. Шпенглер довольно скептически оценивал перспективы такого подхода, поскольку желание во что бы то ни стало отыскать прародину может привести к тому, что «ученые с большей готовностью вывели бы семитов из Скандинавии, а арийцев — из Ханаана, чем отказались бы от понятия»¹⁴.

Однако Освальд Шпенглер не ограничился одной только критикой историков, но выдвинул важное методологическое замечание: «народ — это единство души. Все великие события истории, собственно говоря, совершены народами не были, но скорее породили на свет их самих»¹⁵. Это переворачивает с ног на голову сложившуюся практику исторических исследований. Поскольку каждое деяние меняет того, кто его

¹¹ Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. Полное издание в одном томе. М., 2014. С. 571.

¹² Там же. С. 616.

¹³ Там же. С. 617.

¹⁴ Там же. С. 619.

¹⁵ Там же. С. 622.

совершил, ни один народ не существует как нечто постоянное (или даже сколь-нибудь продолжительное) явление — он непрерывно меняется, даже если сохраняет язык, название и территорию проживания. Главное здесь — это единство в восприятии того самого деяния, что и отличает народ от просто населения, у народа есть внутреннее чувство «мы», тогда как население такого лишено. И именно в момент деяния народ обладает «расой» и «языком» — понятиями, чрезвычайно важными для понимания теоретических построений Шпенглера, поскольку он вкладывал в них иное значение, нежели было распространено среди его современников. Причем оба этих понятия, с его точки зрения, необходимо рассматривать в связке, несмотря на то, что развитие расы и языка между собой могут быть никак не связаны.

Принципиальным для Освальда Шпенглера был отказ от биологического восприятия расы, которое было доминирующим в современной ему антропологии. Причем одной из причин этого Шпенглер обозначал отсутствие единого понимания того, какие именно ключевые параметры важны при выделении рас как явлений животного мира. Анализируя существующие подходы, он отметил, что национальность автора оказывает свое влияние на то, что он кладет в основание своей классификации: «Не договорились даже относительно ранжирования поверхностных характеристик. Блуменбах разделил расы по форме черепа; Фридрих Мюллер — совершенно по-немецки — по волосам и грамматической структуре языка; Топинар — совершенно по-французски — по цвету кожи и форме носа; Хаксли — совершенно по-английски, — так сказать, по спортивным показателям»¹⁶. Сам же немецкий культуролог выводил следующее определение: «Раса есть, если рассматривать ее в контексте окружающего мира, совокупность всех телесных отличительных признаков, как они являются чувственному ощущению бодрствующих существ»¹⁷. То есть здесь важны не столько физиологические характеристики (внешние телесные признаки), сколько их восприятие самими людьми. Не размер черепа, цвет кожи и тип волос определяют расу, а то, как носители этих признаков воспринимают себя и окружающих. Расу можно увидеть, но как бы «внутренним» зрением, когда важным оказывается не лицо, а его выражение, не физическое сложение, а жесты и мимика. Раса тесно связана с ландшафтом, настолько, что она может существовать только в том месте, где появилась. Поэтому перемещение людей — это не перемещение рас, а создание новых в новых ландшафтах: «не англичане и немцы выехали в Америку, но люди эти отправились туда как англичане и немцы; и теперь их правнуки пребывают там как янки, ведь давно уже ни для кого не секрет, что индейская почва оказала свое на них воздействие: из поколения в поколение они делают все более похожими на искорененное население»¹⁸. И здесь заметно едва ли не дословное пересечение со взглядами американского этнолога Франца Боаса (на которого Шпенглер ссылается), который в результате исследования иммигрантов из Европы в США пришел к выводу, что «родившиеся в Америке потомки представителей этих типов (Боас изучал представителей четырех антропологических типов с разными физическими характеристиками. — А. П.) отличаются от своих родителей, причем эти различия развиваются в раннем детстве и сохраняются в течение всей жизни»¹⁹.

С точки зрения Шпенглера, проявлениями расы являются все видимые объекты, создаваемые людьми, в частности — архитектурные сооружения. Изменения стилей наглядно свидетельствуют и об изменении расы, даже если происходит это на одной территории, сохраняется название народа и язык. Собственно, только памятники искусства позволяют нам судить об истории рас, поскольку антропологические останки ничего не могут рассказать о тех чертах, благодаря которым мы воспринимаем расы — физиология бессильна там, где нужна физиогномика. Из такой позиции

¹⁶ Там же. С. 584.

¹⁷ Там же. С. 572–573.

¹⁸ Там же. С. 577.

¹⁹ Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926. С. 33.

вытекает и то, что раса может характеризовать не только народ, но и вообще любую группу людей, например, сословие или класс.

Вторым важным параметром, благодаря которому мы можем говорить о существовании народа, для Шпенглера является язык, причем он различает собственно язык и речь. Помимо этого, существуют различия между языком выражения (цель которого — вызвать определенные впечатления) и языком сообщения (цель которого — получить ответную реакцию от собеседника). Различия современных языков, с точки зрения Шпенглера, лежат, в первую очередь, в сфере грамматики, особенно в том, как именно строятся предложения — поскольку мы разговариваем не словами, а предложениями. Появление письменности дает языку «историчность», поскольку позволяет ему существовать на протяжении длительного времени. Более того, именно письменность — это главное условие создания культуры. При этом письменный язык — это, в первую очередь, язык высших слоев общества, горожан, тогда как устный — это язык крестьянства. Различия между городом и деревней для Шпенглера также являются важным элементом его теории, именно город создает современные нации: «Они возникли в замках, с городами они зреют до полной высоты своего мирознания и своего предназначения, и в мировых столицах они угасают»²⁰.

Хотя народы — это «не языковые, не политические и не зоологические единства, но единства душевные»²¹, но это душевное единство создается, в том числе, языком и чувственным восприятием различий (физиологических, стилевых и т. д.). И в зависимости от отношения народов с культурой Шпенглер выделял три их типа: «народы до культуры, внутри нее и после». Первые он обозначал как «пранароды», последние — как «феллахские народы» и только те, которые существуют внутри культуры, являются нациями. Принципиально здесь то, что не нация создает культуру, а культура, зародившаяся внутри «пранарода», создает нацию, нация — это последнее великое произведение культуры. При этом от народа нация отличается тем, что, помимо чувства «мы», ее единство поддерживается существованием некой большой идеи, что делает нацию частью всемирной истории, тогда как история народов — это просто эпизоды, не влияющие на глобальный процесс.

Между разными нациями, как и между культурами (цивилизациями), существуют непреодолимые перегородки, из-за которых они никогда в полной мере не могут понять друг друга. Причина этого заключается в том, что «чужая» нация всегда воспринимается только в той мере, в которой ее образ создается представителями «своей». Стирание же различий приводит к исчезновению наций и прекращению их «историчности» — они становятся «феллахскими народами».

Еще одним важным постулатом, который отличает взгляды Освальда Шпенглера от большинства его современников, является указание на то, что нацию всегда представляет меньшинство. Если в политической мысли XIX и начала XX вв. провозглашалось, что нация — это сообщество равных граждан, составляющих все население государства (или претендующее на обретение своей автономной политической единицы), то Шпенглер указывал на принципиальную невозможность такого единства, поскольку носителем культуры всегда является меньшая часть общества. Причем на разных этапах истории нации это меньшинство менялось — от рыцарства в эпоху замков до буржуазии в период городов. Все же разговоры о том, что нация — это единство всего народа, ведутся как раз представителями культурной элиты, которая заявляет о том, что говорит от лица всех, но при этом в реальности именно себя считает представителями народа. Единство же возможно только у «пранародов» (что тоже шло в разрез со взглядами большинства современников Шпенглера, которые видели такие общества как сословные) или «феллахских народов».

Исходя из всего этого видно, что нация не является продуктом конкретной эпохи всемирной истории, порожденной капитализмом. Нация — это определенный

²⁰ Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 629.

²¹ Там же. С. 626.

этап развития отдельных народов внутри культуры. Так, были античные нации, но не «греки» (и даже не «эллины»), а «афиняне» и «спартанцы», не «римляне», а совокупность наций отдельных civitates. Если античные нации были привязаны к конкретным городам, европейские нации — к ландшафтам (где образовывались уже территориальные государства), то, арабская нация не имеет пространственной привязки, объединяясь письменностью. Все современные европейские нации, зародившиеся в «фаустовской» культуре, с точки зрения Шпенглера, являются продуктами династического происхождения, они появлялись в разное время и к началу XX в. находятся на разных этапах своего развития. Причем немцы, порожденные Гогенцоллернами, являются самой молодой европейской нацией. Но все, что имеет начало, имеет и конец, в случае с нациями он наступает по мере распространения идей космополитизма в рамках «мировой столицы» — так произошло с римской нацией после превращения в таковую Рима, то же ждало арабов после того, как «мировой столицей» стал Багдад. Не избежать такой участи и европейским нациям, благо «закат Запада» уже близок. И немцы, как самая молодая нация, в этом случае должны сыграть важную роль, став последними носителями «фаустовской» культуры: «немцы еще достаточно молоды, чтобы решать всемирно-исторические проблемы, в то время как другие народы Европы слишком стары, и закостенели, и не могут организовать нечто большее, чем защита. Но и для великих проблем справедливо, что нападение дает больше надежд на победу»²². Но для этого предстоит сначала раскрыть свой национальный характер, который Шпенглер обозначал понятием «пруссачество».

В работе, вышедшей годом позже второго тома «Заката Западного мира» и являющейся в некотором смысле его продолжением, Освальд Шпенглер писал: «В слове „пруссачество“ заключено все, чем мы, немцы, обладаем, не в области неопределенных идей, желаний, фантазий, а в смысле воли, задач, возможностей, определяющих судьбу нации»²³. Причем «пруссачеством» обладают не все немцы — как и должно быть в любой нации. И ядром немецкой национальной идеи, с точки зрения Шпенглера, является социализм, под которым, в первую очередь, понимается готовность каждого жертвовать собой ради всех — «все за всех». Эта идея «служения во имя нации» определяет все особенности современной Германии и немецкой нации. Так, в отличие от Англии, классы в Германии возникают не на основе богатства (или контроля над средствами производства), а как ранги государственной службы. Именно поэтому Шпенглер так резко критиковал Маркса — его понимание социализма он воспринимал как угрозу для «пруссачества». Второй причиной неприятия Маркса и марксизма стала продвигаемая им идея интернационализма, который является причиной увядания культуры, превращения «города» в «мировую столицу».



Российское издание 1922 г.
книги Шпенглера
«Пруссачество и социализм» (1919)

²² Шпенглер О. Годы решений // *Его же. Политические произведения*. М, 2009. С. 50.

²³ Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М., 2002. С. 48.

Освальд Шпенглер стал одним из первопроходцев в деле построения теории нации и создания на ее основе некоторых практических рекомендаций. В ее основе лежало представление о том, что нация — это порождение культуры определенного периода, когда она уже вышла «из колыбели», но еще не застыла в форме «цивилизации». Нация — это отражение расы и языка, но расы не в биологическом смысле слова, а скорее в плане видимого проявления культуры. Раса создает пространство для нации, а язык (причем письменный) обеспечивает ее существование во времени. Нация — это сообщество людей, воспринимающее себя в качестве единого целого, объединенное некоей идеей, которая и отличает одну нацию от другой. Несмотря на то, что нации, рожденные внутри одной культуры, обладают общей душой, они все равно не могут в полной мере понять друг друга, поскольку ограничены в своем восприятии — они видят лишь образы, которые сами создают. Нация — это всегда меньшая часть народа, хотя всегда говорит от лица большинства. Вопрос, который стал центральным в дискурсе начала XX в. — право наций на самоопределение, для Шпенглера вообще не имел смысла, поскольку нация — это и есть самоопределившееся сообщество, для которого внешняя политическая форма не так уж и важна, особенно с учетом того, что современная эпоха — это время заката культуры Запада, начало эпохи космополитизма, в которой нации прекратят свое существование. Несмотря на то, что теория нации Освальда Шпенглера не получила широкого распространения, некоторые из его выводов могут быть использованы сейчас, в рамках конструктивистского подхода к изучению наций.

Источники и литература

1. Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия // *Нации и национализм*. М.: Праксис, 2002. С. 52–120.
2. Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. 153 с.
3. Каутский К. Национальность и международность // *Каутский К. Еврейство и раса. Статьи по вопросам национальности*. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. С. 205–265.
4. Миллер А. И. Нация, или Могущество мифа. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016. 146 с.
5. Панченко А. Б. Истоки теории этноса. Терминологический аспект // *Вестник Сургутского государственного педагогического университета*. 2010. № 3 (10). С. 108–114.
6. Ренан Э. Что такое нация? // *Ренан Э. Собр. соч.*: В 12 т. Т. 6. Киев: Изд. Б. К. Фукса, 1902. С. 88–102.
7. Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос // *Сталин И. В. Соч.* Т. 2. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1954. С. 290–367.
8. Шпенглер О. Годы решений // *Шпенглер О. Политические произведения*. М.: Канон +, 2009. С. 45–221.
9. Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. Полное издание в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2014. 1085 с.
10. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002. 228 с.
11. Шпрингер Р. Национальная проблема: Борьба национальностей в Австрии. М.: КРА-САНД, 2010. 328 с.
12. Brinton D. The basis of social relation. A study in Ethnic Psychology. New York: The Knickerbocker Press, 1902. 220 p.
13. Keane A. H. Ethnology. Cambridge: University Press, 1909. 442+XXX p.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

В. Ю. Даренский

О. Шпенглер как продолжатель идей русской философии

УДК 1(430)(091)+1(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_119
EDN JKVVCC



Аннотация: В статье рассмотрено наследие О. Шпенглера с нетривиальной точки зрения — как спонтанное продолжение ряда идей «славянофилов». Анализируются эти идеи, которые затем были обнаружены у О. Шпенглера его русскими критиками. Отдельное внимание уделено самому первому и самому ценному до настоящего времени отзыву на «Закат Европы» в России — сборнику статей 1922 г. «Освальд Шпенглер и закат Европы», а также и более поздним наиболее интересным интерпретациям О. Шпенглера в России. Показано, что русские философы были не только поклонниками или критиками О. Шпенглера, но и развивали его «славянофильские» идеи.

Ключевые слова: О. Шпенглер, историософия, Россия, славянофильство.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

Для цитирования: Даренский В. Ю. О. Шпенглер как продолжатель идей русской философии // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 119–130.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Vitaly Yu. Darensky

O. Spengler as a continuator of the ideas of Russian philosophy



UDC 1(430)(091)+1(470)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_119
EDN JKVVCC

Abstract: The article examines the legacy of O. Spengler from a non-trivial point of view — as a spontaneous continuation of a number of ideas of the “Slavophiles”. These ideas are analyzed, which were then discovered by O. Spengler by his Russian critics. Special attention is paid to the very first and most valuable to date review of “The Decline of Europe” in Russia — a collection of articles from 1922 “Oswald Spengler and the Decline of Europe”, as well as the later most interesting interpretations of O. Spengler in Russia. Russian philosophers were not only fans or critics of O. Spengler, but also developed his “Slavophilic” ideas.

Keywords: O. Spengler, historiosophy, Russia, Slavophilism.

About the author: **Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Moscow State University of Technology and Management named after K. G. Razumovsky.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

For citation: Darensky V. Yu. O. Spengler as a continuator of the ideas of Russian philosophy. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 119–130.

Такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это — нашего стиля книга.

Но новы ли эти мысли? Нас, русских, нельзя паразитить этими мыслями. Мы давно уже знаем различие между культурой и цивилизацией. Все русские религиозные мыслители утверждали это различие. Все они ощущали некий священный ужас от гибели культуры и надвигающегося торжества цивилизации.

Н. А. Бердяев

Зависимость О. Шпенглера от русской историософии уже отмечена исследователями: «характеристика славянской истории, русской культуры, реформ Петра I, нигилизма, подражания Западу, сопоставление Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого со всеми их ошибками и проницательностью во многом усвоены им из работ славянофилов разных поколений. Тут нет личных откровений, а есть ученическое повторение»¹. И это тем более парадоксально, что в Европе в то время историософию славянофилов не знали вообще. Остается предположить, что на О. Шпенглера решающее воздействие оказал Достоевский, а также, возможно, работы «европейских славянофилов» того времени — таких, как А. Леруа-Больё, Э. Вогюэ и др. Иначе невозможно понять, на каком основании О. Шпенглером «ожидается рождение девятой, еще не рожденной культуры — русско-сибирской»². Историософия О. Шпенглера, а вместе с тем уже и ее преодоление русским умом, даны в стихотворении А. С. Хомякова «Мечта» (1835):

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.

А как прекрасен был тот Запад величавый!
Как долго целый мир, колена преклонив
И чудно озарен его высокой славой,
Пред ним безмолствовал, смирен и молчалив...

Но горе! век прошел, и мертвенным покровом
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубокий...
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснись, дремлющий Восток!

А. С. Хомяков называет Запад «страной святых чудес» (это выражение потом повторял и Достоевский) — то есть признает христианским, хотя бы и отпавшим от Православия. Главным «чудом» Запада стала созданная им культура, воплотившая в себе представление о человеке как образе и подобии Божию, но поскольку эта культура изначально была основана на разных ересь, отпавших от Православия, то она была обречена на деградацию и упадок, которые как раз и стали очевидны в эпоху А. С. Хомякова. Русским ответом на это явилось возникновение сознательного мировоззрения, которое основано на защите православной цивилизации. Это мировоззрение с целью полного искажения его смысла назвали «славянофильством», однако суть его вообще не связана со славянами — это мировоззрение Православия.

¹ *Голосенко И., Султанов К.* Культурная морфология О. Шпенглера о «ликах России» // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. Вып. 3. С. 53.

² *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Культура и религия. Ежегодник Философского общества СССР. М.: Наука. 1991. С. 194.



Сборник 1922 г. «Освальд Шпенглер и закат Европы»

О. Шпенглер исходил из совершенно иного представления и о Западе, и вообще о мировой истории. Православия для него не существует — он знает христианство только в его западном еретическом варианте, но даже и к этому искаженному христианству он не имеет отношения, явно будучи сугубо светским человеком. Его высказывания о христианстве и о религии в целом показывают, что О. Шпенглер не был религиозным человеком. Для него христианство — это не более чем исторический атрибут «фаустовской» культуры Запада, который будет ею утрачен после перехода ее в стадию «цивилизации». Поэтому совпадения у «славянофилов» и О. Шпенглера не связаны с общностью их мировоззрения, а объясняются тем, что они одинаково видели объективные факты. Тем более ценно то, что О. Шпенглер спонтанно воспроизвел ряд ключевых идей русской историософии.

Целью данной статьи является рассмотрение этих идей, которые затем были обнаружены у О. Шпенглера его русскими читателями-философами. Отдельное внимание будет уделено самому первому и самому ценному до настоящего времени отзыву на «Закат Европы» в России — сборнику статей 1922 г. «Освальд Шпенглер и закат Европы», а также и более поздним наиболее интересным интерпретациям О. Шпенглера в России.

В названной книге четырех авторов 1922 г. Н. А. Бердяев в блестящей статье «Предсмертные мысли Фауста» писал:

Шпенглер в русском Востоке видит тот новый мир, который идет на смену умирающему миру Запада: в его книжке «Preussentum und Sozialismus» посвящено России несколько страниц. Россия для него — таинственный мир, непостижимый для мира западного. Душа России — еще более далекая и непроницаемая для западного человека, чем душа Греции или Египта. Россия есть апокалиптический бунт против античности... Мы находимся в более благоприятном положении, чем Шпенглер и люди Запада. Для нас западная культура проницаема и постижима. Душа Европы не представляется нам далекой и непонятной душой. Мы с ней во внутреннем общении, мы чувствуем в себе ее энергию. И в то же время мы — русский Восток. Поэтому кругозор русской мысли должен быть шире, для нее виднее дали... мы неизбежно должны выйти в мировую ширь. Россия — посредница между Востоком и Западом. В ней сталкиваются два потока всемирной истории, восточной и западной. В России скрыта тайна, которую мы сами не можем вполне

разгадать. Но тайна эта связана с разрешением какой-то темы всемирной истории. Час наш еще не настал. Он связан будет с кризисом европейской культуры. И потому такие книги, как книга Шпенглера, не могут не волновать нас. Такие книги нам ближе, чем европейским людям. Это — нашего стиля книга³.

В этих рассуждениях Н. А. Бердяева выражено самое главное «ядро» отношения России к О. Шпенглеру и его связь с русской историософией. Суть этого отношения состоит в «асимметрии»: России Запад понятен — как «свой», но сама Россия — не Запад, а свой специфический русский Восток. Поэтому Россия является уникальным местом, которое не погибает вместе с Западом, но способна спасти его культуру, поскольку она для России — фактически своя собственная. Для Запада же Россия — такая же «тайна», как и весь Восток вообще. Заслуга О. Шпенглера именно в том, что он сам увидел это с Запада, хотя обычно Запад этого не видит. Однако все это — идеи «славянофилов», переоткрытые для себя О. Шпенглером уже совсем с иной позиции — «изнутри» европейского культурного опыта.

Отрывается рассматриваемая книга статьей Ф. А. Степуна «Освальд Шпенглер и Закат Европы», в которой автор восхищается «его изумительной по глубине интуиции и техническому мастерству работе историка физиономиста»⁴, но при этом больше делает акцент на главных противоречиях и парадоксах О. Шпенглера. Ф. А. Степун очень кратко перечислил основные тезисы О. Шпенглера и сформулировал два возможных отношения к ним, два способа их восприятия и вероятного дальнейшего развития. Так, «скептически-релятивистическое разрешение заключалось бы в неожиданном для Шпенглера признании, что его проникновение в души древних культур является в сущности проникновением иллюзорным, не размыкающим по-настоящему одиночества его западно-европейской души. Оно заключалось бы в утверждении, что познавая Грецию, Египет и Индию, Шпенглер в конце концов своими химерическими гаданиями об этих культурах реально познает только свою собственную душу европейца двадцатого века»⁵.

Однако Ф. А. Степуна больше привлекает совсем иной путь, который и был свойственен русской философии; он отвечает специфике русской историософии и, соответственно, русскому восприятию идей О. Шпенглера:

Но возможна попытка додумать Шпенглера до конца и в другом направлении, в направлении мистическом. Есть в «Закате Европы» одинокие, глухие места, в которых Шпенглер, оговариваясь, что здесь мистерия, боящаяся слов, говорит о мирной душе (*Urseelentum*), отпускающей к жизни души вселенских культур и принимающей их обратно в свое лоно по свершении ими своих путей. В этой мировой душе все вечно пребывает; в ней и поныне живы потерянные трагедии Эсхила, не как созданные формы, не как телесные вещи, не для дневного сознания человечества, но как-то иначе, в какой-то несказуемой, неразрушимой первосущности. Этими прозрениями Шпенглер прокладывает в сущности путь к утверждению всего того, что он всячески отрицает, к утверждению единого человечества, единой истории и прозрачности всякого ты, для всякого я. Пойди он этим путем, и все противоречия его системы разрешились бы в образе мистика-гностика. Однако Шпенглер только видит этот путь, но идти им он не идет. Но Шпенглер вообще никуда не идет и никуда не ведет...⁶

Таким образом, предполагается, что идти нужно именно в этом направлении, однако для О. Шпенглера оно остается закрытым в силу его светского, а не религиозного

³ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 71–72.

⁴ Степун Ф. Освальд Шпенглер и закат Европы // Там же. С. 31.

⁵ Там же. С. 15.

⁶ Там же. С. 14–15.

мировоззрения. Идти этим путем могут только христианские мыслители, и в первую очередь русские — поскольку они избавлены от того состояния саморазрушения «фаустовской» культуры, в котором мыслит О. Шпенглер. Ф. А. Степун завершает свои рассуждения сентенцией: «Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается, в ней обновляется религиозная жизнь?»⁷ Тем самым, для русского восприятия «закат Европы» — это заря нового возрождения.

Эту идею продолжил С. Л. Франк в следующей статье сборника «Кризис западной культуры». Он начал с восторженной характеристики:

Книга Шпенглера «Закат Западной Европы» есть бесспорно самая блестящая и замечательная — в буквальном смысле слова — книга европейской литературы со времени Ницше, хотя далеко не самая глубокая и плодотворная. Первое впечатление от нее — просто ошеломляющее; почти неисчерпаемое богатство мыслей, глубина постановки вопросов в связи с широтой захвата — трудно привести пример книги, столь же универсальной, — яркость образов, блеск ума, художественная энергия литературного выражения, — все это сначала, при чтении первых же страниц книги Шпенглера, как-то гипнотизирует, чарует сознание и принудительно приковывает внимание⁸.

Для С. Л. Франка книга О. Шпенглера — это в первую очередь блестящий диагноз, который показывает не только картину упадка, но и ту скрытую жизнеспособность западной культуры, которая еще может быть использована для ее возрождения. Поэтому он делает такой вывод:

...не возвещая ничего нового, будучи проникнута пессимизмом и скептицизмом, эта книга, напоминая современному человечеству об истинных духовно-исторических силах культуры, идет навстречу его пробуждающейся жажде подлинного культурного творчества, его стремлению к духовному *возрождению*. Старое «возрождение» изжито и умирает, уступая место новому возрождению. Человечество — вдалеке от шума исторических событий — накапливает силы и духовные навыки для великого дела, начатого Данте и Николаем Кузанским и неудавшегося, благодаря роковой исторической ошибке или слабости их преемников. То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший ее кризис, в котором одни великие силы отмирают, а другие нарождаются⁹.

Оптимистическая позиция Ф. А. Степуна и С. Л. Франка относительно возможности возрождения западной культуры на основе возрождения ее религиозной основы (высказанная, впрочем, только в качестве общей надежды и лозунга, без каких-либо серьезных обоснований такой возможности) — эта точка зрения на самом деле есть не что иное, как старая «славянофильская» позиция почти 100-летней к тому моменту давности. Однако нужно заметить, что классические «славянофилы» были в этом вопросе более прозорливы, и уже почти не верили в возрождение Запада, ожидая его от России. В этом отношении *О. Шпенглер ближе к «славянофилам», чем позиция Ф. А. Степуна и С. Л. Франка*. Однако их воззрения в целом уравниваются в этом сборнике весьма скептическим мнением Н. А. Бердяева в этом вопросе. Н. А. Бердяев верит только в духовное возрождение России, которое должна стимулировать катастрофа 1917 г. и падение России под иго безбожников, а также общее духовное возрождение мира вследствие катастроф XX в. Но об особом возрождении Европы он не пишет. В книге «Новое Средневековье» он видел попытки возрождения Европы

⁷ Там же. С. 33.

⁸ Франк С. Л. Кризис западной культуры // Там же. С. 33.

⁹ Там же. С. 54.

только в итальянском фашизме, что весьма показательно относительно перспектив такого «возрождения». В этой же статье о Шпенглере Н. А. Бердяев указывает на источник его духовной «слепоты»:

Шпенглер — арелигиозен. Он не только сам нерелигиозен, но он и не понимает религиозной жизни человечества. Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры. Это — самая поражающая сторона его книги. В этом ее духовное уродство, почти что чудовищность ее. Не нужно быть христианином, чтобы понять значение христианства в истории европейской культуры. Пафос объективности должен к этому принуждать. Но Шпенглер не чувствует себя принужденным к такой объективности. Он не созерцает христианства в истории, не видит религиозного смысла. Он знает, что культура религиозна по своей природе и этим отличается от цивилизации, которая безрелигиозна. Но религиозного смысла в культуре он не постигает. Он обречен себя чувствовать человеком цивилизации именно потому, что он безрелигиозен. Но ему дано было высказать самые благородные мысли, какие могли быть высказаны неверующей душой в наше время¹⁰.

Тем самым, парадокс О. Шпенглера состоит в том, что он сам является носителем того же духа упадка и разрушения, который он показывает в своем исследовании. Они пишет «изнутри» этого духа, порожденного секуляризацией. Однако основной посыл статьи Н. А. Бердяева состоит не в обличениях, а в глубоком проникновении в вязь судеб Запада и России. Об этом он пишет так:

Достоевский любил эти «старые камни» Западной Европы, «эти чудеса старого Божьего мира». Но он, как и К. Леонтьев, обвиняет людей Запада в том, что они перестали чтить свои «старые камни», отреклись от своей великой культуры и целиком отдались духу цивилизации! Достоевский ненавидел не Запад, не Западную культуру, а безрелигиозную, безбожную цивилизацию Запада. Русское восточничество, русское славянофильство было лишь прикрытой борьбой духа религиозной культуры против духа безрелигиозной цивилизации. Борьба этих двух духов, двух типов имманентна самому Западу. Это не есть борьба Востока и Запада, России и Европы. И многие западные люди чувствовали тоску, переходившую почти в агонию, от торжества безрелигиозной и уродливой цивилизации над великой и священной культурой... Не только русские замечательные люди, но и наиболее чуткие и тонкие западные люди с тоской ощущали, что великая и священная культура Запада погибает, умирает, что ей на смену идет чуждая им цивилизация, мировой город, безрелигиозный и интернациональный¹¹.

Таким образом, по Н. А. Бердяеву, гибель культуры Запада не только закономерна и давно ожидаема, но и необходима для того, чтобы на ее место пришла новая христианская культура, которую способна создать Россия. Русские философы знали об этом задолго до Шпенглера (почти на 100 лет раньше, если вести отсчет от романа «Русские ночи» В. Одоевского, где была впервые сформулирована эта мысль), и вот это время пришло.

Четвертая статья в этом сборнике принадлежит Я. М. Букшпану (1887–1939) — экономисту, который в то время был профессором Московского университета, не эмигрировал и позже был расстрелян. Это был своего рода философ-любитель, но с весьма оригинальной позицией, схожей с философией Л. Шестова. Суть его упреков О. Шпенглеру состоит в том, что в своей книге в форме, по сути, художественного произведения об истории О. Шпенглер на самом деле мыслит весьма расхожими

¹⁰ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. С. 59–60.

¹¹ Там же. С. 66.

рационалистическими схемами, которые были созданы задолго до него. Он находит также следующие аналогии:

...выход из кризиса европейской культуры должен, казалось бы, заключаться в преодолении безмерного, мертвящего культуру рационализма. Вся философия Шпенглера есть, наоборот, художественное утончение, симфонический апофеоз разума. Его философский рационализм — чисто языческого происхождения от Аристотеля и Платона и при этом поразительно проникнут иудаистической стихией. Его скептицизм и ахристианская настроенность чрезвычайно напоминают величайшего иудейского философа XII в., воспитанного на Аристотеле и арабской культуре, — Маймонида, восторженного апологета человеческого разума¹².

Необычная и столь ярко выраженная позиция Я. М. Букшпана и была, очевидно, причиной включения его небольшой статьи в этот сильный сборник. В настоящее время Я. М. Букшпан рассматривается как оригинальный философ¹³.

В 1920-е гг. внимание О. Шпенглера уделил А. Ф. Лосев, который в целом повторил мысль Н. А. Бердяева: «Шпенглер проморгал христианство, растворивши его в арабской и новоевропейской культуре; я же думаю, что христианство — совершенно самостоятельный культурный тип»¹⁴. В 1933 г. В. Ф. Асмус писал об О. Шпенглере в своей книге «Маркс и буржуазный историзм», но это уже образец идеологической работы, а не философии.

Следующее серьезное обращение к О. Шпенглера в России состоялось в статье С. С. Аверинцева «„Морфология культуры“ Освальда Шпенглера» (1968). Статья имеет просветительский характер, но в ней содержится одно принципиальное критическое замечание: для О. Шпенглера, пишет С. С. Аверинцев, «всякое плодотворное взаимодействие культур исключено; якобы имеющиеся примеры этого — иллюзия. Шпенглер специально разбирает случаи рецепции античных идей в эпоху Возрождения, римского права в „фаустовской“ Европе и античных форм в „раннемагической“ Византии, стремясь доказать, что во всех этих случаях происходило простое недоразумение, ибо воспринявшая влияние молодая культура немедленно подчиняла все своему собственному ритму, такту и вкусу»¹⁵. Собственно, сам С. С. Аверинцев отталкивался именно от этого шпенглеровского казуса с полным игнорированием восточнохристианской культуры — и ответил на этот казус-вызов построением своей великолепной концепции.

В продолжение концепции С. С. Аверинцева нами была предложена концепция «библейской цивилизации» Ближнего Востока, наследниками которой стали православный Новый Рим («Византия») и Россия, и по отношению к которой «фаустовский» Запад стал «псевдоморфозой»¹⁶.

Современный исследователь наследия О. Шпенглера в России К. А. Свасьян предложил и наиболее точную, на наш взгляд, формулировку места России как локальной цивилизации в историческом процессе. Он писал:

...уникальность русского духа, того самого духа, которому выпало на долю стать *déjà vu* самого себя, еще до того как он узрел свет дня. Мы учимся отдавать этому духу должное, вникая в его *curriculum vitae*. Поздний плод в предчувствии своего непростительно раннего ухода, дитя, впадшее в старчество, или, словами Ницше: «Роковая одновременность весны и осени» — таков камертон, по которому

¹² Букшпан Я. М. Неопреодоленный рационализм // Там же. С. 93.

¹³ См.: Пустарнаков В. Ф. К оценке философской позиции Я. М. Букшпана в статье «Неопреодоленный рационализм» сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» // История философии. 2000. № 6. С. 180–197.

¹⁴ Лосев А. Ф. Черки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 704.

¹⁵ Аверинцев С. С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера. С. 194.

¹⁶ См.: Даренский В. Ю. О. Шпенглер о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историческим прозрениям // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 116–134.

мы настраиваем наше восприятие русского духа, чтобы не подпасть чарам его европейскости. Ибо насколько верно, что дух этот (с Петра Великого) возникает в равнении на Европу и хочет быть Европой, настолько же верно, что при такой идиосинкразии едва ли можно было избежать сильнейшего противозффекта¹⁷.

Однако парадокс состоит в том, что Россия как «молодой» участник европейской культуры была вынуждена сразу же усваивать ее поздние, «старческие» плоды и доводить их и до совершенства, и до их исторического и логического конца. Вместе с тем, К. А. Свасьян думает, подобно авторам книги 1922 г., что миссия России состоит также и в спасении европейской культуры: «Философы, историки, любители, специалисты долго еще будут спорить о том, Европа ли Россия или не Европа. Еще долго географические суеверия будут отпугивать мысль от действительного положения вещей... Пусть профессиональные разметчики духа все еще удерживают Европу там, где ее меньше всего, и не замечают ее там, где она... больше самой себя»¹⁸. Вероятно, в России Европа действительно стала «больше самой себя», но миссия России состоит не в этом, а в преемстве библейской цивилизации.

Стоит кратко упомянуть тех авторов, которые осуществляли рецепцию идей О. Шпенглера в России — в той их части, которая касается будущего русской цивилизации. Так, культуролог-эссеист Б. Парамонов в статье «Шпенглер о России» обобщил его идеи следующим образом:

Появление Достоевского свидетельствует, в каком направлении будет двигаться подлинная русскость после свержения петровского ига: в сторону выявления черт магической души, магической культуры, характеризующейся совместным, со-гласным пребыванием в истине... Будущая русская культура, развивающаяся в линии Достоевского, реализует потенции Иоаннова христианства, христианства Слова — как вместилища божественных смыслов, открывающихся только коллективной, соборной душе. Тем самым христианство вообще впервые реализуется в культурной истории, ибо в фаустовской культуре Запада его не было — было только заимствование ритуалов и перетолкованных текстов. Решающий шаг к рождению этой будущей русско-христианской культуры будет сделан, когда русский народ свергнет большевизм, это порождение подонков петровского периода¹⁹.

Как видим, этот автор доводит идеи О. Шпенглера до логического предела и радикализирует их — судя по всему, в весьма ироническом ключе, то есть не веря в них. Такое двойственное отношение вполне естественно, поскольку всякое предсказание о будущем гипотетично.

В свою очередь, культуролог-эссеист В. А. Сендеров предлагает такую итоговую формулировку прогноза О. Шпенглера:

Впереди — необычайный духовный подъем, «иоанновское» христианство, «христианство Достоевского». Новая культура вспыхнет и бурно разовьется на территории юной, скованной чуждыми ее душе формами жизни, но уже готовой к пробуждению страны... Каковы же реальные предпосылки такого развития России?.. Загадка разгадывается просто. В своей схематизации истории Освальд Шпенглер упрятал православное, византийское тысячелетие в «магическую культуру»... Истинно немецкий мыслитель, Шпенглер не чувствовал Православия; судя по многочисленным досадным натяжкам в «Закате Европы», он попросту и не знал его в достаточной мере. Посмотрим же на «новое», «русское» христианство с позиций традиционного исторического Православия. «Все виноваты во всем...» Да это же

¹⁷ Свасьян К. А. П. А. Флоренский // *Его же*. Растождествление. М.: Эвидентис, 2006. С. 268.

¹⁸ Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О. Закат Европы*. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. Т. 1. С. 122.

¹⁹ Парамонов Б. Шпенглер о России // *Звезда*. № 6. 2000. С. 208.

одно из глубочайших, «базисных», если можно так выразиться, ощущений православного мировоззрения! «Иоанновское христианство»? Верно: в православной традиции особое почитание Иоанна Богослова, исключительное значение «Евангелия от Иоанна» играют огромную роль. «Христианство Достоевского»? Да: древнее, «магическое» христианство Исаака Сириянина и других великих авторов первого тысячелетия²⁰.

При этом В. А. Сендеров также относится к этим прогнозам весьма скептически, а саму Россию считает не более чем частью Европы, которой лишь «посчастливилось» продлить агонию ее культуры: «Нет, Россия не создаст нового христианства. Но — последнем за Шпенглером — ее грядущая история продлит собою „закат Европы“ — быть может, на столетие-другое; и когда пройдет отмеренный срок, тогда христианская, европейская культура действительно завершится. Здесь, на заснеженных просторах России»²¹.

К. А. Свасьян также возлагает на Россию свои последние надежды. В своей статье «О будущем Европы в свете ее настоящего: „Закат Европы“ О. Шпенглера и его предварительные итоги» он пишет о человеке Запада: «Его обезболили комфортом, прежде чем ампутировать ему умственно важные органы, и он даже не почувствовал, без чего он вообще остался»²². И поэтому «Россия, вместо того чтобы и дальше культивировать свое низкопоклонство и доказывать ему свою приверженность к демократии, могла бы именно здесь попробовать свои силы в оказании ему гуманитарной помощи»²³. Последняя формулировка К. А. Свасьяна оказалась вполне пророческой — в наши дни, в эпоху *cancel culture* и СВО она полностью сбывается.

Почему О. Шпенглер стал столь насущным для русской мысли фактическим продолжателем «славянофильских» идей? Потому что как бы «методом от противного» — с позиции внешнего европейского наблюдателя — убедился в их истинности. Однако стоит уточнить, в чем состоит главное основание «славянофильских» прогнозов. Вопреки ходячему ложному мифу, «славянофильство» было занято вовсе не обоснованием «самобытности» России (это лишь частный вопрос, который роднит «славянофильство» с европейским романтизмом), а обоснованием существования и перспектив иной, не-европейской христианской цивилизации, сохраненной Россией и призванной прийти на смену умирающему Западу. Правда «славянофилов» стала уже эмпирически очевидной сейчас, в XXI в.

Русское историческое сознание изначально формировалось не на основе этнической или государственной идентичности, а на основе принадлежности к Руси как сакральной общности православного народа. В этом отношении оно было таким же, как и сознание избранного народа Ветхого Завета. Более поздние типы исторического сознания русских уже «наслаивались» на эту изначальную сакральную «матрицу» и благодаря этому приобретали особое сакральное измерение — в первую очередь понимание сущности русской имперской государственности²⁴. В свою очередь, отступление народа от Церкви неизбежно привело к разрушению национального исторического самосознания, поскольку была разрушена его изначальная основа. В соответствии с законом национального бытия, в свое время сформулированным Ф. М. Достоевским — «у нас вся народность основана на христианстве» (письмо А. Ф. Благодравову от 19 декабря 1880 г.) — утрата православной веры делает русских толпой без национальности, а их историческое сознание подменяется либо либеральным космополитизмом, либо советским антихристианством.

²⁰ Сендеров В. А. Заклясть судьбу? Злободневность Освальда Шпенглера // Новый мир. 1999. № 11. С. 155.

²¹ Там же. С. 156.

²² Свасьян К. А. О будущем Европы в свете ее настоящего: «Закат Европы» О. Шпенглера и его предварительные итоги // *Его же*. «...Но еще ночь». М.: Evidentis, 2013. С. 68.

²³ Там же. С. 69.

²⁴ См.: Даренский В. Ю. Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской имперской государственности // Тетради по консерватизму. 2022. № 1. С. 98–115.



Московский Кремль. Вид со стороны Теремного Дворца на купола Верхоспаского собора. Позади виден Успенский собор и колокольня «Иван Великий»

Поэтому только православное учение о Москве — Третьем Риме может быть единственной серьезной основой возрождения русского исторического сознания уже и в наше время. Это учение должно быть сформулировано на языке современной науки и культуры, однако его смысл от этого не меняется. Россия как государство и цивилизация является преемником православной империи и цивилизации Нового Рима (для которого на Западе была в XVII в. придумана оскорбительная кличка «Византии»). Для воцерковленных людей этот факт очевиден и не требует специального обоснования. Однако людям светским он, как правило, непонятен и представляется в крайне искаженном и карикатурном виде. Для преодоления этой ситуации требуются большие просветительские усилия. Вместе с тем, имя Третьего Рима несет в себе не только специфически христианские смыслы, но и смыслы общекультурные, которые могут быть понятны и светскому человеку. «Рим» как символ есть синоним цивилизованного содружества народов. «Третий» указывает на преемство России с великой традицией римской цивилизации, на которую претендует также и Запад. В настоящее время Запад стал антицивилизацией, разрушающей все фундаментальные ценности, созданные христианской традицией, и превращающей человека в inferнальное существо. Поэтому в современном мире Россия оказывается последней хранительницей не только специфически христианского, но и римского цивилизационного наследия. Эти два уровня смысла Москвы как Третьего Рима — сакральный и секулярный — в равной степени важны для современного русского исторического сознания.

Этим определяется и особый *героический и трагический эсхатологизм русского самосознания*. Но даже и это эсхатологическое мироощущение было сформулировано О. Шпенглером: «Время неудержимо, обратного пути нет, как нет и мудрого отречения. Лишь мечтатели верят в наличие выхода. Оптимизм является *трусостью*».

Мы рождены в это время и должны смело пройти до конца предназначенный нам путь... Стоять, как тот римский солдат, чьи кости нашли перед воротами Помпеи, погибший, потому что ему забыли отдать приказ об отходе во время извержения Везувия... Этот полный чести конец есть единственное, чего нельзя отнять у человека»²⁵.

Русская философия узнала в О. Шпенглере свои собственные заветные мысли и поэтому оценила его, как никакая другая философия в мире. Самое глубокое прозрение о России, которое на Западе сделал О. Шпенглер, имеет продолжение у ряда других мыслителей, начиная с В. Шубарта. Все, что еще живо в европейской культурной традиции, будет спасено Россией.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Культура и религия. Ежегодник Философского общества СССР. М.: Наука, 1991. С. 183–203.
2. *Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 55–72.
3. *Букшпан Я. М.* Неопреодоленный рационализм // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 73–95.
4. *Голосенко И., Султанов К.* Культурная морфология О. Шпенглера о «ликах России» // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. Вып. 3. С. 43–54.
5. *Даренский В. Ю.* Империя как подвиг свободы: евангельские основания русской имперской государственности // Тетради по консерватизму. 2022. № 1. С. 98–115.
6. *Даренский В. Ю.* О. Шпенглер о «двойном лике России»: от культур-мифологии к историсофским прозрениям // Тетради по консерватизму. 2020. № 4. С. 116–134.
7. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
8. *Парамонов Б.* Шпенглер о России // Звезда. № 6. 2000. С. 204–212.
9. *Пустарнаков В. Ф.* К оценке философской позиции Я. М. Букшпана в статье «Неопреодоленный рационализм» сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» // История философии. 2000. № 6. С. 180–197.
10. *Свасьян К. А.* О будущем Европы в свете ее настоящего: «Закат Европы» О. Шпенглера и его предварительные итоги // Свасьян К. А. «...Но еще ночь». М.: Evidentis, 2013. С. 44–70.
11. *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. Т. 1. С. 5–122.
12. *Свасьян К. А.* П. А. Флоренский // Свасьян К. А. Растождествление. М.: Эвидентис, 2006. С. 268–283.
13. *Сендеров В. А.* Заклясть судьбу? Злободневность Освальда Шпенглера // Новый мир. 1999. № 11. С. 148–157.
14. *Степун Ф.* Освальд Шпенглер и закат Европы // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 5–30.
15. *Франк С. Л.* Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 33–54.
16. *Шпенглер О.* Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 222 с.
17. *Шпенглер О.* Двойной лик России и немецкие восточные проблемы // Шпенглер О. Политические произведения / Пер. с нем. М.: «Канон +», 2009. С. 5–20.
18. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. М.: Мысль, 1998. 606 с.
19. *Шпенглер О.* Прусская идея и социализм // Пессимизм? М.: Крафт+, 2003. С. 127–257.
20. *Шпенглер О.* Человек и техника // Культурология XX век. М.: Юрист, 1995. С. 454–492.

²⁵ Шпенглер О. Человек и техника // Культурология XX век. М.: Юрист, 1995. С. 491.

Н. Н. Павлюченков

«Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглера и П. А. Флоренским

УДК 1(430+470)(091):930.1
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_131
EDN МНОКСІ



Аннотация: В статье сопоставляются два различных взгляда на причину и характер кризиса современной цивилизации, который проявил себя в начале XX в. Отмечается, что концепция наступления «Нового Средневековья», фактически, представляет собой альтернативу теории смены культурно-исторических типов О. Шпенглера. Но достаточно широко известна она только в варианте философско-исторических размышлений Н. А. Бердяева, тогда как аналогичные представления священника Павла Флоренского до сих пор, за редчайшими исключениями, не вызывали у исследователей серьезного интереса. В статье отмечается, что Флоренский сходится со Шпенглером в фиксации признаков разрушения основ западноевропейской культуры, но предлагает иную, чем у Шпенглера, трактовку причин такого распада. Если Шпенглер ставит человеческую историю в полную зависимость от господствующего в природе закона последовательного движения от рождения к смерти, то Флоренский говорит о смене исторических эпох как следствии процессов в человеческом естестве. Они, по Флоренскому, носят бессознательный характер, как и природные циклы в теории Шпенглера, но, в отличие от последних, имеют вполне определенный смысл. Концепция «Нового Средневековья» Флоренского непосредственно связана с его «Философией культа» и раскрывает движение человечества к состоянию внутренней гармонии, при которой достигается идеал богоподобия.

Ключевые слова: Европа, культура, цивилизация, христианство, история, Средневековье, человечество.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**

Кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. «Закат Европы» и «Новое Средневековье»: по следам осмысления истории О. Шпенглера и П. А. Флоренским // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 131–145.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Nikolai N. Pavliuchenkov

“The Decline of Europe” and the “New Middle Ages”: following the understanding of history by O. Spengler and P. A. Florensky



UDC 1(430+470)(091):930.1

DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_131

EDN MHOKCI

Abstract: The article compares two different views on the cause and nature of the crisis of modern civilization, which manifested itself at the beginning of the twentieth century. It is noted that the concept of the onset of the “New Middle Ages” is an alternative to O. Spengler’s theory of the change of cultural and historical types. But it is quite widely known only in the version of the philosophical and historical reflections of N. A. Berdyaev. The priest Pavel Florensky had similar ideas, but they still did not arouse serious interest among researchers. The article notes that Florensky agrees with Spengler in understanding the signs of destruction of the foundations of Western European culture. But he offers a different interpretation than Spengler’s of the reasons for this collapse. If Spengler makes human history completely dependent on the prevailing law in nature of sequential movement from birth to death, then Florensky speaks of the change of historical eras as a consequence of processes in human nature. These processes, according to Florensky, are unconscious in nature, just like natural cycles in Spengler’s theory. But, unlike these cycles, they have a very definite meaning. Florensky’s concept of the “New Middle Ages” is directly related to his “Philosophy of Cult” and reveals the movement of humanity towards a state of internal harmony, in which the ideal of godlikeness is achieved.

Keywords: Europe, culture, civilization, Christianity, history, Middle Ages, humanity.

About the author: **Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov**

Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Associate Professor of the Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

For citation: Pavliuchenkov N. N. “The Decline of Europe” and the “New Middle Ages”: following the understanding of history by O. Spengler and P. A. Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 131–145.

«Закат Европы» («Der Untergang des Abendlandes», в 2-х тт., Мюнхен, 1918–1922) — не единственная, но наиболее известная и до сих пор пользующаяся наибольшим вниманием исследователей работа О. Шпенглера. Сразу же после публикации ее первого тома на Западе появились критические отзывы и даже возникла полемика¹, показавшая, что равнодушными не остались современники самых разных мировоззрений и политических убеждений². В России в 1922 г., за год до появления русского перевода первого тома³, по поводу



Первые немецкие издания двух томов «Заката Европы»

этой книги высказались в специально изданном сборнике статей представители созданной Н. А. Бердяевым «Вольной Академии Духовной Культуры» — Ф. А. Степун, С. Л. Франк, Я. М. Букшпан и сам Н. А. Бердяев⁴. Бердяев подчеркивал идейную связь своих более ранних прозрений относительно «конца новой истории» и упадка культуры «старой Европы»⁵ с ощущением «кризиса, перелома, конца целой исторической эпохи», которое дает книга Шпенглера⁶. В 1924 г. он оформил свою концепцию «Нового Средневековья»⁷, которая, как он сам писал, сделала его «европейски известным»⁸. При этом в России и на Западе оставались малоизвестными и практически не принимались во внимание взгляды на культурно-исторические процессы в мире другого автора идеи «Нового Средневековья» — священника Павла Флоренского⁹.

I

С «Закатом Европы» концепцию Н. А. Бердяева сближает сходный эсхатологический взгляд на судьбы Запады и отрицание общепринятой в Европе парадигмы

¹ См.: Драч Г. В. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 3–5.

² См.: Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. С. 15–16.

³ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность / Пер. Н. Ф. Гарелина. М.-Пг.: Изд. Л. Д. Френкеля, 1923.

⁴ Освальд Шпенглер и закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берег, 1922. 95 с.

⁵ «Мы переживаем конец новой истории, изживаем последние остатки ренессансного периода истории, ...культура старой Европы склоняется к упадку» (Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. С. 56).

⁶ Там же. С. 55.

⁷ Бердяев Н. А. Новое Средневековье. Берлин: Обелиск, 1924. 142 с.

⁸ Бердяев Н. А. Самопознание. Русская идея. М.: АСТ, Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. С. 496.

⁹ Более подробно о философии свящ. П. Флоренского см.: Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

исторического процесса с ее однозначной схемой прогрессивного и бесповоротного *развития* человечества от «Древнего мира» через «Средние века» к «Новому времени». При этом Бердяев и Шпенглер исходили из существования разных мировоззренческих предпосылок. Для западного сознания Шпенглер оказался наиболее оригинальным в своем распространении на мировую историю принципов монадологии¹⁰. «Новое Средневековье» Н. Бердяева не предполагало дробить человечество на культурно-исторические монады и не отвергало критикуемое Шпенглером положение о человечестве как *едином* жизненном организме. Поставленная в «Закате Европы» проблема вырождения западной культуры в «цивилизацию» для Бердяева разрешалась путем пересмотра отношения к «Средним векам». «Новое Средневековье» есть констатация уже начинающего восхождения единой человеческой истории (и культуры) на новый уровень, на котором уходит в прошлое (как бы естественно отмирает) односторонность рационалистического развития современной цивилизации и возрождается все лучшее, что было в культуре Средних веков¹¹.



Освальд Шпенглер

Аналогичные идеи достаточно хорошо известны в истории западной философской мысли, начиная от Новалиса («Христианство или Европа», 1799), для которого Средние века были «прекрасным, блистательным» временем «всеобщего христианского единения»¹² и до У. Эко («Средние века уже начались», 1986), призывавшего «освободить понятие Средневековья от отрицательной ауры, которую создала вокруг него... публицистика возрожденческого толка»¹³. Но Бердяев, в данном контексте, интересен, прежде всего, тем, что, как и Шпенглер, реагировал на ситуацию, возникшую в Европе и России к началу 1920-х гг. По существу, для философского осмысления причин происходящих событий он предложил вариант, альтернативный по отношению к набиравшей тогда популярность теории Шпенглера.

Уликая Шпенглера в отсутствии христианского мирозерцания¹⁴, Бердяев утверждал, что христианство открыло реальность именно *общечеловеческого* исторического

теории Шпенглера.

Уликая Шпенглера в отсутствии христианского мирозерцания¹⁴, Бердяев утверждал, что христианство открыло реальность именно *общечеловеческого* исторического

¹⁰ Концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского на Западе не была широко известна и уже только на волне обсуждения первого тома «Заката Европы» в Штутгарте в 1920 г. был издан немецкий перевод трудов автора «России и Европы». См.: *Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу*. С. 18; *Дойков Ю.* Самые знаменитые историки России. М., 2004. С. 104–105.

¹¹ «Новым средневековьем я называю ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхрационализму средневекового типа» (*Бердяев Н. А.* Смысл истории. Новое Средневековье / Сост. и коммент. В. В. Салова. М.: Канон, 2002. С. 226). «После опыта новой истории невозможно вернуться к старому средневековью, возможно лишь новое средневековье» (Там же. С. 228). В новое средневековье войдет все лучшее из пережитого в новой истории. Это «опыт свободы», «все положительные завоевания совести и большая утонченность души» (Там же).

¹² *Новалис.* Христианство или Европа // *Arbor Mundi*. 1994. № 3. С. 157, 165.

¹³ Эко У. Средние века уже начались // *Иностранная литература*. 1994. № 4. С. 259.

¹⁴ См.: *Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста. С. 60.

процесса и тем самым сделало возможным философию истории¹⁵. Соответствие между процессами в человеческой истории и в мире природы, о котором писал Шпенглер, Бердяев увидел не в цикле «рождение — развитие — деградация — смерть», а в проявлении сменяющих друг друга ритмов. «В истории, как и в природе, — писал он, — существуют ритм, ритмическая смена эпох и периодов, смена типов культуры, приливы и отливы, подъемы и спуски. Ритмичность и периодичность свойственны всякой жизни. Говорят об органических и критических эпохах, об эпохах ночных и дневных, сакральных и секулярных. Нам суждено жить в историческое время смены эпох. Старый мир новой истории (он-то, именующий себя все еще по старой привычке «новым», состарился и одряхлел) кончается и разлагается, и нарождается неведомый еще новый мир»¹⁶. В «Закате Европы», по оценке Бердяева, верно представлены признаки распада «нового» мира и потому это «замечательная книга, местами почти гениальная, она волнует и будит мысль. Но она не может слишком поразить тех русских людей, которые давно уже ощутили кризис, о котором говорит Шпенглер»¹⁷.

Бердяеву принадлежит замечательное утверждение о том, что в русском «восточничестве» и славянофильстве реально шла борьба не против западной культуры как таковой. То, что на внешнем, видимом уровне могло казаться борьбой Востока и Запада, России и Европы, в лучших представителях русской мысли, на самом деле, было «лишь прикрытой борьбой духа религиозной культуры против духа безрелигиозной цивилизации»¹⁸. В качестве примера Бердяевым были названы имена К. Леонтьева, Ф. М. Достоевского¹⁹, В. Соловьева в самый последний период его жизни²⁰, а в «Новом Средневековье» давалось указание еще и на А. Белого²¹.

Здесь не место обсуждать возможные причины, по которым Бердяев не упомянул в этом контексте П. А. Флоренского. Очевидно, в его представлении Флоренский остался лишь «стилизатором»²², боящимся слишком далеко выходить из ограды «исторической» Церкви²³. Между тем, если говорить о концепции «Нового Средневековья» как альтернативе «прозрениям» Шпенглера, то Флоренский, как представляется, опередил Бердяева как по времени, так и по глубине и основательности постановки проблемы.

В сравнении с ним Бердяев в 1920-е гг. имел больше свободы и больше интереса к обсуждению не только философских, но и общественно-политических вопросов, вследствие чего и литература, посвященная его концепции «Нового Средневековья», оказывается более многочисленной и разнообразной по затрагиваемым в этой концепции аспектам²⁴. В обилии литературы, анализирующей философско-богословское наследие Флоренского, непосредственно по данной теме известны

¹⁵ «Христианство впервые сделало возможным философию истории тем, что раскрыло существование единого человечества с единой исторической судьбой, имеющей свое начало и конец» (Там же. С. 61).

¹⁶ Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. С. 222.

¹⁷ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. С. 57.

¹⁸ Там же. С. 66.

¹⁹ Яркую иллюстрацию своего утверждения Бердяев находит в словах Версилова из «Подружка» Достоевского: «Они не свободны, а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа также была отечеством нашим, как и Россия... О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божиего мира, эти осколки святых чудес: и даже это нам дороже, чем им самим. У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями». (Там же).

²⁰ Там же. С. 65–66.

²¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье. С. 223.

²² См.: Бердяев Н. А. Стилизованное православие (О. Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra: Антология. СПб., 2001. С. 276–278, 283.

²³ См.: Флоренский «панически боится оторваться от церковности, какой она выявлена на физическом плане бытия» (Там же. С. 277).

²⁴ См., напр.: Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГА, 1994. С. 120–145.

только две статьи, одна из которых уже стала почти библиографической редкостью²⁵, а другая, представленная в России в двух переводах с немецкого²⁶ и широко доступная в интернет-ресурсах, к сожалению, рассматривает концепцию Флоренского с крайне субъективной точки зрения. В данном случае, на наш взгляд, научная ценность этой второй статьи снижена нескрываемым раздражением автора по поводу мировоззрения Флоренского²⁷ и совершенно несправедливым обвинением его в крайнем антисемитизме²⁸.

II

Флоренский только раз упоминает Шпенглера в тексте, датированном концом ноября — первой половиной декабря 1922 г. Это статья «Итоги», очевидно, написанная в качестве заключения к циклу «У водоразделов мысли» и впервые опубликованная только на Западе в 1970-е гг.²⁹ В ней говорится, по преимуществу, о том, что современная цивилизация и наука, как главный двигатель и показатель ее развития, утратили человека как основную цель, на потребности которой они должны были ориентироваться. Происходит дробление областей знания и распад самого человека. «Возрожденское мирочувствие», писал Флоренский, способствует тому, что «образ мира, равно как и сам человек распадается и рассыпается на взаимно-исключающие точки-мгновения»³⁰. Вместо «творческого объединения», «соборности» образуется «механическая смесь, — словом, не жизнь, а смерть. И смерть — не от злой воли того или другого деятеля культуры, а необходимое последствие самого хода ее»³¹. Флоренский писал о «подземных ударах», признаках грядущего «землетрясения» — культурно-исторической катастрофы, о которой предупреждали «Гёте, Рескин, Толстой, Ницше, сейчас Шпенглер, да и многие другие»³².

Известно, что Флоренский по крайней мере два раза выступал на заседаниях у Н. Бердяева — в марте 1921 г. с докладом об Имяславии³³ и в феврале 1922 г. с докладом «О Бухареве»³⁴. В 1922 г., когда печатался сборник, посвященный «Заказу Европы», Флоренский продолжал редактировать и дополнять цикл своих лекций по «Философии культа». Издать ему в это время удалось «Мнимости в геометрии» и проспект-анонс книги «У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики». Эти публикации и редактируемые рукописи показывают, что Флоренский был полностью погружен в проблему всестороннего раскрытия и обоснования своей энергетической концепции символа, воспринимаемой им как мировоззренческая основа наступающей новой эпохи «богоделания» («феургии»). Он не выразил внешней заинтересованности к обсуждению идей Шпенглера, как представляется, в связи со спецификой своей собственной проработки темы Средневековья. В отличие от Бердяева,

²⁵ Половинкин С. М. «Новое Средневековье» священника Павла Флоренского // Россия XXI. 2009. № 6. С. 166–189.

²⁶ Хагемейстер М. Новое Средневековье Павла Флоренского / Пер. М. Безродного // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 г. М., 2004. С. 86–106; *Его же*. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. Н. Бонецкой // Звезда. 2006. № 11. С. 131–144.

²⁷ М. Хагемейстер характеризует мировоззрение Флоренского как «раздражающе странное», прежде всего, в связи с его «подчеркнуто антисовременной» и, причем, «антизападной» позицией. См.: Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. Н. Бонецкой // Звезда. 2006. № 11. С. 132.

²⁸ Там же. С. 137–138.

²⁹ Вестник РСХД. 1974. № 111. С. 56–64.

³⁰ Флоренский П., *свящ.* Итоги // *Его же*. Соч.: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 367.

³¹ Там же. С. 368.

³² Там же. С. 369.

³³ См.: Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / Сост. Игумен Андроник (Трубачев). С. Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. С. 251.

³⁴ Там же. С. 266.

Флоренский гораздо более глубоко воспринимал все, что связано с выявляемой им общечеловеческой традицией, почему для него равным образом были невозможны ни увлечение идеями культурно-исторического релятивизма, ни свойственный Бердяеву пафос утверждения грядущего обновления как обретения в историческом процессе какой-либо принципиально *новой* духовной ценности. В учении о творчестве и *новом* «антропологическом откровении» Бердяева Флоренский, со своих позиций, не мог не видеть опасностей «субъективизма» и «психологизмов», в чем обнаруживается основная особенность в его восприятии всякой новизны, будь то в «религиозном сознании»³⁵ или в тенденциях человеческой истории и культуры.

«Субъективизмом» (в противоположность «онтологизму») Флоренский обозначал всякие попытки отказаться от объективной реальности, данной Богом, и перестроить эту реальность по собственным человеческим вкусам и желаниям³⁶. С этой точки зрения, Флоренский мог вполне присоединиться к мысли Шпенглера в аспекте критики европоцентризма современной цивилизации и, в то же время, очевидно, не смог бы не согласиться с указанием Бердяева на необходимость центрировать человеческую историю не на событиях в Западной Европе, а на явлении в мире христианства³⁷.

Но для Флоренского единственно верным центром, из которого можно обозревать и понимать все процессы человеческой истории (от истории мышления до внешних социально-политических событий) был религиозный культ, вернее, его роль и значение для определенной культурно-исторической эпохи. Все мировоззрение Флоренского определялось тем, что можно назвать *онтологией* культа, восприятием человеком всей глубины данной Богом реальности и онтологическим единением с этой реальностью на самой ее мистической глубине, где в Своих энергиях пребывает Сам Бог.

С таким, если можно так сказать, более радикальным, чем у Бердяева, пониманием значения культа³⁸ для Флоренского «прозрения» Шпенглера не могли иметь какого-либо серьезного значения. Его «Новое Средневековье», как и трактовка средневекового мировоззрения вообще, предлагает определенный взгляд «внутри» относительно того, что Шпенглер и, отчасти, Бердяев, выявили на «поверхности».

III

Если Шпенглер говорит о грядущем естественном распаде выродившейся в цивилизацию западноевропейской культуры³⁹, то Флоренский наблюдает внутренний

³⁵ См.: Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 128–129.

³⁶ См.: Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Его же*. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 299.

³⁷ Шпенглер, как писал Бердяев, будучи «арелигиозным», в своей концепции не придал христианству никакого историко-культурного значения: «Шпенглер — арелигиозная натура. В этом его трагедия. У него как будто бы атрофировано религиозное чувство... Он не понимает религиозной жизни человечества. Он просмотрел роль христианства в судьбе европейской культуры. Это — самая поразительная сторона его книги» (*Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста. С. 59–60); «Он просмотрел значение христианства для европейской истории, для судьбы европейской культуры. Судьба эта — христианская судьба. Он хочет оттеснить христианство исключительно к магической душе, к типу еврейской и арабской культуры, к Востоку. И он обрекает себя на непонимание смысла европейской истории» (Там же. С. 62).

³⁸ Бердяев не занимался «философией» культа, но так же, как Флоренский, полагал, что культура происходит из культа. См., напр.: «Культура произошла из культа. В культе же всегда есть священная связь живых и умерших, настоящего и прошедшего, всегда есть почитание предков и энергия, направленная на их воскрешение. И культура получила в наследие от культа это почитание могильных плит и памятников, это поддержание священной связи времен» (*Бердяев Н. А.* Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 127).

³⁹ Цивилизация — «логическое следствие, завершение и исход культуры» (*Шпенглер О.* Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 74).



Священник Павел Флоренский,
1923 г.

распад в человеке, отказавшемся от культа и основанной на нем «феургии»⁴⁰. И если для Шпенглера существенным показателем деградации культурно-исторического типа является превалирование «интеллекта» над «душой»⁴¹, смена вектора человеческой деятельности с направления «внутри» на направление «во вне»⁴², то для Флоренского эти тенденции являются собственно причинами всех последующих разрушительных процессов. И если с позиций Шпенглера нужно сказать, что человек допускает господство интеллекта и «распыляется» во вне вследствие естественной деградации его культурно-исторического типа, то по Флоренскому здесь, прежде всего, причину и следствие нужно менять местами.

О «Новом Средневековье» Флоренский начал говорить еще в одной из первых своих лекций («Первые шаги философии», 1909), в которой отметил: «Уже вечерет небо, уже разливается в воздухе прохлада... Близко новое средневековье»⁴³. В начале 1920-х гг. он лишь продолжал размышлять над этой темой: «Сейчас, — писал он, — у нас наступают сумерки, уже произошло смещение сознания» («О знамениях эпохи», 1921)⁴⁴. Что же касается проблемы соотношения средневекового и современного мирозерцания, то ее постановка восходит еще к его студенческим сочинениям, построенным на обзоре и анализе по преимуществу западноевропейских исторических и религиоведческих исследований. Эти сочинения Флоренского датированы 1906–1907 гг., но в XX в. нигде опубликованы не были и, насколько известно, не распространялись ни в советской России, ни на Западе даже в «самиздате».

Флоренский утверждает здесь, что главное различие между мировоззрением древнего мира и «научным» мировоззрением XIX–XX вв. заключается в том, что «из многообразного единства мир стал представляться однообразным множеством»⁴⁵. «Там, — пишет он, — где в настоящее время видят сходство, там в древности видели особенно ясно выраженные реальные связи бытия»⁴⁶. «Платоновско-средневековое» мирозерцание представлено здесь как некая переходная ступень от самой глубокой древности к Новому времени. Оно уже не признает «непосредственной связи всех элементов бытия», но при этом усматривает «общность в многообразии явлений»⁴⁷.

Флоренский утверждает здесь, что главное различие между мировоззрением древнего мира и «научным» мировоззрением XIX–XX вв. заключается в том, что «из многообразного единства мир стал представляться однообразным множеством»⁴⁵. «Там, — пишет он, — где в настоящее время видят сходство, там в древности видели особенно ясно выраженные реальные связи бытия»⁴⁶. «Платоновско-средневековое» мирозерцание представлено здесь как некая переходная ступень от самой глубокой древности к Новому времени. Оно уже не признает «непосредственной связи всех элементов бытия», но при этом усматривает «общность в многообразии явлений»⁴⁷.

⁴⁰ См.: Флоренский П., свящ. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) М.: Мысль, 2004. С. 59.

⁴¹ «Душа» — в культуре; «интеллект» — в цивилизации (Шпенглер О. Закат Европы. С. 75).

⁴² «Энергия культурного человека устремлена внутрь, энергия цивилизованного — на внешнее» (Там же. С. 82).

⁴³ Флоренский П., свящ. Первые шаги философии // Его же. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 91.

⁴⁴ Флоренский П., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Его же. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 392.

⁴⁵ Флоренский П., свящ. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М.: Изд-во храма св. мц. Татианы, 2006. С. 49–50.

⁴⁶ Там же. С. 50.

⁴⁷ Там же. С. 51.

«Но явления все-таки однородны, потому что они „причастны“ одному и тому же ипостазированному абстракту от них — идее», каждая из которых, в свою очередь, причастна одной общей «идее блага»⁴⁸.

На следующем этапе, в новейшем миросозерцании, согласно Флоренскому, связь между элементами бытия отрицается и все сводится к «формально-математическому сходству или подобию»⁴⁹. В общем, «ход развития миросозерцания европейских народов» (так озаглавлен один из разделов курсовой работы) Флоренский обозначает как постепенную «трансформацию представления об *единосущных* элементах бытия в *подобосущие*»⁵⁰. Утверждается, что имел место переход от убеждения в *единстве* всего сущего через «однообразие» платоновских идей всех вещей к учению о подобии⁵¹, т. е. всеобщей раздробленности и разобщенности.

В разделе «Божественные имена» в той же курсовой работе Флоренский обращает внимание на то, что «для самого древнего сознания можно было завладеть богом, узнав его имя», тогда как в философских текстах Платона «богам можно только понравиться, называя их подходящими не собственными именами»⁵². Собственные имена богов остаются «неведомыми», и человек, очевидно, сам измышляет такие имена, которые ему позволяют общаться с богами наиболее выгодным для себя образом. Еще дальше, подчеркивает Флоренский, у неоплатоников, уже не только божественные имена, но и само Божество признается «неизъяснимым» и «никак не соприкасающимся с миром явлений»⁵³. Здесь важно, что Флоренский, очевидно, воспринимает это обстоятельство как имевшую место в истории деградацию человеческого сознания, приведшую к тому, что в начале XX в. называлось новейшим «научным» мировоззрением. В неоплатонизме обнаруживается «закваска» для этого мировоззрения. В мировоззренческом плане к «Средневековью» причисляется идеализм Платона, уже отделившийся от древнейшей непосредственности, но еще сохраняющий столь важную для Флоренского парадигму «единосущия».

Спустя более чем через десятилетие после этих студенческих опытов, Флоренский (в лекции «Обратная перспектива», 1919; первая публикация — 1967) уже прямо будет утверждать, что Средневековье наследует платонизму⁵⁴, а отнюдь не философии Плотина. Сама философия, согласно Флоренскому, появляется на этапе смены «древнейшего» миросозерцания средневековым. В лекции «Первые шаги философии» он утверждает, что «философия в существе своем есть порождение „дневного“ сознания, дело рассекающей ясности дневного света»⁵⁵. Однако, Средневековье, в целом, — все еще преимущественно «ночная» полоса, характеризующаяся преобладанием мистического начала, «ноуменальной воли», восприимчивости. Символика «ночи» или «ночного» сознания здесь замечательна, прежде всего, в связи с тем, что ночью человек видит сны (точнее говоря, сновидения), а сон, как особо утверждает Флоренский в своих записях начала 1920-х гг., почти всегда «мистичен». Так, например, согласно записи 19 августа 1921 г., «сон — не отсутствие жизни, а жизнь *sui generis* — без сна мы перестали бы питаться душой»⁵⁶. А в материалах для своей лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921) Флоренский пишет: «Сон дает многое для самопознания. Редкий человек бывает без общения во сне с иными мирами. Душа приникает к глубинным,

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 52.

⁵² Там же. С. 99.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Флоренский П., *свящ.* Обратная перспектива // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 77.

⁵⁵ Флоренский П., *свящ.* Первые шаги философии. С. 91.

⁵⁶ Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 389.

питающим жизнь, корням действительности»⁵⁷. Это состояние — антипод «дневного» периода, где проявляет себя «воля феноменальная» и «активное поверхностное воздействие на мир»⁵⁸.

В «Смысле идеализма» (1915) Флоренский настаивает на непосредственной связи философии Платона и опыта древних мистерий, которыми не живет и с которыми, фактически, утрачивает реальную связь «дневное» сознание. От мистерий и «мистеральной реальности», говорит Флоренский, уводили в древней Греции трагедии Эсхила, затем — Софокла и, наконец, Эврипида. В них «чистое религиозное действие перерождается в полутеатральные мистерии» и, в конце концов, «на место божественного действия» ставится театр⁵⁹. Для Флоренского это означает, что реальность замещается человеческим вымыслом, иллюзией. «Древний и средневековый человек, — пишет Флоренский в «Обратной перспективе», — глубоко реалистичен». Он «знает, что для того, чтобы хотеть — надо быть, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться»⁶⁰.

«Быть реальностью», в данном случае, означает ограничивать и подавлять своеволие и принимать реальность такой, какая она дана от Бога, а не такой, как хочется человеку. В «дневной» эпохе на смену такому настрою и устройению сознания приходит стремление удовлетворить свои субъективные желания, что означает уход в иллюзионизм, жизнь в мире своих иллюзий. Как выражение устремлений этой эпохи, таким образом, и следует рассматривать философию неоплатонизма. На следующем этапе истории, начиная с IV в. по Р. Х., по Флоренскому, происходит разложение «иллюзионизма»⁶¹ и наступление эпохи, собственно и носящей имя «Средневековье». Здесь активный «день» снова сменяется восприимчивой «ночью». Как и у античного человека, пафос человека средневекового — «принятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности как блага, ...утверждение реальности в себе и вне себя, а потому — объективности»⁶². Средневековье решительно порывает «с задачами иллюзионизма» и ставит своей целью «не создание подобий, а символы реальности»⁶³. Приходящее же на смену Средневековью Новое время, начинающееся «Возрождением», снова решает «подменить созидание символов — построением подобий»⁶⁴.

Флоренский пишет об этом в «Обратной перспективе» относительно искусства, но, по сути, распространяет эти качества на все, свойственное этим эпохам, мировоззрение. «Пафос нового человека, — утверждает он, — избавиться от всякой реальности, чтобы „хочу“ законодательствовало вновь строящейся действительностью»⁶⁵. «Новое время — удовлетворение человечеством своих субъективных желаний и, как результат, удаление от реальной жизни в жизнь в мире своих иллюзий... Вся история Просвещения в значительной мере занята войною с жизнью, чтобы всецело ее придушить системою схем»⁶⁶. В этой «войне» как существенная черта выделяется возникающая и развивающаяся «аналитичность миропонимания». «Раздробленность знания и специализация» в науке — это следствие происходящего в сознании «нового» человека дробления мира и его собственной жизни⁶⁷. В таком миропонимании, пишет Флоренский, «нет почвы для религии». Религия тогда сводится «к морали или к индивидуальным чувствам», причем и сама мораль

⁵⁷ Там же. С. 387.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Флоренский П., *свящ.* Обратная перспектива. С. 65–66.

⁶⁰ Там же. С. 60.

⁶¹ Там же. С. 56–57.

⁶² Там же. С. 60.

⁶³ Там же. С. 58.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 60.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Флоренский П., *свящ.* Знамена эпохи // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 362.

становится «формальной»⁶⁸. «Тайная мысль людей этой полосы такова: пусть Бог будет, но и нам нужен уголок, не нужно чуда и благодати, т. к. они нарушают наш порядок»⁶⁹.

Из других, проводимых Флоренским сопоставлений, можно отметить следующие: «возрожденское» миропонимание — «кабинетное, журнальное... Оно бесконечно бедно, просто, а потому легко разделяется на параграфы и главы». Его «можно легко излагать в понятиях. Это мировоззрение профессорское, газетное, журнальное, а не для жизни в семье, в кругу друзей, не для молитвы, не для созерцания природы...»⁷⁰ «Наоборот, средневековое мировоззрение опирается на чувство жизни... Оно символично. Его трудно изложить, подобно тому, как трудно описать функции живого организма»⁷¹.

Проявления «кризиса культуры» Флоренский фиксирует в записях лекций начала 1920-х гг. Разрушение основ «возрожденской» культуры он находит в целом ряде признаков «смены сознания». Уходит, говорит он, в прошлое «натурализм возрожденского миропонимания», в котором человек слит со стихиями мира и утверждает себя как только часть мира⁷². «Человек нашего времени оказался превыше мирского слития»⁷³. При этом, человек выступает «как творческое начало, как центр действий», из чего, собственно, и вытекает «стремление воздействовать на вселенную»⁷⁴.

Вновь начиная ощущать себя «в мире — и не от мира, превыше мира», человек «осознал в себе возможность встать выше мира, ходить над ним, воздействовать на стихии мира»⁷⁵. И человечество дает такие «симптомы», как Н. Федоров и большевизм. Флоренский почему-то особо и неоднократно выделяет именно эти два феномена современного ему кризиса⁷⁶. В материалах к лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921) Флоренский отмечает: в сочинениях Федорова — «программа всех декретов, полного рационализирования природы и человека, а религиозный момент в его системе... есть только присказка, мешающая общему духу системы»⁷⁷. Также, в лекции «Об онтологичности...»: «Теософия, Скрябин, „мы путь земле укажем новый“ — все это симптомы»⁷⁸. Флоренский видит здесь «недодуманные попытки» перейти к средневековому миропониманию, «недодуманные» — «ибо не додумываются до человека как *Царя твари*, как живой иконы Божией... Это все — отрицание *богоподобия* человека, попытка без Бога стать богом»⁷⁹.

По убеждению Флоренского, подобные проявления кризиса не способны существенно тормозить общий процесс перемены в человеческом сознании. Уже, говорит он, «происходит объединение, организация знания»⁸⁰, «мы вступаем в тот круг идей, которым окончилось средневековое миропонимание... Целое — прежде частей, а части развиваются из целого». Признание этого, подчеркивает

⁶⁸ Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 432.

⁶⁹ Там же. С. 436.

⁷⁰ Там же. С. 454.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 434.

⁷³ Там же. С. 435.

⁷⁴ Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям // *Его же.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 379–380.

⁷⁵ Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 435.

⁷⁶ Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям. С. 380. Ср.: «Федоров — предтеча большевизма» (*Его же.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 437).

⁷⁷ Там же. С. 491.

⁷⁸ Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям. С. 380.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Флоренский П., *свящ.* Знамена эпохи. С. 362.

Флоренский, — «главная уступка религиозному миропониманию, которое теперь легко обосновать»⁸¹.

Достаточно характерно, что Флоренский не раскрывает причину выявленной им «смены эпох» как проявление какого-либо эволюционного процесса. «Новое Средневековье» в его записях, фактически, остается эпохой того же общего «уровня развития», как и Средневековье, бывшее в истории столетия тому назад. И когда он говорит о фрагментации знания в период Нового времени, о наступившем тогда господстве аналитического мышления и т. п., на возникающий вопрос: «Было нужно это дробление, анализ?»⁸², ответ у него возникает как бы спонтанно и совсем не из области должностующего быть уже «развитым» научного или философского мышления: «Судьбы Божии! Кто мы, чтобы взвешивать пути истории»⁸³. Вместе с тем, указывая на две стороны человеческой души, которым соответствуют сон и бодрствование, пассивная восприимчивость и активность, Флоренский подводит к выводу о связи «смены эпох» с самим устройением человека, точнее, с ритмичной сменой преобладания в нем того или иного начала⁸⁴. «Между Средневековьем и эпохой Возрождения, — указывает он, — лежит полоса разрушения строя, сначала внутреннего, потом общественного»⁸⁵, т. е. смена исторической эпохи является, прежде всего, прямым следствием внутренних процессов в человеческом естестве.

IV

Бердяев отказывал концепции Шпенглера в праве называться «философией истории», поскольку, по его убеждению, такая философия возможна лишь там, где признается «существование единого человечества с единой исторической судьбой, имеющей свое начало и конец»⁸⁶. Наличие единого и даже *единосущного* человечества и его движение в эмпирическом мире к конечной цели (единению с Богом) — основа мировоззрения и всех философско-богословских концепций Флоренского. Но он также, — на этот раз прот. Г. Флоровским, — уличаем был в нечувствительности к истории. «Истории Флоренский не чувствует, — писал Флоровский, — он не живет в истории, у него нет исторической перспективы, у него нет органического чутья процесса. В историческом прошлом он чувствует себя как в музее, он в нем эстетически наслаждается, любит, созерцает, и всегда по личному выбору или вкусу»⁸⁷. Как представляется, эти наблюдения, в определенном смысле, справедливы, поскольку, в обоих случаях, — у Шпенглера и у Флоренского, — человеческая история не имеет самостоятельного значения, а обусловлена теми или иными внешними факторами.

Так, у Шпенглера «всемирная история» развивается по законам «живой природы»; у Флоренского — в соответствии с внутренними процессами в человеческом естестве и в зависимости от них. Флоренский предлагает, по-видимому, антропологической осмысление истории, при котором человек, однако, в своей свободе и творческой деятельности представляется менее всего самодостаточным и независимым как самосознающая личность. Проявляющаяся в истории личная свобода здесь оказывается обусловленной состоянием человеческого естества, изменения которого происходят всецело на мистическом, недоступном сознанию, уровне. Смена исторических эпох наступает как некое «поветрие», «подземные удары», идущие из глубины

⁸¹ Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 397.

⁸² Флоренский П., *свящ.* Знамена эпохи. С. 362.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 388.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста. С. 61.

⁸⁷ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюское православное епархиальное управление, 1991. С. 494.

человеческого естества, и человечество в своей творческой деятельности неосознанно подчиняется заданному из мистических глубин направлению дальнейшего историко-культурного движения.

Концепция Шпенглера представляется сходной с идеями Флоренского по самой своей «мистической» парадигме, с той лишь разницей, что вся «мистика» «подземных ударов» в человеческой истории у немецкого мыслителя сводится к царящему в природе естественному закону рождения, развития и умирания организмов. При этом, Шпенглер, конечно, имел в виду вполне определенную реальность, которая задает *единство* человеческой истории. Отказавшись от понятий «всемирная история» и «человечество», Шпенглер хотел ниспровергнуть европоцентризм как безусловную установку западного сознания⁸⁸. «Европоцентрическую модель всемирной истории» Шпенглер противопоставил как Птолемею систему системы Коперника, «согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, Арабская культура и культура Майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения *единой*, находящейся в центре всего жизни и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории»⁸⁹.

Таким образом, в центре истории, как и в центре всего происходящего в природе, стоит «жизнь», которая и определяет рождение новых культур и их умирание на стадии цивилизации. «Культуры эти, — пишет Шпенглер, — живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной беспечностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не к мертвой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней какого-то ленточного червя, неумоимо нарастающего эпоху за эпохой»⁹⁰. «Присяжный», или, как надо понимать, «кабинетный» историк не чувствует течения, по существу, мистического потока «жизни», «вращающей» вокруг себя вспыхивающие и угасающие культурно-исторические монады. Он занят лишь сбором и своим субъективным анализом того, что видно на «поверхности» как исторические факты.

У Флоренского в «Воспоминаниях» есть запись, фиксирующая переживание им определенного опыта, на основании которого могла возникнуть вся «философия жизни». Это переживание было связано с произошедшим у него в юности «обвалом» научного мировоззрения, которое оказалось «поверхностным», не учитывающим всю «глубину» мироздания. «Если бы кто-нибудь, — пишет Флоренский, — сказал мне тогда вместе с Бергсоном, что все бытие проходит через нас и нам поэтому дано в недрах, не доходящих, однако, до сознания, и сумел бы сказать все это просто, как свое самочувствие, то я живо откликнулся бы, ибо это и было моим самочувствием, притом, самочувствием от рождения»⁹¹. Но Флоренский воспринимал это состояние как *первое* прикосновение к мистической реальности, составляющей основу Бытия и способной для человека раскрываться в опыте самопознания. Не решая сейчас вопрос о степени подлинности и о духовном качестве подобных переживаний, нельзя не заметить, что и в отношении мистической основы «философии жизни» Флоренский увидел нечто гораздо более глубокое, чем то, что, фактически, открылось Шпенглеру.

В предисловии к циклу «У водоразделов мысли» Флоренский поместил фрагмент из своего письма, написанного В. В. Розанову еще в 1912 г. «Сойди в себя, — сказано там, — и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустишься в пещеру. Ноги твои

⁸⁸ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 58–59.

⁸⁹ Там же. С. 55.

⁹⁰ Там же. С. 60.

⁹¹ Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский; предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. С. 217.

ступят на сухой песок... Здесь заглушен страх твой. Здесь сухо и тепло. Капли времени срываются со сводов и падают в глубины мрака... Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются. Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут, от мглы лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется, из ритмических колебаний... живой покров, что называется Вселенной. Сюда, в утробу жизни, собираются и звездные токи, огустевшие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и воссиявает Звезда Утренняя»⁹².

Образ «Утренней Звезды», вестницы грядущего рассвета и восхода Солнца, как известно, употреблен в Новом Завете, в одном из посланий ап. Петра, где говорится о необходимости следовать *внешним* указаниям из Божественного Откровения (Священного Писания) до того момента, когда темнота в сердце не начнет отступать под действием благодатного *внутреннего* просвещения. У Флоренского трактовка этого образа носит своеобразный характер, но, в данном случае, принципиально важна сама, заключенная в этом опыте мистического созерцания, идея о том, что внутреннее, неосознаваемое человеком, состояние его естества, в конечном итоге, должно принять определенный *завершенный* характер.

Когда Флоренский говорил о гармонизирующем действии религиозного культа, он выделял в человеке, прежде всего, два онтологических начала обозначаемые им как стихийная «усия» («сущность») и разумная «ипостась»⁹³. Но устанавливаемая между ними гармония, очевидно, должна распространяться и на все другие, в обычном состоянии рассогласованные между собой, внутренние реальности. Достижение этой цели в человеческой истории, в конечном ее итоге, должно выражаться в наступлении совершенно особой эпохи синтеза «дня» и «ночи», без одностороннего преобладания одного начала над другим.

Поэтому, несомненно, что ритмичная смена исторических эпох в понимании Флоренского не могла уходить в «дурную бесконечность». Флоренский был, если можно так сказать, в активном ожидании грядущего синтеза, который начинается внутри человека и распространяется на весь мир. Принципиально важным здесь представляется, прежде всего, указание Флоренского на решающую роль в культурно-исторических процессах участия человека в религиозном культе, высшее проявление и действенность которого он опознавал в богослужении Православной Церкви.

Такова, в общих чертах, та альтернатива идеям Шпенглера, которая, фактически, была предложена в концепции «Нового Средневековья» священника Павла Флоренского. Отметим это обстоятельство представляется тем более важным, что теория Шпенглера обладает большим потенциалом для своего востребования вообще в кризисные эпохи, которые все чаще сотрясают мир в последние десятилетия. И по мере того, как вновь пробуждается интерес к «провидческим» выводам автора «Заката Европы», может становиться актуальной и предлагаемая для них альтернатива.

Источники и литература

1. Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. СПб.: РХГА, 1994. 573 с.
2. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берг, 1922. С. 55–72.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. Русская идея. М.: АСТ, Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 604 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое Средневековье / Сост. и коммент. В. В. Салова. М.: Канон, 2002. 448 с.

⁹² Флоренский П. Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 30.

⁹³ Флоренский П., свящ. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) М.: Мысль, 2004. С. 141–142.

5. Бердяев Н. А. *Философия неравенства* / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
6. Библиографический справочник. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского / Сост. игумен Андроник (Трубачев). С. Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. 1055 с.
7. Драч Г. В. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // *Шпенглер О. Закат Европы*. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 3–35.
8. *Новалис. Христианство или Европа* // *Arbor Mundi*. 1994. № 3. С. 151–164.
9. Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. М.: Берг, 1922. 95 с.
10. Половинкин С. М. «Новое Средневековье» священника Павла Флоренского // *Россия XXI*. 2009. № 6. С. 166–189.
11. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О. Закат Европы*. Очерк морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. С. 5–122.
12. Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / сост.: игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский / предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. 560 с.
13. Флоренский П., *свящ.* Знамения эпохи // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 362–368.
14. Флоренский П., *свящ.* Итоги // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 364–372.
15. Флоренский П., *свящ.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 386–488.
16. Флоренский П., *свящ.* Обратная перспектива // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. С. 46–103.
17. Флоренский П., *свящ.* Об онтологичности. К лекциям // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 368–383.
18. Флоренский П., *свящ.* Первые шаги философии // *Флоренский П., свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 61–130.
19. Флоренский П., *свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П., свящ.* Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 278–336.
20. Флоренский П., *свящ.* Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М.: Изд-во храма св. мц. Татианы, 2006. 360 с.
21. Флоренский П. А. <Соч.>. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 491 с.
22. Флоренский П., *свящ.* Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) М.: Мысль, 2004. 686 с.
23. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюское православное епархиальное управление, 1991.
24. Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / Пер. Н. Бонецкой // *Звезда*. 2006. № 11. С. 131–144.
25. Хондзинский П., *прот.*, Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет». К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 1 (12). С. 24–50.
26. Шпенглер О. *Закат Европы*. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 640 с.
27. Эко У. Средние века уже начались // *Иностранная литература*. 1994. № 4. С. 258–267.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

С. Д. Титаренко

Вячеслав Иванов и Освальд Шпенглер: две модели культуры («Родное и вселенское» и «Закат Европы»)

УДК 1(470+430)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_146
EDN QESVAA



Аннотация: Статья посвящена малоизученной проблеме компаративного анализа книги О. Шпенглера «Закат Европы» (1918–1922) и сборника статей Вяч. Иванова «Родное и вселенское» (1917). Эта проблема представляет интерес для понимания позиции Иванова как религиозного мыслителя в конце 1910-х гг. Рассматриваются культурфилософские идеи и тезаурус Шпенглера и Иванова. Тезаурусный подход как основа сравнительного анализа позволяет найти универсальные константы их мышления. Книги Иванова и Шпенглера были опубликованы после событий Первой мировой войны и представляют две модели развития европейской культуры. С одной стороны, — культурфилософское пророчество Шпенглера о цикличности и «закате» европейской культуры, которая переходит в цивилизацию, с другой — религиозно-философские идеи Иванова о преодолении кризиса культуры на основе идей христианства, славянского единения и всеединства. Сборник содержит некоторые малоизвестные статьи Иванова, например «Вселенское дело» и другие, в которых он рассматривает проблемы, волновавшие Шпенглера, такие, как «культура и цивилизация», «фаустовская культура», «живая душа народа», «Европа и Россия». В других статьях он анализирует темы «славянство и Россия», «трагическая душа народа», «Церковь и культура». Его культурно-феноменологический проект — профетическая модель единой европейской славянско-русской культуры. Иванов опирается на феноменологию христианского сознания, философию В. С. Соловьева и идеи Ф. М. Достоевского. Он считает Россию пространством «русской идеи» как идеи «живой души» и истоком возрождения новой культуры.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, Освальд Шпенглер, «Закат Европы», кризис европейской культуры, концептуализация культуры, фаустовская культура, христианская религия, русская религиозная культура, феноменология, тезаурус.

Об авторе: Светлана Дмитриевна Титаренко

Доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: s.titarenko@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669>

Для цитирования: Титаренко С. Д. Вячеслав Иванов и Освальд Шпенглер: две модели культуры («Родное и вселенское» и «Закат Европы») // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 146–161.

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–00514 «Научно-педагогическое наследие Вячеслава Иванова (малоизвестные статьи и неопубликованные материалы)» ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН.

Svetlana D. Titarenko

Vyacheslav Ivanov and Oswald Spengler: Two Models of Culture ("Native and Universal" and "The Decline of the West")

UDC 1(470+430)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_146

EDN QESVAA



Abstract: The article is dedicated to insufficiently studied problem of the comparative analysis of Oswald Spengler's book "The Decline of the West" (1918–1922) and Vyacheslav Ivanov's collection of articles "Native and Universal" (1917). This problem is of interest as it allows to understand Ivanov's position as a religious thinker at the end of 1910s. Cultural and philosophical ideas and thesaurus of Spengler and Ivanov are considered. Thesaurus approach as a basis of comparative analysis allows to find universal constants of their thinking. Ivanov's and Spengler's books were published after the First World War and represent two models of European culture development. From one point of view, there is Spengler's cultural and philosophical prophesy about history's cyclicity and "the decline" of European culture that transfer into civilization. From another point of view there are Ivanov's religious and philosophical ideas about overcoming crisis of culture on the basis of Christian ideas, Slavic unity and unitotality. The collection of works contains some relatively unknown Ivanov's articles, for example, "Universal Deed" and others. In these articles he considers problems that concerned Spengler: "culture and civilization", "Faustian culture", "living soul of people", "Europe and Russia". Other articles are dedicated to the analysis of topics "Slavdom and Russia", "tragic people's soul", "Church and culture". His cultural and phenomenological project is a prophetic model of the united European Slavic-Russian culture. Ivanov relies on phenomenology of Christian consciousness, V. S. Solovyev's philosophy and F. M. Dostoevsky's ideas. He considers Russia the space of the "Russian idea" as an idea of the "living soul" and the source of new culture renaissance.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Oswald Spengler, "The Decline of the West", the crisis of European culture, conceptualization of culture, Faustian culture, Christian religion, Russian religious culture, phenomenology, thesaurus.

About the author: **Svetlana Dmitrievna Titarenko**

Doctor of Philology, Professor of the Department of History of Russian Literature at St. Petersburg State University.

E-mail: s.titarenko@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-69-81-0669>

For citation: Titarenko S. D. Vyacheslav Ivanov and Oswald Spengler: Two Models of Culture ("Native and Universal" and "The Decline of the West"). *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 146–161.

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project No. 23–28–00514 "Vyacheslav Ivanov's Scientific and Pedagogical Legacy (Little-Known Articles and Unpublished Materials)" Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

Я имею в виду вопрос о смысле существования России во всемирной истории. <...> Мы поищем ответа в вечных истинах религии.

В. С. Соловьев, «Русская идея»¹

Книга Освальда Шпенглера «Закат Европы» (1918–1922), в которой была концептуализирована проблема кризиса европейской культуры, вызвала бурные дискуссии в России, особенно ее первый том, который стал предметом напряженных философских споров². Шпенглеровский миф о «закате Европы» сыграл значительную роль в становлении общественной мысли 1920–1930-х гг.³ Кроме того, он оказал существенное влияние на художественное сознание этого времени и нашел отражение в литературном творчестве⁴. Одним из ответов на проблемы кризиса европейской культуры стала модель возрождения гуманизма и религии, предложенная Вячеславом Ивановичем Ивановым (1866–1949) как писателем-мыслителем и представителем русской религиозной философии в его третьем сборнике статей «Родное и вселенское» (1917).



Сборник статей Вяч. Иванова «Родное и вселенское» (1918 г.)

Андрей Белый, высказавший ряд полемических суждений в адрес автора, понимал проблематику этого сборника в свете грядущего апокалипсиса, когда «плавятся в нас все застывшие истины» и когда пришло время «уловить ритм грядущих теорий в их расплавленном состоянии»⁵. Этот сборник религиозно-философской публицистики и эссеистики Вяч. Иванова в полном объеме еще не переиздавался и нуждается в осмыслении, современных научных комментариях, анализе проблематики и религиозно-философских идей автора, чтобы понять природу исканий и особенность позиции мыслителя в 1910-е гг. Особый интерес сборник представляет в связи с типологически близким ему явлением — книгой пророчеств Шпенглера, которая появилась почти в одно и то же время.

«Закат Европы» и «Родное и вселенское» создавались авторами в период трагических событий Первой мировой войны. Стал очевиден крах гуманистических

¹ Соловьев В. С. Русская идея / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. М.: Путь, 1911. С. 3.

² См.: Освальд Шпенглер и Закат Европы: Сб. ст. М.: Берег, 1922; Вышеславцев Б. П. Закат Европы (Об Освальде Шпенглере) // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 114–122; Браудо Е. М. Освальд Шпенглер и «Крушение западной культуры» // Парфенон / Под ред. А. Л. Волынского. СПб., 1922. С. 27–31.

³ См.: Тиме Г. А. Миф о «закате Европы» в мировоззренческой самоидентификации России начала 1920-х гг. // Ее же. Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX–XX веков. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 246–267.

⁴ См. об этом: Степанова А. А. «Закат Европы» Освальда Шпенглера и литературный процесс 1920–1930-х гг: поэтология фаустовской культуры. СПб.: Алетей, 2015.

⁵ Белый А. Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова «Родное и вселенское») // Вяч. Иванов: pro et contra: Антология. Т. 1 / Сост. К. Г. Исупов, А. Б. Шишкин; коммент. Е. В. Глухой, К. Г. Исупова, С. Д. Титаренко, А. Б. Шишкина и др. СПб.: РХГА, 2016. С. 442.

и религиозных ценностей, особенно после революции 1917 г. в России. Поэтому книга Шпенглера и сборник Иванова объединяются темой глубокого кризиса европейской культуры. О своем предвидении этой проблемы Н. А. Бердяев писал в статье «Предсмертные мысли Фауста», посвященной появлению книги Шпенглера: «Еще до мировой войны я очень остро ощутил кризис европейской культуры, наступление конца целой мировой эпохи и выразил это в своей книге „Смысл творчества“. Во время войны я написал статью „Конец Европы“, в которой выразил мысль, что начинаются сумерки Европы, кончается Европа как монополист культуры, что неизбежен выход культуры за пределы Европы, к другим материкам, к другим расам»⁶.

Этой теме были посвящены статьи «Крушение гуманизма» (1919) А. Блока и «Кризис культуры» (1920) А. Белого. Она найдет отражение в «Переписке из двух углов» (1921) Вяч. Иванова и М. Гершензона, в статье Иванова «О русской идее» (1909), затем в ее переработке под названием «Русская идея» (1930), в его книге-исследованиях «Достоевский: Трагедия. Миф. Мистика» (Тюбинг, 1932), а также в переписках с М. Бубером, А. Пеллегрини, Э. Р. Курциусом и другими европейскими мыслителями. В статье «Русская идея» вслед за В. С. Соловьевым⁷ Вяч. Ивановым ставится проблема предназначения русского народа и русской культуры. Как пишет Р. Берд в предисловии к ее публикации, его любимыми словами являются «всенациональное» и «всемирное»⁸, как и в книге «Родное и вселенское», как мы сможем убедиться в процессе ее анализа.

Сравнительный анализ книг Шпенглера «Закат Европы» и «Родное и вселенское» Иванова даст возможность понять модели культуры, показанные европейским мыслителем и представителем русской религиозной философии. Кроме того, он позволит прояснить позицию Вяч. Иванова в этот сложный, переломный период его жизни и творчества перед его отъездом из Советской России сначала в Баку в 1920 г., а затем в Рим в 1924 г. Нас будет интересовать сравнительный анализ философии культуры у Шпенглера и в сборнике статей Иванова, позволяющий, во-первых, выявить общие или достаточно близкие мыслителям константы мышления. Во-вторых, на этой основе мы хотели бы показать глубочайшие разногласия Иванова и Шпенглера в истолковании ими проблем философии культуры.

Анализ общности культурфилософских идей русского мыслителя и Шпенглера был намечен в исследованиях К. Г. Исупова, который рассматривал эту проблематику, но лишь на материале творчества Иванова периода символизма 1900-х — начала 1910-х гг. Исследователь выделил принципы, заимствованные и Ивановым, и Шпенглером у Гете (например, принцип морфологии и метаморфоз «культурных единств»); общие идеи «на уровне образных идеологем» (т.к., по его мысли, «оба автора тематизируют представления о кризисе культуры, своего рода эсхатологию культуры»)⁹. Он также проследил использование общих образно-мифологических и культурфилософских понятий «миф», «имя», «число», «лик/лицо/личина», «пещера Платона», «лабиринт», «фаустовская душа», «ландшафт»¹⁰.

⁶ Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы: Сб. ст. М.: Берг, 1922. С. 56.

⁷ Издание работы В. С. Соловьева «Русская идея» (1888) сохранилось в списке книг из библиотеки Вяч. Иванова. См. каталог его библиотеки: https://www.v-ivanov.it/issledovaniya_i_materialy/katalog_biblioteki_na_russkom_yazyke/ (дата обращения: 05.05.2023). Труды Соловьева, определившие христианскую модель культуры Иванова, такие, как «Россия и Вселенская Церковь» (М.: Путь, 1911), «Владимир Святой и христианское государство» (М.: Путь, 1913) и др., были в его чтении. См.: *Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Вяч. Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII Междунар. конф. (28 окт. — 1 нояб. 2001, Рим): В 2 т. Т. 2 // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. XXI (2). С. 291, 303.

⁸ Иванов В. Русская идея / Пер. с нем. М. Кореновой, предисл. и коммент. Р. Берда // Символ: журнал христианской культуры. 2008. № 53–54. С. 88.

⁹ Исупов К. Г. О. Шпенглер и Вяч. Иванов // *Его же.* Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб.: РХГА, 2010. С. 536–547.

¹⁰ Там же.



Первый том «Заката Европы» О. Шпенглера, изданный в России в 1923 г.

(Ф. А. Степун, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Я. М. Букшпан) сообщали: «При своем изложении авторы пользовались вышедшим в 1920-м году 32-м изданием I-го тома и отчасти также брошюрой Шпенглера “Preussentum und Sozialismus”, составляющей эскиз к невышедшему еще II-му тому»¹⁴.

Публикация книги Шпенглера обсуждалась в переписках Ф. А. Степуна и О. А. Шор — близкого друга и помощницы Иванова в римский период. Как пишет А. Б. Шишкин, Степун был знаком с отцом Шор, вхож в его дом в Москве, где встречался с Г. Шпетом и Вяч. Ивановым. Именно через О. А. Шор Степун узнал о выходе из печати книги Шпенглера «Закат Европы», следствием чего стало возможным появление сборника «Освальд Шпенглер и Закат Европы»¹⁵. Степун писал: «Через Ольгу Александровну дошли до нас слухи, что в Германии появилась замечательная книга никому раньше не известного философа Освальда Шпенглера,

И у Шпенглера, и у Иванова оказывается типологически близкой область некоторых культурфилософских понятий, что объясняется общими источниками, о которых писал С. С. Аверинцев, анализируя книгу «Закат Европы». Он показал, что Шпенглер испытал влияние идей И. Гете и Ф. Ницше, немецкой философии и музыки Р. Вагнера¹¹. Эти источники являются «вечными спутниками» и для Иванова. Но принципиальное отличие имеют модели культуры и тезаурус как отражение сознания мыслителей. Иванов опирается на модель греко-римской и христианской культуры Европы и России, которые взаимосвязаны, а Шпенглер анализирует морфологию мировой культуры как сверхсложную целостность и циклические единства.

Первый том книги Шпенглера, как известно, вышел в переводах на русский язык в 1923 г.¹², но он был знаком многим представителям русской мысли по немецкому изданию, о чем писал Степун в своих воспоминаниях¹³. В предисловии, составленном в декабре 1921 г., авторы сборника «Освальд Шпенглер и „Закат Европы“»

¹¹ Аверинцев С. С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. Культура и религия. М.: Наука, С. 183–203.

¹² См.: Шпенглер О. Философия будущего (Из кн. «Закат Европы» — «Der Untergang des Abendlandes») / Пер. с нем. Иваново-Вознесенск, 1922; *Его же*. Закат Европы. Т. 1. Образ подлинности / С предисл. проф. А. Деборина; пер. с нем. Н. Ф. Горелина. Т. 1: Образ и действительность. М.; Пг.: Л. Д. Френкель, 1923; *Его же*. Закат Европы / Пер. с нем. под ред. А. А. Франковского. Т. 1, ч. 1: Причинность и судьба. Пб.: Academia, 1923.

¹³ «Я неожиданно получил из Германии первый том «Заката Европы». <...> Самый вид, самый запах полученной из вражеской Германии книги волновал каким-то почти поэтическим волнением» (Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. М.: Прогресс-Литера; СПб.: Алетей, 1995. С. 513).

¹⁴ См.: Предисловие // Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 3.

¹⁵ Шишкин А. Б. Предисловие // Федор Степун — Ольга Шор: из переписки 1920-х гг. / Подг. текста, примеч. А. Волкова // Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge). 2013. Vol. 1. S. 246.

предсказывающего близкую гибель европейской культуры»¹⁶. Известно, что Степун позже послал свою книгу, созвучную идеям русской религиозной философии, О. Шпенглеру¹⁷.

Иванов находился в переписках с авторами статей сборника «Освальд Шпенглер и закат Европы» Н. А. Бердяевым, Ф. А. Степуном и С. Л. Франком и поэтому проблематика книги Шпенглера была ему известна. В этот период творчества он упоминает книгу философа в ироническом ключе¹⁸, но о знакомстве с ней говорят некоторые его произведения, например, «Римские сонеты» (1924). Е. А. Тахо-Годи, рассматривая «немецкий фон» «Римских сонетов» в связи с концепцией культуры и истории, обратила внимание на воплощенную в цикле проблематику гибели России и судьбу римской империи. Влияние эсхатологии Ницше и Шпенглера на Иванова она считает определяющим, указывая, что «ивановские идеи „души культуры“, культуры-организма, знающего рождение, развитие и смерть, во многом опередили концепцию Шпенглера (с его умирающей культурой, с его подходом к культуре сквозь призму „аполлонической“, „фаустовской“ и „магической души“)¹⁹.

Сборник Вяч. Иванова «Родное и вселенское» был посвящен памяти Федора Михайловича Достоевского. Он включает широко известные философско-критические статьи Иванова, посвященные творчеству Достоевского и позднее вошедшие в его книгу «Достоевский: Трагедия. Миф. Мистика» (Тюбинген, 1932)²⁰. Это статьи «Легион и соборность» (1910) и «Лик и личины России» (1916). Целый ряд опубликованных здесь статей и эссе еще недостаточно изучены²¹. Это «Вселенское дело» (1914), «Славянская мировщина» (1914), «Живое предание» (1915), «Россия, Англия и Азия» (1915), «Польский мессианизм как живая сила» (1916), «Два лада русской души» (1916), «Старая или новая вера» (1916), «Духовный лик славянства» (1917), «Революция и народное самоопределение» (1917), «Скрябин и дух революции» (1917) и др.

¹⁶ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 512.

¹⁷ В своем письме из Дрездена от 16 декабря 1933 г. он просил у немецкого мыслителя отзыва на свою книгу «Лик России и лицо революции» («Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution») и писал ему: «Я в высшей степени ценю Вас как мыслителя и автора, не смотря на мою иную точку зрения (зимой 1919/20 года в голодающей и замерзающей Москве я прочитал четыре доклада о Вашем „Закате“, которые прослушало более 2000 человек. Книга о Вас, составленная Бердяевым, Франком и мною, тиражом в 10000 экземпляров, была раскуплена в Москве и Петербурге)». См.: Степун Ф. А. Письмо Шпенглеру / Пер. с нем. Р. Гергеля, под ред. В. К. Кантора // Степун Ф. А. Письма / Сост., коммент., вступ. статья В. К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2013. С. 231.

¹⁸ См., напр., его пьесу-комедию «Любовь-мираж», где говорится: «Поэтов, может быть, досужий подражатель, / Того ль, кто про „Закат Европы“ протрубил...» (Иванов В. Любовь — мираж? / Предисл. Д. В. Иванова и А. Б. Шишкина, подгот. текста А. Б. Шишкина // *Euroa Orientalis*. 2001. Vol. 3. С. 70).

¹⁹ Тахо-Годи Е. А. Немецкий фон «Римских сонетов» Вяч. Иванова (О мотивах плавань-странствия, слепоты и заката и об их связи с ивановской концепцией культуры и истории) // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Материалы Междун. научн. конф. 9–11 сентября 2002 г. Томск; М.: Водолей, 2003. С. 109.

²⁰ См. совр. издание: Иванов В. Достоевский: Трагедия. Миф. Мистика / Отв. ред. А. Б. Шишкин, О. А. Фетисенко; пер. с нем. Д. Вяч. Иванов и М. Ю. Коренева; коммент. Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. А. Баршта, Л. Л. Ермаковой, К. Г. Исупова. СПб.: Пушкинский дом, 2023. См. также: Сизоненко Д., *прот.*, Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б. «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // *Русско-Византийский вестник*. 2023. № 4 (15). С. 144–175.

²¹ Некоторые из них рассматривались в связи с авторской концепцией трех книг Вяч. Иванова: «По звездам» (1909), «Борозды и межи» (1916), «Родное и вселенское» (1917). См.: *Маштакова Л. В.* Книги философско-критических статей Вяч. Иванова как художественное единство и культурфилософский манифест // *Критика и семиотика*. 2018. № 1. С. 216–229.

Истоком близости идей Шпенглера и Иванова могли быть труды Н. Я. Данилевского, которые Иванов хорошо знал²², судя по сделанной им отсылке в сборнике «Родное и вселенское». Данилевского он определяет как представителя реакции и «отступника» от того, что он называет «внутренние святости славянофильства». В статье «Живое предание», отстаивая идею славянского единения на основе христианства и предостерегая от идей «биологического» национализма, Иванов пишет:

Этот грех славянофильства кажется мне последствием исходной зависимости его идеологии от источников не чисто духовного опыта. Но вскоре все славянофильство обосновывается на идее Церкви, оценивает Русь по степени ее верности церковной правде и останавливается на пороге жертвенного отречения от всего лишь феноменологически-русского. После этого наблюдается момент реакции в пользу чистой феноменологии; представители этой реакции (как Данилевский) являются отступниками от внутренней святости славянофильства, поскольку в своем забвении церковного и вселенского смысла русской идеи становятся на почву национализма биологического и усматривают в русском деле борьбу за историческое преобладание определенного «культурного типа»²³.

Неприятие Ивановым теории культурно-исторических типов, намеченных Данилевским в книге «Россия и Европа» (1871), обусловлено, как и у В. С. Соловьева, тем, что здесь не находит подтверждения идея всеединства. Данилевский признает «человечество за пустую абстракцию», а «идею славянства» сводит лишь «к этнографической особенности этого племени», как писал Соловьев в статье для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона»²⁴. Данилевский, как указывает он, «выставил в качестве исторического закона непередаваемость культурных начал», вместе с тем христианство, «явившееся среди еврейского народа» и ставшее судьбоносным во всем мире, а после принятия его от Византии — и для России, обойдено его вниманием²⁵. Соловьев выделяет основные понятия Данилевского, такие, как «род», «вид» и «тип», а его рассуждения об упадке Европы и пути России считает не оригинальными в сравнении со славянофилами. Его удручает утверждение, что Россия не может считаться составной частью Европы, и ее путь — либо «со славянами», либо «быть ничем»²⁶.

Конечно, Иванов, как и Соловьев, не мог согласиться со многими суждениями Данилевского. Его философия культуры сформировалась на основе христианской веры в контексте русской религиозной философии²⁷. Шпенглер абсолютизирует биологическую идею роста, развития, завершения и цикличности, поэтому он отрицает единство общечеловеческой культуры.

О глубокой христианской направленности философии культуры Вяч. Иванова писал Э. Р. Курциус — автор книги «Европейская литература и латинское средневековье»

²² С. С. Аверинцев считал, что «сходство Шпенглера с Н. Данилевским в главных ходах мысли бросается в глаза, но генетическая связь недоказуема, ибо немецкий перевод книги Н. Данилевского появился лишь в 1920 г., когда концепция „Заката Европы“ давно была готова». См.: *Аверинцев С. С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера*. С. 203.

²³ *Иванов В. Родное и вселенское. Статьи (1914–1916)*. М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1917. С. 53.

²⁴ *Соловьев В. С. Данилевский // Философский словарь Владимира Соловьева*. Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. С. 104–105.

²⁵ Там же. С. 105–106.

²⁶ См. в кн.: *Данилевский Н. Я. Россия и Европа*. М.: Древнее и современное, 2002. С. 401.

²⁷ См.: *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; *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.

(1948). Он исследовал повторяющиеся тематические константы — топосы — в творчестве различных европейских писателей и считал, что они являются основанием для сохранения духовной культуры человечества²⁸. В письме Курциусу от 27/28 февраля 1932 года Иванов сообщал, что его радует одобрение собеседником его статей, в которых он доказывал необходимость «трансцендентного обоснования культуры» как «достижения гуманизма» «во имя христианства», называя в качестве примера свое эссе «Кручи. О кризисе гуманизма» (Берлин, 1921)²⁹. Здесь же он изложил свое понимание модели трансцендентной культуры: «Европейская же культура, которую я имею смелость именовать христианским миром, — это еще с доэллинистических времен Восток и Запад. И Россия непременно останется именно европейским Востоком; ибо оба начала оплодотворяют друг друга и должны составлять органическое единство»³⁰.

Курциус в письмах к Иванову дал высокую оценку его пониманию христианской культуры в «Переписке из двух углов» — работе, написанной совместно с М. О. Гершензоном. Концепция культуры, которая нашла здесь отражение, близка идеям статей Иванова из его книги «Родное и вселенское». Их объединяет проблема угрозы мировой культуре со стороны цивилизации. Польский исследователь А. Дудек, изучая проблему соотношения религии и культуры в сочинениях Иванова, пишет, что автор чувствовал постоянную угрозу религиозной культуре. Анализируя его «Письмо к Дю Босу», он делает выводы, что «указанные Ивановым беспочвенность, искусственная, неодухотворенная организованность, забвение и мертвота как признаки цивилизации, предстающей в форме своеобразной пародии культуры, напоминают аналогичную оценку цивилизации в трактате Освальда Шпенглера „Закат Европы“ („Der Untergang des Abendlandes“, 1918–1922)»³¹.

В статье «Живое предание» Иванов, как уже было указано выше, обозначил феноменологический метод. Известен интерес Иванова к философии основателя этого метода немецкого ученого Э. Гуссерля, автора работ «Логические исследования» (1900–1901 г.), «Философия как строгая наука» (1911) и др., которые Иванов мог знать. Редактором первого перевода «Логических исследований» Гуссерля, где он провозгласил борьбу с психологизмом в философии, был С. Л. Франк³², поэтому его труды были известны представителям русской религиозной философии. В архиве Иванова сохранилась запись полемики восприятия идей Гуссерля: «Впечатления от системы Гуссерля», «рационализирование феномена, или рационализация интуиции», которое он определил как «противоречие в определении» — «*contrad <ictio> in adiecto*»³³. Гуссерль считал, что феноменология проблематизирует феномены сознания. Этому предшествует осознание темы, которая определяет наиболее значимые объекты, на которые направлено сознание, поэтому феноменология — это способ философствования о ценностно важном.

У Иванова, например, в уже упоминавшейся статье «Живое предание», есть аналогия размышлениям Гуссерля, где он указывает на явления «феноменологически-русского» и «чистой феноменологии». М. Грабар, рассматривая в контексте поэтического творчества статью Вяч. Иванова «Легион и соборность» из книги «Родное

²⁸ Книга недавно впервые вышла в русском переводе. См.: Курциус Э. Р. Европейская литература и латинское Средневековье: В 2 т. / Пер. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. М.: ЯСК, 2021.

²⁹ См.: Иванов В. Переписка с Э. Р. Курциусом / Пер. и подготовка текста М. Вахтеля // Текст и традиция: Альманах. № 4. СПб.: Росток, 2016. С. 391.

³⁰ Там же. С. 391–392.

³¹ Дудек А. Соотношение религии и культуры в мысли Вячеслава Иванова // Историческое и надвременное у Вяч. Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова / Под ред. М. Плехановой и А. Шишкина. Салерно, 2017. С. 59.

³² Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. с нем. Э. А. Берштейн; под ред. и с предисл. С. Л. Франка. Ч. 1. СПб.: Образование, 1909.

³³ См.: Обатнин Г. В. Запись Вяч. Иванова о системе Э. Гуссерля // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы / Сост. А. Б. Шишкин и др. Вып. 3. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 431.

и вселенское», считает, что в начале XX в. феноменология на Западе в лице Гуссерля развивалась параллельно с мифотворчеством символизма³⁴.

Гуссерль писал, что трансцендентальность — это «мотив вопрошания о последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно вводятся все значимые для него научные построения», источник познания «Я — сам, со всей моей жизнью действительного и возможного познания»³⁵. Трансцендентально-феноменологический метод предполагает направленность сознания на аксиологию. Используя символистские мифы, например, Вечной Женственности, Софии и др., Вяч. Иванов осуществляет концептуализацию универсалий русской религиозной философии и христианского сознания. Причиной этого стало стремление реализовать обоснование культуры на основе платонизма.

Для Шпенглера основой познания им сущности европейской культуры являются понятия европейской эстетики: «тело», «число», «бесконечность» и др. Он создает новую мифологию, выделяя «аполлоновскую» или «фаустовскую культуру». Приходящий ему метод «физиогномики» становится способом создания образа культуры. Степун писал: «Блестяще пользуясь задолго до Шпенглера методом „физиогномики“, Вячеслав Иванов раскрывает свою основную мысль о противоположности двух символизмов как в сфере музыки, так и театра, занимавших в его художественных медитациях всегда очень видное место...»³⁶ Это суждение Степуна касается философско-символического понимания культуры и Ивановым, и Шпенглером.

Свой метод «физиогномики» или «нефилософской философии» как источник познания Шпенглер раскрывает в книге «Закат Европы». Метод «физиогномики» ему был важен для того, чтобы постичь первофеномены или первоформы культуры как символы сознания. Первофеномен, согласно философии Гете, — прообраз органического становления, что было важно для Шпенглера³⁷. Шпенглер считал, что «Фауст — портрет целой культуры. <...> Но настоящий портрет в смысле Рембрандта есть „физиогномика“ т. е. история, заколдованная в мгновение»³⁸. Шпенглеровская «физиогномика», по мысли Степуна, — это «артистическая практика духовного портретирования», т. к. «Шпенглер берет науку, искусство, религию, политику, быт, пейзаж определенной эпохи и, освобождая все эти ценности от ярма объективной сверхисторической значимости, рассматривает их исключительно как символические образы...»³⁹ Анализируя книгу Шпенглера, А. Ф. Лосев также вслед за Степуном пишет, что у немецкого философа прасимвол является основанием культуры⁴⁰. И если символом античной культуры, по Шпенглеру, является «аполлоновская душа» и культ тела, то европейской — бесконечное пространство, выражением которого стала «фаустовская культура» и «фаустовская душа».

Подобный символический метод «физиогномики» находим у Иванова в книге «Родное и вселенское». В статье «Вселенское дело» еще задолго до появления книги Шпенглера он определяет первофеномен европейской культуры как «фаустовский», указывая, что Гете показал его «как синтетический тип немецкого духа в его

³⁴ Грабар М. Вячеслав Иванов или Эдмунд Гуссерль: Мифотворчество и феноменология как две параллельные попытки решить гносеологическую сторону проблемы кризиса европейской культуры // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Межд. симпозиума. Вена, 1998 / Ред. С. Аверинцев, Р. Циглер. Fr. a. Main: Lang, 2002. С. 213.

³⁵ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 138.

³⁶ Степун Ф. А. Вячеслав Иванов // Его же. Портреты. Мюнхен: Тов-во заруб. писателей, 1962. С. 147.

³⁷ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. С. 263.

³⁸ Там же. С. 258.

³⁹ Степун Ф. А. Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. С. 9.

⁴⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 39.

исторических судьбах от эпохи реформации до новейших времен», но «Фауст одряхлел», «творит и осуществляет» в новейшее время «именно внешнюю культуру» как «формально соподчиненное и упорядоченное упражнение обособленных знаний, умений и деятельностей и приписывает культуру себе»⁴¹.

Символизм мышления присущ и Шпенглеру, и Иванову, они оперируют понятиями прасимвола как первофеномена, лежащего в основе каждой великой культуры. Но у Шпенглера нет анализа глубинного источника формирования европейской духовной культуры — христианской религии. Об этом явлении писал Лосев, указывая, что «Шпенглер проморгал христианство, растворивши его в арабской и новоевропейской культуре»⁴².

Христианство Иванов мыслил основанием европейской культуры, в отличие от Шпенглера. Он находил корни христианства в дионисийском культе, чему были посвящены его книги «Эллинская религия страдающего бога» (верстка — 1917) и «Дионис и прадионисийство» (1923). Поэтому, по Иванову, «дионисийский» первофеномен славянской культуры обуславливает ее глубинную близость эллинизму и христианству. В статье «Духовный лик славянства» он определяет дионисийскую жертвенность как «внутренний образ» славянской культуры: «Истыми поклонниками Диониса были они, — и потому столь похож их страстной удел на жертвенную долю самого извечно отдающегося на растерзание <...> страдающего бога эллинов»⁴³.

Его тезаурус как последователя идей Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева основан не только на знании мировой культуры, как у Шпенглера, но на вере и понимании христианства как религии спасения и преображения. В этом плане сравнение книги Шпенглера и сборника Иванова дает возможность понять глубочайшее различие их моделей культуры. Культурфилософские мифогенные понятия «фаустовская культура», «фаустовская душа» у Вяч. Иванова имеют символический характер, т. к. в новейшее время они обозначают тип «одряхлевшей» европейской культуры и «омертвевшей» души «фаустовского человека», как уже было указано выше.

Важным для сравнения является также понятие «готика». Шпенглер пишет, что готика сотворила «нового человека, новый мир», «от идеи католицизма до государственной идеи немецких императоров...»⁴⁴ Готику и барокко он считает «первофеноменом» европейской «фаустовской культуры», выделяя антиготические явления в ней, например, Ренессанс⁴⁵. Готику он понимает как стиль, формирующий бытие «души культуры», как и другие стили: «древних форм», «дорики», «раннеарабского мира», «стиля пирамид», «Ренессанса» как «поздней готики»⁴⁶. Анализируя книгу Шпенглера, К. Свасьян пишет, что «христианству-то место как раз и нашлось;



Портрет Вячеслава Иванова.
Худ. И. К. Пархоменко, 1910 г.

⁴¹ Иванов В. Вселенское дело // *Его же. Родное и вселенское*. С. 9–10, 12.

⁴² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 497.

⁴³ Иванов В. Духовный лик славянства // *Его же. Родное и вселенское*. С. 201.

⁴⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. С. 405.

⁴⁵ Там же. С. 418.

⁴⁶ См. там же схемы культурных и исторических циклов. С. 193–199.



Ульмский готический собор — самый высокий собор мира, расположенный в немецком городе Ульм (земля Баден-Вюртемберг).
Заложен в конце XIV в.

тайнство личного покаяния. Воля к власти, обнаруживаемая также и в сфере этического, страстное желание возвести свою мораль во всеобщую истину, навязать ее человечеству, переиначить, преодолеть, уничтожить всякую иную мораль — все это исконнейшее наше достояние. В этом смысле мораль Иисуса, статически-духовное, предписанное магическим мироощущением в качестве целительного средства поведение, знакомство с которым даруется как особая милость, в раннеготическую эпоху внутренне трансформировалась в повелевающую мораль — глубокий смысл этого процесса никем еще не был понят⁵⁰.

Тезаурус Шпенглера, связанный с пониманием им истории христианства в Европе, сведен им к таким топосам, как «„позднеантичный“ псевдоморфоз», «первохристианство — магическая религия», «магическое христианство Иисуса», «фаустовское христианство германских рыцарей», «новое христианство своего времени», «фаустовское христианство Европы», «фаустовское германо-католическое христианство», «восточное христианство», «импрессионистическое христианство», «мнимое христианство», «мнимое („истинное“) христианство».

Его задачей было воссоздать «картины души» методом «физиогномики». Это «душа Запада», представленная «физиогномикой» «аполлоновской души», «магической души» и «фаустовской души». Такая душа порождает то, что Шпенглер называет

его исторические судьбы в каком-то смысле даже отвечали шпенглеровскому плюрализму, так что он мог не без удовлетворения говорить о христианствах арабском, готическом, русском, столь же изолированных друг от друга, как математики Евклида, аль-Хорезми и Декарта...»⁴⁷

Действительно, Шпенглер, размышляя о средневековом христианстве в Европе, пишет, что «„Средние века“ — это история территории, на которой господствовал церковный и ученый латинский язык. Властные судьбы восточного христианства <...> не годятся для этой „всемирной истории“». ⁴⁸ Он проповедует арабское происхождение христианства: «Фаустовская душа готики, уже самим арабским происхождением христианства ведомая по пути своего благоговения, ухватилась за богатую сокровищницу позднеарабского искусства»⁴⁹. Он считает византийское влияние чуждым «фаустовскому христианству» и пишет:

Не христианство переделало фаустовского человека, а он переделал христианство, и притом не только в новую религию, но и в направление новой морали. «Оно» преобразуется в Я, концентрирующее в себе весь пафос средоточия мира, на чем и зиждется

⁴⁷ Свасьян К. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. С. 99.

⁴⁸ Там же. С. 152.

⁴⁹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 383.

⁵⁰ Там же. С. 527–528.



На Руси (Душа народа). Худ. М. В. Несторов, 1914 г.

«фаустовской мифологией»⁵¹. Но для «фаустовской души существенное заключалось в догме, а не в зримом культе»⁵², — заключает он. Цивилизация, по его мнению, — это существование культуры без «внутренних форм», это привычка, роскошь, стресс, модные стили и заимствования, лишённые символического содержания. Это конец развития форм вообще, театральность и подражательность и «растворение» «народного тела».

Шпенглер европейской «фаустовской культуре» противопоставляет прасимвол «русскости» — «бесконечную равнину», которая «не находит пока твердого выражения как в религиозном, так и в архитектурном отношении»⁵³. Он считает, что «фаустовская вертикаль» чужда русской душе, и даже Бог-отец понимается, скорее, как брат. «Даже Христос ощущается как брат, — считает он. — Фаустовское, совершенно вертикальное стремление к личному совершенствованию представляется подлинному русскому тщеславным и непонятым»⁵⁴.

Шпенглер, ссылаясь на философию Гете, ценил его учение об образе, принципы морфологии и «метаморфоза». Вяч. Иванов использует не столько принципы морфологии Гете, как Шпенглер, а подход, близкий феноменологии Э. Гуссерля, концептуализируя феномены истории и мировой культуры, отраженные в христианском сознании. Поэтому Шпенглер концептуализирует понятия «фаустовская культура» и «цивилизация» как ее «закат», а Иванов — «христианская культура» и «Церковь» как основание духовности и «вселенского единения».

Статья «Вселенское дело», открывающая книгу Иванова «Родное и вселенское», имеет проповеднический и пророческий смысл. Лейтмотивным для нее, как и для всего цикла статей, становится понятие «вселенский». Иванов пишет: «Церковь научила нас означать словом „вселенский“ нечто, чего не объемлют и огромные слова „мировой“ и „всемирный“; его мы употребляем в смысл не внешне-пространственном, но глубинном и духовном. <...> Говоря о вселенском деле, я говорю о действии духа, о деле духовном. Ибо человечество, как единство соборное, есть человечество в Духе и Истине»⁵⁵.

Категория пространства, как известно, одна из основных у Шпенглера. Западный мир есть бесконечное пространство вертикали, согласно его теории, а прасимвол «русскости» — горизонталь. Иванов определяет пространство как явление «вселенской» духовности, для него готика европейской культуры и прежде всего готический собор — это символ трансформации индивидуальной души человека в мистическую

⁵¹ Там же. С. 594.

⁵² Там же. С. 607.

⁵³ Там же. С. 368.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Иванов В. Вселенское дело // *Его же. Родное и вселенское*. С. 5–6.

христианскую соборную Церковь. Этот художественный образ представляет большой интерес, т.к. он является идеалом нового религиозного искусства и устремленности души к бытию Бога⁵⁶.

Модель христианской культуры, о которой пишет Иванов в книге «Родное и вселенское», близка В. С. Соловьеву. В своей работе «Русская идея» (1889) Соловьев писал, что «истинная русская идея» — «откровенное Слово Божие»⁵⁷. А «человечество уже не абстрактное существо, его субстанциональная форма реализуется в христианском мире, во Вселенской Церкви»⁵⁸. Шпенглер во втором томе «Заката Европы» рассуждал о зарождении русско-сибирской культуры, которая может сменить «фаустовскую» европейскую культуру, и это еще «живая душа» по сравнению с омертвевшей душой Европы. Он упомянул Византию и ее столицу Константинополь, который, как он пишет, «неодолимо влек к себе русских: возвещая русскую предкультуру»⁵⁹. Для русских характерна «тяга к святому югу, к Византии и Иерусалиму, глубоко заложная в каждой православной душе»⁶⁰.

Шпенглер размышлял о различии «фаустовской души» человека и «русской души», что укоренено в немецком и русском языке:

Несоизмеримое различие фаустовской и русской души обнаруживается в некоторых словесных звучаниях <...>. В русской мистике нет ничего от того устремленного вверх горения готики, Рембрандта, Бетховена, горения, которое может дойти до штурмующего небеса ликования. Бог здесь — это не глубина лазури там, в вышине. Мистическая русская любовь — это любовь равнины, любовь к таким же угнетенным братьям, и все понизу, по земле, по земле... Русская «воля», наша «Wille» значит прежде всего отсутствие долженствования, состояние свободы, причем не для чего-то, но от чего-то, и прежде всего от обязанности личного деяния. Geist, esprit, spirit — все это я, русское же «дух». Что за христианство произойдет некогда из этого мироощущения?⁶¹

Концептуализируя понятия «фаустовская культура» и «фаустовская душа» европейской культуры, он стремится постичь непостижимое — «русскую душу», «русскую идею» и чуждую европейцу православную духовность, воплощенную в таких понятиях, о которых он размышляет, — «святость», «святые», «братскость» русского человека, «распластование» души верующего «во Христе». Вместе с тем он считает, что «подлинные знание и духовенство в русском стиле оформятся лишь в будущем»⁶².

Тезаурус Вяч. Иванова составляют образы-идеи и образы-понятия русской православной духовности и религиозной философии: «вселенские судьбы», «соборность», «вселенское дело», «соборное единение», «родное и вселенское», «вселенский смысл», «отечественное дело», «душа родной земли», «душа народа», «народные ангелы», «Божий и человеческий суд», «страстная чаша», «Божественный промысел», «свободное самоопределение» и др.

Иванов пишет о крушении гуманистических и религиозных ценностей в Германии и Европе в связи с тем, что на смену им идет «национальный дух»:

Понятием «культура» определяют они смысл человеческого бытия; достоинство культуры измеряют ее напряжением, — не духовностью; наиболее интенсивную

⁵⁶ См. об этом подробнее: *Титаренко С. Д.* «Вот тайна сводов сих...»: средневековый символизм и готический собор у Вяч. Иванова // *Europa Orientalis*. 2023. Vol. 1. S. 279–295.

⁵⁷ *Соловьев В. С.* Русская идея. С. 17.

⁵⁸ Там же. С. 19.

⁵⁹ *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. С. 91.

⁶⁰ Там же. С. 198.

⁶¹ Там же. С. 307 (примеч.).

⁶² Там же. С. 349.

и, следовательно, наилучшею культурою провозглашают свою. <...> Современная германская культура — не что иное, как всеобъемлющая организация германской воли к порабощению мира...»⁶³

Этой проблематике посвящены такие его статьи, как «Легион и соборность», «Славянская мировщина», «Россия, Англия и Азия», «Живое предание», «Польский мессианизм как живая сила». Вяч. Иванов выдвигает понятие «живая душа» России, «живая душа» Польши, «живая душа» Чехии.

Особенно значимой является его статья «Духовный лик славянства» как итог размышлений, обогащенных исследованием творчества Достоевского. «Из каких нравственных корней вырастает славянское самосознание и до каких духовных основ оно углубляется?»⁶⁴ — задает он вопрос и выдвигает понятие «соборность», под которым понимается «обретение личного в целом»⁶⁵.

Именно Достоевский, по мнению Иванова, дает ответы на вопросы о кризисе культуры как кризисе веры. Как к пророку культуры он обращается к Достоевскому. Существенное значение имеют его статьи «Легион и соборность», «Лик и личины России». Здесь выдвигается идея соборного единения, поэтому основополагающий смысл имеют такие слова, как «Русь Святая», «Христова Русь» и оппозиция «Русь тления» — «Русь мертвых душ». Христианская культура виделась Иванову целью развития мировой истории как результат становления «духовной Феократии», о чем он писал С. И. Гессену 6 апреля / 24 марта 1913 г., отказываясь от сотрудничества в журнале «Логос» из-за разногласий в понимании сущности культуры⁶⁶.

В статье «Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова „Родное и вселенское“») А. Белый осудил Иванова за его суждения, что в революции не нашлось места для религии, и она внерелигиозна. Он писал об идеале соборности, провозглашенном автором, указывая, что «соборность» в его понимании — лишь «обетование»⁶⁷, Иванов «трагедии с народной соборностью, — в революции русской не увидел...», поэтому его теория — это «абстракция о Духе»⁶⁸. В статье «Революция и народное самоопределение» у Иванова появляются топосы «последняя надежда», «лик Смерти», «Солнце могил», «роковой молот», «страшные роды», «правда Божия», «правда земли», «Христов закон», «Святая Русь»⁶⁹. Автор призывал «прийти в разум истинный, исполниться смиренномудрием и мужеством, вспомнить прежнюю верность <...> живой родине и народу-лицу, — не народу-понятию, — и вековечным устоям пронесенных им чрез века чаяний Христовой правды на земле»⁷⁰. Поэтому модель культуры, созданная русским мыслителем в тяжелейший период русской истории, представляет значительный интерес, т.к. она возникла в русле развития русской религиозной философии на основе животрепещущей идеи возврата к традициям духовности, укорененным в христианской религии, и их возрождения в новой исторической реальности.

⁶³ Иванов В. Вселенское дело // *Его же*. Родное и вселенское. С. 13.

⁶⁴ Иванов В. Духовный лик славянства // Там же. С. 198.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Иванов В. «Для меня культура становление духовной Феократии». Неизвестное письмо С. И. Гессену / Вступ. статья, подг. текста и примеч. А. И. Резниченко // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2. СПб.: РХГА, 2016. С. 395.

⁶⁷ Белый А. Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова «Родное и вселенское»). С. 443.

⁶⁸ Там же. С. 446–447.

⁶⁹ Иванов В. Революция и народное самоопределение // *Его же*. Родное и вселенское. С. 182.

⁷⁰ Там же. С. 175.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. Культура и религия. М.: Наука. С. 183–203.
2. *Белый А.* Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова «Родное и вселенское») // Вяч. Иванов: pro et contra: Антология / Сост. К. Г. Исупов, А. Б. Шишкин; коммент. Е. В. Глухой, К. Г. Исупова, С. Д. Титаренко, А. Б. Шишкина и др. СПб.: РХГА, 2016. С. 441–448.
3. *Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы: Сб. ст. М.: Берг, 1922. С. 55–72.
4. *Браудо Е. М.* Освальд Шпенглер и «Крушение западной культуры» // Парфенон / Под ред. А. Л. Вольнского. СПб., 1922. С. 27–31.
5. *Вахтель М.* Переписка Вяч. Иванова с Э. Р. Курциусом / Пер., публ. и коммент. М. Вахтеля // Текст и традиция: Альманах. № 4. СПб., 2016. 386–402.
6. *Вышеславцев Б. П.* Закат Европы: (Об Освальде Шпенглере) // Феникс. М., 1922. Кн. 1. С. 114–122.
7. *Грабар М.* Вячеслав Иванов или Эдмунд Гуссерль: Мифотворчество и феноменология как две параллельные попытки решить гносеологическую сторону проблемы кризиса европейской культуры // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Межд. симпозиума. Вена, 1998 / Ред. С. Аверинцев, Р. Циглер. Fr. a. Main: Lang, 2002. С. 199–213.
8. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.
9. *Гуссерль Э.* Логические исследования / Пер. с нем. Э. А. Берштейн; под ред. и с предисл. С. Л. Франка. Ч. 1. СПб.: Образование, 1909. 224 с.
10. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Древнее и современное, 2002. 548 с.
11. *Дудек А.* Соотношение религии и культуры в мысли Вячеслава Иванова // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: к 150-летию Вяч. Иванова. X Международная конф. / Под ред. М. Б. Плюхановой и А. Б. Шишкина. Салерно, 2017. С. 55–77.
12. *Иванов В.* «Для меня культура становление духовной Феоκραтии». Неизвестное письмо С. И. Гессену / Вступ. статья, подготовка текста и примеч. А. И. Резниченко // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2. СПб.: РХГА, 2016. С. 386–398.
13. *Иванов В.* Достоевский: Трагедия. Миф. Мистика / Отв. ред. А. Б. Шишкин, О. А. Фетисенко; пер. с нем. Д. Вяч. Иванов и М. Ю. Коренева; коммент. Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. А. Баршта, Л. Л. Ермаковой, К. Г. Исупова. СПб.: Пушкинский дом, 2023. 476 с.
14. *Иванов В.* Любовь — мираж? / Предисл. Д. В. Иванова и А. Б. Шишкина, подгот. текста А. Б. Шишкина // Europa Orientalis. 2001. Vol. 3. С. 49–132.
15. *Иванов В.* Родное и вселенское. Статьи 1914–1916. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918. 205 с.
16. *Иванов В.* Русская идея / Пер. с нем. М. Кореновой, предисл. и коммент. Р. Берда // Символ: журнал христианской культуры. 2008. № 53–54. С. 85–134.
17. *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.
18. *Исупов К. Г.* О Шпенглер и Вяч. Иванов // Исупов К. Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб.: РХГА, 2010. С. 536–547.
19. *Курциус Э. Р.* Европейская литература и латинское Средневековье: В 2 т. / Пер. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. М.: ЯСК, 2021.
20. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
21. *Обатнин Г. В.* Запись Вяч. Иванова о системе Э. Гуссерля // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы / Сост. А. Б. Шишкин и др. Вып. 3. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 431–445.

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. *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 5–122.
24. *Сизоненко Д., прот., Кибальниченко С. А., Маркидонов А. В., Титаренко С. Д., Гаврилов И. Б.* «Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика» Вячеслава Иванова. Материалы круглого стола научного журнала СПбДА «Русско-Византийский вестник». К выходу нового научного издания монографии В. И. Иванова о Ф. М. Достоевском // *Русско-Византийский вестник.* 2023. № 4 (15). С. 144–175.
25. *Соловьев В. С.* Владимир Святой и христианское государство / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. М.: Путь, 1913. 51 с.
26. *Соловьев В. С.* Данилевский // *Философский словарь Владимира Соловьева.* Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. С. 101–109.
27. *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. М.: Путь, 1911. 456 с.
28. *Соловьев В. С.* Русская идея / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. М.: Путь, 1911. 51 с.
29. *Степанова А. А.* «Закат Европы» Освальда Шпенглера и литературный процесс 1920–1930-х гг.: поэтология фаустовской культуры. СПб.: Алетейя, 2015. 494 с.
30. *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. М.: Прогресс-Литера; СПб.: Алетейя, 1995. 649 с.
31. *Степун Ф. А.* Освальд Шпенглер и Закат Европы // *Освальд Шпенглер и Закат Европы:* Сб. ст. М.: Берег, 1922. С. 6–54.
32. *Степун Ф. А.* Письмо Шпенглеру. Пер. с нем. Р. Гергеля; под ред. В. К. Кантора // *Степун Ф. А.* Письма / Сост. коммент., вступ. статья В. К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2013. С. 222–233.
33. *Тахо-Годи Е. А.* Немецкий фон «Римских сонетов» Вяч. Иванова (О мотивах плаванья-странствия, слепоты и заката и об их связи с ивановской концепцией культуры и истории) // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Материалы Междунар. науч. конф. 9–11 сентября 2002 г. Томск; М.: Водолей, 2003. 328 с.
34. *Тиме Г. А.* Миф о «закате Европы» в мировоззренческой самоидентификации России начала 1920-х гг. // *Тиме Г. А.* Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX–XX веков. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 246–267.
35. *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.
36. *Шишкин А. Б.* Предисловие // Федор Степун — Ольга Шор: из переписки 1920-х годов; подг. текста, примеч. А. Волкова // *Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge).* 2013. Vol. 1. S. 244–275.
37. *Шпенглер О.* Закат Европы / Пер. с нем. под ред. А. А. Франковского. Т. 1, ч. 1: Причинность и судьба. Пб.: Academia, 1923. 212 с.
38. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. 663 с.
39. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. 606 с.
40. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ подлинности / С предисл. А. Деборина; пер. с нем. Н. Ф. Горелина. Т. 1: Образ и действительность. М.; Пг.: Л. Д. Френкель, 1923. 467 с.
41. *Шпенглер О.* Философия будущего (Из кн. «Закат Европы» — «Der Untergang des Abendlandes») / Пер. с нем. Иваново-Вознесенск, 1922. 48 с.

Е. М. Титаренко

Образ будущего и кризис культуры: Освальд Шпенглер в свете идей русского космизма (Валериан Муравьев)

УДК 1(470+430)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_162
EDN QTUXKQ



Аннотация: Статья посвящена малоизученной проблеме рецепции культурфилософской концепции О. Шпенглера В. Н. Муравьевым (1885–1932). Он был представителем философии русского космизма и последователем учения Н. Ф. Федорова. Анализируются такие его сочинения, как «Овладение временем», «Культура будущего», статьи, дневниковые записи. В них главными являются темы кризиса культуры и необходимости возрождения религии для создания культуры будущего. Сравнительный анализ идей Шпенглера с универсалистским проектом Муравьева указывает на критический и полемический характер сочинений русского философа и его неоднозначное отношение к идеям немецкого мыслителя. Выявлена специфика религиозно-философских взглядов Муравьева, которые определялись проективным образом активной апокалиптики и идеями соборности в творческом преображении мира. В отличие от Шпенглера, Муравьев принимает идею исторического прогресса и идею динамики времени. Показано значение темы онтологизации времени в формировании проективного образа культуры будущего в его философии. Поиск путей преодоления упадка культуры приводит его к созданию теории культуры как средства овладения временем. В критике Муравьевым «Заката Европы» Шпенглера можно видеть образ культуры как теургического проекта, основанный на принципах христианской эсхатологии. Его рецепция идей Шпенглера дает основание для вывода об исключительно важном значении для него полемики с немецким философом для формирования проективной теории культуры в интеллектуальном пространстве русского космизма.

Ключевые слова: Освальд Шпенглер, «Закат Европы», кризис культуры, Валериан Муравьев, христианский космизм, всеединство времени, образ будущего, Церковь и культура, активная апокалиптика, христианская эсхатология.

Об авторе: **Евгений Михайлович Титаренко**

Кандидат философских наук, сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: titem@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0422-1041>

Для цитирования: Титаренко Е. М. Образ будущего и кризис культуры: Освальд Шпенглер в свете идей русского космизма (Валериан Муравьев) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 162–174.

Evgeny M. Titarenko

**Vision of the Future and the Crisis of Culture:
Oswald Spengler and the Ideas of Russian Cosmism
(Valerian Muraviev)**

UDC 1(470+430)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_162

EDN QTUXKQ



Abstract: The article researches unstudied aspects of reflecting on cultural and philosophical concept of Oswald Spengler by V. N. Muraviev (1885–1932), a representative of the Russian cosmism philosophy and the follower of N. F. Fyodorov's theory. The paper analyzes his works such as *Ownership of Time, Culture of the Future*, articles, and diary notes which concentrate on the crisis of culture and the necessity of revival of religion for creation of the culture of the future. The comparative analysis of Spengler's ideas and the universal project of Muraviev demonstrates the critical and polemic character of the Russian philosopher's works and his ambiguous attitude to the ideas of the German thinker. The paper reveals the specifics of the religious and philosophical ideas of Muraviev which were defined by the projective image of the active apocalyptics and the ideas of spiritual collegiality in the creative transformation of the world. Unlike Spengler, Muraviev accepts the idea of historical progress and the idea of the time dynamics. The paper shows the importance of the theme of ontologization of time for the formation of the projective image of the culture of the future in his philosophy. The search for ways of overcoming the decline of culture leads him to creating the theory of culture as the instrument for time ownership. Muraviev's criticism of *The Decline of the West* by Spengler shows the image of culture as theurgic project based on the principles of Christian eschatology. His reception of Spengler's ideas permits to conclude that the polemics with the German philosopher was extremely important for his development of the projective theory of culture in the intellectual context of Russian cosmism.

Keywords: Oswald Spengler, Decline of the West, crisis of culture, Valerian Muraviev, Christian cosmism, unity of time, the image of the future, Church and culture, active apocalyptics, Christian eschatology.

About the author: **Evgeny Mikhailovich Titarenko**

Candidate of Philosophy, Fellow, St. Petersburg State University.

E-mail: titem@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0422-1041>

For citation: Titarenko E. M. Vision of the Future and the Crisis of Culture: Oswald Spengler and the Ideas of Russian Cosmism (Valerian Muraviev). *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 162–174.

Философия русского космизма появляется в русле развития духовной и интеллектуальной жизни России конца XIX — первой четверти XX вв. Русская идея в этом течении обретает многогранную форму, тяготея к замыслу синтеза религии, науки, искусства, к поиску путей спасения в деятельном единении человечества, преображающего мир. Для космизма как направления мысли характерно представление о «сущностной связи человечества и космоса, более того, убеждение в несомненности космической миссии человечества»¹. Истоки космизма видятся в своеобразном соединении апокалиптических пророчеств и сложившегося в европейской культуре позднего Просвещения культа рациональности, научного знания, способного привести человечество к «новой земле и новому небу»². Родоначальником философии космизма на русской почве является Н. Ф. Федоров — скромный библиотекарь Румянцевского музея, подвижник, мыслитель. Его проект супраморализма, пронизанный верой в «град Божий» и надеждой на обретение «града человеческого», С. Н. Булгаков назвал явлением духовной важности, требующим осмысления. «Проект, — писал он, — есть первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим „проектом“»³.

В этом отождествлении проекта с молитвой нашло выражение понимание глубокой связи учения Федорова с христианским мировосприятием. Проект супраморализма, вдохновленный идеей активного христианства, основывался на представлении, согласно которому «великое дело воскрешения совершается в посюстороннем мире, хотя поприщем его служат все миры вселенной»⁴. Вызовам эпохи противостояли идеи мыслителя, отстаивающего позиции христианского универсализма, эсхатологического взгляда на судьбы человечества и России. Его видение будущего в перспективе вечности нашло отклик у российских философов и ученых, в плетде которых С. Г. Семенова выделяет две направленности исканий: «активно-христианскую (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев) и активно-эволюционную (А. В. Сухово-Кобылин, Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. Ф. Купревич)»⁵.

Для представителей первого направления проблемы общественного и государственного устройства, утверждение новых форм жизни, порывающих с традицией и религиозными основами бытия, виделись сквозь призму кризиса культуры, отпадающей от культа, отдаляющейся от литургических истоков. Поиск путей преодоления кризиса сопровождался дискуссиями, созданием культурологических и философских теорий, в центре которых оказывались проблемы отношения культуры и цивилизации, синтеза науки и искусства, единства веры и дела в творческом преобразовании мира. С особой остротой эти темы воспринимались в реалиях послевоенного и послереволюционного времени как Западом, так и Россией. В статье «Прозрения и иллюзии русского космизма» Н. К. Гаврюшин пишет о том, что «русский космизм превзошел самые смелые мечты утопистов предшествующих веков, которые в основном были заняты отлаживанием идеальных моделей общественного устройства», «общее родство русского космизма с марксизмом есть все основания просматривать по линии утопического социализма, и здесь в первую очередь приходится вспомнить о Шарле Фурье»⁶. Размышляя о значении русского космизма в пространстве философских теорий России и других стран мира, американский исследователь Д. М. Янг считает,

¹ Алешин А. И. Размышление о феномене русского космизма // Русский космизм: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский. М.: Политическая энциклопедия. 2022. С. 11.

² Там же.

³ Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 316.

⁴ Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4 / Сост. и подг. текста А. Г. Гачевой при участии С. Г. Семеновой. М.: Традиция, 1999. С. 481.

⁵ Семенова С. Г. Планетарный проект русского космизма и глобальные вызовы современного мира // Русский космизм. С. 199.

⁶ Гаврюшин Н. К. Прозрения и иллюзии русского космизма // Там же. С. 127.

что некоторые идеи космизма, безусловно, «будут углубляться и развиваться за пределами времени и места их происхождения»⁷. Это касается прежде всего преодоления узких национальных интересов стран ради идеи универсалистского развития человека и человечества, идеи о способностях человека использовать новейшие научные достижения в сочетании с опытом его культурного развития и др.⁸

Представители философии русского космизма своеобразно откликнулись на идеи О. Шпенглера и его книгу «Закат Европы» (1918–1922). Прогнозу смерти тысячелетнего цикла европейской культуры, ее «самоистреблению» цивилизацией русская мысль противопоставила идею проекта, основывающегося на созидательном понимании образа культуры будущего, определяемого соборным общим делом «вселенского служения, для совершения мессианского акта преобразования культуры»⁹.

Появление книги Освальда Шпенглера «Закат Европы» вызвало горячий отклик читателей в России, что в значительной степени определялось интеллектуальным контекстом эпохи переживания и осмысления произошедшей катастрофы первых десятилетий XX в. Говоря о «русском Шпенглере», К. А. Свасьян замечает: «Книга эта однажды прогремела в России в самом начале 20-х годов, пока молодая и не опохмелившаяся еще власть не спохватилась и не изъяла ее в оруэловские гнезда памяти»¹⁰. В 1922 г. в Москве вышел сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы», содержащий статьи Ф. А. Степуна, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, Я. М. Бухшпана, который продемонстрировал, что проблемы, выдвинутые немецким философом, являются актуальнейшими для современности¹¹. П. Попов, подготовивший к изданию работу Шпенглера «Pessimismus?» (1922), справедливо замечает, что статьи, вошедшие в сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы», это «не столько изложение или даже интерпретация Шпенглера, сколько размышления над ним»¹². В 1922 г. в Петрограде выходит «Пессимизм?» Шпенглера с предисловием Г. Генкеля, который видел в этом произведении рождение новой идеологии и поэтому детально обосновал здесь структуру, темы, идеи «Заката Европы»¹³.

Валериан Николаевич Муравьев (1885–1932) был одним из наиболее ярких представителей русского космизма, выразителей проективного взгляда на культуру. Он знал и глубоко понимал сущность концепции Шпенглера, отталкиваясь от органицизма представлений немецкого мыслителя о душе и кризисе культуры,



Освальд Шпенглер

⁷ Янг Д. М. Имеет ли русский космизм значение вне России? // Там же. С. 142.

⁸ Там же. С. 142–145.

⁹ Муравьев В. Н. Соч.: В 2 кн. Кн. 1 / Сост., подгот. текста, коммент. А. Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 504.

¹⁰ Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу. Вступительная статья // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М.: Мысль. 1993. С. 121.

¹¹ Освальд Шпенглер и закат Европы: Сб. ст. М.: Берг, 1922. 95 с.

¹² См. в кн.: Шпенглер О. Пессимизм ли это? / Пер. и предисл. П. Попова. М.: Т-во «Задруга», 1922. С. 5.

¹³ Шпенглер О. Пессимизм? / Пер. с нем. и предисл. Г. Генкеля. Петроград: Academia, 1922. С. 9.



Валериан Николаевич Муравьев



Перевод работы О. Шпенглера
«Пессимизм?»,
изданный в России в 1922 г.

ее прасимволах, псевдоморфозе. Муравьев развивает свой взгляд, согласно которому «культура есть космическое явление», предполагающее «преобразование вещей, организма самого человека, социальных целых, космических целых»¹⁴.

Сопоставительное рассмотрение концепции времени культуры В. Н. Муравьева с идеями О. Шпенглера представляется актуальным в аспекте выявления особенностей конструирования образа будущего философией русского космизма, своеобразно воспринимающей уроки западной мысли и культуры.

В этом плане большой интерес представляет статья Шпенглера «Пессимизм?». Это своеобразный автокомментарий, призванный объяснить небывалый успех книги и преодолеть преграды непонимания и критики на первый том «Заката Европы». Шпенглер пишет: «Моя книга встречает до сих пор почти одно только непонимание. Таков уж удел всякого образа мыслей, который и по своим выводам, и по своему методу, и по совершенно новой точке зрения на вещи (как раз требующей нового метода) идет вразрез с сейчас установившимися взглядами»¹⁵. В стремлении объяснить феномен непонимания, он предпринимает попытку воспроизвести образ читателя, особенно критически настроенного и истолковывающего «Закат Европы», отмечая: «Мое сочинение уже и в первой своей части всецело обращалось к творящему, а не критикующему человеку. Картина мира, в котором живут, а не система мира, в котором умствуют, — вот истинная цель моей работы»¹⁶. Новизна и парадоксальность откровенный Шпенглера находила отклик у русских философов, живущих в переломную эпоху российской и мировой культуры. «Оригинальность Шпенглера как философа культуры, — замечает Ф. Степун, — заключается в том, что он не принадлежит к тем мыслителям позитивистам, которые склонны видеть в цивилизации наиболее совершенное лицо культуры, но не принадлежит

и к тем религиозно настроенным философам, к которым принадлежат почти все русские мыслители, что видят в цивилизации маску умершей культуры»¹⁷.

¹⁴ Там же. С. 501.

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ Там же. С. 12.

¹⁷ Степун Ф. Освальд Шпенглер и закат Европы // Освальд Шпенглер и закат Европы. С. 30–31.

Муравьев принял послание миру от Шпенглера. Он как будто прочитал «Pessimismus?» и разделял озабоченность автора «Заката Европы» распространением поверхностной трактовки названия произведения как факта гибели «Титаника». В «Планах и заметках по философии культуры» он пишет: «Гибель Европы. Этим термином злоупотребляют. Европа не гибнет, а развивается. Тем не менее, современная культура больна, и доказательством этого служат революционные потрясения, периодически в ней возникающие»¹⁸. Для Муравьева Шпенглер стал собеседником в осмыслении кризиса культуры Европы XX в. и произошедшего слома культуры в послереволюционной России.

Обращение Муравьева к проблеме бытия культуры в ритмах времени истории обусловлено не академическими интенциями, а стремлением увидеть, понять и усвоить в опыте поколений религиозную духовную основу русской культуры. Муравьев думал о будущем России и на протяжении всей своей жизни был деятельным участником государственного, общественного и культурного устройства страны¹⁹. Эхатологическое мировосприятие определило модель времени и образ веры, отстаиваемый Муравьевым с требованием «активной, творческой веры, не просто исповедания, но и осуществления чаемого», отмечает А. Г. Гачева, характеризуя религиозные и философские воззрения мыслителя²⁰.

В этом Муравьев следует за идеями Федорова, с работами которого знакомится в 1920–1921 гг. Главная тема Муравьева — онтология времени. Она определяла его взгляд на проблему альтернативности и инвариантности истории, динамики исторического процесса как смены поколений, множественности, расширяющей сорборность в творческом преобразовании мира неким объединенным человечеством. Именно в этой логике противостояния мировой розни и смерти Муравьев видит глубочайший смысл этики воскресительного долга в свете учения супраморализма Федорова, принимая императив этики, преодолевающей односторонность эгоизма и альтруизма. Опираясь на федоровскую идею общего дела и превращения храмовой литургии во внехрамовую, Муравьев развивает проективный замысел преображения мира, пытаясь найти и показать современникам нити, связующие прошлое и настоящее с будущим.

Конечный идеал, согласно его представлениям, — преодоление смерти и победа над временем. Этот идеал философы-космисты, последователи учения Федорова, полагали целью культуры, при этом отвергая все формы и ценности, в которых пребывает культура, лишенная сакрального содержания. В реализации такого рода ценностей Федоров не видел полноты осуществления свободы личности. Человек не преодолевает смерти, а значит, остается в тесных рамках несвободы павшего мира; культура в этом случае становится оформлением личного, индивидуального опыта, но не средством достижения царства абсолютного добра. «Не признавать верным определение культуры как вымирания и вырождения можно только по недоразумению и недомыслию, — писал Федоров. — Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, не признавала зла в умирании личном и вымирании родовом. Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его. Кто хочет утонченной, интенсивной жизни, тот не должен жаловаться на скоротечность; даже вообще, кто не ставит целью жизни труд, и даже именно труд воссоздания, тот не имеет права жаловаться на смерть»²¹.

Мысль Федорова о необходимости преодоления культуры, замены ее рекреатурою, воссозданием, воскрешением трансформируется у Муравьева в теорию культуры

¹⁸ Муравьев В. Н. Соч.: В 2 кн. Кн. 2. С. 150.

¹⁹ Обстоятельный очерк биографии и анализ мировоззрения мыслителя см.: Гачева А. Г. Валериан Николаевич Муравьев. Из истории философско-эстетической мысли 20–30-х годов // Муравьев В. Н. Соч.: В 2 кн. Кн. 1. С. 3–43.

²⁰ Там же. С. 8.

²¹ Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 / Сост. и подг. текста А. Г. Гачевой при участии С. Г. Семановой. М.: Традиция, 1999. С. 480–481.

как средства и способа овладения временем. Теория вырастает из пронизательного взгляда на современность, охваченную «бездвременностью», являющейся, по мнению Муравьева, главным симптомом кризиса. Он пишет в статье «Рев племени» (1918):

...самым безобразным детищем того, что называется современной культурой, является именно ее плоскостность, ее отрицание времени, рода и племени. Безродность как осуществляемое начало есть начало неосуществимое, и в этом заключается осуждение всех окрашенных им течений мысли. Это действительно антихристовая печать, и везде, во всех идеях, во всех построениях, ею отмеченных, — можно безошибочно сказать: это царство не жизни, а смерти. Это — застывшие льды, мертвая красота коих принимается за красоту жизни. Это — смертельная безглубинность, выставляемая как идейное знамя и заранее обрекающая всех, кто за ней пойдет, к самому страшному концу — к засыханию в гибельной оторванности от всяких живых истоков²².

Это описание кризиса культуры созвучно главным мотивам философии Шпенглера. Идеи «Заката Европы» родились, когда «над европейско-американским миром господствовал плоский оптимизм дарвинистической эпохи», как он писал²³. В размышлениях об истории и культуре Шпенглер противостоит позитивистской концепции целеполагания с ее опорой на науку и прогресс знаний. Линейный прогрессизм этого мировоззрения упускал из вида важную сторону процесса развития — нисхождение, цикличность, повторяемость, рождение и угасание мыслеформ и символов. Шпенглер выбрал путь преодоления безглубинности, назвав свой подход «переживанием глубин», посредством труднодостижимого чувствования таких слов, как «судьба», «время», «устремление», «жизнь»²⁴.

В этом суть его философии, идеи которой — понять и принять «однократность, невозвратимость, неповторимость всего случающегося»²⁵. Шпенглер — принципиальный противник телеологических установок в размышлениях об истории и культуре, он манифестарно провозглашает свою позицию, утверждая, что «...в вопросе о „цели человечества“ я — принципиальный и решительный пессимист. Человечество для меня — зоологическая величина. Я не вижу нигде прогресса, цели, пути человечества, кроме как в головах западноевропейских филистеров прогресса. Я не вижу даже никакого духа и уж во всяком случае никакого единства стремлений, чувств и понимания в этой простой массе населения, именуемой человечеством»²⁶.

Воля и осмысленное, сознательное целеполагание, по мнению Шпенглера, — есть свойство, присущее только отдельным культурам, проявляемое не в этических декларациях, а в конкретных исторических целях. Это заявление и контекст рассуждений об историческом факте и времени истории дает основание увидеть изнанку мировоззрения Шпенглера, — прагматизм и утилитаризм, сосредоточенность на человеке западной, точнее, немецкой цивилизации²⁷. Принципиальная позиция Шпенглера не допускает интерференции культурных множеств. В шпенглеровой модели, по замечанию К. А. Свасьяна, «культуры — это абсолютно одинокие существа, гениальные анахореты»²⁸. Время замкнуто в этих культурах. Одновременность всех культур, их внутренний круговорот, вечное возвращение не открывает горизонты всечеловеческого, космического зона истории.

²² Муравьев В. Н. Рев племени. Манифесты русского идеализма / Сост. и коммент. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 820.

²³ Шпенглер О. Пессимизм? С. 25.

²⁴ Там же. С. 16.

²⁵ Там же. С. 18.

²⁶ Там же. С. 25.

²⁷ По замечанию П. Попова, прагматизм Шпенглера явно выражен в книге «Пруссачество и социализм». См.: Шпенглер О. Пессимизм ли это? С. 9.

²⁸ Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу. С. 89.

Муравьев, усматривая в позиции Шпенглера проявление пессимизма и релятивизма, находит основания для полемики с немецким мыслителем. Возвращаясь к теории прогресса О. Конта, замечая, что в этой теории есть много верного, и дополняя ее признанием возможности регрессов, Муравьев утверждает, что в современном человеке природа достигла своего высшего проявления в смысле усовершенствования разума и создания власти над природой в виде современной науки, развитие которой приведет к возрастанию телеологичности мира. Он высказывает свою точку зрения на исторический процесс, открывающую перспективу будущего, основывающуюся на принятии идеи целеполагания и проективной деятельности человечества, принимая веру в возможность достижений побуждением для действия. По его словам, «пессимизм для здешней жизни уничтожает возможность и плодотворность действия, и перенесение смысла в потустороннюю область не спасает земное действие»²⁹.

Время истории для Муравьева — не картина последовательности исторических событий, разворачивающихся в пространстве случайностей. Он стремится понять онтологическую глубину времени и в этом устремлении соприкасается с шпенглеровским чувствованием тайны времени как судьбы. «Что означает слово „время“? На этот вопрос, — утверждает Шпенглер, — не существует научного ответа»³⁰.

Однако Муравьев не исключает возможности поиска ответа, развивая в своем трактате «Овладение временем как основная задача организации труда» (1924) теорию времени. Он видит в реальности времени изменение и движение, которое есть «известное синтетическое выражение множественности»³¹, осуществление живой связи прошлого и будущего, полагая, что «лучшее выражение для того, что составляет сущность этого процесса, есть воскресение, <...> вечное возобновление прошлого»³². Воссоздание, воскресение достигается действительными результатами создаваемой человечеством культуры, символическими и реальными изменениями, вносимыми им в мир³³. Упоdobляя процесс воскресения пульсации, раскатке, разбегу, Муравьев апеллирует к закону сохранения энергии, видя его основу в самой сущности вещей. «Ничего не рождается, потому что вообще рождения нет, а есть только возобновление, воскресение. Новое же возникает вследствие улучшения старого путем воскрешения его не целиком, а лишь частично»³⁴.

Такое понимание времени определило образ будущего русской культуры, душу которой Муравьев пытается разглядеть в прошлом. И этот образ — не портрет. Читая «Рев племени», мы соприкасаемся со словесной иконой, с «прообразом грядущего храмового человечества», как сказал бы Е. Н. Трубецкой³⁵.

Возвышенный и аскетичный стиль этого манифеста открывает лик России, склад ее культуры, освобождающее изображение от мишуры, наносного, внешнего. Современность, Россия 1918 г. для Муравьева — случайность, преходящее. Подлинное бытие России, время ее культуры, ее будущее и историческое предназначение раскрывается в прошлом. Он писал:

Надо вернуться вспять, к глубинным залежам, испокон века обогащавшим русское сознание. Надо вновь открыть русское прошлое. Там, в суровой сосредоточенности единой народной мысли, рождалась могучая плодотворная культура. От нее отреклась ради блеска чужой мишуры беспокойная странница, София Премудрая наша, интеллигенция. Но от страстных мук познанного греха рождается спасительный Эон. София возвращается, покаянная, в отеческое лоно. Скоро русский народ предстанет перед миром в великом единстве и цельности. Против России

²⁹ Муравьев В. Н. Соч.: В 2 кн. Кн. 1. С. 535.

³⁰ Шпенглер О. Пессимизм? С. 16.

³¹ Муравьев В. Н. Соч.: В 2 кн. Кн. 2. С. 10.

³² Там же. Кн. 1. С. 535.

³³ Там же. Кн. 2. С. 76.

³⁴ Там же. Кн. 1. С. 535.

³⁵ Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. М.: ИнфоАрт, 1991. С. 14.

грабежа, насилия и разнузданности встанет грозной ратью Россия самопожертвования, строгости и подвига. Против Руси нечестивой, Руси разбойной поднимается Русь рыцарская³⁶.

В этом откровении слышится шпенглеровский мотив псевдоморфоза, сопровождающий движение нарождающейся культуры, облакаемой формами культуры более развитой. С петровской России, полагал Шпенглер, начался псевдоморфоз русской истории, примеряющей образы европейского барокко, Просвещения и европейских идей XIX в. Но если для Шпенглера Россия — это, скорее, обещание русско-сибирской грядущей культуры, нарождающейся и пока не проявленной, за которой — будущее, то Муравьев видит в России самобытную культуру, уже в глубокой древности обретшую свой лик, свою душу, свое предназначение.

Следуя этому представлению, он как бы извлекает из прошлого черты самобытной русской культуры, в замутненном виде проступающие и в облике современной ему России. Очищая этот образ, Муравьев фактически обращается к витающей в воздухе идее культурно-исторических типов. Характер и своеобразие русской культуры он видит в ее духовных началах. «Наиболее полным идеалом древнего русского миросозерцания было Царство Божие на земле. К этому идеалу сознание подходило одновременно через Церковь и государство, сливая их в образе великой сначала русской, затем вселенской теократии»³⁷, — пишет он. Всеобъемлющий дух православия определял, как полагает Муравьев, и другие свойства русской культуры: привязанность народа к обряду, «организующему сверхвременной порядок жизни соборного тела», отстраненность от «плодов оторванной умственности», укорененность представлений о живой и нерушимой связи прошлого и будущего, о единстве людей в стремлении к спасению, об ощущении Бога Совершенного в начале и конце исторического процесса»³⁸.

«Русский человек жил, в самом деле, между Рождеством и Воскресением», — так Муравьев определяет хронотоп древнерусской культуры³⁹. В сущности, принимая опыт культурно-типологического способа анализа исторического процесса, применяемого Шпенглером, Муравьев признает значение этого метода для изучения многообразия и специфики форм культуры. «Шпенглер прав, когда говорит о множественности возникающих культур и отсутствии преемственности между ними», — замечает он в подготовительных материалах к работе «Овладение историей» (1926)⁴⁰.

Вместе с тем в позиции Муравьева нельзя не увидеть критики взгляда Шпенглера на дискретность и континуальность движения истории, на то, что он упускает общечеловеческий ракурс этого процесса. Противопоставление русской культуры, культуру древних и восточных народов западной культуре (фактически — немецкой культуре) в ее послереформационном изводе, по мнению Муравьева, приводит к ошибочным представлениям о времени истории, исключает идею прогресса из мировоззренческого и культурного пространства человечества. «То, чем мы, так называемые „культурные люди“, живем сейчас, не есть достояние культуры всего человечества, или даже всей европейской культуры, а лишь плод извращенного мышления одной краткой эпохи»⁴¹.

В «Философском дневнике» он пишет, что, сравнивая русскую культуру с древними, отказывая ей в явных достижениях, «Шпенглер не прав»⁴². В развитии культуры Муравьев видит проявление прогресса, совокупный преемственный опыт, раскрывающий соборность мира. По его мысли, «познание этой соборности, действие,

³⁶ *Муравьев В. Н.* Рев племени. С. 812.

³⁷ Там же. С. 809.

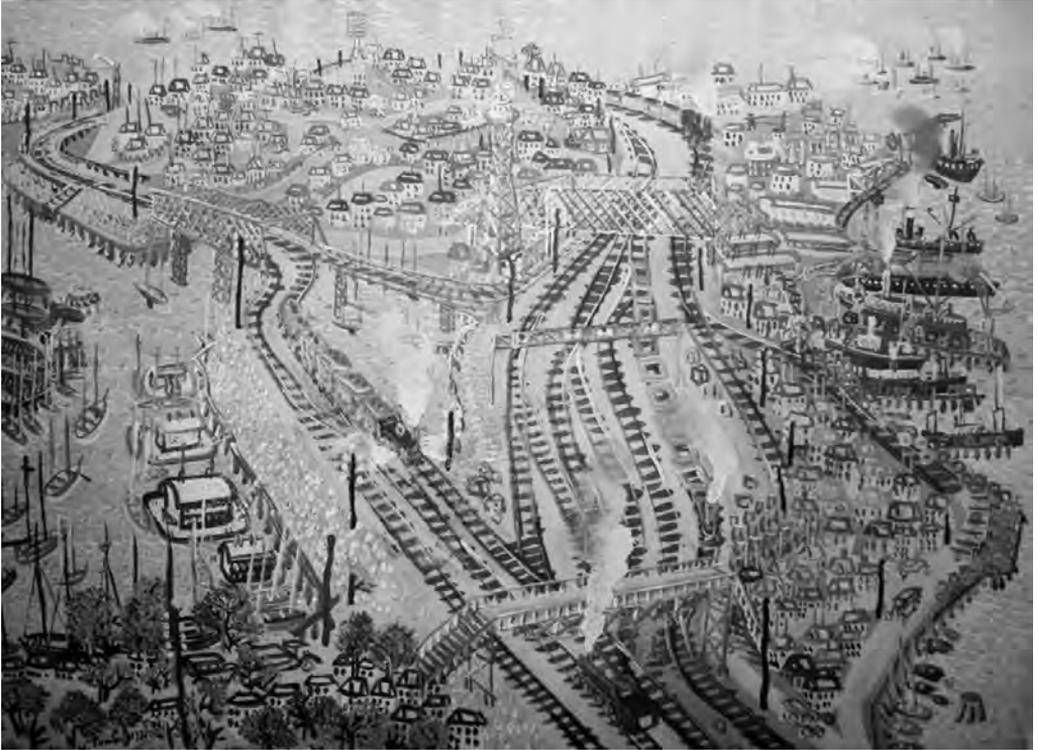
³⁸ Там же. С. 808.

³⁹ Там же.

⁴⁰ *Муравьев В. Н.* Соч. Кн. 2. С. 259.

⁴¹ Там же. С. 810.

⁴² Там же. Кн. 1. С. 577.



Город (розовый). Худ. В. А. Тамби, 1931 г.

с ней согласное, и дает власть, способную осуществить апокалиптическую цель»⁴³. Под апокалиптической целью он имеет в виду победу над временем, конец истории, объединение с космосом через коллективное историческое действие.

Образ мира, изображаемый Муравьевым в трактате «Овладение временем», представлен как целое, состоящее из творящих и возобновляющих его множеств. «Исторический основополагающий акт, оставаясь актом личным и стремясь стать актом всеобъемлющим или космическим, на самом деле имеет своим действительным субъектом необходимо историческую группу людей — народ, класс, государство...»⁴⁴, — пишет он. В апологии коллективного космического проекта Муравьева становится неразличимой тема перехода от культуры к цивилизации, столь важная для О. Шпенглера и обозначенная в «Закате Европы» анализом радикальных изменений совокупного ландшафта культуры, распавшегося на мировой город и провинцию. Шпенглер писал: «Вместо мира — *город*, некая *точка*, в которой сосредотачивается вся жизнь далеких стран, между тем, как оставшаяся часть отсыхает; вместо являющегося многообразия форм, сросшегося с землей народа — новый кочевник, паразит, обитатель большого города...»⁴⁵

У Шпенглера образ пропасти между городом и провинцией, рассекающей индустриальную Европу с XIX в., стал признаком торжества цивилизации. Конструируя культурное пространство будущего (где «в общем, „я“ передвигается от эгоистического действия к действию космическому через действие посредствующих коллективов»⁴⁶), Муравьев рисует фантастическую картину ландшафта будущего.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. Кн. 2. С. 72.

⁴⁵ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. С. 165.

⁴⁶ Муравьев В. Н. Соч. Кн. 2. С. 72.

Здесь «все люди одновременно должны жить в городе и в деревне», в архитектуре торжествуют монументальные формы, более величественные, чем кремль или замок, где архитектура должна «раздвигать рамки зданий, сливать домашнюю жизнь с работами аудиторий, музеев, обсерваторий, метеорологических станций, лабораторий, создавать архитектурные центры массового человеческого действия, меняющего историю и физические условия жизни, в ожидании участия его в астрономических преобразованиях»⁴⁷.

Это описание напоминает картины А. Лабаса «Город будущего» (1935. ГТГ) и композиции В. Тамби на тему «Город будущего» (1931. ГРМ). Образ этого вымышленного мира, в котором сливаются сады, храмы, поля, площади, музеи, погосты, лаборатории, улицы, обсерватории, леса, навеян многими статьями Федорова и прежде всего его заметкой «Астрономия и архитектура»⁴⁸. В описании Муравьева архитектура пространства культуры будущего преодолевает губительное разделение на городских и сельских жителей, объединяя всех для достижения апокалиптической цели воскрешения, воссоздания. Это образ преображенной, самовоскрешенной системы, воссозданного множества, устремленного к горизонтам земного пространства и к высотам космическим одновременно.

В картине культуры как преображения мира нет места европоцентризму, что сближает позицию Муравьева с ключевой идеей Шпенглера, выраженной в «Закате Европы». Вместе с тем видение культуры будущего в концепции Муравьева девальвирует шпенглеровское понятие *Russentum*. Это понятие, как отмечает Г. А. Тиме, «существовало по преимуществу в качестве своего рода противовеса фаустовскому феномену, призванному символизировать собирательный тип европейской и в первую очередь немецкой культуры». Она считает, что «по Шпенглеру, они противоположны как вертикаль и горизонталь: равнинное братство русских и „вертикальное восхождение“ фаустовского Я»⁴⁹.

Культура будущего в мечте Муравьева синтезирует движение горизонтальное и вертикальное, направляемое стремлением к «основной апокалиптической цели»⁵⁰, отступление от которой ввергает культуру в кризис. Источником этого стремления видится вера, Церковь, обряд. Тема религии является ключевой для Муравьева. В его утверждении «строительство культуры по существу космично и религиозно»⁵¹ можно усмотреть предпринятую попытку ответа на роковые вопросы Шпенглера. Шпенглер писал: «Верно ли, что религиозным гением обладают лишь арамеи и русские? И чего следует ожидать от будущей России теперь, когда — именно в решающем для нее столетии — препятствие в виде ученой ортодоксии оказалось сметено?»⁵²

В религиозно-философской мистериологии «София и Китоврас», написанной Муравьевым в 1921–1925 гг., словами героя выражена идея новой теократии, религиозная основа которой объединяет национальные культуры: «Каждый человек в каждой своей мысли и чувстве вскрывает частичный апокалипсис, в каждой своей цели ставит цель частичного преображения мира. Каждый народ, как совокупность таких людей, несет также свой апокалипсис, имеет также свою национальную цель, являющуюся частью общей вселенской цели»⁵³. Размышляя о преображении мира, о пути к будущему, Муравьев основывается на представлении о великом религиозном значении культуры, являющейся начатым и будущим преображением мира. Здесь видна пози-

⁴⁷ Там же. С. 102.

⁴⁸ См.: Федоров Н. Ф. Астрономия и архитектура // Весы. 1904. № 2. С. 20–24.

⁴⁹ Тиме Г. А. Два лика «Русской идеи» (Достоевский и Л. Толстой в «Закате Европы» О. Шпенглера) // Достоевский: Материалы и исследования / Отв. ред. Н. Ф. Буданова, И. Д. Якубович. СПб.: Наука, 2001. Т. 16. С. 290.

⁵⁰ Муравьев В. Н. Соч. Кн. 1. С. 577.

⁵¹ Там же. Кн. 2. С. 150.

⁵² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. С. 288.

⁵³ Муравьев В. Н. Соч. Кн. 1. С. 469.

ция автора концепции овладения временем, рассматривающего культуру как процесс, продолжение того, что делалось и делается в творческом преобразении мира. Этот взгляд открывает перспективу всеединства в движении к апокалиптической цели, когда «все культуры по степени их совершенства включаются в религию»⁵⁴.

Культура «ученых», светская культура, обращающаяся к духовным запросам жизни, встает на этот путь. Муравьев видит свет традиции духовной культуры, не угасающий со времен Древней Руси, пробивающийся сквозь темные времена и освещающий нынешние. Он писал:

И в современности мы видим участие православных деятелей в жизни и в творчестве культуры — у славянофилов, Достоевского, Соловьева, Бухарева, Флоренского, Леонтьева, Федорова, Булгакова и т. д. Сюда надо прибавить древнерусские братства Западного края, подвизавшиеся во времена и в местах, где православию грозила опасность. Они были очагами культуры и просвещения и центрами кипучей и широкой деятельности православных борцов. Именно такою являлась Церковь во все времена, когда ей грозила опасность и когда закладывались основы ее учения и строилась ее организация. Разве теперь не такой именно момент? И разве не пример Отцов Церкви или православных святителей должен руководить нами?⁵⁵

Это было написано в 1922–1923 гг., во времена послереволюционной катастрофы. Муравьев не сдавал позиции, согласно которой «культура должна стать Церковью и Церковь — культурой»⁵⁶. Путь к будущему представлялся ему как устремление к божественному, как мессианское действие, воплощающееся в активности и труде, изменяющем мир в космическом масштабе, «повинуясь велениям высших и последних законов мироздания, постигаемых пророками и духовными вождями в минуты вознесения их духа к престолу Высшей Силы»⁵⁷. Идеи, близкие к взглядам Муравьева, вдохновляли многих мыслителей этой эпохи, среди которых были А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, выдающийся художник В. Н. Чекрыгин и др., которые были последователями философии общего дела Н. Ф. Федорова.

Источники и литература

1. *Алешин А. И.* Размышление о феномене русского космизма // Русский космизм: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский / Под ред. А. Г. Гачевой, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 11–35.
2. *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
3. *Гаврюшин Н. К.* Прозрения и иллюзии русского космизма // Русский космизм: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский / Под ред. А. Г. Гачевой, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 127–140.
4. *Муравьев В. Н.* Рев племени. Манифесты русского идеализма / Сост. и коммент. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. 1072 с.
5. *Муравьев В. Н.* Соч.: В 2 кн. Кн. 1–2 / Сост., подгот. текста, коммент. А. Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011. 704 с.; 720 с.
6. Освальд Шпенглер и закат Европы: Сб. ст. М.: Берг, 1922. 95 с.
7. *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность / Пер с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. С. 5–122.

⁵⁴ Там же. Кн. 2. С. 150.

⁵⁵ Там же. Кн. 1. С. 494.

⁵⁶ Там же. С. 502.

⁵⁷ Там же. С. 503.

8. *Семенова С. Г.* Планетарный проект русского космизма и глобальные вызовы современного мира // *Русский космизм*: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский / Под ред. А. Г. Гачевой, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 198–228.
9. *Шпенглер Ф.* Освальд Шпенглер и закат Европы // *Освальд Шпенглер и закат Европы*: Сб. ст. М.: Берег, 1922. 95 с.
10. *Тиме Г. А.* Два лика «Русской идеи» (Достоевский и Л. Толстой в «Закате Европы» О. Шпенглера) // *Достоевский: Материалы и исследования* / Отв. ред. Н. Ф. Буданова, И. Д. Якубович. СПб.: Наука, 2001. Т. 16. С. 288–302.
11. *Трубецкой Е. Н.* Три очерка о русской иконе. М.: ИнфоАрт, 1991. 112 с.
12. *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3 / Сост. и подг. текста А. Г. Гачевой при участии С. Г. Семеновой. М.: Традиция, 1997. 743 с.
13. *Федоров Н. Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4 / Сост. и подг. текста А. Г. Гачевой при участии С. Г. Семеновой. М.: Традиция, 1999. 688 с.
14. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. 663 с.
15. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. 606 с.
16. *Шпенглер О.* Пессимизм ли это? / Пер. и предисл. П. Попова. М.: Т-во «Задруга», 1922. 40 с.
17. *Шпенглер О.* Пессимизм? / Пер. и предисл. Г. Генкеля. Петроград: Academia, 1922. 32 с.
18. *Янг Д. М.* Имеет ли русский космизм значение вне России? // *Русский космизм*: Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский / Под ред. А. Г. Гачевой, Б. И. Пружинина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2022. С. 141–148.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

П. Н. Базанов

Сменовеховцы об Освальде Шпенглере

УДК 94(47-87)"192":329+1(430)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_175
EDN QHXAYF



Аннотация: Сменовеховство — одно из самых экзотических идеологических течений русской эмиграции. Кроме знаменитого сборника «Смена вех», сменовеховцы издавали одноименный журнал и газету «Накануне». В них они выражали свои общественно-политические и философские взгляды. Особый интерес представляет их позиция по отношению к «Закату Европы» О. Шпенглера и его философской концепции. На философию шпенглеризма отзывался правый сменовеховец Н. В. Устрялов. Философия О. Шпенглера анализировалась на страницах берлинской газеты «Накануне».

Ключевые слова: сменовеховцы, философия, русская эмиграция, О. Шпенглер, Н. В. Устрялов, газета «Накануне».

Об авторе: **Петр Николаевич Базанов**

Доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры медиалогии и литературы Санкт-Петербургского государственного института культуры.

E-mail: bazanovpn@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

Для цитирования: Базанов П. Н. Сменовеховцы об Освальде Шпенглере // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 175–183.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Petr N. Bazanov

Smenovekhovtsy about Oswald Spengler



UDC 94(47-87)"192":329+1(430)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_175
EDN QHXAYF

Abstract: Smenovekhovism is one of the most exotic ideological movements of the Russian emigration. In addition to the famous collection "Smena vekh", the smenavekhites published a magazine of the same name and the newspaper "Nakanune". In them they expressed their socio-political and philosophical views. Of particular interest is their position in relation to the "Decline of Europe" by O. Spengler and his philosophical concept. The right-wing smenovekhite N.V. Ustryalov responded to the philosophy of spenglerism. The philosophy of O. Spengler was analyzed on the pages of the Berlin newspaper "Nakanune".

Keywords: smenovekhovtsy, philosophy, Russian emigration, O. Spengler, N. V. Ustryalov, newspaper "Nakanune".

About the author: **Petr Nikolaevich Bazanov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Medialogy and Literature of the St. Petersburg State Institute of Culture.

E-mail: bazanovpn@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-9068>

For citation: Bazanov P. N. Smenovekhovtsy about Oswald Spengler. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 175–183.

Общественно-политическое движение сменовеховцев (название — от заглавия сборника «Смена вех») является одним из самых своеобразных идеологических течений русской эмиграции, — только знаменитое евразийство может сравниться с ним по популярности и известности¹.

Сменовеховцы уже в первом своем сборнике, изданном в Праге в 1921 г., предложили примирение с советской властью. Они считали, что большевики сумели восстановить российскую государственность в новой форме, на иной социальной основе и с ними надо сотрудничать во имя будущей Великой России. Странники «Смены вех» отказывались от вооруженной борьбы против большевиков и призывали к совместной деятельности в пользу Отечества. Они первые пытались решить вопрос: за какую политическую силу и почему выступил народ в революцию и Гражданскую войну? Сменовеховцы первыми заявили, что поддержка интеллигенцией белых якобы стала ошибкой, потому что это была борьба против собственного народа. Поскольку белые проиграли Гражданскую войну, то они не пользовались популярностью у народов России, а симпатии были на стороне красных. Данная концепция совершенно не объясняет и не учитывает массовых антибольшевистских протестов и вооруженных восстаний простого народа России в 1918–1921 гг. Точно так же можно утверждать о ненародности коммунистической власти в России. Сменовеховцы доказывали национальный характер русской революции, подготовленной интеллигенцией и поддержанной народом. Поэтому интеллигенция должна покаяться, недаром статья С. С. Чахотина называлась «В Каноссу!» (в честь замка в Италии, куда германский император Генрих IV босиком пошел каяться перед папой Григорием VII). Хотя все забывают, что, сняв отлучение от церкви, император снова начал войну против папы, т. е. его покаяние было фальшивым. Но такая позиция приводила к оправданию большевизма, все более усиливавшегося к середине 1920-х гг.

Сменовеховцы искренне ждали повторения в России сценария Великой французской революции. Они восприняли НЭП как «экономический термидор», начало отхода от коммунистического революционного экстремизма. По мнению, выраженному даже в «Смене вех», после НЭПа последует уже политическая демократизация. Основой для мифопоэтики были аналоги с Великой французской революцией. Сначала революция идет по нарастающей, фельянов (либеральных монархистов) сменяют более радикальные жирондисты, на смену которым приходят экстремисты-якобинцы. Последних свергает Директория, т. е. революция идет на убыль, потом следует диктаторская власть консула Бонапарта, становящегося императором Наполеоном I, которого, в свою очередь, сменяет король Людовик XVIII. Так же будет и в России. Временное правительство эволюционировало от кадетов (умеренных монархистов) к социалистам. Их свергают экстремисты-большевики. А НЭП, в этой модели развития, — переход к режиму Директории. Далее последует военная диктатура. Потом, может быть, будет призван



Обложка сборника статей «Смена вех», изданного в Праге в 1921 г.

¹ См. научную дискуссию: *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.



Николай Васильевич Устрялов
(фото сделано в Харбине)

царь-батюшка. Но И. В. Сталин тоже хорошо знал историю Великой французской революции и имел социальный инструмент (ГПУ-НКВД) для уничтожения любых попыток поправки советской политики, не говоря уже о мифических заговорах, возможности которых после Гражданской войны были равны нулю.

Н. В. Устрялов принадлежал к правому крылу сменовеховцев и считал, что советская власть хотя и эволюционирует, но станет национальной только после военно-диктаторского переворота; левые сменовеховцы же признавали мирный эволюционный путь.

Сменовеховцы были сторонниками «топографического национализма», над ними довлела идея «почвы». По данной теории главным в жизни народа является территория, на которой он живет. Географические условия не только влияют на национальный характер народа, но неизбежно порождают политику государства. Какие бы внутренние перемены не происходили в стране, как бы не менялся общественный строй, — самое главное — неизменность территории. Революционный кризис 1917 г. привел к распаду страны. Стали появляться

многочисленные самопровозглашенные страны. Кроме объявивших об автономности и затем о независимости прибалтийских государств, Украины, Белоруссии, Закавказских республик, появились Донецко-Криворожская, Донская, Кубанская, Одесская, несколько Сибирских, Волжско-Уральские штаты и так до Кронштадтской, Шлиссельбургской, Сестрорецкой и т. д. С 1918 г. чуть ли не каждая деревня стала провозглашать независимость под красными, белыми или зелеными флагами. Потом Красная армия, как каток, прошла по всем этим новообразованиям и прекратила их существование. Белая армия, борющаяся со знаменитым лозунгом «За Великую, Единую и Неделимую Россию», еще быстрее бы ликвидировала все эти самопровозглашенные псевдогосударства. Большевики, по мнению сменовеховцев, продолжили дело Ивана Калиты — заново собрали Российскую империю, когда она распалась. В начале правления Ивана I Калиты Русь сократилась до границ маленького удельного княжества (меньше современной Московской области), но потом страна стала заново расширяться и присоединять утраченные русские земли (при этом затушевывалось то, что большевики не только создали отдельные республики, но стали искусственно культивировать новые национальные элиты).

Сохранение России большевиками рассматривалось в доктрине «Смены вех» не только в территориальных рамках. Правящая коммунистическая партия оказалась единственной государственной структурой в море анархии, крестьянских восстаний и бандитизма, затопивших Россию. В борьбе с белыми, атаманами, с национальными сепаратистами, с уголовниками большевикам пришлось заново построить еще более бюрократическое государство.

Больше всего сменовеховцы одобряли внешнюю политику большевиков. В отличие от «позорного Брестского мира» В. И. Ленина, «ни мира, ни войны» Л. Д. Троцкого, большевики после 1920 г. стали проводить прагматическую позицию. Действительно, постепенно, в рамках сталинской концепции «построения социализма в одной

стране» и «СССР как осажденной капиталистическим окружением крепости», процесс возвращения национал-патриотизма в государственную политику усилился. В то же время для коммунистов Россия всегда была «дойной коровой» мировой революции, плацдармом для международного социалистического движения. Политика советской власти десятилетиями специально формировалась для установления интернационалистического коммунизма во всем мире. Все делалось большевиками во имя мировой революции и установления коммунистического режима на всей планете. Вплоть до начала 1990-х гг. любой зарубежный левый социалист или революционер был ближе коммунистической власти СССР, чем русский патриот, даже в форме «советского патриотизма».

События февраля-октября 1917 г. породили у сменовеховцев, бывших членов русских либеральных партий октябристов и кадетов, разочарование в демократических процедурах народоизъявления и народоправства. Демократические институты работают только в стабильных обществах. Во время революционных ситуаций в любой стране мира демократические выборы отражают лишь агитацию данного момента, — через несколько месяцев большинство населения диаметрально меняет мнение. Сменовеховцы ставили под сомнение саму идею демократических выборов. И в этом тоже их позиция критики «формальной» демократии и парламентаризма совпадала с большевистской начала 1920-х гг. У советской власти социальная база была значительно шире, чем у большевиков. Если в социалистических преобразованиях были заинтересованы рабочие и небогатые крестьяне, то лозунги социальной правды и государственного порядка привлекли и другие группы населения России.

Принципиальной позицией сменовеховцев был призыв возвращения на Родину к русским эмигрантам для служения народу в рамках «общности судьбы». Именно призывами к уничтожению Русского Зарубежья сменовеховцы более всего нравились большевикам. В. И. Ленин рассчитывал на раскол единого фронта антисоветской эмиграции. Наличие более стотысячной русской армии за рубежом внушало советскому руководству обоснованные опасения. Культура, наука и достижения Русского Зарубежья весь XX в. были живым укором для коммунистической власти². Благодаря политике «возвращенчества» в СССР вернулось около 150–180 тысяч эмигрантов, почти все они к концу 1930-х гг. были репрессированы.

Сменовеховство стало первым этапом разработки новой национал-патриотической идеологии XX в. — «национал-большевизма». В ней учитывался «мессианизм» русского народа, присутствовала попытка связать дореволюционный и советский периоды русской истории. Все оригинальные концепции сменовеховства были любимыми постулатами советской идеологии и живы в общественном мнении до сих пор, правда, без ссылок на первоисточники.

Знаменитый немецкий философ Освальд Шпенглер (1880–1936) более всего известен как автор книги «Закат Европы». Первый том его сочинения был издан в 1918 г., второй — в 1922 г., а в 1923 г. вышел перевод на русский язык. Книги О. Шпенглера



Освальд Шпенглер

² Базанов. П. Н. Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.

были запрещены Главлитом в Советской России, хотя он был популярен среди российской интеллигенции и более всего в сменовеховской среде. Особое внимание в книге Шпенглера уделялось кризису западноевропейской цивилизации. При знакомстве с ней русские мыслители не могли не вспоминать, что писали о вырождении Запада наши славянофилы и К. Н. Леонтьев. Любой интеллектуал, читавший О. Шпенглера, неизменно проводил параллели с «Россией и Европой» Н. Я. Данилевского, при этом многие справедливо отмечали вторичность немецкого философа.

Среди сменовеховских идеологов, размышлявших о философии О. Шпенглера, выделяется общественно-политический деятель, публицист, философ Николай Васильевич Устрялов (1890–1937). Тема кризиса Запада была очень популярна в начале 1920-х гг., после издания «Заката Европы» Освальда Шпенглера, тем более что второй том этой книги вышел именно в 1922 г., в разгар сменовеховства. Н. В. Устрялов в статье «Старорежимным радикалам» подчеркивал славянофильские истоки идей Шпенглера и атмосферу интереса ко всему русскому: «Прав Бердяев, что книга Шпенглера, явившаяся откровением для Европы, „не может слишком поразить тех русских людей, которые давно уже ощущали кризис, о котором говорит Шпенглер“. Совершенно ясно, что „в мыслях Шпенглера есть какое-то вывернутое наизнанку, с противоположного конца утверждаемое славянофильство“. „Славянофильские“ мотивы, обновленные и углубленные жизнью, звучат все слышнее и определеннее не только в России, но и в Европе. Русское влияние на Западе становится ощутительным, как никогда...»³

В концептуальной статье «О „будущей России“ (К вопросу о „самоопределении“ сменовеховцев)» Н. В. Устрялов рассуждает о бесстрастном и реалистичном отношении к западной цивилизации и приоритете России с ее героическим «скифством»: «Да, пора, пора обратиться лицом к наличной России. Не натравливать на нее Европу, а знакомить Европу с нею, — по старому завету Герцена. Тем более что сама Европа жаждет этого знакомства, этого общения. Старая Европа тоскует по блоковым „скифам“, по новой крови, по новому духу, — о, разве случайны все эти книги Шпенглеров!»⁴

В другой статье — «Фрагменты (к модной теме о кризисе демократии)» — Н. В. Устрялов касается знаменитого шпенглеровского противостояния «цивилизации» и «культуры» и в рамках сменовеховского отрицательного отношения к народовластию, скомпрометированному революцией 1917 г., пишет: «Оба эти явления [формальная демократия и коммунистические схемы] — симптомы „цивилизации“, а не культуры (если пользоваться модными терминами Шпенглера), и кризис, в который загнала человечество демократия, уже во всяком случае не может быть разрешен одним только социализмом, ее прямым наследником»⁵. Четко прослеживается отношение Устрялова к политиканствующим философам О. Шпенглеру и Н. А. Бердяеву, которым противопоставляются мыслители, профессиональные историки и Античности, и Средних веков — Гульельмо Ферреро (1871–1942), Роберт Юрьевич Виппер (1859–1954) и Михаил Иванович Ростовцев (1870–1952): «Да, тема, бесспорно, модная. О переломе исторических путей теперь читаешь не только у философствующих „романтиков“, вроде Шпенглера или Бердяева, но и у писателей трезвого ума, острого взгляда, точной науки: достаточно припомнить хотя бы знаменитого итальянского историка Ферреро и наших выдающихся ученых Виппера и Ростовцева»⁶.

Однако Н. В. Устрялов не только постоянно полемизирует с Н. А. Бердяев, но зачастую и соглашается с ним, особенно в восприятии О. Шпенглера: «В истории чередуются дневные и ночные эпохи, — замечает Н. А. Бердяев в своей недавней статье о Шпенглере („Предсмертные мысли Фауста“)... — И мы стоим у грани [новой] ночной

³ Устрялов Н. В. Старорежимным радикалам // Накануне. 1922. № 185. 14 нояб. С. 4.

⁴ Устрялов Н. В. О «будущей России» (К вопросу о «самоопределении» сменовеховцев) // Сменовеховство: pro et contra: Антология. 2-е изд., испр., пересм. / Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова. СПб., 2023. С. 175.

⁵ Устрялов Н. Фрагменты (к модной теме о кризисе демократии) // Накануне. 1924. № 43. 21 февр. С. 2.

⁶ Там же. С. 2–3.

эпохи. День новой истории кончается. Рациональный свет ее гаснет. Наступает вечер... По многим признакам наше время напоминает начало раннего Средневековья. Начинаются процессы закрепощения, подобные процессам закрепощения во времена императора Диоклетиана. И не так неправдоподобно мнение, что начинается феодализация Европы. Процесс распада государства совершается параллельно универсалистическому объединению»⁷.

На работы Н. В. Устрялова отреагировал один из вождей большевистской партии, Н. И. Бухарин, который даже написал на его книгу «Под знаком революции»⁸ целую брошюру-рецензию «Цезаризм под маской революции». «Наш харбинский, то бишь афинский, софист говорит на „языке богов“. Правда, стилист он недурной и умеет облекать „реальные интересы“ узорами расписного, но точного языка, подымаясь иногда даже до своеобразного сменовеховского пафоса. Однако этот узорчатый словесный ковер, куда ловкою рукой привлечены и „Непостижимое“, и „Исторический Разум“, и Шпенглер с Соловьевым, Леонтьевым, де Мэстром, и Гегель, и многое другое, конечно, весьма искусно скрывает „реальные интересы“, о которых заботился г. Устрялов»⁹.

Другие представители сменовеховского идеологического течения также обращали внимание на творчество О. Шпенглера. В особенности много было публикаций в берлинской газете «Накануне»¹⁰. Под криптонимом «A. S.» появилась рецензия «Книжный угол»¹¹ на первый перевод на русский язык первого тома «Заката Европы» О. Шпенглера (М., 1923). Некий А. Гурлянд поместил в «Накануне»¹² статью «„Шпенглеризм“: „Панарабизм“ в исторической концепции Шпенглера», где после изложения концепции цивилизаций О. Шпенглера, в качестве доказательства правоты философа, приводится факт образования независимых арабских государств после падения Османской империи. Observer (предположительно, это псевдоним писателя М. А. Осоргина) в статье «Гибель европейской цивилизации и век цветных рас»¹³ напоминает о славянофильских концепциях, сравнивает их со взглядами О. Шпенглера и обосновывает реальность угрозы натиска Азии и Африки. Публицист Б. М. Шенфельд (Россов) под криптонимом «Б. Ш-д.» написал статью о выступлении знаменитого философа С. Л. Франка в Религиозно-философской академии в Париже — «Кризис европейской культуры» (Доклад С. Л. Франка)¹⁴, где отмечалось, что, по мнению Семена Людвиговича, «закат» Запада есть временная болезнь, которая скоро пройдет. В парадигме борьбы с европоцентризмом под псевдонимом «Искатель» появилась рецензия на «Исход к Востоку» «Без путей: „Евразийцы“»¹⁵, где приветствуется новое философское направление, признающее революцию 1917 г. «как факт» и продолжающее общее направление сменовеховства. Кризису цивилизации должен был противостоять не только социализм, но и завоевания науки — так И. Василевский (Не-Буква) заявлял в статье «Люди будущего (Профессор Н. К. Кольцов об улучшении человеческой породы)»¹⁶.

⁷ Устрялов Н. В. Старорежимным радикалам. С. 4.

⁸ Устрялов Н. В. Под знаком революции: Сб. ст.: 1) Национал-большевизм: (Ст. полит.); 2) Рус. думы: (Очерки философии эпохи). Харбин, 1925. 354 с.

⁹ Бухарин Н. И. Цезаризм под маской революции: по поводу книги проф. Н. Устрялова «Под знаком революции». М., 1925. 46 с.

¹⁰ Базанов П. Н. Берлинская газета сменовеховцев «Накануне» и русская философская мысль // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 2. С. 134–144.

¹¹ A. S. Книжный угол // Накануне. 1923. № 258. 11 февр. С. 1.

¹² Гурлянд А. «Шпенглеризм»: «Панарабизм» в исторической концепции Шпенглера // Накануне. 1922. № 132. 13 сент. С. 2.

¹³ Observer. Гибель европейской цивилизации и век цветных рас // Накануне. 1923. № 490. 16 дек. С. 3.

¹⁴ Ш-д Б. Кризис европейской культуры (Доклад С. Л. Франка) // Накануне. 1923. № 311. 17 апр. С. 1.

¹⁵ Искатель. Без путей: «Евразийцы» // Накануне. 1922. № 73. 24 июня. С. 2–3.

¹⁶ Василевский И. (Не-Буква). Люди будущего (Профессор Н. К. Кольцов об улучшении человеческой породы) // Накануне. 1922. № 200. 2 дек. С. 2–3.

К теме гибели европейской цивилизации примыкает публикация в литературном приложении «Накануне» (с № 26 1922 г.) отрывков из романа А. Н. Толстого «Аэлита». Газетная версия романа имела символический подзаголовок «Закат Марса» (в отличие от первого эмигрантского издания в берлинском издательстве И. П. Ладыжникова в 1923 г.). В советских изданиях были убраны или значительно сокращены сюжеты, посвященные истории Марса и Атлантиды (т.н. рассказы Аэлиты инженеру Лосю), повествующие, в том числе, и о борьбе мистических сил добра и зла. А. Н. Толстой, будучи талантливым писателем, великолепно изложил историософские идеи антропософов и теософов. В «Аэлите» А. Н. Толстым была в виде популярного очерка представлена обобщенная псевдоистория доисторических цивилизаций, якобы реконструированная Рудольфом Штайнером, Еленой Блаватской и их единомышленниками. Писатель описывает борьбу варварства и цивилизации, антагонизм рас — как двигатель человеческой истории. А. Н. Толстой посмеивается не только над антропософами, но достается и О. Шпенглеру с его «Закатом Европы» и фантазиями об идеальном государстве. Даже по сокращенному и цензурированному советскому варианту текста поколения читателей, жившие в СССР, прекрасно знали историософскую доктрину антропософов. «Аэлита» пропагандирует и сменовеховство в рамках союза интеллигенции (инженер М. Лось), и красных (солдат А. Гусев), к тому же «скифство» Советской России, спасающее Древний Марс (Западную Европу), прекрасно сочетается с нарождающейся, по О. Шпенглеру, новой «русско-сибирской цивилизацией».

Таким образом, публикация «Заката Европы» О. Шпенглера вызвала бурные дискуссии в русских интеллектуальных кругах. Особенно отечественных мыслителей интересовало шпенглеровство в свете старой славянофильской теории «загнивания Запада». Сменовеховцы в силу «советофильских» симпатий были настроены антизападнически, поэтому уделяли большее внимание проблеме деградации европейской культуры. На данном фоне творчество О. Шпенглера вызывало у представителей сменовеховства пристальный интерес.

Источники и литература

1. *Базанов П. Н.* Берлинская газета сменовеховцев «Накануне» и русская философская мысль // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 2. С. 134–144.
2. *Базанов П. Н.* Культура русской эмиграции — гордость отечественной истории // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 11–24.
3. *Базанов П. Н.* Парижский журнал «Смена вех» и русская философская мысль // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 3. С. 361–368.
4. *Базанов П. Н.* Царь и Советы: русская эмиграция в борьбе за российскую государственность: политическая и издательская деятельность. 2-е изд., испр. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 322 с.
5. *Базанов П. Н., Вахитов Р. Р., Гаврилов И. Б., Ермишина К. Б., Корольков А. А., Малинов А. В., Медоваров М. В., Тесля А. А., Фатеев В. А.* Евразийство: pro et contra. К 100-летию выхода сборника «Исход к Востоку». Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 12–52.
6. *Бухарин Н. И.* Цезаризм под маской революции: по поводу книги проф. Н. Устрялова «Под знаком революции». М.: Правда, 1925. 46 с.
7. *Василевский И. (Не-Буква).* Люди будущего (Профессор Н. К. Кольцов об улучшении человеческой породы) // Накануне. 1922. № 200. 2 дек. С. 2–3.
8. *Гурлянд А.* «Шпенглеризм»: «Панарабизм» в исторической концепции Шпенглера // Накануне. 1922. № 132. 13 сент. С. 2.
9. *Искатель.* Без путей: «Евразийцы» // Накануне. 1922. № 73. 24 июня. С. 2–3.

10. Сменевеховство: pro et contra: Антология / Сост., коммент. П. Н. Базанова, А. В. Репникова; вступ. ст. П. Н. Базанова. 2-е изд., пересм., испр. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. 888 с.
11. Устрялов Н. В. О «будущей России» (К вопросу о «самоопределении» сменевеховцев) // Устрялов Н. В. Под знаком революции: Сб. ст. 2-е изд., испр. Харбин, 1927. С. 132–135.
12. Устрялов Н. В. Под знаком революции»: Сб. ст.: 1) Национал-большевизм: (Ст. полит.); 2) Рус. думы: (Очерки философии эпохи). Харбин: Русская жизнь, 1925. 354 с.
13. Устрялов Н. В. Старорежимным радикалам // Накануне. 1922. № 185. 14 нояб. С. 4–5.
14. Устрялов Н. Фрагменты (к модной теме о кризисе демократии) // Накануне. 1924. № 43. 21 февр. С. 2–3.
15. Ш-д Б. Кризис европейской культуры (Доклад С. Л. Франка) // Накануне. 1923. № 311. 17 апр. С. 1.
16. А. S. Книжный угол // Накануне. 1923. № 258. 11 февр. С. 1.
17. Observer. Гибель европейской цивилизации и век цветных рас // Накануне. 1923. № 490. 16 дек. С. 3.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

Д. И. Стогов

Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера) конца XIX — начала XX в. о «закате Европы»

УДК 329.11(470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_184
EDN ZDQICU



Аннотация: Статья посвящена представлениям идеологов русского консервативного движения конца XIX — начала XX в. о грядущей катастрофе западного мира. Автор изучил публицистические и научные труды, газетные статьи, публичные речи, проповеди ряда видных представителей русского консервативного движения предреволюционного периода (А. А. Киреева, Л. А. Тихомирова, В. А. Грингмута, К. Н. Пасхалова, К. Н. Булацеля, Н. Е. Маркова, святителя митрополита Макария (Парвицкого-Невского) и др.). Представители консервативной мысли обращали пристальное внимание на следующие особенности бытия западной цивилизации: отрыв от корней и традиций, безбожие и нигилизм, беспредельный индивидуализм, космополитизм, гедонизм и др. При этом русские правые считали, что эти качества неизбежно приведут к краху и гибели западной культуры как таковой. В статье подчеркивается, что именно русские консерваторы еще задолго до немецкого философа О. Шпенглера с его книгой «Закат Европы» обращали внимание на грядущее падение Европы, писали об опасности бездумного подражания Западу со стороны России. Вслед за выдающимися русскими мыслителями XIX в. Н. Я. Данилевским и К. Н. Леонтьевым русские консерваторы конца XIX — начала XX в. противопоставляли Россию и Европу. В этом плане русские монархисты конца XIX — начала XX в. явились продолжателями философской традиции поздних славянофилов и почвенников. Монархисты считали, что только русский царь как удерживающий (катехон) способен защитить мир от пагубного влияния Запада. В статье отмечается, что многие идеи русских консерваторов о противостоянии России и Европы остаются актуальными и сегодня, когда на наших глазах западная цивилизация вступила в фазу глубокого мировоззренческого кризиса.

Ключевые слова: правые, консерваторы, религия, политика, цивилизация, православие, самодержавие, народность, закат Европы.

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>

Для цитирования: Стогов Д. И. Русские консерваторы (предтечи О. Шпенглера) конца XIX — начала XX в. о «закате Европы» // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 184–196.

Dmitry I. Stogov

**Russian Conservatives (Forerunners of O. Spengler)
of the Late XIX – Early XX Century About the “Decline of Europe”**

UDC 329.11(470+571)(091)
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_184
EDN ZDQICU



Abstract: The article is devoted to the ideas of the ideologists of the Russian right-monarchist movement of the late XIX – early XX century about the coming catastrophe of the Western world. The author studied journalistic and scientific works, newspaper articles, public speeches, sermons of a number of prominent representatives of the Russian conservative movement of the pre-revolutionary period (A. A. Kireev, L. A. Tikhomirov, V. A. Gringmut, K. N. Paskhalov, K. N. Bulatsel, N. E. Markov, St. Metropolitan Macarius (Parvitsky-Nevsky), etc.). Representatives of conservative thought paid close attention to the following features of the existence of Western civilization: separation from roots and traditions, godlessness and nihilism, boundless individualism, cosmopolitanism, hedonism, etc. At the same time, the Russian right believed that these qualities would inevitably lead to the collapse and death of Western culture as such. The article emphasizes that it was Russian conservatives who, long before the German philosopher O. Spengler with his book “The Decline of Europe”, drew attention to the impending fall of Europe, wrote about the danger of thoughtless imitation of the West by Russia. Russian conservatives of the late XIX – early XX century opposed Russia and Europe following the outstanding Russian thinkers of the XIX century N.Y. Danilevsky and K.N. Leontiev. In this regard, the Russian monarchists of the late XIX – early XX century they were the successors of the philosophical tradition of the late Slavophiles and soil scientists. The monarchists believed that only the Russian tsar as a detaining (catechon) was able to protect the world from the harmful influence of the West. The article notes that many ideas of Russian conservatives about the confrontation between Russia and Europe remain relevant today, when the Western civilization has entered a phase of deep ideological crisis.

Keywords: rightists, conservatives, religion, politics, civilization, Orthodoxy, autocracy, nationality, decline of Europe.

About the author: **Dmitry 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>

For citation: Stogov D. I. Russian conservatives (forerunners of O. Spengler) of the late XIX – early XX century about the “decline of Europe”. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 184–196.

Актуальность проблемы. В условиях нынешнего геополитического противостояния России и Запада, испытывающего глубокий мировоззренческий кризис (что выражается в отходе значительной части населения западных стран от христианских ценностей, от идей традиционной семьи и традиционной нравственности, в возрастании на Западе бездуховности, а подчас и в проявлениях откровенного сатанизма), крайне актуальным представляется обращение к изучению трудов выдающихся русских консервативных мыслителей конца XIX — начала XX в.¹ Во многих из них затрагивается проблема взаимоотношений России и западной цивилизации, говорится об идейном, духовном и нравственном упадке Запада.

Сходные идеи о грядущем кризисе и последующей гибели цивилизации Запада получили широкое распространение во всем мире в 1918–1922 гг. после публикации двух томов знаменитого философского труда немецкого мыслителя Освальда Шпенглера «Закат Европы» (*“Der Untergang des Abendlandes”*)². Однако еще задолго до Шпенглера русские правоконсервативные мыслители фактически сформулировали идеи о постепенном «загнивании» Запада, предрекая ему скорую гибель.

Под русской правоконсервативной идеологией конца XIX — начала XX в. мы понимаем идеологию русских консервативных мыслителей предреволюционной эпохи, выступавших за сохранение в России традиционного уклада во всех сферах общественной жизни: в экономике, политике, культуре³. Основой консервативной идеологии являлась приверженность «русской триаде» («Православие, самодержавие, народность»). Отметим, что русские консерваторы конца XIX — начала XX в. были неоднородными. Значительную их часть составляли крайне правые (черносотенцы), выступавшие за сохранение в стране неограниченного самодержавия. Были и умеренно правые, допускавшие функционирование в стране народного представительства (в виде созданной в ходе революции 1905–1907 гг. Государственной думы), а также националисты.

Историография проблемы. К настоящему времени вышло немало научных трудов, авторы которых, изучая идеологию русского консерватизма предреволюционной эпохи, так или иначе касаются вопроса об отношении монархистов к западной цивилизации. В частности, об отношении крайне правых к «загнивающему» Западу пишет известный историк монархического движения С. А. Степанов⁴. Особое внимание исследователь обращает на проблему отношения русских правых к западному буржуазному строю. Не отвергая полностью технический прогресс, русские консерваторы, отмечает историк, много писали о потере духовности Западом⁵. С. А. Степанов в своем исследовании подчеркивает, что крайне правые, анализируя аспекты взаимоотношений России и западного мира, широко использовали идеи славянофилов о противопоставлении России Западу (под которым

¹ Данная статья продолжает серию публикаций автора о русских консервативных мыслителях: *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285; *Его же.* Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141; *Его же.* Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 83–95; *Его же.* Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 116–127; *Его же.* Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118; *Его же.* Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178; *Его же.* Судьба Д. П. Голицына (Муравлина) в эмиграции // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 173–186.

² *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М., 1993.

³ Подробнее см.: Правые партии. Документы и материалы. 1905–1917 гг. Т. 1–2 / Публ. Ю. И. Кирьянова. М., 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. С. 5.

⁴ *Степанов С. А.* Черная сотня: что они сделали для величия России. М., 2013. С. 23–24.

⁵ Там же. С. 24.

монархисты понимали страны Западной Европы и Северной Америки)⁶, а также ввели в оборот тезис о «загнивании» Запада⁷.

Исследователь М. Л. Размолодин в своей монографии, посвященной идеологии Черной сотни, приводит высказывания монархистов о Западе. Историк отмечает, что, по мнению правых, Запад сохранил «лишь внешние атрибуты христианства, по своему внутреннему содержанию фактически расстался с ценностями и идеалами Нового Завета, сделав ставку на развитие материального прогресса в ущерб духовному»⁸.

Историк А. В. Репников обращает внимание на некоторые параллели в мировоззрении русских консерваторов предреволюционного периода и идеологов позднейшего евразийского движения, прежде всего, относительно противопоставления России Западу⁹. Впрочем, автор монографии о консервативных моделях российской государственности отмечает, что «современные исследователи более сдержанны в попытках найти идейные истоки евразийства в русской консервативной мысли»¹⁰.

Исследователь А. А. Иванов, рассматривая геополитические взгляды и внешнеполитические ориентиры русских консерваторов начала XX в., отмечает, что в своей основе они восходят к идеям славянофилов, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. И. Ламанского и других представителей русского консерватизма XIX в.¹¹

Рассмотрение западной цивилизации как «плавильного котла» для многочисленных народов, утративших свою национальную идентичность в «цивилизованной» Европе, характерно для выдающегося мыслителя и публициста В. В. Кожинова, написавшего работу, посвященную черносотенному движению¹².

Также опубликована обширная исследовательская литература, посвященная изучению основного труда О. Шпенглера «Закат Европы»¹³.

Вместе с тем, до настоящего времени не существовало комплексного исследования, касающегося проблемы отношения русских монархистов предреволюционного периода к западному обществу и западной культуре. Данная статья отчасти призвана восполнить этот существенный пробел.

Генерал А. А. Киреев о религиозном, мировоззренческом кризисе западной цивилизации. Генерал от кавалерии, представитель позднего славянофильства, писатель и публицист Александр Алексеевич Киреев (1833–1910), являвшийся членом монархической организации — «Союза русского народа»¹⁴, в статье «Спор с западниками настоящей минуты» указывал, что по религиозным вопросам Запад индифферентен¹⁵, отмечая, что с 1870 г. папа римский сделался для католиков «вице-богом» и «закончилась эволюция католицизма». Папа, подобно ветхозаветному Адаму, падшему перед искушением дьявола, также пал, пожелав сделаться «яко Бог»¹⁶. В результате многочисленные «князья и народы» идут на поклонение

⁶ Там же. С. 23.

⁷ Там же. С. 24.

⁸ Размолодин М. Л. О консервативной сущности черной сотни. Ярославль, 2010. С. 152.

⁹ Репников А. В. Консервативные модели российской государственности. М., 2014. С. 252.

¹⁰ Там же.

¹¹ Политические партии России. Конец XIX — начало XX в.: В 3 т. М.: Политическая энциклопедия, 2022. Т. 1: Консервативные партии / А. А. Иванов. С. 347.

¹² Кожин В. В. «Черносотенцы» и революция (загадочные страницы истории). Изд. 2-е, доп. М., 1998. С. 217.

¹³ См.: Афанасьев В. В. Социология политики Освальда Шпенглера. М., 2009. 192 с.; Горелов А. А., Горелова Т. А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 1. С. 29–43 и др.

¹⁴ Киреев А. А. Дневник. 1905–1910 гг. / Сост. К. А. Соловьев. М., 2010. С. 113.

¹⁵ Киреев А. А. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедева, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 334.

¹⁶ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Там же. С. 335.

«непогрешимому» папе, падают пред ним на колени, что является прямым нарушением богоустановленного миропорядка.

В свою очередь, согласно Кирееву, протестанты, начиная с М. Лютера, борясь с деспотизмом папы римского, впали в противоположную крайность — «в преувеличенную, незаконную свободу»¹⁷. Это такая же крайность, как и принцип «непогрешимости» папы. Обе крайности (и католическая, и протестантская) равным образом отдаляют Европу от Истины. Киреев считал, что западного христианства как такового вообще нет: есть только два враждующих между собой крыла — католики и протестанты, равно далекие от истинной веры¹⁸.

Генерал и публицист нередко писал о «неверии» Запада, опасаясь, что западный нигилизм постепенно все больше будет распространяться и в России. В частности, эти опасения изложены в его книге «Россия в начале XX века», которая была опубликована в 1903 г. и представляет собой сборник писем, адресованных императору Николаю II¹⁹. Соответственно, указывал автор книги, перед российской молодежью встает выбор: либо опрокинуться в конституционализм и правовой беспредел, либо вернуться к истокам собственного национального бытия²⁰.

Особое внимание А. А. Киреев уделял проблеме деградации государства как такового на Западе. Он указывал, что сама государственная власть в Европе постепенно вырождалась во власть отдельных политических партий (это относится, в частности, к социал-демократам и особенно к анархистам, отрицавшим необходимость существования государства вообще)²¹.

Таким образом, генерал А. А. Киреев полагал, что западная цивилизация, западное общество вступили в стадию глубокого мировоззренческого кризиса. Он проявлялся, по мысли правого публициста, прежде всего, в отходе от Истины, от христианских догматов. Учение о «непогрешимости» папы римского напрямую ведет к чуждому христианству «человекобожию», политическая борьба многочисленных партий приводит к деградации государственного начала. Кроме того, Киреев отвергал идею западного прогресса, ставящего на первое место развитие материальных благ, достижение чисто практических целей²² (генерал писал о неоднозначности идеи прогресса, отмечая, что «прогресс может быть и в болезни») ²³, считая, что прогресс в России возможен только как «стремление к усовершенствованию <...> наших принципов», претворение их в жизнь²⁴. Западный прогресс последователь славянофилов видел «упадком созидательных сил» и «приближением к смерти»²⁵, характеризовал его как «ложный», ссылаясь при этом на мнение выдающегося философа К. Н. Леонтьева, называвшего прогресс в западном понимании «уравнительным и утилитарным»²⁶.

С недоверием А. А. Киреев относился и к западной идее «толеранции» (сопоставимой с современным понятием «толерантность»), «цивилизации и гуманности»²⁷. Генерал прямо указывал на «гнилость» западного строя, ссылаясь на славянофилов. Он при этом замечает, что «прогрессивное разложение», «прогрессивная смерть» Запада будут происходить постепенно, медленно, будут сопровождаться всевозможными техническими усовершенствованиями и комфортом²⁸. Однако падение Запада, считал Киреев, неизбежно.

¹⁷ Там же. С. 337.

¹⁸ Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // Там же. С. 41.

¹⁹ Там же. С. 24 (предисловие С. В. Лебедева).

²⁰ Там же.

²¹ Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // Там же. С. 34.

²² Киреев А. А. Народность и Рим // Там же. С. 253.

²³ Киреев А. А. Наши противники и наши союзники // Там же. С. 312.

²⁴ Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // Там же. С. 67.

²⁵ Киреев А. А. Наши противники и наши союзники // Там же. С. 312.

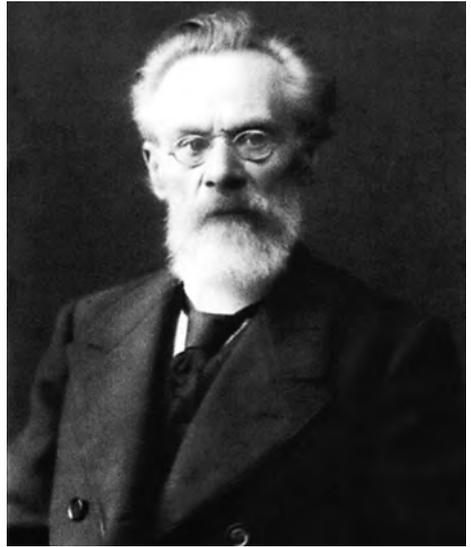
²⁶ Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Там же. С. 349.

²⁷ Киреев А. А. Ответ «Австрийскому Славянину» // Там же. С. 161.

²⁸ Киреев А. А. Россия и славяне // Там же. С. 285.

Л. А. Тихомиров о политическом разложении Запада и опасности глобализма.

Вслед за А. А. Киреевым идеолог монархической государственности, видный участник старейшей монархической организации, «Русского собрания», Лев Александрович Тихомиров (1852–1923) подверг жесткой критике западную идею «партийности». Обилие многочисленных политических партий на Западе, по его мнению, приводит только к разложению государственного начала. В частности, мыслитель указывал: «От того, что представители разнородных „партийных“ интересов собраны в одной комнате — они вовсе не делаются представителями интереса „национального“»²⁹. «Арифметическому подсчету интересов» в условиях либеральной западной демократии Тихомиров противопоставляет «живой подсчет социальной необходимости», который возможен только при реализации монархического принципа³⁰. Обострившаяся



Лев Александрович Тихомиров

на Западе в условиях партийности классовая борьба приводит, по мнению автора книги «Монархическая государственность», к постепенному разложению современных наций³¹. Европейский принцип партийности в «бессловном государстве» ведет, по Тихомирову, к «владычеству профессиональных политиков»³², которые заботятся о своекорыстных интересах, а не об общем благе. Созвучные русскому мыслителю идеи находим у О. Шпенглера, который писал, что западноевропейские города поглощают вокруг себя все и вся, тогда как крестьянство, земля как таковая, «отсыхает». Мало того, Европу, по Шпенглеру, заполняет «новый кочевник, паразит, обитатель большого города, чистый, оторванный от традиций, возникающий в бесформенно флюктуирующей массе человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокой антипатии к крестьянству». В результате такого явления пагубно исчезает «многообразие форм сросшегося с землей народа»³³.

Важную часть рассуждений выдающегося русского мыслителя составляет критика глобалистских устремлений западной элиты, критика идеи создания так называемого «всемирного государства». Не отрицая некоторые положительные моменты при гипотетической реализации этой идеи, особенно на начальном этапе создания такого государства (претворение в жизнь многих принципов, выработанных ранее в различных национальных государствах), Л. А. Тихомиров указывает, что постепенно глобализация неизбежно станет тормозом развития человечества³⁴. Обращая внимание на то, что «общечеловеческая идея» может быть выработана только при условии «соперничества нескольких равноправных государственных типов», мыслитель отмечает, что создание единого государства станет страшной силой, которая «может положить конец всякому дальнейшему развитию человечества» и, в свою очередь, «положить начало его прогрессивному замиранию и отупению». По словам автора «Монархической государственности», в случае появления «всемирного государства» сложится

²⁹ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., [1992]. С. 525.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 519.

³³ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. С. 165.

³⁴ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. С. 658.

ситуация, когда против него вообще некому будет бороться, тогда как «исторический суд борьбы — есть великая сила развития»³⁵. Если же эта борьба во всемирном, глобалистском государстве прекратится, тогда не будет и никакого развития, никакого прогресса в положительном понимании этого слова.

Таким образом, Л. А. Тихомиров, как и А. А. Киреев, разделял прогресс на благотворный, положительный, и вредный, приводящий к разложению человечества. Особое внимание автор «Монархической государственности» уделил критике европейской партийной системы (что было характерно и для А. А. Киреева), а также глобалистской идеи «всемирного государства». Мыслитель рассматривал глобализм как средство, неизбежно приводящее к деградации общества, цивилизации.

В. А. Грингмут о «западноевропейском политическом хаосе» и о «мраке невежественного обскурантизма» западной цивилизации. Основатель и лидер «Русской монархической партии», член «Русского собрания» Владимир Андреевич Грингмут (1851–1907) вслед за А. А. Киреевым подчеркивал, что западные церкви исказили «непреложную истину Христова учения»³⁶. Политическое состояние западного мира правый публицист охарактеризовал как «западноевропейские мертвенные шаблоны»³⁷. Грингмут признавал достижения западноевропейской системы образования и отмечал факты, связанные с развитием на Западе науки³⁸, однако подвергал критике духовную жизнь западного общества, считая, что она находится в состоянии упадка. Так, грубые, по мысли политика и публициста, идеи материализма и социализма, которые пришли в Россию с Запада, неизбежно приводят к одичанию, к погружению «во мрак невежественного обскурантизма». Итогом, как отмечал он, будет разрушение «высших идеалов религии, науки и искусства»³⁹. Жизнь на Западе Грингмут охарактеризовал как «сухой рационализм»⁴⁰, «дикий материализм»⁴¹, политическую систему в Европе — как «западноевропейский политический хаос»⁴², народы Запада называл «развращенными»⁴³, а сам Запад — «дряблым, безыдейным и бессильным»⁴⁴.

С крайним скепсисом В. А. Грингмут относился к идеалам западной демократии и к парламентаризму. В этом отношении его мысли сходны с идеями А. А. Киреева и Л. А. Тихомирова. По мнению политика и публициста, к началу XX в. западная парламентская демократия фактически «позорно пала», «от нее остаются лишь разорванные грязные лохмотья»⁴⁵. Один из факторов, разрушающий западную цивилизацию, по мысли Гринмута, — широкое распространение социалистических теорий⁴⁶. Падение западноевропейской цивилизации, как отмечал политик и публицист, произошло еще в XVIII в.⁴⁷, судя по всему, во времена Великой французской революции с ее антицерковными и даже антирелигиозными устремлениями.

Говоря в целом, отметим, что высказывания В. А. Гринмута о Западе, западной политической системе, западном обществе сходны с аналогичными высказываниями на эту тему А. А. Киреева и Л. А. Тихомирова. Правда, складывается впечатление, что Грингмут, в отличие от других правых, обращал большее внимание на достоинства западноевропейской системы образования. Фактически правый публицист и политик

³⁵ Там же. С. 659.

³⁶ Грингмут В. А. Апостолы и ученики нашего национального евангелия // *Его же. Объединяйтесь, люди русские!* / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2008. С. 31.

³⁷ Там же. С. 34.

³⁸ Грингмут В. А. П. М. Леонтьев и наша классическая школа // Там же. С. 49.

³⁹ Грингмут В. А. Мировое призвание России // Там же. С. 71.

⁴⁰ Там же. С. 72.

⁴¹ Грингмут В. А. Обновление России // Там же. С. 73.

⁴² Грингмут В. А. Россия в XIX столетии // Там же. С. 85.

⁴³ Грингмут В. А. Великое преступление // Там же. С. 171.

⁴⁴ Грингмут В. А. Мировое призвание России // Там же. С. 71.

⁴⁵ Грингмут В. А. Историческое значение XIX века // Там же. С. 81.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Грингмут В. А. Россия в XIX столетии // Там же. С. 83.

говорил о необходимости, подобно Петру I, заимствовать у Запада все лучшее в материальном плане, отвергая при этом западную политическую систему и мировоззренческие установки. Отсюда определенные различия в отношении Грингмута к личностям Петра I и Екатерины II по сравнению с другими его современниками-консерваторами, которые, подобно славянофилам, в большинстве своем отрицали благотворность петровских реформ, тогда как Грингмут в целом их приветствовал⁴⁸.

К. Н. Пасхалов о «лжепредставительстве» западной политической системы.

Монархист, член «Русского собрания», почетный член «Русского монархического союза» Клавдий Никандрович Пасхалов (1843–1924) называл парламентские идеи западной демократии «западноевропейской отбраковкой»⁴⁹, чуждой нам⁵⁰. Соответственно, он считал, что России от них следует безоговорочно отказаться. Западный парламентаризм политик и публицист характеризовал как «лжепредставительство»⁵¹, называл «западным шутовством»⁵², которое обратилось в «самую дикую олигархическую тиранию»⁵³. Конституционализм Запада общественный деятель называет «изношенной мишурой»⁵⁴, считая его «грубым, фальшивым режимом арифметического деспотизма и счетоводной правды»⁵⁵. Вслед за В. А. Грингмутом К. Н. Пасхалов признавал материальное, экономическое превосходство Европы: «нам впору только догонять ее, постоянно уходящую вперед»⁵⁶. Однако



Клавдий Никандрович Пасхалов

западные политические образцы, по мысли политика и публициста, «уже теряют кредит даже на своей родине»⁵⁷, то есть в самой Европе. Анализируя позицию К. Н. Пасхалова по вопросу об отношении к Западу, отметим, что он, как и В. А. Грингмут, не отрицал фактор материального прогресса европейской цивилизации, но считал пагубным политическое устройство Европы, которое ни в коем случае нельзя копировать в России. Подобные К. А. Пасхалову рассуждения о пагубности западноевропейского социально-политического строя можно найти и в монархической прессе. Так, исследователь С. А. Степанов приводит выдержку из статьи в органе «Союза русского народа» газете «Русское знамя» (за 4 ноября 1906 г.): «Хороши же хваленые братство и равенство, лошади едят на серебре, а тысячи бедноты погибают с голода в грязных кварталах Нью-Йорка, Вашингтона, Чикаго и других республиканских городов»⁵⁸.

⁴⁸ Подробнее см.: Стогов Д. И. Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.

⁴⁹ Пасхалов К. Н. Русский вопрос / Сост., предисл. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 31.

⁵⁰ Пасхалов К. Н. Против мирного договора с Японией // Там же. С. 61.

⁵¹ Пасхалов К. Н. Тяжкое наказание // Там же. С. 77.

⁵² Пасхалов К. Н. Слова и дела // Там же. С. 461.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Пасхалов К. Н. Кто правит Россией? // Там же. С. 88.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Пасхалов К. Н. Берегите землю! // Там же. С. 370.

⁵⁷ Пасхалов К. Н. Итоги реформы государственной власти 1905–1909 гг. // Там же. С. 475.

⁵⁸ Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. С. 24.



Павел Федорович Булацель

П. Ф. Булацель о «плутократическом произволе» западноевропейской демократии. Согласно с другими монархистами в оценках западноевропейского парламентаризма и активный деятель монархических организаций — «Русского собрания», «Союза русского народа» и «Русского народного союза имени Михаила Архангела» — Павел Федорович Булацель (1867–1919). Он считал, что конституционализм Запада сам по себе пагубен, и это обстоятельство постепенно осознает даже само западное общество. Парламентаризм приводит к тому, что «парламентская болтовня и партийные интриги» не дают никакого счастья широким народным массам. Выгодополучателем от западной демократии является «небольшой кружок политиканов», которые захватывают власть и управляют странами Европы путем «подкупов, избирательных мошенничеств и разных интриг», «высасывают все средства из народа, непосвященного в эту чудовищную игру»⁵⁹. Ссылаясь на авторитет

западноевропейских мыслителей конца XIX в., в частности, на Макса Нордау, П. Ф. Булацель пишет о том, что западная демократия совершенно дискредитировала себя, показала свою негодность, ибо демократия западного образца «не может облаготворить народные массы». Правый публицист и политик в этой связи цитирует Нордау, заявившего о том, что западноевропейские конституции — «верх человеческой условной лжи»⁶⁰. Парламентский строй, по Булацелю, есть «плутократический произвол, замаскированный свободой выборов»⁶¹. Оценка западноевропейского общества, данная политиком и публицистом, перекликается с оценкой, высказанной впоследствии О. Шпенглером, который отмечал, что Европу губят такие отрицательные явления, как космополитизм, отвергающий «отчизну», отвержение «благоговения перед преданием и старшинством», приоритет «общества» над государством, естественных прав над приобретенными. В итоге, писал Шпенглер, на Западе деньги превращаются в «неорганическую, абстрактную величину», которая отрывается «от всех связей со смыслом плодородной почвы, с ценностями исконного жизненного уклада»⁶².

П. Ф. Булацель перечисляет изъяны западного либерализма: это и подкупы, и «застой законодательства», и «дикий обструкционизм», который выражается в ожесточенной борьбе одной группы депутатов против другой, и «бесплодные прения, нескончаемые речи, длящиеся целые сутки», и недостаток политического такта, и «мальчишеское поведение» парламентариев при ярко выраженном самолюбии, и «бесконечное толчение воды в ступе», и др.⁶³ Таким образом, критика западного парламентаризма из уст П. Ф. Булацеля в целом совпадает с аналогичной критикой со стороны других русских консерваторов, современников политика и публициста. Можно отметить, что она представляется более аргументированной, в ней перечисляются конкретные недостатки либеральной западной демократии.

⁵⁹ Булацель П. Ф. Введение к сборнику «Борьба за правду» // *Его же. Борьба за правду* / Сост., предисл. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 31.

⁶⁰ Булацель П. Ф. Обвинительные речи III // Там же. С. 48.

⁶¹ Булацель П. Ф. Письмо в редакцию // Там же. С. 57.

⁶² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. С. 166.

⁶³ Булацель П. Ф. Письмо в редакцию // *Его же. Борьба за правду*. С. 57.

Н. Е. Марков о разложении Запада масонами. Активный участник «Русского собрания», лидер «Союза русского народа», член Государственной думы Николай Евгеньевич Марков (1866–1945) в одной из думских речей, произнесенных им 11 февраля 1916 г., коснулся проблемы духовного состояния европейской цивилизации. По его мнению, культивировавшийся в различных западных странах (кроме Германии) антимилитаризм, пацифизм, распространяемые масонами, привели к вырождению западной цивилизации⁶⁴. Впоследствии, в эмиграции, крайне отрицательно политик и публицист относился к идее создания так называемых «Соединенных Штатов Европы», считая их реализацию кознями масонских сил и полагая, что эта проблема вышла на повестку дня после окончания Первой мировой войны, когда большинство европейских стран оказались в состоянии экономического упадка, вызванного разрухой. Марков считал, что предполагаемое создание единого европейского государства приведет к дальнейшему разложению Запада⁶⁵. В своей знаменитой антимасонской книге «Войны темных сил» Н. Е. Марков ссылается на мнение немецкого революционера XIX в. Вильгельма Марра, высказавшегося о грядущем уничтожении Западной Европы⁶⁶. Таким образом, правый политик и публицист, не пытаясь подробно анализировать симптомы экономического и духовного кризиса Запада, предрекал грядущую гибель западной цивилизации, связывая этот процесс с деятельностью деструктивных масонских сил. Отметим, что Русская Православная Церковь Заграницей не без влияния позиции Н. Е. Маркова осудила в 1932 г. масонство как преступную организацию и предписывала отлучать маэсонов от Церкви⁶⁷.

Митрополит Макарий (Парвицкий-Невский) о духовном разложении Запада. В отличие от Н. Е. Маркова, почетный председатель Томского губернского отдела «Союза русского народа» святитель митрополит Макарий (Парвицкий-Невский; 1835–1926), наоборот, попытался определить причины духовного кризиса западной цивилизации. В своей рождественской проповеди, изданной под названием «Поворот в христианском мире к язычеству. Слово в день Рождества Христова» он коснулся обстоятельств духовного разложения Запада, считая, что поворот к кризису западной цивилизации начался в XIV–XVI вв. Эпоху Возрождения митрополит рассматривал, прежде всего, как отказ от христианских ценностей и обращение к язычеству. В результате угас



Святитель Макарий
(Парвицкий-Невский)

⁶⁴ Стенографический отчет. Государственная Дума. Четвертый созыв. Сессия IV. Заседание девятнадцатое. Четверг, 11 февраля 1916 г. Продолжение обсуждения разъяснений председателя Совета министров и министров военного, морского и иностранных дел // *Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 109.*

⁶⁵ *Марков Н. Е. Войны темных сил // Там же. С. 448–451.*

⁶⁶ Там же. С. 500.

⁶⁷ Окружное послание Собора архиереев Русской Православной Церкви Заграницей ко всем верным чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии сущим. 28 августа 1932, Сремские Карловцы // *Русская Православная Церковь Заграницей. 1918–1968. Т. 1 / Под ред. гр. А. А. Соллогуб. Нью-Йорк, 1968. Стлб. 269–271.*

«дух мирен», который впоследствии призывал стяжать преподобный Серафим Саровский, и началась вражда между западными народами. Началось «время безверия»⁶⁸. Вместе с языческими ценностями в Европу пришли пьянство, разврат и прочие социальные пороки. Особенно пострадала от языческих «ценностей» Франция. Вскоре в эту страну, а затем и в другие страны Европы «под прикрытием философии явилось безбожие, или атеизм»⁶⁹. В результате Христово учение было постепенно изгнано из школы, но зато чуть ли не каждый школьник знал наизусть имена греческих богов и богинь. Особым образом восхвалялись французские философы, многие из которых проповедовали откровенный атеизм. Итогом явилась так называемая «Великая французская революция» с ее «цареубийством» и установлением революционной тирании⁷⁰. Восхваление «идеалов» французской революции постепенно проникло с Запада и в Россию. Русские монархисты начала XX в. горестно констатировали факт особой популярности подобного рода идей в образованном российском обществе, которые, в свою очередь, привели к революционному террору и его романтизации в самой России⁷¹. Западное безверие, их нравы, в том числе распространение революционных идей, самым пагубным образом сказались на духовной атмосфере Российской империи⁷². Таким образом, корень разложения западной цивилизации, по мнению митрополита Макария, — в отходе его от христианских ценностей, который осуществлялся постепенно, с течением многих веков.

Подведем некоторые итоги. На формирование отношения русских консерваторов конца XIX — начала XX в. к Западу оказало огромное влияние славянофильское учение. В этой связи абсолютно созвучно высказываниям рассмотренных нами мыслителей и публицистов консервативной направленности мнение основоположника славянофильства К. С. Аксакова, который указывал, что «в основании государства Западного: насилие, рабство и вражда», а «в основании государства Русского: добровольность, свобода и мир»⁷³. Подобного рода утверждения о духовном кризисе Запада встречаются также и в монархической прессе начала XX в. Так, исследователь С. А. Степанов приводит цитату из «Вестника „Союза русского народа“» (за 6 августа 1910 г.): «Необходимые свойства европейской цивилизации, бездуховной по существу — вражда, ненависть, разобщенность, узкий личный материалистический эгоизм, господство материальной силы, рабство духа и души»⁷⁴.

Схожесть позиции консерваторов предреволюционной эпохи с идеями русских славянофилов и почвенников XIX в. совершенно не удивительно. Многие русские консерваторы конца XIX — начала XX в. (напр., А. А. Киреев, Б. В. Никольский) вообще считали себя прямыми наследниками славянофилов⁷⁵. Большое влияние на правосконсервативную мысль конца XIX — начала XX в. оказала теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского и идея о «среднем европейце как орудии всемирного разрушения» К. Н. Леонтьева (Леонтьев указывал на то, что европейцы, отказавшись от принципа сословности, разрушают собственное общество⁷⁶). Мысли Данилевского о насильственных действиях католицизма созвучны с рассмотренными нами

⁶⁸ Макарий (Парвицкий-Невский), митр. Поворот в христианском мире к язычеству. Слово в день Рождества Христова // Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / Сост., вступ. и биогр. стт., комм. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. С. 236.

⁶⁹ Там же. С. 237.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ См., напр.: Шабельская Е. А. Красные и черные. Ч. 2. СПб., 1912. С. 259, 251.

⁷² Макарий (Парвицкий-Невский), митр. Поворот в христианском мире к язычеству. С. 239.

⁷³ Аксаков К. С. Об основных началах русской истории // *Его же*. Соч. 2-е изд. М., 1889. Т. 1. С. 17.

⁷⁴ Цит. по: Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. С. 24.

⁷⁵ Подробнее см.: Стогов Д. И. Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201.

⁷⁶ Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Его же*. Избранное. М., 1993. С. 158–159.

высказываниями о католической церкви А. А. Киреева, а суждения Леонтьева о «среднем европейце» находят отзвук в рассмотренной нами позиции Л. А. Тихомирова.

В целом практически все консерваторы, суждения которых по вопросу о Западе мы привели (а мы рассмотрели только незначительную часть произведений монархической направленности), солидарны в едином: западная цивилизация испытывает глубокий духовный, мировоззренческий кризис. При этом причины этого кризиса правыми виделись по-разному. Каждый из авторов выделял наиболее важные, по его мнению, аспекты этого явления. Так, А. А. Киреев делал упор на изъяны католицизма и протестантизма, митрополит Макарий (Парвицкий-Невский) — на чрезмерное увлечение европейцами античным язычеством, которое постепенно привело к отторжению значительной части европейцев от христианства. Л. А. Тихомиров писал о размывании в Европе сословных границ, а Н. Е. Марков считал главной причиной всех бед Европы деструктивную деятельность масонства. Многие русские монархисты предреволюционного периода указывали на изъяны и несовершенство западноевропейского парламентаризма (К. Н. Пасхалов, П. Ф. Булацель, В. А. Грингмут и др.). По сути дела, именно проблема западноевропейского парламентаризма стала центральной в рассуждениях правых политиков и публицистов. В этой связи русские правые ставили в качестве образца монархический образ правления, подчеркивая, что именно русский царь является в условиях духовного разложения Запада «катехоном», «удерживающим» мир от сил зла.

Практически все рассмотренные нами консервативные мыслители и публицисты указывали на недопустимость слепого заимствования западных «ценностей» (либерализм, парламентаризм, атеизм и пр.), отмечая самобытность российского традиционного уклада и важность его сохранения.

В то же время многие правые (К. Н. Пасхалов, В. А. Грингмут и др.) отмечали положительные стороны западноевропейского научно-технического прогресса, полагая, что русские могут заимствовать технические достижения Запада, отвергая при этом западную политическую систему и мировоззренческие установки.

Идеи русских консерваторов конца XIX — начала XX вв. о духовном кризисе Европы остаются актуальными и по сей день, в условиях, когда симптомы «загнивания» Запада (пропаганда содомии, эвтаназии, самоубийств, деятельность деструктивных сект и пр.) стали еще более ярко выраженными, чем сто с лишним лет тому назад.

Источники и литература

1. Аксаков К. С. Соч. 2-е изд. М.: Университетская типография, 1889. Т. 1: Сочинения исторические. Изд. под ред. К. С. Аксакова. [2], VIII, 9–599, II с.
2. Афанасьев В. В. Социология политики Освальда Шпенглера. М.: КДУ, 2009. 192 с.
3. Горелов А. А., Горелова Т. А. «Закат Европы» О. Шпенглера и возможность заката мира // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 1. С. 29–43.
4. Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские! / Сост. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 544 с.
5. Киреев А. А. Дневник. 1905–1910 гг. / Сост. К. А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
6. Киреев А. А. Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая, предисл. и коммент. С. В. Лебедев, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
7. Кожин В. В. «Черносотенцы» и революция (загадочные страницы истории). Изд. 2-е, доп. М.: Прима В, ОАО «Оригинал», 1998. 232 с.
8. Леонтьев К. Н. Избранное. М.: Рарогъ, Московский рабочий, 1993. 400 с.
9. Марков Н. Е. Думские речи. Войны темных сил / Сост., предисл. и коммент. Д. И. Стогова, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 704 с.

10. *Пасхалов К. Н.* Русский вопрос / Сост., предисл. и коммент. Д. И. Стогова. М.: Алгоритм, 2009. 720 с.
11. Политические партии России. Конец XIX — начало XX в.: В 3 т. М.: Политическая энциклопедия, 2022. Т. 1: Консервативные партии / А. А. Иванов. 599 с.
12. Правые партии. Документы и материалы. 1905–1917 гг. Т. 1–2 / Публ. Ю. И. Кирьянова. М.: РОССПЭН, 1998. Т. 1. 1905–1910 гг. 720 с.
13. *Размолодин М. Л.* О консервативной сущности черной сотни / Под ред. проф. Ю. Ю. Иерусалимского. Ярославль: Ньюанс, 2010. 336 с.
14. *Репников А. В.* Консервативные модели российской государственности. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 527 с.
15. Русская Православная Церковь Заграницей. 1918–1968. Т. 1 / Под ред. гр. А. А. Соллогуб. Нью-Йорк: Изд-во Русской Православной Церкви Заграницей, 1968. 761 с.
16. Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / Сост., вступ. и биограф. стт., комм. А. Д. Степанов, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1136 с.
17. *Степанов С. А.* Черная сотня: что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013. 671 с.
18. *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285.
19. *Стогов Д. И.* Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 83–95.
20. *Стогов Д. И.* Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 116–127.
21. *Стогов Д. И.* Отношение к Петру Великому русских монархистов начала XX века // Русско-византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 158–173.
22. *Стогов Д. И.* Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141.
23. *Стогов Д. И.* Русские монархисты начала XX в. о К. Н. Леонтьеве // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 168–178.
24. *Стогов Д. И.* Славянофильство как идеологическая основа монархического движения начала XX в. // Русско-византийский вестник. 2023. № 4 (15). С. 192–201.
25. *Стогов Д. И.* Судьба Д. П. Голицына (Муравлина) в эмиграции // Русско-Византийский вестник. 2023. № 2 (13). С. 173–186.
26. *Стогов Д. И.* Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118.
27. *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб.: АО «Комплект», [1992]. 680 с.
28. *Хомяков Д. А.* Православие. Самодержавие. Народность / Сост., вступ. ст., примечания, именной словарь А. Д. Каплина, отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 576 с.
29. *Шабельская Е. А.* Красные и черные. Ч. 2. СПб.: Отечественная типография, 1912. 395 с.
30. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. 663 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1 (16)

2024

М. Г. Талалай, О. Л. Фетисенко

К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874)

УДК 821.161.1.09(092)+271.2(470+571)-788-055.1(495)-9
DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_197
EDN ZVEUDF



Аннотация: В статье подробно рассмотрена неизвестная страница биографии К. Н. Леонтьева — история его пребывания в Андреевском скиту и взаимоотношений со старшей братией этой обители. Материалом послужили недавно обнаруженные в архиве скита, ныне хранящемся в монастыре Ватопед, письма Леонтьева и многочисленные упоминания о нем, выявленные в переписках игумена Феодорита (Крестовникова). Эти документы содержат множество ценных подробностей о самом важном периоде жизни писателя, начавшемся после его религиозного обращения.

Ключевые слова: К. Н. Леонтьев, Афон, Андреевский скит, игумен Феодорит (Крестовников), иеромонах Дорофей (Кудрявцев), иеромонах Паисий (Левицкий), архивные материалы, переписки, русское монашество на Афоне, биография писателя.

Об авторах: **Михаил Григорьевич Талалай**

Кандидат исторических наук, ассоциированный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук.

E-mail: talalaym@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6070-9711>

Ольга Леонидовна Фетисенко

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

Для цитирования: Талалай М. Г., Фетисенко О. Л. К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 197–217.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1 (16)

2024

Michail G. Talalay, Olga L. Fetisenko

K. N. Leontiev in the epistolary chronicle of the St. Andrew's Skete on Mount Athos (1871–1874)



UDC 821.161.1.09(092)+271.2(470+571)-788-055.1(495)-9

DOI 10.47132/2588-0276_2024_1_197

EDN ZVEUDF

Abstract: K. N. Leontiev's stay in the Athonite St. Andrew's Skete in 1871–1872 is an unknown page of his biography. Unique sources discovered in the skete's archive cover this period in almost detail. The article is based on these sources.

Keywords: K. N. Leontiev, biography, Athos, St. Andrew's Skete, hegumen Theodorit (Krestovnikov), hieromonk Dorothei (Kudryavtsev), hieromonk Paisii (Levitsky), archival sources, correspondence, Russian monasticism on Mount Athos.

About the authors: **Michail Grigorievich Talalay**

PhD, associate member of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: talalaym@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6070-9711>

Olga Leonidovna Fetisenko

DSc in Philology, Leading Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: betsy98@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>

For citation: Talalay M. G., Fetisenko O. L. K. N. Leontiev in the epistolary chronicle of St. Andrew's Skete on Mount Athos (1871–1874). *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 1 (16), pp. 197–217.

150 лет назад, в конце мая — начале июня 1874 г., в Россию вернулся бывший салоникийский консул Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891). Без его имени теперь непредставима история русской философии, художественной словесности, консервативной публицистики, а в то время он был известен читающей публике лишь как автор нескольких изящных «восточных повестей». Более осведомленные люди могли узнать его под маской «Н. Константинова». Таким псевдонимом были подписаны его статьи «Грамотность и народность» (в почвеннической «Заре»), «Панславизм и греки» и «Панславизм на Афоне» (в «Русском вестнике»). В Москву он вез рукопись своего главного теоретического труда «Византизм и Славянство», который надеялся опубликовать у М. Н. Каткова, и хотел поторопить печатание в «Русском вестнике» же романа-эпопеи «Одиссей Полихрониадес» (первая часть этого произведения была послана в редакцию из Константинополя). По его собственному позднему признанию, обе эти книги он смог создать только «после 1 1/2 года обращения с Афонскими монахами»¹.

На Святую Гору Леонтьев приехал в конце июля 1871 г. во исполнение своего обета² и затем, с небольшими отлучками, провел здесь более года. Здесь завершилось его «*страстное* обращение к личному Православию» (12, 177) и началась новая жизнь. Отныне он пребывал в полном послушании старцам — сперва отцам Иерониму и Макарию из афонского Пантелеимоновского монастыря, потом, в России, — оптинскому старцу Амвросию (с о. Макарием еще некоторое время продолжал переписываться), после его кончины (в последний месяц своей жизни) — отцу Варнаве Гефсиманскому. Если афонские старцы будут со временем канонизированы (а они еще на рубеже XIX–XX вв. чтились как подвижники), можно будет говорить о том, что все духовные наставники Леонтьева причислены к лику святых.

В начале августа 1874 г. с рекомендательными письмами от афонских старцев Леонтьев приехал в Оптину пустынь, где был особенно тепло встречен, поскольку «был тогда овеян Афоном», как заметил сам побывавший в свое время на Святой Горе отец Климент (Зедергольм), о котором позднее Леонтьев напишет книгу и в память о котором при монашеском постриге примет имя того же святого, Климента Римского. Его тайный монашеский постриг состоится только 18 августа 1891 г. (не 23-го, как ранее ошибочно считалось), но все предшествующие 20 лет были подготовкой к этому венцу его жизни. Религиозный мыслитель Е. Л. Шифферс (1934–1997) в работе «Беседа о храме» прекрасно определил Леонтьева так: «Пушкин, принявший

¹ Авторы статьи выражают глубокую благодарность игумену Ватопедского монастыря Ефрему (Куцу), благословившему публикацию леонтьевских документов из Русского архива Андреевского скита, а также насельнику Ватопеда, монаху Диадоху (Кривицкому), несущему послушание по хранению и систематизации этого архива.

Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2020. Т. 12, кн. 1. С. 364. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках тома (при необходимости — книги) и страницы. Курсивы в цитатах везде принадлежат цитируемым авторам.

² Первые мысли о монашестве пришли к писателю на рубеже 1860-х — 1870-х гг., поэтому обет поехать на Афон и стать монахом, данный в июле 1871 г. во время тяжелой болезни, грозившей смертью, не был чем-то внезапным и неожиданным, как это часто рисуется его биографами. Интересные подробности сообщает в своих воспоминаниях племянница писателя, М. В. Леонтьева: «Приезжали к нам на дачу (в Каламарье, где было хозяйственное подворье Пантелеимоновского монастыря. — М. Т., О. Ф.) монахи-греки с Афона (я не понимала их беседы); но бывал и русский духовник с Афона (Речь идет об о. Макарии (Сушкине). — М. Т., О. Ф.), — который не раз звал К. Н-ча побывать на Афоне. К. Н-ч всё почему-то откладывал. — Однажды собрался на Афон на несколько дней, но с дороги вернулся, ибо почувствовал приступ лихорадки» (6, 107). Это произошло в середине июня. 15 июня Леонтьев в частном письме уведомлял Игнатьева о намерении посетить Афонскую Гору, а потом проехать на неделю в Константинополь (10, 578–579). Болезнь, молитва и обет, данный перед иконой Божией Матери, сделали путь на Афон существенно наполненным и неотменимым. Без них у консула это было бы просто легкое познавательное путешествие, деловая поездка с целью выяснить «в точности положение монастырей» (10, 579), или рядовое паломничество, которое не завершилось бы полной переменой жизни.

монашество»³. Собственно, и на Афон он приехал, ища пострига, но по своим семейно-служебным обстоятельствам не мог тогда достичь желаемого.

О роли Святой Горы и полученных там уроков и впечатлений неоднократно писали все биографы Леонтьева от А. М. Коноплянцева⁴, Н. А. Бердяева и Ю. П. Иваска до Д. М. Володихина, игумена Петра (Пиголя), М. П. Чижова и других. К. М. Долгов, несколько спрямляя непростой духовный путь мыслителя, даже назвал свою книгу о нем «Восхождение на Афон». Между тем долгое время всё обходилось общими словами и цитированием сочинений самого Константина Николаевича. Переломным событием для изучения афонского периода в биографии философа стала публикация в 2015 г. его писем к старцам Пантелеимоновского монастыря⁵, а до этого — начало изучения документов его дипломатической деятельности (салоникский пост, которым закончилась его карьера, предполагал постоянное корреспондирование с Афоном⁶). Но если о глубокой привязанности Леонтьева к обители святого великомученика и целителя можно было судить и раньше — по многочисленным признаниям самого писателя, то совершенно в тени осталась история его взаимоотношений с Андреевским скитом. Однако современные находки показали, что почти половина пребывания будущего монаха Климента на Афоне прошла именно в этом скиту, по своей «населенности», впрочем, не уступавшем крупнейшим святогорским монастырям.

Если Руссик (так называют на Афоне Пантелеимоновский монастырь) насчитывал к тому времени уже несколько столетий истории, пусть и претерпевал периоды запустения, то Андреевский скит был, по афонским меркам, очень молодым, хотя само место известно еще с XVII в. В июне 1829 г. на Святую Гору прибыли два монаха из Белобережской пустыни, сыгравшей большую роль в возрождении старчества на Руси, Виссарион (Толмачев) и Варсонофий (Вавилов). Не удовлетворившись жизнью в Ильинском скиту, насельники которого были главным образом из Малороссии, они решили поселиться в принадлежавшей Вагопедскому монастырю келлии Серай (*тур.* дворец). Необычное название объясняется былой принадлежностью высокому лицу. Происхождение келлии таково: в 1630 г. ее приобрел солунский митрополит Афанасий (Пателарий), бывший патриарх Константинопольский, впоследствии прославленный во святых. Спустя 23 года он скончался в Преображенском монастыре г. Лубны на Полтавщине. В 1760 г. заброшенную келлию возобновил другой Константинопольский патриарх, Серафим, который также был вынужден бежать от турок в Россию и, по промыслу Божию, скончался в том же Лубенском монастыре. При нем в Серае в 1768 г. был освящен храм в честь св. апостола Андрея Первозванного. Принадлежность высоким духовным особам и благоустроенность и послужила тому, что келлию назвали дворцом.

Небольшое русское братство, принявшее устав Белобережской пустыни, водворилось здесь в 1841 г. Через несколько лет ктитором новой обители стал А. Н. Муравьев, носивший имя св. апостола Андрея. Именно этот церковно-общественный деятель

³ Шифферс Е. М. Религиозно-философские произведения. М., 2005. С. 498. Ср. в другой его работе («Аргушти: О поведении царей»): «Розанов сравнивал Леонтьева с Достоевским и Толстым, — вернее увидеть в нем силу Пушкина. / — вот как бы Пушкин встретился со старцем Серафимом и, радостно обретя красоту своего Пимена во плоти, склонился перед ним, — это Леонтьев перед старцем Амвросием. Да: Пушкин, ставший монахом, — таково измерение Константина Николаевича Леонтьева, настоящего русского» (Там же. С. 140).

⁴ Коноплянцев А. М. Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозерцания // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник. СПб., 1911. С. 74–85. См. также: Фетисенко О. Л. 1) Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145; 2) «Гептастилы»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Пушкинский Дом, 2012. С. 62–65 (в этой же книге впервые были опубликованы ранее неизвестные тексты Леонтьева об Афоне: С. 116–117, 128–133).

⁵ Русский Афон XIX–XX веков / Гл. ред. иеромон. Макарий (Макиенко). Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2015. Т. 10: Письма выдающихся личностей России к старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. С. 396–448.

⁶ Это подчеркнула в своих воспоминаниях племянница Леонтьева. См.: 6, 106.

добился возведения келлии в статус скита, сохранявшего при этом подчинение Ватопеду. Настоятелем скита, по афонской терминологии — дикеем, стал один из основателей новой монашеской общины, о. Виссарион⁷.

При содействии Муравьева скит покупал новые земли, строил корпуса и храмы. В 1860 г. в Константинополе была приобретена квартира для приема следовавших на Афон паломников (она стала первым подворьем скита, здесь сразу начались уставные богослужения), а в самом скиту освящена церковь во имя св. Петра Московского с двухэтажным братским корпусом. На постройку этого корпуса средства пожертвовал крупный византист П. И. Севастьянов, названный Петром в честь первого Московского митрополита. Севастьянов и его коллеги, европейские византисты, часто пользовались гостеприимством обители. Благодаря помощи ученого андреевцам удалось открыть подворье в Петербурге.

В 1862 г. скончался игумен Виссарион, и его преемником стал пришедший на Афон за 20 лет до того о. Феодорит (Крестовников; 1822–1887; с ним впоследствии и будет общаться Леонтьев). 6 мая 1862 г. о. Феодорит был утвержден в должности настоятеля Ватопедским монастырем, став первым из дикеев, которые были возведены самим Константинопольским патриархом в сан священноархимандрита и даже названы в документах игуменом (титул исключительно для 20-ти господствующих святогорских монастырей), а не дикеем. На собранные новым настоятелем средства в 1862 г. вне ограды скита была построена двухэтажная церковь Всех святых и всех святых Афонских, нижний этаж которой стал братской усыпальницей. Через три года начали строить шестиэтажный корпус с храмом в честь иконы Божией Матери «В скорбех и печалех утешение». В этом здании разместили часть ризницы, хозяйственные помещения, просфорню, гостиницу для паломников⁸, кладовые. Об освящении этого храма в 1871 г. рассказывается в одном из писем, о котором речь пойдет далее. Но главным событием стала закладка соборного храма в честь св. апостола Андрея Первозванного. Поскольку поводом к его основанию послужило чудесное спасение российского императора от покушения в Париже (1867), приделы в соборе освящены во имя небесных покровителей его родителей (и его самого) — свв. Александра Невского и Марии Магдалины. Гигантский собор был освящен только в 1900 г., из-за сложностей с его проектированием и строительством.

В 1869 г. Андреевский скит приобрел участок земли около г. Кавалы (здесь тоже побывает Леонтьев), а в 1871 г. — большой дом в Константинополе близ морской пристани для размещения русских паломников, отправлявшихся в Иерусалим и на Афон⁹. Вот в этот период своего расцвета скит и войдет в жизнь консула Леонтьева¹⁰.

⁷ См.: Записка о жизни и подвигах в Бозе почивших основателей Русского Св.-Андреевского общежительного скита на Св. Горе Афонской иеросхимонаха Виссариона и Варсонофия и священноархимандрита Феодорита, их сотрудника и второго настоятеля, и некоторых других их сподвижников и собеседников. Одесса, 1889.

⁸ Возможно, Леонтьев останавливался и здесь. Ср. в одном из цитируемых далее писем упоминание о подготовке к его приезду «генеральского» номера.

⁹ См.: Одесское и Константинопольское подворья Русского Свято-Андреевского на Афоне скита и краткая история означенного скита. Одесса: Типо-хромолит. Е. И. Фесенко, 1886.

¹⁰ Об истории Андреевского скита подробнее см.: [Муравьев А. Н.] Общежительный русский скит св. ап. Андрея Первозванного на Афоне. Одесса: Тип. П. Францова, 1866; Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских. М., 1880. С. 437–464; Краткий очерк Русского Свято-Андреевского общежительного скита на Афоне. Одесса: Рус. Св.-Андреевский общежит. скит, 1890; Дмитриевский А. А. Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб.: Тип. С. Добродеева, 1895. С. 256–268; Летопись Русского Свято-Андреевского скита на Афоне. Т. 1: 1841–1863. СПб., 1911; Козлов В. [Ф.] Святая гора Афон и судьбы ее русских обителей // Дипломатический ежегодник. 1990. М.: Международные отношения, 1992. С. 227–242; Талалай М. Г. 1) Некрополь Свято-Андреевского скита на Афонской Горе. СПб.: ВИРД, 2007; 2) Русский Афон: Путеводитель в исторических очерках. 2-е изд. М.: Индрик, 2009; Троицкий П. В. Андреевский скит и русские кельи на Афоне. М.: Храм Св. Троицы на Шаболовке, 2002.

После смерти в 1971 г. последнего русского насельника Андреевский скит двадцать лет пустовал, подвергаясь хищениям. Жизнь вернулась в 1992 г., когда здесь поселилась группа монахов-греков, однако архив обители пребывал в плачевном состоянии, пока в 2003 г. его остатки по благословению архимандрита Ефрема, игумена Ватопедского монастыря, не были перенесены в Ватопед. Лишь недавно, в 2017 г., начался разбор и систематизация архива, которые ведет монах Диадок (Кривицкий). Им были найдены уникальные документы — письма и деловые документы Леонтьева (в автографах)¹¹, а затем, при разборе переписок настоятеля скита с братией, стали встречаться многочисленные упоминания нового салоницкого консула, «г. Леонтьева» и просто «дорогого гостя». С этими материалами мы и хотим познакомить читателей¹², придерживаясь для удобства хронологического принципа в изложении.



Константин Николаевич Леонтьев.
Фотография 1867 г.

Весной 1871 г. Леонтьев получил новое (временное, как сразу было оговорено его начальником, послом Н. П. Игнатьевым) назначение — перевод из консульства в Янине (в Эпире) в македонские Салоники¹³. Он совершил 20-дневное конное путешествие и прибыл в приморский город 25 апреля¹⁴. 11 мая в Константинополе, на подворье Андреевского скита, монах Иезекииль¹⁵ писал о Феодориту о перемещении в русском дипломатическом корпусе: «Сегодешней день из Одессы прибыл новый консул, фамилия Хитров. Он служил в Одессе при градоначальнике дипломатом. Г<осподи>н Тимофеев с семейством переехал в Трапезон. Его место занял Салоницкий консул¹⁶, а в Салоник выслали нового консула, и про которого говорят: очень строгий.

¹¹ Эти материалы уже опубликованы. См.: Талалай М. Г., Фетисенко О. Л. Неизвестные письма К. Н. Леонтьева к иеромонаху Дорофею (Кудрявцеву) и другие материалы из Русского архива Андреевского скита // Словесность и история. 2023. № 4. С. 170–191. Об адресате писем см.: Талалай М. Г. Святогорец Дорофей (Кудрявцев) и Православное Палестинское Общество // Православный Палестинский сборник. Вып. 121. М.: Индрик, 2023. С. 269–284.

¹² В указанную выше публикацию новонайденные материалы не вошли. Они вводятся в научный оборот впервые. При цитировании документов пунктуация приведена к современной норме (в автографах знаки препинания почти отсутствуют), сохранены орфографические особенности подлинников, но исправлены такие «типичные» ошибки, как отдельное написание предлогов и слитное написание частицы «не» с глаголами. Написание прописных и строчных букв также приближено к современным правилам.

¹³ Приказ о его назначении датирован 9 апреля, но уже 1 апреля был подписан акт передачи Янинского консульства. См.: Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891): В 2 ч. / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. С. 394, 395.

¹⁴ См.: 10, 491; Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева. Ч. 1. С. 398.

¹⁵ Иезекииль (в миру Иван Николаевич Быков; 1841–1918) — из крестьян, поступил в Андреевский скит в 1869 г.; впоследствии, уже в сане иеромонаха, был экономом Константинопольского подворья. В 1878–1883 гг. находился в России по сбору с чудотворной иконой «В скорбях и печалах Утешение» и св. мощами, затем был экономом на Одесском подворье.

¹⁶ Упомянуты Михаил Александрович Хитрово (1837–1896) (см. о его отношениях с Леонтьевым, его другом детства: Фетисенко О. Л. Эпизоды из жизни консула (К. Н. Леонтьев и М. А. Хитрово) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2013 год. СПб.: Дмитрий Буланин,

<...> О. Макарий Сушкин¹⁷ приезжал в Константинополь для свидания с г<осподи>ном Посланником. <...> о. Макарий не для чего-нибудь приезжал к Посланнику, но собственно для того, чтобы Посланник отреккомендовал и приказал новому салоницкому консулу защищать их монастырь в случае крайности, и на что г<осподи>н Посланник соизволил прика<за>ть написать удовлетворительное приказание»¹⁸.

Новым «строгим» консулом и был Леонтьев (видимо, автору письма тогда еще не удалось узнать его фамилию). Далее автор письма рассказывал, как его доверенное лицо в посольстве (Андрей Григорьевич) уговорил Н. П. Игнатьева исправить эту адресованную новому консулу бумагу, упомянув в ней и о других русских афонских обителях, а не только о Пантелеимоновском монастыре, и заверял: «В случае свидания с Салоницким консулом смело можно говорить и просить, что г<осподи>н Посол просил <за> Вас и за нас».

Предписание Игнатьева Леонтьеву, о котором был осведомлен о. Иезекииль, сохранилось в черновом и в беловом вариантах и датировано 30 апреля 1871 г. Оно опубликовано в комментариях к собранию сочинений Леонтьева (10, 721–721). На этот документ Леонтьев будет ссылаться в донесении от 20 января 1872 г. (10, 590).

Но известие с берегов Босфора запоздало: в скиту уже знали о прибытии нового консула и даже успели отправить ему в Салоники поздравление со вступлением в должность¹⁹.

13 мая 1871 г. датирован подписанный Леонтьевым документ — письмо на бланке Салоницкого консульства к братии Андреевского скита, которое могло быть составлено (а не только записано) секретарем и драгоманом консульства А. Мустоксиди, у которого Леонтьев, между прочим, и принимал консульство, поскольку Н. Д. Мокеев покинул Салоники до его приезда. Речь здесь идет о давнем деле, к которому новый консул не имел отношения. Он лишь удостоверяет, что икона, в 1868 г. через Игнатьева поднесенная королю эллинов Георгу I, была своевременно доставлена²⁰.

21 мая Леонтьев праздновал именины. Пантелеимоновский монастырь поздравил его (см.: 11, 302). Неизвестно, как поступили андреевцы, но уже через несколько дней консул побывал на метохе (хозяйственном подворье) скита. Курьезную подробность узнаём из письма управляющего подворьем, иеромонаха Варнавы: «Консул гос<подин> Леонтьев был у нас, только не в чем было зделать хорошего чаю: я писал во обитель несколько раз, чтобы выслали сомавар, и не высылают, теперь прошу вас, вышетья <вышлите>, пожалоста, самавар и протчее крайне нужное по выписки»²¹.

Видимо, добродушный о. Варнава рассчитывал и дальше угощать почетного гостя чайком. Отметим, что Леонтьев, которого мало осведомленные биографы любят изображать «рафинированным» аристократом-эстетом, очень легко сходиллся с людьми всех социальных слоев. Не случайно и о. Феодорит напишет о нем своему помощнику:

2014. С. 97–146); второй драгоман посольства в Константинополе Николай Васильевич Тимофеев (? — не ранее 1880) и его жена Екатерина Дмитриевна, урожд. Озерецкая (с ними Леонтьев сделался приятелем еще в 1864 г.), а также Николай Дмитриевич Мокеев.

¹⁷ Духовник и в скором времени настоятель Пантелеимоновского монастыря неоднократно приезжал в Константинополь по делам обители.

¹⁸ Русский архив Андреевского скита (далее: РААС). Письмо написано от лица всех насельников подворья — иеромонаха Антония, монахов Митрофана и Димитрия, послушников Михаила и Калиника. Письма в скит с подворий относятся к еще необработанной части РААС, поэтому в настоящее время не имеют шифра. Благодарим о. Диодоха (Кривицкого) за возможность познакомиться с этими документами.

¹⁹ Запись в книге исходящих официальных бумаг под 28 апреля 1871 г. гласит: «В Салоник, консулу, Константину Николаев<ичу> г<осподи>ну Леонтьеву. Поздравит<ельное> письмо, на поступление и занятие поста» (РААС).

²⁰ РААС. Оп. 35. Д. 249. Док. 100044. Исходящий номер по делопроизводству консульства — 163.

²¹ Письмо к иеромонаху Паисию (Левицкому) от 28 мая 1871 г. (РААС). Монах Варнава (в миру Василий Дмитриевич Пронин или Микалов, в схиме Варфоломей; 1836–1901) происходил из одесских мещан, поступил в скит в 1860 г. Нес послушания на мельнице, в плотницкой, много лет был экономом на подворье Нузла; в конце жизни — соборный старец и первый эпитроп.



Вид Русского Андреевского общежительного скита на Афоне с юго-западной стороны.
Фотография 1871 г. РААС. Оп. 45. Д. 361. Док. 460. Публикуется впервые

«милый человек»²². Может быть, к простоте общения приучила его первая профессия — медицина. Вот так же, видимо, за самоваром он на Нижнем Дунае очаровал местных старообрядцев — и О. С. Гончарова, и Аркадия (Дорофеева), епископа Славского. Тульчинская община даже обращалась потом в Петербург к министерскому начальству, чтобы этого полюбившегося им консула от них не забирали. Леонтьевский самовар полюбил в свое время и янинский генерал-губернатор Ахмет-Расим-паша. «Любил он и чай наш с самоваром; приезжал всегда к нам по захождению солнца и просиживал за полночь...» (6, 89), — вспоминала племянница писателя.

Первое пребывание Леонтьева на Афоне было коротким — с конца июля до середины августа 1871 г. Знакомство с о. Феодоритом состоялось в Пантелеимоновском монастыре или в «столице» Афона — Карее. Находясь в Руссике, в письме от 11 августа 1871 г. (год устанавливается по содержанию) игумен рассказывал о. Паисию: «Солунский консул Константин Николаевич г<осподи>н Леонтьев так прекрасный и милый человек. Принял, обласкал и много беседовал, в нашей квартире²³ долго сидел, и наши просфоры ему очинь понравились, и послѣ слабости здоровья начал поправляться, но слаб, еще два дни начал выходить из келии. На днях обещался быть в Кареи и у нас в обители. Ему св. Афон очень полюбился!...»²⁴

Срочные дела по консульству и необходимость отправить в Россию гостей (племянницу и ее спутницу) побудили Леонтьева ненадолго вернуться в Салоники. 3 или 4 сентября он в порыве самоотречения сжигает рукописи своего заветного труда — цикла романов «Река времен» и снова оказывается на Афоне.

²² РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16607. Л. 1 об.

²³ Именно эта подробность и позволяет уточнить место встречи. Едва ли о. Феодорит так выразился бы о своих покаях. Правда, ниже Карея упоминается отдельно, но речь может идти о следующем приезде туда Леонтьева.

²⁴ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16607. Л. 1 об.–2.

В письме от 27 октября 1871 г. о. Феодорит рассказывал иеромонаху Паисию (Левицкому), находившемуся по делам скита в Одессе, что побывал в Руссике: «...я ездил поздравить г-осподи>на консула. Обещался приехать погостить, в генерал<ь>ском печку кладут! Намерен пробыть 4 или 3 м<еся>цов»²⁵.

Переселиться к андреевцам пришлось очень скоро, потому что как раз в это время Леонтьев как почетный представитель России оказался втянут в улаживание нестроений, разгоревшихся в Ильинском скиту во время выборов нового настоятеля²⁶. Он хотел быть близко к «эпицентру» конфликта, но в то же время и сохранять нейтралитет, почему и благоразумнее было остановиться в Андреевском скиту. Сюда к нему приходили представители разных «партий» ильинцев.

Была еще одна причина, располагавшая к предпочтению жизни в Андреевском скиту при сохранении постоянного общения с пантелеимоновскими старцами, чтимыми всей русской братией Афоне: не оставлявшее Леонтьева болезненное состояние делало для него трудным исполнение всех монастырских правил (и в посещении богослужений, и в посте), поблажек же себе он не хотел, вместо этого предпочел что-то вроде «каникул» в скиту, где, как выразился один из его современников, «иноки живут в нестрогой киновии» (7, 229)²⁷.

Благодаря письмам о. Феодорита, носившим дневниковый характер, известна теперь даже точная дата водворения Леонтьева у андреевцев. Это произошло вечером 28 октября. На другой день настоятель сообщил своему помощнику: «...вчерашний вечер приехал к нам во обитель консул и его воспитанник Петр²⁸ из молдаван на 3 или 4 м<еся>ца, ему понравилось место и келии очень доволен». Далее



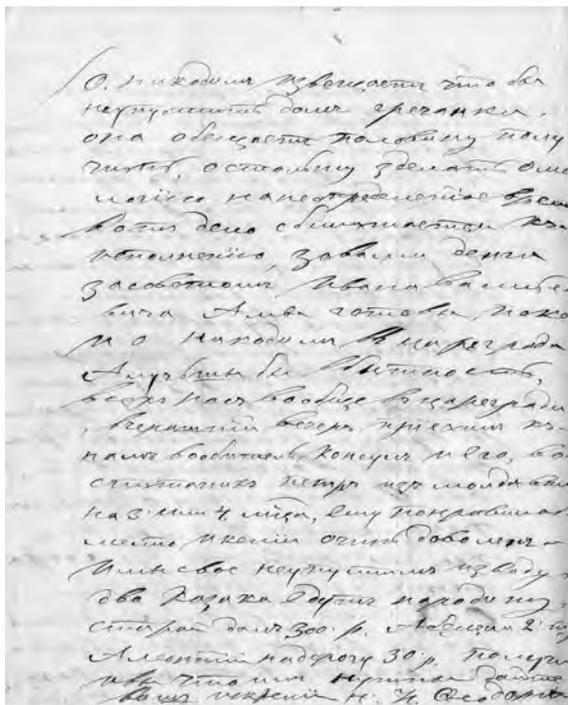
Игумен Феодорит (Крестовников).
Фотография. РААС. Оп. 45. Д. 359. Док. 23

²⁵ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16482. Л. 1 об.

²⁶ См. об этом подробные донесения его Игнатьеву от 9 и 24 ноября 1871 г. (10, 318–325, 327–331) и письмо к старцу Макарию от 3 октября 1871 г. (11, 311–312). Об истории скита см.: Феннелл Н., Троицкий П., Талалай М. Ильинский скит на Афоне. М.: Индрик, 2011.

²⁷ Это неточно приведенная Леонтьевым цитата из книги князя М. Д. Волконского «Записки паломника» (см.: 7, 620). Леонтьев пояснил эти слова так: «Общежитие Андреевское менее строго, не столько по уставу, сколько по обычаю, чем общежитие Пантелеимоновской греко-русской обители; но эта разница служит на пользу людям набожным или желающим постричься на Святой Горе. Те, что сразу не в силах вынести суровый устав Руссика и некоторых греческих киновий, поступают в Андреевский скит» (7, 229).

²⁸ Речь идет о Петре Узун-Тома, которого Леонтьев принял в свою, как он позднее выражался, «сборную семью», еще в Тульче, в 1867 г. К 1871 г. Петраки (как звал его консул) уже хорошо знал русский и немного французский языки, мог переписывать донесения и собирать материал для них, что очень пригодились после того, как Леонтьев обосновался на Афоне. Юноша стал своего рода связным между Леонтьевым и Салониками. Готовясь к выходу в отставку, Константин Николаевич попытался рекомендовать Петраки к службе в консульстве писцом, но это не удалось, и любимец Леонтьева проследовал за ним в Константинополь. Далее следы его теряются. В 1878 г. Леонтьев через служившего в Константинополе К. А. Губастова пытался отыскать свое «дита души», говоря, что «уже более года», как «потерял его из вида» (11, 233). Сведения были доставлены на отдельном листе и не сохранились (11, 687). Кстати, в повестисказке «Дитя души» (1876) главному герою дано то же имя — Петр.



Фрагмент письма о. Феодорита к о. Паисию.
29 октября 1871. Автограф. РААС. Оп. 14. Д. 307.
Док. 16484 Л. 2 об. Публикуется впервые

поддержать ходатайство скитян о возведении их обители «в звание самобытного монастыря, 21-го на Афоне» (10, 338), но посол отрицательно отнесется к «притязаниям» андреевцев, как он выразится в своем рескрипте (10, 578).

Возможно, были и другие, не дошедшие до нас, донесения в том же духе, поскольку еще 15 ноября о. Феодорит писал о. Паисию: «Г<осподи>н консул у нас гостит и подготавливает властей, в Цареграде и в России, чтобы устроить полезное св. обители»³⁰. Иеромонах, понимавший, о каком деле идет речь, подхватывал в письме от 11 декабря: «Поздравляю Вас с драгоценным для нашей обители гостем г. К. Н. Леонтьевым. Рука Всевышнего и промысел Божий да руководствует им и поможет привести во исполнение благое намерение и общее желание наше для Славы Божией и блага Св. обители и для чести Покровителя Православия на Востоке Всероссийского Государя Императора Александра 2-го и всего Царствующего Дома! При помощи и покровительстве Царицы Небесной всё устроится»³¹.

В более раннем письме к о. Паисию, от 3 ноября, настоятель тоже приводил подробности и почетном госте: «Г<осподи>н консул у нас гостит, и мы стараемся успокоить их 3-х с воспитанником и человеком»³², и о. Григорий неотходно»³³, и мы каждой вечер у него

следует знаменательное уточнение: «И мы свое не упустим из виду»²⁹.

Леонтьев самовольно оставил пост, за что потом получил нареkanie от Игнатьева, но еще не только не подал прошение об отставке, но даже не испросил и отпуска (он даже продолжает слать донесения в Константинополь, выставляя на бумагах «Солунь», оправдываясь потом, что Афон является как бы частью его округа). Для всех афонитов он — действующий консул, поэтому андреевцам естественно было связать с его приездом оживление своих надежд на повышения статуса их обители — из скита в самостоятельный, по афонской терминологии — кириархический, монастырь. В процитированном и в дальнейших письмах к о. Паисию об этом говорится намеком как о вещи понятной, но такой, какую необходимо скрывать до времени. Леонтьев пытается оправдать возлагаемые на него надежды. В донесении Игнатьеву от 3 декабря 1871 г. он будет внушать мысль о необходимости

²⁹ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16484. Л. 2 об.

³⁰ Там же. Док. 16400. Л. 1 об.

³¹ Там же. Док. 16497. Л. 1 об.

³² Т. е. со слугой. О ком здесь идет речь, не ясно, но уже в 1872 г. в письмах к о. Макарию начинает фигурировать Георгий, молодой грек, который на несколько последующих лет стал для Леонтьева не слугой, а скорее келейником-послушником. Георгий сопровождал Леонтьева в Россию, был с ним в Угрешском монастыре и в Оптиной пустыни, но монашества не принял.

³³ По-видимому, имеется в виду «приставленный» к Леонтьеву старцами Пантелеимоновского монастыря еще в августе 1871 г. регент схимонах Григорий (в миру Герасим Николаевич

на советах, а он несколько дней мирит братию скита св. пророка Илии, и они далеко забрегут спорами, их дела надолго протянутся»³⁴. И чуть ниже в письме появляется еще одна драгоценная для характеристики Леонтьева деталь: «Г<осподи>н консул просит выслать штуку лучшего кумачу, для его рубашек...»³⁵

Писатель действительно любил народную одежду, красную рубашку навыпуск, и еще в Янине стал реже встречаться с западными коллегами-консулами, потому что к ним надо было являться в европейском костюме. М. В. Леонтьева вспоминала: «...с европейскими консулами он был в самых сухих служебных отношениях; не мог мириться с мыслью, что с визитом к ним надо идти в их европейском платье, а не в шелковой рубашке на выпуск; всем им это высказывал в полу-шуточной, в полу-озлобленной форме; и чуть ли даже не принимал некоторых из них у себя в доме — не переодеваясь в европейское платье. — Он достигал своей цели — ни один консул не бывал у него иначе как с официальным визитом...» (6₂, 89). Когда в 1872 г. на Афоне с ним встретятся майноские казаки («некрасовцы»), посланцы староверческой общины, искавшей присоединения к Греко-Российской Церкви, они будут приятно поражены русским обликом консула-афонца³⁶. Шелк сменился дешевым кумачом, и облик Леонтьева стал еще более близок простым людям. (Это отступление об одежде уместно будет завершить упоминанием о том, что в годы после Афона Леонтьев носил длиннополую поддевку особого покроя, напоминающую подрясник. Одному из мемуаристов он напомнил «Иоанна Грозного работы Антокольского»³⁷.)

Отвечая на письмо настоятеля от 3 ноября 1871 г., о. Паисий писал из Одессы 20 ноября: «Очень приятно и утешительно нам, русским, видеть в смиренной Обители нашей столь высокоуважаемого гостя соотечественника, истинно русского душею и сердцем попечителя нашего, дай Бог, чтоб погостил подольше»³⁸. В конце того же письма сообщается, что кумач приобретен³⁹, но по каким-то причинам материя не была своевременно выслана в скит, и 21 декабря монах (впоследствии иеросхимонах) Иезекииль от имени всех насельников константинопольского подворья напоминал о. Паисию: «Кумачу для г<осподи>на консула, которой во обители гостит, не забудъ>те поскорей выслать. О. игумен просит» (РААС).



Иеромонах Паисий (Левицкий).
Фотография. РААС. Оп. 45. Д. 359. Док. 100

Крупченков; 1828–1890). Ср. в воспоминаниях М. В. Леонтьевой, гостившей тогда у дяди: «Привез он с Афона монаха, очень почтенного человека, к<ото>рый был регентом в монастыре Русике (т. е. Св. Пантелеймона); он много лет не выезжал с Афона, но, по благословению монастыр<ского> начальства, решил ехать с К. Н<ч>ем, из сочувствия к его болезненному состоянию» (6₂, 109). См. также: 6₂, 757–758; 6₂, 587; 111 (по указателю).

³⁴ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16485. Л. 1 об.

³⁵ Там же. Л. 2.

³⁶ См.: 6₂, 521.

³⁷ Фудель И. И., прот. Мое знакомство с К. Леонтьевым (письмо С. Н. Дурылину) // «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 445.

³⁸ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16495. Л. 1.

³⁹ Там же. Л. 2.

В ноябре 1871 г. в скиту шла подготовка к освящению храма, но о. Феодорит старался окружать вниманием почетного гостя. В цитированном выше письме от 15 ноября есть строки: «Ему у нас очинь нравится, и мы в свою очиридь стараемся около его почачи, хотя есть и другие неотступно, но! что делать...»⁴⁰ Фразу можно понимать двояко: или «есть другие неотступные дела» (но приходится их оставлять ради гостя), или же: «около него неотступно присутствуют и другие» (напомним, то же слово употреблено в письме от 3 ноября).

25 ноября, упомянув о приезде множества паломников (освящение церкви было назначено на главный праздник обители — день св. апостола Андрея Первозванного, 30 ноября), о. Феодорит не забывает сообщить и о Леонтьеве: «...вот у нас новости, дорогой гость расположился у нас до Св. Пасхи... и супруга его близь Курмицы (так, речь идет о Крумице, ските Пантелеимоновского монастыря на границе Св. Горы. — М. Т., О. Ф.) для жизни и свиданий с ним»⁴¹.

Это известие важно для комментария к краткому перечислению в записке Леонтьева «Хронология моей жизни» (1883, 1890): «Осень. Зима. Внезапный приезд Лизы и Лёли в Салоники и на границу Афона. — Жизнь их на Ватопедском Пирге» (6, 32). (Жена Леонтьева с конца 1860-х гг. страдала душевной болезнью. Перед этим внезапным приездом с младшей сестрой Еленой на границу Афона она жила у родных в Мариуполе; родилась же в Феодосии и познакомилась с будущим мужем на своей родине, в бытность Леонтьева военным врачом. После своего обращения Леонтьев надеялся уговорить и жену поступить в монастырь, но этого не произошло. Одной из причин невозможности «явного» монашества для него была необходимость обеспечить жене пенсию по своей кончине. Лизавета Павловна скончается в 1917 г.)

Вернемся к письмам 1871 г. Приближался день освящения храма, прибыло до 160 паломников, в том числе и некоторые благодетели скита. Братия хотела видеть Леонтьева не послушником, а посланцем царя, во всех регалиях (а он к тому времени имел 3 ордена). Но, по промыслу Божию, это не состоялось. 1 декабря о. Феодорит писал о. Паисию: «Жалко, г<осподи>н консул хотя и выписал свою форму и свита тоже, но! разболелся и не был у всей службы»⁴².

Возможно, Леонтьев, приехавший на Святую Гору каяться и учиться смиряться, был рад этому обстоятельству. Ведь еще летом его смутили «звон, хоругви, духовенство в облачениях»⁴³ — торжественная встреча в Пантелеимоновском монастыре. Тем временем он говорит настоятелю о своем намерении «пропечатать в газетах» (слова о. Феодорита)⁴⁴ об освящении храма, и, видимо, намерение даже было осуществлено (анонимно или под псевдонимом, поскольку находящиеся на государственной службе не могли тогда выступать в печати под своим именем), по крайней мере в книге исходящих бумаг имеется следующая запись под 22 декабря: «Путигвые воспоминания, Самовидца при освящении Храма М<атери> Б<ожией> утеш<ение> в скор<бех> и печал<ех>. Послано в редакцию Московских Ведомостей» (РААС). Однако обнаружить подобную корреспонденцию не удалось. Возможно, в редакции сочли ее не актуальной.

9 декабря 1871 г. настоятель делится с о. Паисием: «С 30 ноя<бря> по 9 декабря снег и холод, мороз у нас до 8 град<усов>. Константин Николаевич слабеет часто здоровьем, но! утешается, что во сей русской обители и на св. земле Афона смерти не боится и надеется быть в числе братьев»⁴⁵. Признание очень важное: Леонтьеву отказали в немедленном постриге в Пантелеимоновском монастыре (опасались осуждений в отношениях с русскими властями)⁴⁶, теперь он надеется, что в случае

⁴⁰ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16490. Л. 1 об.

⁴¹ Там же. Док. 16491. Л. 2.

⁴² Там же. Док. 16492. Л. 1 об.

⁴³ Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева. Ч. 1. С. 406.

⁴⁴ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16493. Л. 1.

⁴⁵ Там же. Л. 1 об.

⁴⁶ В адресованной старцу Амвросию Оптинскому записке «Моя исповедь» Леонтьев объяснял позднее (1878): «Мне отказали не только потому, что я женат, сколько потому, что я на службе» (6, 228).

болезни к смерти его точно постригут (и тогда даже в великую схиму, как это принято на Афоне).

В дальнейшем ходе письма от 9 декабря о. Феодорит снова заговаривает с о. Паисием о Леонтьеве: «Мы просили г-осподи-на консула написать послу о разрешении нашим монахам поехать в Борисоглебск для постройки судна в 20 т-ысяч пудов⁴⁷. Обещался написать и другое кое-что. Он послы завтра едит к жене, на метох Пирху Просфори м-онастыря» Ватопед⁴⁸ на две седмицы, что близь Курмицы. А послы к нам до св. Пасхи у нас, чин и крест получил, и отсрочку или отпуск на 4 м-есяца. А послы и еще весной для поэски <поездки> в СПб и обратно...»⁴⁹

Благодаря этому свидетельству проясняются планы Леонтьева в те дни. Поездка в Россию, да и в Константинополь, тогда не состоится, но, как видно из письма о. Феодорита от 22 декабря, отправиться в Царьград салоникского консула, получившего отпуск, побуждали в Пантелеимоновском монастыре: «Консул еще на Курмице, м-онастырь» Р-уссик» побуждает ехать в Константинополь»⁵⁰.

Но поехать на Босфор было невозможно, не сдав дела. Леонтьев уже знал, что в Салоники, подменить его, будет послан из Битолы Николай Федорович Якубовский (1825–1874). Гостя на Крумице (которую о. Феодорит в своих письмах называл исключительно «Курмицей»), на границе Афона, Константин Николаевич как раз и ожидал момента, когда нужно будет отправиться в город. Новый год он встретил с женой на ватопедском Пирге (6, 32) и, оставив ее там, вернулся в Руссик. 4 января 1872 г. Петро Узун-Тома, по его поручению, приехал к о. Феодориту, который на другой день писал о. Паисию: «Вчерашний вечерь приехал из Русика воспита-нни-к К. Н. г-осподи-на Леонтьева с вопросом, почему долго мы не являлись на Курмицу или в м-онастырь» Русик для свидания и по делу совета, и поспешает ехать в Конст-антино-по-ль. Бумаги и письма посланы со стороны Л-еонтьева». А старцы (т.е. старцы Пантелеимоновского монастыря. — М. Т., О. Ф.) обещали в руки»⁵¹.

Речь шла, видимо, именно о визите самого настоятеля, потому что в письме от 3 января сообщалось, что поздравлять Леонтьева отправился казначей, иеромонах Дорофей (Кудрявцев). «О. Дорофей слаб! но поехал для свидания и поздравления с новым годом г-осподи-на Леонтьева в м-онастырь» Русики, он давно ожидает для особенных советов о полезном»⁵² («конспирологическое» извещение о всё том же сюжете — хлопотах о придании скиту статуса монастыря).

Новые известия встречаем в следующем письме, от 12 января: «...ожидаем



Иеромонах Дорофей (Кудрявцев).
Фотография

⁴⁷ Такое судно для перевозки грузов будет построено, но 17 января 1872 г. потерпит крушение.

⁴⁸ Речь идет о Пирге. Так, от греческого слова *λύραος*, башня, называли подворье Ватопедского монастыря у самой границы монашеского Афона.

⁴⁹ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16493. Л. 2.

⁵⁰ Там же. Док. 16498. Л. 2 об.

⁵¹ Там же. Док. 16499. Л. 1 об.

⁵² Там же. Док. 16546. Л. 1–1 об. Письмо помечено необычно для автора: «3 ч-исла» 1872». Отнести его к январю позволяет содержание.

и г<осподи>на⁵³ Леонтьева во обитель погостить до св. Пасхи, а он поехал в Солунь проводить свою жену и здать Консульство на 4 м<еся>ца г<осподи>ну Якубовскому. — А он сам по слабости здоровья и по любви ко св. Афону делает исторический очерк Афон<а>, современный быт, очень умно и общепользно⁵⁴. Эта информация, во-первых, уточняет время приезда Леонтьева в Салоники, а во-вторых, что гораздо более ценно, открывает время возникновения замысла его работ об устройстве жизни на Св. Горе — официальной «Записки об Афонской Горе и об отношениях ее к России» (10_р, 390–406), а также незавершенных записок «Афон и его устройство», «Афон как образец реального, но не реалистического социализма» (12_з, 272–274, 293–297).

К недолгому периоду январского пребывания Леонтьева в Салониках относится его деловое письмо к о. Феодориту, которое приведено ниже, в приложении к статье.

Сдав консульство, Леонтьев спешит на Афон⁵⁵, по дороге заболевает (он, болевший в юности чахоткой, всегда плохо переносил зиму) и недели на две вынужден остановиться в болгарском монастыре Зограф. Именно в это время рождается замысел будущей книги «Византизм и Славянство». Думая, что вот-вот умрет, он спешит обдумать явившуюся ему идею «триединого процесса развития». Затем Леонтьев переселяется в Руссик, а к андreeвцам обещает приехать вместе с Якубовским перед Великим постом. Но, может быть, на какое-то время он там всё же останавливался, подтверждение чему находим в письме о. Феодорита от 7 февраля к ватопедским старцам: настоятель скита уведомлял греков о том, что наутро их посетит Леонтьев⁵⁶.

17 февраля о. Феодорит со своей всегдашней обстоятельностью извещает о. Паисия о скором приезде двух консулов, и его письмо немного напоминает сетования о. Варнавы на отсутствие самовара: «Ожидаем на сыр<ной> г<осподи>на⁵⁷ Леонтьева и Якубовского. К блинам ничего нет особого, ожидаем. А вы молчите, нам негде взять, не забывайте нас и наших»⁵⁸. Примечательно, что православные консулы здесь помнянуты как «наши», свои для афонитов. О Якубовском М. В. Леонтьева сообщает: «...он был очень любим рус<скими> монахами на Афоне; бывал не раз там и даже, по его завещанию, похоронен там» (6_з, 106).

Однако Великий пост Леонтьев, хотя и очень привязался к о. Феодориту⁵⁹, всё же провел близ своих старцев, в Руссике, стараясь перенести все трудности «великой пучины». Здесь 16 апреля он встретит Светлый Праздник, описание которого в 1882 г. оставит в очерке «Пасха на Афонской горе» (6_р, 373–387). Но перед этим он снова побывал в Ватопеде (вместе с о. Феодоритом), чтобы поблагодарить за гостеприимство, оказанное его жене. Об этом упоминается в письме о. Феодорита к о. Паисию от 22 марта 1872 г.: «Я был в м<онастыре> Ватопеди, с консулом е<з>дили благодарить, и <он> нас поздравлял со днем моего Ангела, праздновали, и на другой день уехал, на днях его супруга паки на Пирги м<онастыря> В<атопед> близь Курмицы со своей свитой, и он поехал повидаться с ней»⁶⁰.

Якубовский тоже задержался в Салониках, так что начинка к блинам не понадобилась. 29 марта о. Феодорит сообщал: «Г<осподи>н Леонтьев в м<онастыре> Руссике.

⁵³ В автографе: «г-ну».

⁵⁴ Там же. Док. 16500. Л. 2 об.

⁵⁵ Запись в «Хронологии моей жизни» гласит: «Лиза едет с Лёлей и Петраки в Галлиполи, я на Афон» (6_з, 32–33).

⁵⁶ Архив монастыря Ватопед. Док. 0709. Л. 226.

⁵⁷ В автографе: «г-ну».

⁵⁸ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16510. Л. 2 об.

⁵⁹ Упомянув о нем значительно позднее, в 1884 г., в одном деловом письме, Леонтьев скажет: «...знакомый мне человек, Афонский архимандрит Феодорит, которого я очень люблю» (12_з, 76).

⁶⁰ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16517. Л. 1 об. У Лизаветы Павловны действительно тоже была своя «свита»: младшая сестра Елена, слуги Григораки и Георгий (о нем см. выше; видимо, он то был с Леонтьевым на Афоне, то при его жене «в миру») и охранник — разбойник Сотир, воспетый Леонтьевым в одноименном очерке (1884) и в статье «Панславизм на Афоне». Ср.: «Возвращение Лизы к Пасхе на Пирг. — Ее лето в Ериссо. Сотир. Григораки. Георгий» (6_з, 33).

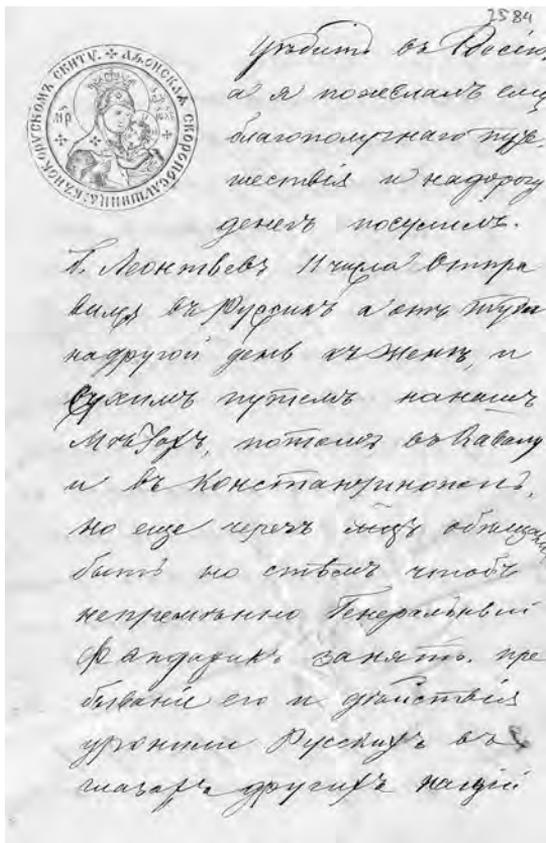
А его подружия на Пирги м<онастыря> В<атопед>. Якубовского ожидаем к Пасхе»⁶¹. Леонтьева продолжают привечать в скиту. После Пасхи даже раздобыли для него какао, его специально прислали из Константинополя, и благодарность о. Феодорит передал на подворье в письме от 3 мая.

Не дождавшись поездки Леонтьева в Царьград, о. Феодорит в мае отправился туда сам, три раза встречался с Игнатьевым. Просил и за свой скит, и за «соседей» (т.е. ильинцев), но послос остался «при мнении м<онастыря> Русика». Так игумен писал о. Паисию 19 мая, замечая попутно, что и Леонтьев придерживается таких же убеждений⁶².

За время, проведенное в скиту, Леонтьев особенно сблизился не только с настоятелем, но и с казначеем, иеромонахом Дорофеем (Кудрявцевым)⁶³. Сохранилось шесть писем к нему, первые два из которых, отправленных из Крумицы, не датированы, но, вероятнее всего, могут быть отнесены к июлю или августу 1872 г., когда Леонтьев мог жить в этом скиту как на монастырской даче, ведь Крумица считается одним из лучших мест Афона по климатическим условиям. Перед этим, в июне, он уже всерьез вознамерился выехать в Константинополь, но по дороге заболел и вернулся на Афон. Тон писем свидетельствует о почти приятельских отношениях с иеромонахом⁶⁴.

Документы из архива Андреевского скита вносят множество подробностей в хронологию прощания Леонтьева с Афоном. Покинуть Святую Гору ему было необходимо: здесь разгорались нестроения между греками и русскими, радикальные греческие газеты уже неоднократно разжигали подозрение, что консул загостился на Афоне неспроста: это шпион Игнатьева, агент «панславизма». И в андреевской братии не все были довольны присутствием Леонтьева, опасаясь осложнений в отношениях с Ватопедом. В этом духе сразу после отъезда Леонтьева писал о. Феодориту иеромонах Паисий, которому, кстати, в одном из писем к о. Дорофею Леонтьев дружески кланялся. «Пребывание его и действия, — говорится в письме, — уронили русских в глазах других наций, жалко, <если> такие защитники и представители будут, то нам бедным не утешение»⁶⁵.

Из этого же письма о. Паисия выясняются важные для биографии Леонтьева подробности. Ранее была известна сообщенная им самим дата оставления Афона: 15 сентября 1872 г. (10_р, 603). О. Паисий же сообщает точнейший маршрут отъезда,



Фрагмент письма о. Паисия к о. Феодориту. 1874. Автограф. РААС. Публикуется впервые

⁶¹ Там же. Док. 16518. Л. 2.

⁶² РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16522. Л. 1 об., 2.

⁶³ Иеромонах Дорофей (в миру Иван Ермолаевич Кудрявцев; 1833–1907) происходил из государственных крестьян Вятской губернии, поступил в Андреевский скит в 1859 г.

⁶⁴ См.: Словесность и история. 2023. № 4. С. 180–181.

⁶⁵ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16623. Л. 1–1 об.

перед которым консул последний раз побывал в Андреевском скиту: «Г. Леонтьев 11 числа отправился в Руссик, а оттуда на другой день к жене и сухим путем на наш метох, потом в Кавалу и Константинополь, но еще через м<еся>ц обещался быть, но с тем чтобы Генеральный фандарик занять»⁶⁶. Далее рассказывается о том, что Петраки отправился с ним только до Салоник, о певчем (басе Иване), который просился проводить консула, о том, что Леонтьев «выпросил» в скиту лошадь («а другую в Руссике хотел взять»⁶⁷, но, добавим от себя, взял только мулов, за что потом благодарил в одном из писем о. Макария; 11, 318).

Более краткое упоминание об отъезде полюбившегося гостя имеется в письме о. Феодорита к о. Дорофею от 12 сентября 1872 г.: «Г<осподи>н Леонтьев от нас выбыл с миром и благодарностью в м<онастырь> Русик, в Солунь и далии <далее, т.е. в Константинополь. — М. Т., О. Ф.>. Ожидает отставку и пенсию»⁶⁸. А перед отъездом Леонтьев попросил о Феодорита от его имени поблагодарить Ватопед за гостеприимство, оказанное на Пирге его жене. О. Диадехом было выявлено письмо андреевского настоятеля к ватопедским старцам на греческом языке, в котором говорилось: «Нас попросил господин Леонтьев на двух наших кипарисных досках написать иконы Господа нашего Иисуса Христа и Госпожи Богородицы. Эти иконы по его просьбе мы отправляем Вам, да соблаговолите повесить их на Пирге Вашей Священной обители, называемом Просфорион, в знак благодарности за всё гостеприимство, оказанное ему и его супруге»⁶⁹.

Вероятная дата расставания Леонтьева с Андреевским скитом — 6 сентября. Так датирована сделанная им в книге почетных посетителей запись.

И грешный *Леонтьев* здесь был,

Иноческий мед пил —

По усам текло,

А в рот еще не попало! —

К. Леонтьев; 1872 года; —

сентября 6-го. — *Сарайский*

Скит Св. Андрея. —⁷⁰

Деньги на дорогу Леонтьев одолжил у скита. О его долге (возможно, так и не возвращенном) потом вспоминал о. Феодорит. Первое упоминание содержится в его письме к о. Дорофею от 12 сентября 1872 г.: «А ево росписку куда за долг?»⁷¹ Позднее, в письме к о. Дорофею от 26 марта 1874 г., он сетовал, что прошло «столько времени», а «он <Леонтьев> еще не исполнил благороднова слова обещания»⁷².

Упоминаний о Леонтьеве в письмах 1873 г. обнаружить к настоящему времени не удалось, но этот период биографии Леонтьева документирован несколько лучше, поскольку частично уцелела его переписка с константинопольскими друзьями, есть подробные письма к пантелеимоновским старцам. Наступил 1874 г., когда Леонтьеву предстояло принимать решение, возвращаться ли на родину. Этого требовали и запутавшиеся литературные дела (Катков, набравший в редакционный портфель несколько рукописей Леонтьева, вдруг перестал их печатать), и семейные обстоятельства: в 1873 г. скончался брат Владимир, вместе с которым Леонтьев унаследовал

⁶⁶ Там же. Л. 1 об. Фандарик — искаженное «архондарик», монастырская гостиница или приемная. Возможно, речь идет всё о том же «генеральском» номере, где к первому приезду Леонтьева сложили печку. Как видим, Константин Николаевич надеялся вернуться на Афон или по крайней мере побывать там в последний раз перед возвращением в Россию.

⁶⁷ РААС. Оп. 14. Д. 307. Док. 16623. Л. 1.

⁶⁸ Там же. Д. 308. Док. 18356. Л. 2.

⁶⁹ Архив монастыря Ватопед. Док. 0709. Л. 240. Перевод с греч. о. Диадеха.

⁷⁰ Словесность и история. 2023. № 4. С. 188.

⁷¹ РААС. Оп. 14. Д. 308. Док. 18356. Л. 2.

⁷² Там же. Док. 18462. Л. 1 об.

от матери разоренное именье (Кудиново), два других брата настаивали на уплате им отступных, грозили судом. Всё требовало личного присутствия.

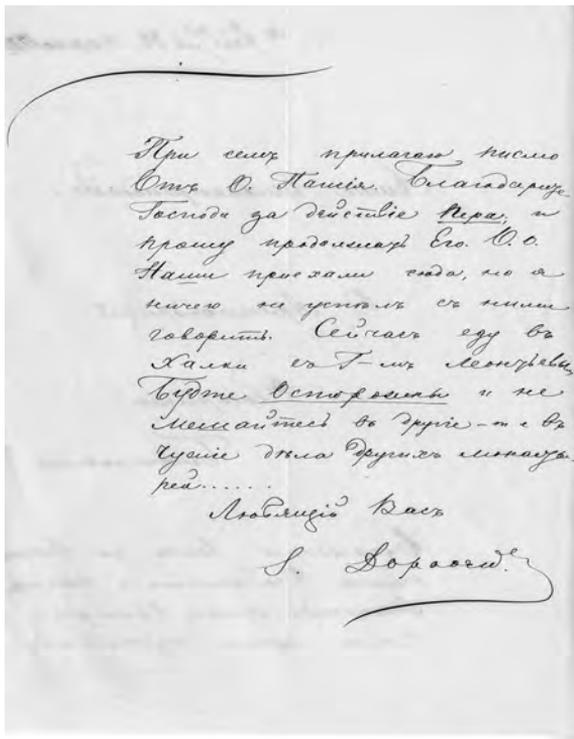
Весной 1874 г. имя Леонтьева снова появляется на страницах эпистолярной хроники Андреевского скита. В один и тот же день, 22 марта, о. Феодориту докладывает монах Иезекииль: «Ночь у нас ночевал Леонтьев, и о. Дорофей отправился к нему в Халки, обещал ему 50 лир, т. е. о. Дорофей Леонтьеву, а об долге и помину нет» (РААС), и сам о. Дорофей сообщает игумену: «Сейчас еду в Халки с господином Леонтьевым. Будьте осторожны и не мешайтесь в другие — т. е. в чужие дела других монастырей...»⁷³ На Халки, близ греческой Богословской школы, Леонтьев жил с марта 1873 г.

Сама расписка в получении 50 лир датирована только 27 марта⁷⁴. Леонтьев удивительно располагал к себе людей и жил в долг — занимал и перезанимал. Как видим, его «жертвой» оказался и о. Дорофей. Деньги были нужны или для погашения какого-нибудь константинопольского долга, или для поездки на родину. А накануне, 26 марта, о. Дорофеем и Леонтьевым был подписан гораздо более примечательный документ — «Контракт» о том, что о. Дорофей (т. е. фактически — скит) делался на три года издателем всех сочинений Леонтьева:

«1. Иеромонах Св. -Андреевского Русского Скита на Афоне О. *Дорофей* обязуется издавать в Москве, Петербурге или Одессе (смотря по обстоятельствам) *все сочинения* отставного Коллежского Советника Константина *Леонтьева*. —

2. *Прибыль*, остающаяся за расходами на бумагу, типографские издержки и т. п., и сверх того процента, который будет назначен в пользу книгопродавца, *будет делиться пополам между Андреевским Скитом и К. Леонтьевым*. —

3. В Москве всеми делами по изданию (то есть учинять заказы книгопродавцам и типографиям, покупать бумагу, учинять с кем следует счета и о действиях давать отчет в Андреевский Скит) будет заведывать корреспондент Андреевского Скита Купец 1-й Гильдии *Николай Васильевич Лепешкин*⁷⁵ или другое лицо, по указанию Скита, в случае отказа г. Лепешкина. —



Фрагмент письма о. Дорофея к о. Феодориту. 1874. Автограф. РААС. Оп. 14. Д. 308. Док. 18460. Л. 1 об. Публикуется впервые

⁷³ РААС. Оп. 14. Д. 308. Док. 18460. Л. 1 об. «Другие монастыри» — это прежде всего Русик, где положение становилось всё более напряженным.

⁷⁴ Словесность и история. 2023. № 4. С. 190.

⁷⁵ Н. В. Лепешкин (1819–1882) — московский купец первой гильдии, храмоздатель. О переговорах с ним Леонтьева см.: Там же. С. 178, 184–186. Письмо о. Дорофея к нему по делу Леонтьева см.: 10, 579.

4. Г. Леонтьев, не списавшись с О. Дорофеем или не переговоривши, *не может отдавать другим издателям свои сочинения для отдельного издания* (о помещении в журналах, сборниках и газетах здесь нет речи). —

5. — На сочинениях более духовного содержания можно помещать: „Издание Андреевского Скита на Афоне“, на других не следует»⁷⁶.

Задуманное не состоялось, Лепёшкин не заинтересовался предложением, и ни одно произведение Леонтьева (а подразумевалось прежде всего издание «Византизма и Славянства») не было издано скитом. Сама идея подобной кооперации была необходима, по большей части, «для подстраховки», поскольку Леонтьев уже не был уверен в поддержке Каткова (и действительно, «Византизм...» будет издан не им).

Четыре последовавших письма Леонтьева к о. Дорофею (от 12 июля из Кудинова, 7 и 8 октября 1874 г. — из Москвы, 30 ноября 1875 г. — тоже из Кудинова) не менее других обнаруженных документов восполняют пробелы в биографии мыслителя. Ведь наиболее ранее из прежде известных писем «последуецкого» периода датировано только 18 августа 1874 г. (11, 381–382; князю К. Д. Гагарину, с которым Леонтьев познакомился в 1870 г. на Корфу). Теперь же у нас есть возможность узнать о настроении Леонтьева в первый месяц по возвращении в Россию, о его первой беседе с М. П. Погодиным, который и поспособствует изданию «Византизма...». Октябрьских писем в отечественных архивах тоже имеется всего два (11, 382–385). В новооткрытых, помимо подробностей о не увенчавшихся успехом переговорах с Н. В. Лепёшкиным, находим интереснейшее указание на то, что Леонтьев обсуждал с андреевцами отнюдь не только свои издательские планы: у него была мечта основать вместе «скиток» на Принцевых островах, которые он так полюбил. О его мечте провести остаток дней на Халки биографам было известно и ранее, но только из письма к о. Дорофею стало известно, как он видел осуществление этого желания: «...не забывайте наших планов *об островах Халки, Антигоне* и т. д. — По очистке разных дел я могу продать свое калужское имение и выручить за всеми уплатами все-таки *тысяч 5*. — Хорошо бы *вместе* устроить *скиток* на островах!»⁷⁷

В октябре 1874 г. Леонтьев еще не растерял надежд на помощь разных влиятельных людей (он рассчитывал на И. С. Аксакова и его окружение), письмо 1875 г. показывает уже пережитое разочарование, но в то же время и верность Афону: «Я по-прежнему люблю и свято чту его память, люблю Ваш Скит и Руссик — я всё тот же в сущности, хотя обстоятельства и изменились. — Верьте мне и простите, что много не пишу»⁷⁸.

Неоценимые находки в монастырском архиве открывают нам, как можно было убедиться, множество подробностей о жизни писателя, пережившего вблизи Святой Горы и на ней внутреннее перерождение. Если когда-нибудь станет возможным дополненное издание «Летописи жизни и творчества К. Н. Леонтьева», все эти «афонские письма» (вспомним, что так называлось самое первое его сочинение, навеянное Афоном) займут там самое почетное место. В то же время и для летописи Андреевского скита история пребывания в нем «солунского консула» составляет интересную и значимую страницу.

⁷⁶ Словесность и история. 2023. № 4. С. 189.

⁷⁷ Там же. С. 184.

⁷⁸ Там же. С. 187. В своем последнем письме к о. Макарию (от 1 мая 1889 г.) Леонтьев спрашивал, жив ли «о. Дорофей Андреевский» (12, 274).

Письма К. Н. Леонтьева к игумену Феодориту (Крестовникову)

1

Солунь; январь. —
1872. —

Ваше Высокопреподобие
Отче Феодорите!

Посылаю Вам засвидетельствованное за № 70¹ от 6 ноября² прошение Джамусовых. — Только отчего у нас две бумаги об этом деле. — Без меня Мустоксиди³ его забыл, и я здесь насилу его нашел. — Извините, пожалуйста, не я в этих глупостях виноват, а плохие помощники. — Я еще из Андреевского Скита отправил ее сюда. — Вот сколько времени валялась! —

Какие слухи от О. Дорофея? Или он еще всё собирается да не едет⁴. — Если⁵ так, то дело может и опоздать. —

Я с моей стороны отрекомендовал и Вас, и вообще русских афонцев наших г<осподи>ну Якубовскому⁶ с самой хорошей стороны. — И об деле Вашем он знает по моей бумаге. — Я возвращусь с Божьей помощью на следующей неделе, а г. Якубовский⁷ думает приехать на Афон через месяц. —

Что это ильинцы-то с ума сошли что ли? — Говорят, Макарий с прошением в Царьград поехал!⁸ Вот дураки!

Прося Вашего пастырского благословения — остаюсь душевно преданный Вам

К. Леонтьев.

¹ Было: «70 / 78».

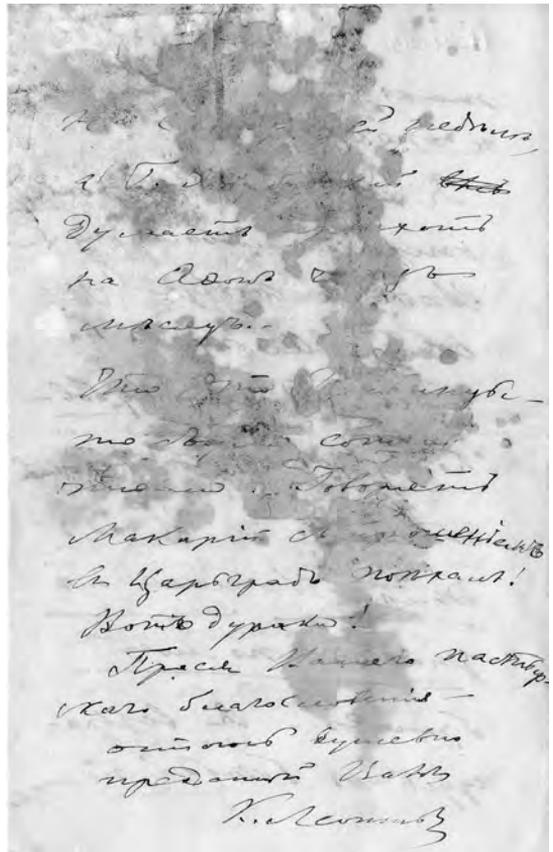
² Было: «16 декабря».

³ А. Мустоксиди (Мустаксиди) — секретарь и драгоман консульства в Салониках. Предшественник Леонтьева, Н. Д. Мокеев, сильно запустил канцелярию, запутанными оказались, в частности, документы о приходящих из России пожертвованиях на афонские монастыри.

⁴ Речь идет о намеченной поездке о. Дорофея в Константинополь — с хлопотами о повышении статуса скита, для которых Леонтьев «подготовил почву» в своих донесениях Игнатьеву.

⁵ Написано после зачеркнутого того же слова.

⁶ Николай Федорович Якубовский (1825–1874) — выпускник Учебного



Фрагмент письма К. Н. Леонтьева о. Феодориту.
Автограф. РААС. Публикуется впервые

отделения восточных языков, секретарь консульства, впоследствии консул в Дарданеллах (здесь он познакомился с отправлявшимся на Афон будущим старцем Макарием (Сушкиным)), с 1866 г. консул в Битоле. В Салоники подменить Леонтьева он прибыл 17 декабря (10₂, 676) и приступил к разборке архива. Сохранились его письма к Леонтьеву, кроме того упоминания о Константине Николаевиче содержатся в письмах Якубовского к М. А. Хитрово (эти материалы цитировались в собрании сочинений Леонтьева и «Летописи жизни и творчества...»).

⁷ Далее начато и зачеркнуто: «вме<сте?>».

⁸ Монах Макарий — насельник Ильинского скита, один из «делегатов» от старшей братии, с которыми имел дело Леонтьев, когда выступал примирителем двух враждующих партий в этой обители. Упомянут в письме братии скита к Леонтьеву от 26 октября 1871 г. (10₂, 570). В архиве консульства в Салониках хранился ряд документов с его подписью; см.: 10₂, 575.

2

<1872, конец января или конец августа — начало сентября>¹

Простите, преподобный отче Феодорите, — я в счете этом ничего не понял; что это, *пиастры* или *франки* — 84? — Если у о. Никона² осталось что-нибудь, то, признаюсь, очень бы *теперь* при отъезде и это было бы не лишним! — Благословите вашего

К. Леонтьева.

¹ Записка может относиться как к отъезду из Салоник на Афон, так и с Афона в Константинополь. Второе предположение представляется более верным. В записке, несомненно, речь идет о долге Леонтьева скиту. На обороте листа зачеркнуты записи Леонтьева: «1. изречения <?> / 2. Молитвы / 3. Письма».

² О. Никон до 1870 г. нес послушание в канцелярии Андреевского скита, затем на метохе в Кавале, в октябре 1872 г. был назначен заведующим константинопольским подворьем.

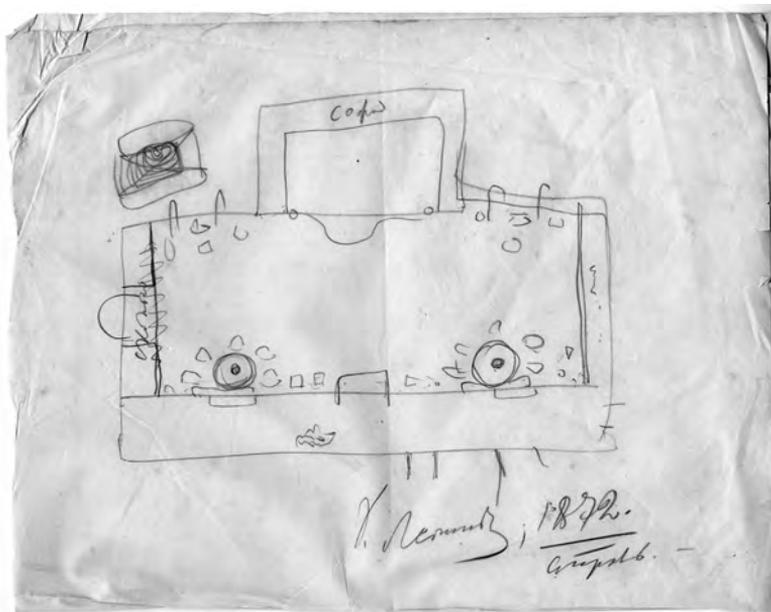


Рисунок К. Н. Леонтьева. Вероятно, план занимаемой им кельи в Андреевском скиту. 1872. РААС. Публикуется впервые

Источники и литература

1. *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб.: Тип. С. Добродеева, 1895. 422 с. (переизд.: М.: Индрик, 2010. 352 с. (Русский Афон. Вып. 6)).
2. *Козлов В.* [Ф.] Святая гора Афон и судьбы ее русских обитателей // *Дипломатический ежегодник*. 1990. М.: Международные отношения, 1992. С. 227–242.
3. *Коноплянцев А. М.* Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его мирозозерцания // *Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник*. СПб., 1911. С. 1–142.
4. Краткий очерк Русского Свято-Андреевского общежительного скита на Афоне. Одесса: Рус. Св.-Андреевский общежит. скит, 1890. 50 с.
5. *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.
6. *Летопись жизни и творчества К. Н. Леонтьева (1831–1891): В 2 ч.* / Сост. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2022. Ч. 1: 1831–1880. 703 с. Ч. 2: 1881–1891. 735 с. (Прил. к ПССиП К. Н. Леонтьева. Кн. III и IV).
7. *Летопись Русского Свято-Андреевского скита на Афоне. Т. 1: 1841–1863.* СПб., 1911. 320 с.
8. [Муравьев А. Н.] *Общежительный русский скит св. ап. Андрея Первозванного на Афоне.* Одесса: Тип. П. Францова, 1866. 32 с.
9. *Неизвестные письма К. Н. Леонтьева к иеромонаху Дорофею (Кудрявцеву) и другие материалы из Русского архива Андреевского скита / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. М. Г. Талалая и О. Л. Фетисенко // Словесность и история. 2023. № 4. С. 170–191.*
10. *Одесское и Константинопольское подворья Русского Свято-Андреевского на Афоне скита и краткая история означенного скита.* Одесса: Типо-хромолит. Е. И. Фесенко, 1886. 31 с.
11. [Порфирий (Успенский), еп.] *Второе путешествие по Святой Горе Афонской архимандрита, ныне епископа Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов афонских.* М., 1880. 529 с.
12. «Преемство от отцов»: К. Н. Леонтьев и И. И. Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 751 с.
13. *Русский Афон XIX–XX веков / Гл. ред. иеромон. Макарий (Макиенко). Святая Гора Афон: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2015. Т. 10: Письма выдающихся личностей России к старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря.* 804 с.
14. *Талалай М. Г.* Некрополь Свято-Андреевского скита на Афонской Горе. СПб.: ВИРД, 2007. 104 с. (Российский некрополь. Вып. 15).
15. *Талалай М. Г.* *Русский Афон: Путеводитель в исторических очерках.* 2-е изд. М.: Индрик, 2009. 176 с.
16. *Талалай М. Г.* *Святогорец Дорофей (Кудрявцев) и Православное Палестинское Общество // Православный Палестинский сборник. Вып. 121 / Отв. ред. С. В. Житенёв.* М.: Индрик, 2023. С. 269–284.
17. *Троицкий П. В.* *Андреевский скит и русские кельи на Афоне.* М.: Храм Св. Троицы на Шаболовке, 2002. 144 с.
18. *Феннелл Н., Троицкий П., Талалай М.* *Ильинский скит на Афоне.* М.: Индрик, 2011. 400 с. (Русский Афон. Вып. 8).
19. *Фетисенко О. Л.* *Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.*
20. *Фетисенко О. Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012. 784 с.
21. *Фетисенко О. Л.* *Эпизоды из жизни консула (К. Н. Леонтьев и М. А. Хитрово) // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2013 год.* СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. С. 97–146.
22. *Шифферс Е. Л.* *Религиозно-философские произведения / Вступ. ст. О. Т. Генисаретского.* М.: Русский институт, 2005. 606 с.

Для заметок

Для заметок

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 (16), 2024

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

Главный редактор журнала:
Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/russian-byzantine-herald>

Электронная почта журнала:
E-mail: igo7777@mail.ru
Все изображения в журнале взяты из открытых источников

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук
по группам специальностей:

- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
- 5.7.2. История философии (философские науки).

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.
распределен в Категорию K2 на три года.

Адрес Издательства СПбДА:
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
Корректор: А. Ю. Кондрашова
Верстка: Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки: Юлия Гринько

Подписано в печать: 15.02.2024. Дата выхода в свет: 01.03.2024.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 17 а.л.
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 21. Тираж 250 экз.